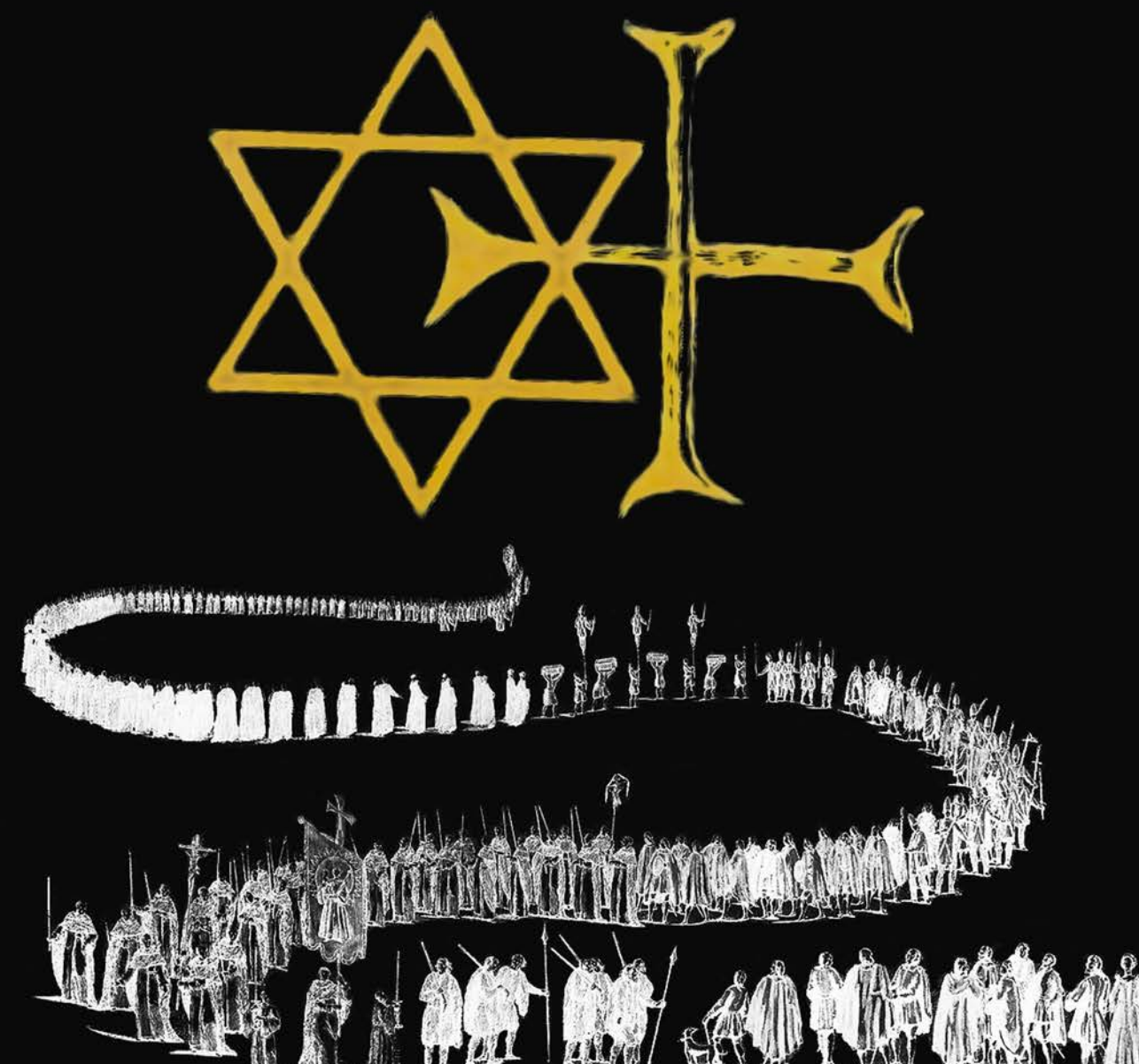
BELMONTE
INQUISIÇÃO. CRIPTOJUDAÍSMO. MARRANISMO

ANTÓNIO BENTO (ORG.)



BELMONTE
INQUISIÇÃO. CRIPTOJUDAÍSMO. MARRANISMO

ANTÓNIO BENTO (ORG.)

LABCOM.IFP
Comunicação, Filosofia e Humanidades
Unidade de Investigação
Universidade da Beira Interior

Ficha Técnica

Título
Belmonte. Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo.

Organização
António Bento

Editora LabCom.IFP
www.labcom-ifp.ubi.pt

Em parceria com:
Câmara Municipal de Belmonte;
EMPDS – Empresa Municipal de Promoção
e Desenvolvimento Social do Concelho de Belmonte

Coleção
TA PRAGMATA - Livros de Filosofia Prática

Direção
José António Domingues

Design Gráfico
Cristina Lopes

ISBN
978-989-654-450-8 (papel)
978-989-654-456-0 (pdf)
978-989-654-455-3 (epub)

Depósito Legal
439796/18

Tiragem
Print-on-demand

Universidade da Beira Interior
Rua Marquês D'Ávila e Bolama.
6201-001 Covilhã. Portugal
www.ubi.pt

Covilhã, 2018

Índice

Agradecimentos

Bom dia a todos. Sejam bem-vindos.

Antes de mais, quero agradecer à Câmara Municipal de Belmonte (CMB) e aos seus dignitários aqui presentes a oportunidade de nos reunirmos no Museu Judaico de Belmonte, terra de muita, variada, rica e dolorosa História, para discutirmos a Inquisição, o criptojudaísmo e o marranismo. Sem o generoso e genuíno apoio da CMB esta iniciativa não teria sido possível. Agradeço, penhorado, ao doutor António Dias Rocha, presidente da CMB, todo o apoio que desde a primeira hora nos dispensou. Sem o seu interesse e entusiasmo, esta iniciativa não teria sido possível. Um agradecimento muito particular devo-o ao meu amigo, engenheiro Joaquim Feliciano Costa, Presidente da Empresa Municipal de Belmonte, sempre presente e incansável no permanente apoio que nos prestou. Finalmente, um agradecimento muito reconhecido à doutora Elisabete Robalo, que com o seu profissionalismo assegurou a logística deste colóquio.

Quero ainda agradecer, penhorado, à doutora Monique Benveniste todo o interesse manifestado por este colóquio. Sem o seu empenho e contributo, esta iniciativa não teria nem o alcance, nem a difusão que julgamos essenciais ao nosso objecto de estudo.

Quero também agradecer ao Professor Doutor António Fidalgo, reitor da Universidade da Beira Interior, instituição à qual pertenço, o interesse mostrado por esta iniciativa desde a primeira hora e todo o apoio, institucional e pessoal, dado à realização deste colóquio.

Quero em seguida agradecer a todos os meus ilustres colegas que – com alegria, entusiasmo e paixão – aceitaram vir debater nesta terra de Belmonte alguns dos assuntos que fazem a história e a identidade dos próprios belmontenses, a quem desde já saúdo. Muitas das prestigiadas obras de referência dos *scholars* aqui reunidos falam imparcialmente por eles e melhor talvez do que eu o poderia e saberia fazer. Obrigado a todos.

Um agradecimento muito especial devo-o aos meus colegas e amigos, professores doutores José António Domingues, José Maria da Silva Rosa e Tito Cardoso e Cunha, com cujo apoio e permanente incentivo pude contar. O mesmo agradecimento devo-o à doutora Elena Piatok, incansável organizadora e competente programadora da *Judaica 2016 – Mostra de Cinema e Cultura*, no âmbito da qual este colóquio decorreu. Um agradecimento muito pessoal devo-o a Isabel Tomás de Oliveira, com cujo auxílio pude contar no trabalho de revisão dos textos. Tive nela um permanente apoio e com ela mantive conversas que não esquecerei.

Last, but not the least, quero também deixar uma palavra de agradecimento à comunidade judaica de Belmonte e aos seus elementos e representantes aqui presentes, pois em grande medida são ela e eles a própria razão de ser deste nosso encontro. Espero sinceramente que durante o dia de hoje e na manhã de amanhã todos os belmontenses e o público em geral deste colóquio possam rever-se, eventualmente encontrar-se, e certamente interrogar-se, nas palavras dos nossos prestigiados oradores, do mesmo modo que desejo que participem vividamente nas discussões do nosso colóquio. O seu contributo será inestimável.

Como o título deste nosso encontro no-lo indica, estamos aqui reunidos para discutir e debater a «Inquisição», o «Criptojudaísmo» e o «Marranismo», três conceitos com uma longuíssima história e uma infindável bibliografia que dissuadem até os mais ousados dos seus inúmeros interessados. Como sabemos, para a elucidação do sentido destes três termos existem hoje as mais variadas interpretações e explicações.

A Inquisição: quase se poderia dizer que em toda a História europeia nenhum outro assunto foi tão debatido e de modo tão acalorado e apaixonado quanto este. Porquê, então, voltar a fazê-lo? A resposta, parecendo simples e evidente, é complexa: apesar dos variadíssimos estudos que lhe foram dedicados após a sua extinção formal em 1821, a memória do nosso passado inquisitorial permanece, ainda hoje, profundamente recalcada. Não sem razão, ninguém regressa psicológica e eticamente imune dessa viagem ao inferno na terra depois de brevemente exposto à sua excessiva realidade. Numa certa medida, é como se aquilo que cada português pode descobrir no espelho baço da Inquisição não fosse mais do que as cinzas do seu próprio retrato cobardemente esquecido. Tal como sucedeu com a abominável prática da escravatura, também a Inquisição portuguesa não encontrou resistência digna desse nome enquanto soube ou pôde durar. Dir-se-ia que a sua realidade monstruosa a tornou pura e simplesmente inaceitável na consciência dos portugueses, razão pela qual, como judiciosamente observou Eduardo Lourenço, «a ferida ou chaga da sua memória nunca pôde cicatrizar», já que «desde a época da sua *morte legal* a ocultação do fenómeno e o consequente distanciamento profilático em relação a ele começou quase na hora em que a Inquisição foi definitivamente extinta». Daí também que o estudo consequente das suas suas práticas esteja sujeito a uma espécie de eterno recomeço, para sempre fadado a uma incompletude radical. Citemos de novo Eduardo Lourenço: «A Inquisição é a cabeça de Medusa da nossa memória colectiva. Isso basta para que seja o objecto permanente do seu recalcamento. Suscitador da repulsa e da apologia, o fenómeno da Inquisição não é comparável a nenhum outro característico do nosso viver histórico em dada época. Nele se configura uma estranha aporia hermenêutica. Por um lado, aparece-nos como o mais *passado* dos acontecimentos, e o mais exterior à consciência actual da nossa realidade, como se pertencesse ao domínio do irreal, do puro pesadelo; por outro lado e, simultaneamente, emerge também como o mais *presente*, obsessivo e enigmático episódio da nossa vida colectiva, mesmo sob a forma da denegação que se traduz no

mal-estar ou no silêncio que, em permanência, faz abortar todas as tentativas de o trazer à tona da nossa memória cultural.»

É certo que o debate contemporâneo sobre a Inquisição se trava normalmente em torno da sua *razão de ser* e dos seus *objectivos*. Mas, a *raison d'être* e os objectivos do Tribunal do Santo Ofício não são unívocos nem fáceis de estabelecer. Eram *religiosos* (perseguindo e esmagando os chamados «judaizantes» e todo o tipo de dissidentes e heréticos)? Eram *políticos* (servindo a centralização do poder do Estado-Nação na protomodernidade)? Eram *sociais* (abolindo a tolerância e a convivência entre nações e credos distintos)? Eram *económicos* (reprimindo a nova classe emergente da burguesia urbana mercantil)? Eram *psicológicos* (legitimando, e mesmo santificando, a hostilidade xenófoba e o ódio racial)? Eram *pecuniários* (espoliando os cidadãos ricos, independentemente dos seus credos, através de confiscações de bens e propriedades)? Eram *burocráticos* (promovendo a dinâmica e os interesses materiais e espirituais da própria instituição)? A questão é complexa e não me cabe, nestas breves palavras de boas vindas, dirimi-la.

Dentro da discussão da *razão de ser* e dos *objectivos* da instituição da Inquisição, há sem dúvida outros debates e outras interpretações não menos controversas do que aquelas que de modo sucinto acabo de enunciar. Naturalmente, cada uma destas interpretações tem os seus defensores e os seus detractores. Todavia, acredito que nenhuma resposta unívoca pode ser dada a estas perguntas. Tirando, porventura, o facto mesmo da sua obstinada sobrevivência ao longo de quase três séculos, talvez não exista um bloco orgânico e coerente de práticas e de princípios, reconduzível, por sua vez, a *um núcleo essencial e universal* da Inquisição. A Inquisição, ou antes, as inquisições, existiram sempre *aqui e agora*, e nunca como uma espécie de *transcendental* histórico ou como um *a priori* universal, invariável ao longo dos tempos, imune à transformação e mesmo à própria auto-negação.

Evidentemente, este breve conjunto de observações sobre a Inquisição pode e deve alargar-se cientificamente aos outros dois termos que estarão em dis-

cussão no decorrer do nosso colóquio: «criptojudaísmo» e «marranismo». Por essa razão, não me vou alongar sobre os seus significados e interpretações. Faço apenas votos de que o nosso colóquio seja capaz de trazer novas respostas para novas perguntas e também novas formulações para os velhos problemas em discussão. Já não será pouco.

Muito obrigado a todos.

António Bento

DIRECTRIZES METODOLÓGICAS E TEÓRICAS DO COLÓQUIO

António Bento

Toda a identidade religiosa, enquanto forma concentrada da identidade pessoal, lida directamente com as dinâmicas filosóficas e psicológicas mais profundas da identidade humana. Por essa razão é que o fenómeno mental associado às identidades religiosas dos chamados «judaizantes», «criptojudeus», «conversos», «cristãos-novos», «marranos» (sem que estes cinco termos possam ser dados como sinónimos) pode ser filosoficamente tão interessante e apelativo.

Na tradição díspar da historiografia da Inquisição, os problemas terminológicos, na aparência irrelevantes ou de importância secundária, são quase sempre problemas conceptuais sérios, como sabemos pelas polémicas historiográficas em torno da Inquisição, e como veremos em seguida a partir da reprodução de alguns fragmentos nos quais alguns dos autores mais prestigiados do nosso assunto apresentam e justificam as suas escolhas terminológicas. Essa a razão da necessidade de uma justificação, tanto metodológica como teórica, da abordagem científica que se pretendeu para este colóquio.

Tomemos como ideia condutora do nosso procedimento a seguinte indicação de método de Michel Foucault: «O historicismo parte do universal e passa-o de certa forma pelo ralador da história. O meu problema é exactamente o contrário. Parto da decisão, teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais

não existem...»[1]. No nosso contexto, empenhados como estamos em abordar de uma forma refrescante os problemas historiográficos levantados pela actividade das inquisições peninsulares junto dos chamados «judaizantes», «criptojudeus», «conversos», «cristãos-novos», «marranos», aquelas palavras de Foucault podem agora ser relançadas através da seguinte pergunta: como podem os estudiosos contemporâneos escrever a chamada «História da Inquisição» se não admitem que exista *a priori* algo como a «Inquisição», os «cristãos-velhos», os «cristãos-novos», os «judaizantes», os «conversos», os «criptojudeus», os «marranos»?

E Michel Foucault prossegue: «Em vez de partir dos universais para deles deduzir fenómenos concretos, ou em vez de partir dos universais como grelha de inteligibilidade para algumas práticas concretas, gostaria de partir destas práticas concretas e, de certa maneira, passar os universais para a grelha dessas práticas. Não interrogar os universais utilizando a história como método crítico, mas partir da decisão da inexistência dos universais para saber que história se pode fazer»[2].

Seguindo um pouco as maneiras de trabalhar de historiadores como Ernst Kantorowicz, Reinhart Koselleck e Michel Foucault, o presente colóquio, debruçando-se sobre as inquisições e o destino complexo do judaísmo da Península Ibérica, pretende precisamente partir da decisão – metodológica e teórica – da não existência de universais na chamada «História da Inquisição».

Consideramos, pois, que os significados históricos concretos dos termos «judaizante», «criptojudeu» «converso», «cristão-novo», «marrano» só ocasionalmente podem ser completa e exactamente coincidentes, diferindo na sua extensão e conotação, fazendo quase sempre muito pouco sentido homologar abstractamente milhares de casos individuais, cada um com as suas propriedades e especificidades, numa experiência geral ou universal. Com efeito, se é certo que usamos os conceitos para nos referirmos às coisas, isso

1. Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Éditions Gallimard, Paris, 2004, pp. 4-5.
2. Cf. *Idem, ibidem*, pp. 4-5.

não significa que eles sejam uma propriedade real das coisas. Assim, quando se identifica, sem mais, o termo «converso» (ou «cristão-novo») com o termo «criptojudeu» ou «marrano», isso não significa que estes termos sejam indiferenciadamente válidos para todos os casos de «conversão» dos judeus ao cristianismo, o que quer que por «conversão» se queira entender. Na verdade, a redução ou a identificação apressada de «converso» (ou «cristão-novo») quer com «judaizante», quer com «criptojudeu», quer ainda com «marrano», não faz justiça à pluralidade de formas de assimilação (ou não) ao cristianismo dos chamados «conversos» (Espanha) ou «cristãos-novos» (Portugal). Por conseguinte, todo o esforço por encontrar um denominador comum para uma miríade de casos individuais, cada um com os seus contextos particulares – históricos, políticos, económicos, sociais, culturais –, é um grosseiro erro de perspectiva e uma manifesta falha na análise. Regra geral, não apenas esse denominador comum não existe durante o longo período de vigência das inquisições peninsulares, como brilha pela sua ausência, inclusivamente numa única e mesma época. Daí a nossa recusa metodológica do universal «converso» (ou «cristão-novo») como chave analítica do problema.

Com efeito, os conceitos nucleares empregues na discussão dos vários problemas levantados pelo aparecimento e actividade das inquisições peninsulares não são dados exactamente ao mesmo tempo, de igual modo e nos mesmos lugares, não são sempre comensuráveis entre si, não são técnica nem heuristicamente sobreponíveis e não são sempre intermutáveis na política dos diferentes reinos da Península Ibérica. Numa palavra, o significado empírico preciso de tais conceitos não é independente dos séculos, das épocas, dos locais e das contingências – teológicas, políticas, económicas, sociais, culturais – em que apareceram e se deram a ver. Sob esta perspectiva, a ideia-matriz deste colóquio é precisamente propiciar uma clarificação e uma contextualização do vocabulário técnico disponível através de uma distinção analítica e histórica rigorosa de alguns conceitos nucleares: «inquisição», «cristãos-velhos», «judaizantes», «conversos», «cristãos-novos», «criptojudeus», «marranos».

Uma amostra (necessariamente reduzida) da pluralidade de opções terminológicas utilizadas pelos estudiosos contemporâneos da Inquisição pode ser confirmada pela simples leitura das seguintes passagens extraídas das obras de alguns autores que entretanto se tornaram referências no nosso campo de estudo.

Quadro Sinóptico de Opções Terminológicas

«Correntemente, e não apenas entre pessoas pouco iniciadas, fala-se de "judeus" e de "judaizantes" como se se tratasse de uma mesma coisa. Conviria dizer, desde o primeiro momento, que os dois termos indicam realidades diferentes, por mais que se possa encontrar algum ponto comum entre eles. O primeiro, o termo "judeu", remete para uma concepção religiosa que define uma determinada etnia e que elabora, em torno de si mesma, um amplo discurso cultural. "Judeu" seria, assim, o homem crente na religião elaborada em torno das leis mosaicas. "Judaizante", ao invés, é outra coisa; com esse termo quer-se assinalar aquele cristão convertido, de maneira forçada ou espontânea, que no segredo da sua vida pessoal ou familiar resiste tanto a abraçar a sua nova fé como a abandonar os seus antigos preceitos. Em ambos os casos, os termos "judeu" ou "judaizante" estão carregados de significação religiosa: precisa, no primeiro, ambígua, confusa e imprecisa, no segundo. [...] "Criptojudaísmo" foi um conceito empregue por aqueles que acreditavam que se tratava de um simples judaísmo praticado clandestinamente. "Cristãos-novos" é outro termo usado com frequência por uma classe de historiadores, principalmente portugueses, que, desvalorizando as velhas raízes religiosas dos convertidos, preferem sublinhar o aspecto novo do seu cristianismo como elemento chave e justificação da sua marginalização social, política e cultural. Existe também outro termo de uso muito frequente: o termo "marrano"; trata-se de uma palavra clássica empregue já no século XV, que se aplicou aos convertidos do judaísmo como tratamento injurioso, significando tudo aquilo que, como o porco, era ilícito e proibido para judeus e muçulmanos. Em consequência, este "marrano" deveria ser rejeitado como impuro pela maioria social formada por cristãos»

(Jaime Contreras y Contreras, "Conversos y judaizantes después de 1492: Una relación desigual", in *Los Judíos de España*, edición dirigida por Henry Méchoulan, pp. 60-61).

«*Cristão-novo* é um termo empregue fundamentalmente pelos historiadores portugueses. *Converso* emprega-se com frequência em castelhano. Ambas as palavras fazem referência a pessoas que se cristianizaram com intenção, se bem que tais *cristãos-novos* ou *conversos* se descrevam como tais mesmo no caso de terem sido os seus antepassados os que aceitaram, de boa ou má vontade, o baptismo. Por outro lado, depois de 1550, poucos eram as pessoas vivas que tivessem vivido abertamente como judeus na Espanha. Desde já alguns anos, a grande maioria não eram nem *cristãos-novos* nem *conversos*, mas apenas *descendentes de judeus baptizados*. *Marranos* foi na sua origem uma palavra ofensiva, mas foi empregada correntemente pelos historiadores judeus para significar *criptojudeus*, isto é, pessoas cujo judaísmo era praticado em segredo. Nós preferimos empregar a palavra *judaizante*, muito utilizada pela inquisição, palavra que sublinha o comportamento herético das pessoas que são o tema deste livro. Aos que abandonaram Espanha e Portugal para praticar o judaísmo numa situação de liberdade, chamamos-lhes *ex-marranos*» (Michael Alpert, *Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII e XVIII*, pp. 12-13).

«Nos últimos anos produziu-se um debate entre os historiadores sobre a existência ou não de um autêntico criptojudaísmo na Península Ibérica depois de 1550, com antecedentes reais na Espanha anterior a 1492. A minha opinião é a de que a evidência desse criptojudaísmo em toda a Península, e muito especialmente em Portugal e Mallorca, é esmagadora, mas também é necessário reconhecer que muitos, possivelmente a maioria, dos descendentes da judiaria medieval espanhola que permaneceram na Península depois de 1492 estavam completamente cristianizados e integrados na cultura maioritária. Por essa razão, distingui entre o termo «cristão-novo», que designa os que se supõe serem descendentes dos judeus ibéricos da Idade Média, quer sejam católicos, judeus ou ambivalentes, e o termo «marrano»,

que designa aqui os cristãos em aparência ainda que criptojudeus na prática. É bem sabido que esta terminologia apresenta certos problemas. Em Itália, onde existem frequentes alusões aos "marrani" na correspondência política e eclesiástica do século XVI, o termo refere-se normalmente aos cristãos ibéricos que voltaram a abraçar o judaísmo normativo uma vez chegados a esse país. No entanto, numa obra que se vai ocupar de todo o continente europeu o termo «marrano» parece mais adequado para designar ristãos aparentes que vivendo em Espanha, Portugal e nas colónias ibéricas, praticavam um judaísmo secreto, ou para aquelas colónias de criptojudeus que, em França e em Antuérpia, com uma débil tinta de cristianismo superficial procuravam encobrir um judaísmo privado que, pelo menos desde 1630, lhes foi cada vez mais difícil tornar patente (Jonathan Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*, p. 4.)

«O conceito de *judaizante* não é homogéneo. Ele recobre vários tipos de atitudes em relação ao judaísmo, desde um desejo ardente (embora dificilmente realizável) de permanecer judeu ou de regressar ao judaísmo, a gestos judaicos residuais feitos sem essa intenção, até uma exigência dualística capaz de combinar os elementos da anterior identidade judaica com a nova identidade (agora aceite) cristã. O problema possui aspectos metodológicos e conceptuais que aparecerão ao longo da nossa história e, como procurarei argumentar, quase todas estas formas eram dualísticas de alguma maneira ou nalguma modalidade. Vários escritores usam o termo *criptojudeus* como sinónimo do fenómeno mais vasto dos "judaizantes", mas esta fusão pode ser enganadora. Ela implica o juízo (muitas vezes ideológico) de que todos os judaizantes eram essencialmente judeus, obliterando assim as suas distintas dualidades. Na verdade, muitos judaizantes não tinham nem a determinação, nem o empenho, nem a auto-imagem de um "judeu oculto"» (Yirmiyahu Yovel, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, p. 412).

«Tenho o maior cuidado em não confundir o conceito de *cristão-novo*, que se refere ao domínio étnico (pois se aplica a todos os descendentes dos judeus portugueses e espanhóis convertidos pela violência ao catolicismo em

1497) e o conceito de *criptojudeu* ou *marrano*, que se refere ao domínio religioso (pois designa os portugueses que, de 1497 aos nossos dias, embora aparentemente católicos, aderiram clandestinamente aos dogmas essenciais e observaram algumas práticas da religião judia. O conceito étnico de cristão-novo era susceptível e uma avaliação aritmética, dado que os inquisidores podiam referir-se a alguém dizendo que ele era cristão-novo, meio cristão-novo, quarto de cristão-novo, ou até... "meio oitavo de cristão-novo". Ora, nem todos os judaizantes e judeus portugueses eram "puros" cristãos-novos, sob o ponto de vista étnico» (I. S. Révah, in António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos* [1969], Editorial Estampa, Lisboa, 5ª edição, 1985, pp. 215-216).

«A adopção do termo "marranos" pela historiografia moderna é assaz curiosa e, em resumo, infeliz: com efeito, trata-se de um grave insulto cujo uso era proibido pela legislação dos reinos peninsulares. De onde vem a palavra "marrano"? O castelhano e o português conheceram desde muito cedo uma palavra, *marrano* (em castelhano) ou *marrão* (em português), com o sentido de "porco". Segundo J. Corominas, este termo deriva do substantivo árabe *máhram* (*mahrán* em pronúncia vulgar no árabe de Espanha): "o que é proibido ou ilícito". Sendo o porco proibido tanto na religião muçulmana como no judaísmo, o empréstimo lexicológico foi feito no tempo em que os muçulmanos e os judeus falantes de árabe da Espanha estavam em contacto com os cristãos... A palavra *marrano* foi aplicada injuriosamente em Castela aos judeus e aos muçulmanos que se converteram ao cristianismo. Em dois documentos latinos, um de Itália, outro de Toulouse, dos anos 1291 e 1304, faz-se alusão aos *marrani*; mas, pelo menos num dos desses dois textos, a fidelidade da transmissão não está garantida. Ao invés, nenhuma ambiguidade paira sobre o decreto publicado em 1390 pelo rei Juan I de Castela: ele proíbe, sob pena de multa ou de prisão, que se tratem por *marrano* ou *tornadiço* ("marrano" ou "renegado") os judeus e os muçulmanos convertidos ao cristianismo. Vemos que o insulto está ligado desde o início, não aos judeus ou aos muçulmanos propriamente ditos, mas aos convertidos que se suspeitava permanecerem fiéis às suas antigas repulsas... O marranismo é

uma recusa colectiva clandestina do catolicismo e da mentalidade católica, *recusa colectiva* porque os marranos formaram grupos secretos cujos membros, para retomar as fórmulas inquisitoriais aceites pelas vítimas do Santo Ofício, estavam persuadidos de que apenas na Lei de Moisés se poderiam salvar, e não na fé de Jesus Cristo, que eles consideravam como um sucedâneo da idolatria pagã. Não acreditavam nem na existência da Trindade, nem no valor dos sacramentos da Igreja Católica. Para eles, Jesus "não era nem Deus, nem o Messias prometido na Lei". Esperando a vinda do verdadeiro Messias, dirigiam as suas orações ao "Deus dos Céus", criador e governador do Universo. [O marranismo é uma] *recusa clandestina* porque esses marranos, profundamente convencidos no seu foro interior da "falsidade" e da "ineficácia" da fé cristã, eram publicamente católicos, as mais das vezes muito atentos (por medo da Inquisição) à execução escrupulosa das práticas cristãs. Alguns de entre eles não recuavam diante da entrada nos diferentes estados da classe eclesiástica católica. Na base do marranismo existe, pois, uma *duplicidade fundamental*. A única mentalidade, a única cultura cujo acesso lhes estava autorizado era a católica; ora, a validade de uma e de outra eram, na sua opinião, nulas. Persuadidos da verdade da lei de Moisés, não tinham nenhuma possibilidade de aprofundar o seu conteúdo. Em particular, era-lhes quase inteiramente impossível conhecer as regras de pensamento e de vida que a secular tradição rabínica dela dava. Toda a sua actividade pública, religiosa ou filosófica estava, portanto, condenada à insinceridade» (I. S. Révah, *Des marranes à Spinoza*, textes réunis par Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau, Carsten Wilke, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 14 e p. 64).

«Note-se a repetição dos sinónimos *forçado* e *obrigado* [numa frase de um *responsa* de Saadia ben Maimon ibn Danan, rabino-mor de Granada ainda sob controlo muçulmano, escrito poucos anos depois do estabelecimento da Inquisição em Espanha, onde este declara: "os conversos são aqueles cujos antepassados foram *forçados* e *obrigados* a converter-se ao cristianismo"]. A palavra *le-hamir* (converter), que ele aqui usa, serve de introdução à palavra *mumarim* que depois usa para descrever os conversos, e nessa altura

a palavra *mumar* compreendia todo o grau e tipo de conversão, e tinha um sentido um pouco menos derrogatório que *meshumad*, que em geral significava um converso *intencionado* e *completo*. Em conformidade com isto, pode-se assumir que o nome *mumar*, em vez de m*eshumad*, se associava frequentemente com o converso forçado, e esta, na minha opinião, pode muito bem ter sido a origem da palavra *marrano*: uma contracção haplológica do *mumar-anus* [converso forçado] hebraico (que omitiu a primeira sílaba), produzindo a transformação: *mumaranus, maranus, marano, marrano*. Apoia esta suposição a forma *marranus*, encontrada num documento latino de 1291, e as formas *Marani* (plural latino, 1304) e *marano* (latim, dativo singular, de 1220), todas elas possíveis variantes dessa contracção. O significado depreciativo de marrano-porco, fundado na semelhança acidental entre as palavras, se não serviu de catalisador na transformação, pode ter-se associado à palavra pouco depois, ou inclusivamente muito depois, já que o uso de marrano como insulto não se pode demonstrar definitivamente antes de 1380» (Benzion Netanyahu, *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002, pp. 62-63).

«O marrano é um católico sem crença [católica] e um judeu sem conhecimento [do judaísmo], mas judeu por vontade» (Carl Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Bibliotheca Spinoziana, 1, tomo II, Amesterdão, 1922, p. xix).

«Uso os três termos – *marranos*, *conversos* e *cristãos-novos* – de modo intermutável para me referir ao maior grupo de judeoconversos e aos seus descendentes. Alguns estudiosos restringem os *marranos* a judaizantes cuja intenção era permanecerem judeus. Mas como é que os podemos determinar e reconhecer de maneira clara? Esta é uma questão teórica mais do que um assunto meramente lexical. Restringir o termo *marrano* a tais casos indeterminados acabará muitas vezes por criar mais confusão em vez de a resolver. Portanto, seguindo Révah, Netanyahu, Yerushalmi, C. Roth, N. Wachtel e a escola francesa, opto por usar os três termos de maneira sinónima e, se necessário, acrescento uma especificação ou um adjectivo (como

“um marrano judaizante”, ou “um cristão-novo assimilado”, ou “conversos dissidentes”, e assim por diante). Mesmo assim, como o sábio grego Crátilo sabia, nenhum sinónimo é completamente equivalente. Eles diferem, pelo menos, na extensão e na conotação. Portanto, ao escolher qual dos três sinónimos usar num determinado contexto, guiei-me muitas vezes pela sua acepção corrente. A semântica básica não muda, embora música talvez o faça. Não há dúvida de que marrano foi inicialmente uma má palavra, uma espécie de insulto (alguns acreditam que significava porco). Mas o mesmo se passava com *confesso* e *converso*: as designações retiram a sua carga emotiva do uso público, e não do dicionário. Hoje, evidentemente, a palavra marrano, originalmente preconceituosa, é usada como um termo científico neutro» (Yirmiyahu Yovel, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Preface, xvi).

«O que é, afinal, o marranismo? Na falta de uma definição, destilo empiricamente do estudo de Charles Amiel [“Les cent voix de Quintanar, le modèle castillan du marranisme”, *Revue d’Histoire des religions*, 218, 2001] a seguinte, que corresponde assaz de perto à definição feita pelos inquisidores espanhóis e portugueses da heresia judaica, a que deram o nome errado de “judaísmo”, a saber “*a adesão secreta transmitida genética ou didacticamente da parte de católicos baptizados, descendentes – em qualquer grau de parentesco – de judeus, às crenças, às observâncias de costumes, à prática de preceitos, à recitação de orações características de judeus*”. Ora, o termo “marranismo” (ou “criptojudaísmo”), tal como é referido por vários historiadores (por exemplo, Révah e Amiel), apropriou-se, não só do conteúdo teórico da definição inquisitorial do “judaísmo”, mas também da crença implícita na sua realidade de facto, por mais absurdos que muitos dos seus aspectos pareçam a um leitor crítico. Por exemplo, para os inquisidores faz parte integral do judaísmo varrer a casa “ao contrário”, ou seja, de fora para dentro. Acreditam que dizem verdade os réus que confessam tal prática. A tarefa que se impõe a si mesmo o historiador “marranista” é a de ilustrar a existência real do “marranismo”, fundamentando-se nos documentos produzidos pela Inquisição» (Herman Prins Salomon, “Reaberto o debate entre

I. S. Révah e A. J. Saraiva sobre o criptojudaísmo peninsular?", in *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 5, 2005, pp. 112-113).

«Para mim, o que dá à história marrana o seu significado e interesse é que ela *rompe as identidades integrais e transcende qualquer cultura particular*. Interpretar os judeoconversos como membros integrais de uma nação é impor-lhes uma perspectiva nacionalista moderna e perder de vista a sua complexidade e interesse intrínseco como pessoas presas entre duas religiões, duas identidades (ou mais), que se tornam no Outro de ambas e muitas vezes vividas num exílio dual. Nenhuma posição integral estava disponível para os marranos. Nenhum "sujeito marrano" unificado pode ser reconstruído a partir das suas diversas dualidades – e é como tal que os marranos merecem um estudo e uma reinterpretação fenomenológicos» (Yirmiyahu Yovel, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Preface, xvi).

«O conceito de *Estudos Sefarditas* não deixa de ser problemático quando aplicado aos marranos. O sentido primário de *Sefardim* ("Espanhóis") refere-se aos judeus de Espanha, incluindo os exilados, que *nunca se converteram* e cuja opção e experiência histórica eram completamente diferentes das dos marranos – na verdade, mesmo opostas. Os marranos que depois emigraram da península Ibérica eram a um tal ponto diferentes dos exilados que normalmente estabeleciam as suas próprias congregações separadas das congregações dos exilados. Para além disso, muitos emigrantes marranos permaneciam católicos ou sem religião e não se juntavam a nenhuma congregação judaica. Portanto, não podemos simplesmente confundir todos os membros da Nação numa única entidade (judaica) chamada "os sefarditas" ou atribuir-lhes uma "herança sefardita" comum» (Y. Yovel, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, p. 461).

ALOCUÇÃO INAUGURAL. UMA MESMA FÉ, DOIS PERCURSOS

Monique Benveniste

O senhor Professor António Bento, docente e investigador na Universidade da Beira Interior, deu-me a honra de me pedir para abrir este colóquio Internacional «Belmonte: Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo». Comecei por hesitar, uma vez que não sou nem uma historiadora, nem uma conferencista. Depois, quando me dei conta do simbolismo que poderia resultar da minha intervenção, reconsiderei. E aqui estou, quinhentos anos depois, eu, filha de Sefarditas, cuja família tinha sido acolhida em 1492 em Portugal, na sequência da Inquisição espanhola, tendo depois saído de Portugal em 1536, a caminho do Império Otomano, passando por Veneza e Ferrara, e tendo acabado por ser salva por Portugal na II Guerra Mundial.

E aqui estou em Belmonte, terra em que ficou um povo fiel à sua fé e às suas tradições, contra ventos e marés, e que passados séculos ressurgiu do esquecimento! Graças a Samuel Schwarz. Outra coincidência: o nosso Centro Alberto Benveniste de Estudos Sefarditas na Sorbonne atribuiu o Prémio de Investigação de 2016 às Edições Chandeigne que publicaram pela primeira vez a versão francesa da autoria de Schwarz: «La Découverte des Marranes». É um livro consagrado aos marranos, apanhados entre duas religiões, perseguidos durante três séculos pela inquisição. Um povo que teve uma grande força interior e que retomou a sua vida judaica sob todas as suas formas: festas religiosas, Sinagoga, que festeja este ano os vinte anos da sua inauguração.

Um curioso paralelismo com o destino dos Sefarditas que se expatriaram! E que levaram consigo o amor da sua terra, a língua, as suas tradições e que na primeira oportunidade retomaram os seus nomes, e a sua religião, tendo contribuído para a fama de Portugal nos países que os acolheram, nos quais muitas vezes eram conhecidos como «Nação Portuguesa». Longe de alimentarem o espírito de vingança relativamente às suas antigas pátrias – Espanha e Portugal –, conservaram a sua língua, as suas tradições, a sua cozinha, tendo atribuído o nome de cidades portuguesas às suas sinagogas: Lisboa, Évora, etc., guardando a saudade da sua vida ibérica. Que pode haver de mais comovedor do que o encontro de hoje, por ocasião deste Colóquio? Duas Histórias com o mesmo fim: o regresso às origens e aos valores comuns.

Quanto a nós, e falo em nome da Cátedra Alberto Benveniste, que tem o nome do nosso Pai, a nossa finalidade, do meu irmão e minha, foi estimular a investigação científica sobre a importância da contribuição dos Sefarditas para o desenvolvimento cultural, científico e económico de Portugal. Festejamos neste ano de 2016 os 20 anos da Cátedra. Esta aventura não teria sido possível sem o apoio constante da Universidade de Lisboa e dos seus sucessivos Reitores, Professores e Investigadores. Não quero deixar de homenagear o Professor António Marques de Almeida, que foi o primeiro Director da Cátedra, bem como a Professora Fátima Reis, a actual Directora. Um obrigado muito especial para os Investigadores.

Durante estes vinte anos, a Cátedra realizou:

- Uma biblioteca especializada
- Um Centro de Documentação e Website (com 600 519 visitas em 2015)
- A publicação do Caderno de Estudos Sefarditas
- A publicação da Série Monográfica Alberto Benveniste
- Edição de teses de doutoramento
- Ciclo de conferências
- Encontros científicos internacionais
- Projectos de investigação

- Catalogação dos manuscritos em português da Biblioteca Ets Haim de Amesterdão
- Publicação do livro *Queimar Vieira em Estátua. Manuscritos inéditos do Inquisidor António Ribeiro de Abreu sobre o funcionamento da Inquisição em resposta ao Padre Antonio Vieira*, obra erudita, muito importante, do nosso querido Professor Herman Prins Salomon, que tenho a grande alegria e honra de ver entre nós e que cumprimento afectuosamente.

A inquisição ficará sempre na memória dos Judeus. Mas o nosso objectivo é reforçar os laços entre todos os Portugueses, judeus ou não, através do conhecimento da sua história, conducente a um futuro fraternal.

BAPTISMO FORÇADO E TIPOS DE CONVERSOS

António Bento

Sumário: Este capítulo revisita os baptismos forçados dos judeus portugueses no reinado de D. Manuel e analisa as suas consequências religiosas, políticas, sociais e económicas. Nele se argumenta que o baptismo compulsório dos judeus peninsulares é um dos momentos fundadores que devemos compreender de modo adequado se pretendemos interpretar e explicar de forma correcta esse fenómeno mental chamado «criptojudaísmo» ou «marranismo». Mediante uma análise aturada das fontes teológicas e filosóficas que fundamentam a teoria e a prática do sacramento cristão do baptismo, indagam-se aqui as verdadeiras razões de ser daquele fenómeno a que chamamos «conversão» dos judeus ao cristianismo, estabelecendo, no mesmo lance, alguns dos critérios que estão na base de uma tipologia histórica dos «conversos» (Espanha) ou «cristãos-novos» (Portugal).

Palavras-chave: "Compelle intrare"; baptismo forçado; sacramento cristão do baptismo; "conversão"; tipos de "conversos".

1. «Compelle Intrare»[1]: Dos raptos dos filhos dos judeus às conversões forçadas de seus pais

Antes de entrarmos na apresentação e discussão dos problemas especificamente teológicos e filosóficos relacionados com a teoria e com a prática do sacramento cristão do baptismo, vejamos, primeiro, num breve relance panorâmico, as consequências políticas e o im-

1. A locução «compelle intrare» (compelir ou forçar a entrar) procede de uma parábola do Evangelho de Lucas (14:23). No nosso contexto ela veio a significar – e a justificar – o direito da cristandade de «compelir» os judeus a «entrarem» no redil da Igreja Católica, Apostólica e Romana.

pacto social que o Édito de Expulsão dos judeus espanhóis teve no reino de Portugal. Analisaremos, em seguida, o modo como a doutrina da Igreja acolheu e interpretou esses problemas ao longo da tumultuosa história ibérica dos chamados «conversos» (Espanha) ou «cristãos-novos» (Portugal). Estabeleceremos, em terceiro lugar, as principais razões para a aceitação da «conversão» por parte dos judeus. Finalmente, esboçaremos uma tipologia dos «conversos» ou «cristãos-novos».

Sabemos que os judeus que de 1492 em diante fugiram dos reinos de Castela, Aragão, Navarra, Andaluzia para se instalarem em Portugal, uma vez aqui chegados, foram primeiro raptados, a seguir baptizados à força, para finalmente serem violentamente exilados. Os cronistas Rui de Pina e Garcia de Resende contam-nos como a grande maioria dos judeus espanhóis, que tinham sido admitidos provisoriamente em Portugal, não conseguiram – outros talvez não quisessem – sair do país em tempo útil. Com efeito, D. João II dera escassos meses para que os refugiados judeus vindos de Espanha pudessem residir em território português. Em seguida, fosse porque o número de perseguidos judeus espanhóis entrados em Portugal tivesse ultrapassado em muito o número previamente acordado, fosse porque não tivessem pago «xis cruzados» à coroa portuguesa, a verdade é que D. João II mandou que todos os filhos menores dos judeus, de 2 até 10 anos, entretanto violentamente arrancados aos braços de suas mães, fossem desterrados para a Ilha de São Tomé, recentemente descoberta. Este episódio lancinante da História portuguesa foi relatado com profunda comoção pelos cronistas de então, tanto portugueses como hebreus. Vejamos rapidamente alguns desses relatos.

Samuel Usque, um judeu português exilado em Itália, nos capítulos 26 a 28 da sua extraordinária obra *Consolação às Tribulações de Israel*, descreve o rapto das crianças judias por D. João II nos seguintes termos:

> «Todos estes que sobejaram disse el-rei que lhe ficavam cativos e escravos seus, para que como a tais os pudesse magoar à sua vontade, e executar neles sua má tenção. E não bastando quererem-se resgatar

pelo preço que os mais haviam entrado, nem por outro algum, havendo-se por minha desventura descoberto naquele tempo a Ilha de São Tomé, cujos moradores eram lagartos, serpes e outras muito peçonhentas bichas, e deserta de criaturas racionais, onde desterrava os malfeitores que à morte eram já obrigados por justiça, em sua companhia quis também que entrassem as inocentes criaturas de todos estes judeus, cujos pais parece que ante o juízo divino eram condenados. Chegada esta infeliz e miserável hora em que se havia uma tão fera crueldade de executar, vereis ensanguentar os rostos com as mãos as coitadas das mães que dos braços lhes tiravam seus filhos de até três anos, depenar as barbas os honrados velhos por que lhes arrebatavam suas entranhas de ante os olhos, e as mal afortunadas criaturas levantarem seus vivos gritos até ao céu, vendo-se afastar tão despiedosamente de seus amados pais em idade assim tenra e lastimosa. Lançavam-se aos pés de el-rei algumas, clamando que ao menos as deixassem acompanhar seus filhos, e nem ainda a isto a sua piedade se inclinava. Entre estas houve uma mãe que, considerada a horrenda e nova crueza sem mistura alguma de misericórdia a seus clamores, arrebatando seu filho nos braços, da alta nau dentro do tempestuoso mar se lançou e fundiu [afogou-se] com a sua única criatura abraçada. [...] Finalmente chegados aqueles inocentes ao lugar deserto de São Tomé, que sua sepultura havia de ser, tiraram-nos em terra, e ali despiedosamente deixando-os, foram dos grandes lagartos de que a ilha era povoada tragados quase todos. E o resto que no ventre daquelas bichas não entrou, à fome e desamparo se consumiram, somente algum que milagrosamente daquela temerosa fortuna foi escapado»[2].

2. Cf. Samuel Usque, *Consolação às Tribulações de Israel*, adaptação do texto para português corrente e notas de José Saraiva, Câmara Municipal de Lisboa, 1997, pp. 23-24. No final dos anos oitenta do século XX, esta extraordinária obra foi objecto de uma cuidada edição erudita a cargo da Fundação Calouste Gulbenkian. Chamamos a atenção do leitor para os extensos estudos introdutórios de Yosef Haym Yerushalmi e José V. de Pina Martins. Cf. Samuel Usque, *Consolação às Tribulações de Israel* [Edição de Ferrara, 1553], estudos introdutórios por Yosef Haym Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989. Uma leitura substancialmente diferente do significado da obra de Samuel Usque é a de Herman Prins Salomon em "Samuel Usque et les problèmes de la *Consolação às Tribulações de Israel*". Cf. Herman Prins Salomon, *Deus Études Portugaises/Two Portuguese Studies*, Barbosa Xavier, Braga, 1991, pp. 5-102.

Em meados do século XVI, Garcia de Resende, na sua *Crónica d'el rei D. João II*, explica do seguinte modo as razões políticas do rapto e o subsequente desterro forçado destes mais de dois mil meninos judeus para a ilha de São Tomé, a que os cronistas hebreus da época chamavam Ilha dos Lagartos[3]: «Para que sendo apartados dos pais e das suas doutrinas e de quem lhes pudesse falar da lei de Moisés, fossem bons cristãos; e também para que, crescendo e casando-se, pudesse com eles povoar a dita ilha, que por esta causa daí em diante foi em crescimento»[4].

Em 1495, dois anos após estes eventos, e sem que este seu macabro procedimento lhe houvesse trazido qualquer ganho aparente, com a excepção de aterrorizar os pais das crianças e de assim os ter à sua inteira disposição e mercê, D. João II morre. Morre ou é morto[5]. Foi então substituído no trono pelo cunhado, o Duque de Beja, D. Manuel. Entretanto, a casa real de Espanha oferecera-lhe a sua filha D. Maria, filha terceira dos Reis Católicos, como consorte, mas D. Manuel preferiu a irmã mais velha, D. Isabel, viúva do seu sobrinho, Príncipe D. Afonso, e herdeira presuntiva do trono de Castela. E daqui vem talvez o persistente e entranhado ditado popular português: «*De Espanha nem bom vento nem bom casamento*».

3. «*Í Ha-Timsahim*», *Ilha dos Lagartos* em hebraico. Assim chamaram Isaque Abravanel, Samuel Usque e Imanuel Aboab à Ilha de São Tomé, recentemente descoberta, por causa dos répteis que aí devoravam os seus infelizes habitantes. Foi para esta ilha que os meninos judeus foram desterrados e foi nela que se viram forçados ao incesto, enquanto os não comiam os terríveis lagartos ou crocodilos de que assombradamente nos falam os relatos da época: – «peçonhentas bichas», assim se lhes refere, como acabámos de ver, o grande Samuel Usque. O texto de Imanuel Aboab refere o seguinte: «Aconteceu então aquela crueldade enormíssima de mandar o rei D. João [II] levar muitas crianças dos hebreus para as Ilhas a que chamam dos Lagartos». Cf. Imanuel Aboab, *Nomología o Discurso Legales* [1629], Ediciones Universidad Salamanca (Moisés Orfali, Ed.), Salamanca, 2007, p. 308.
4. Cf. Garcia de Resende, *Crónica d'el rei Dom João II*, cap. CLXXVIII.
5. Apesar de não existirem provas forenses definitivas do assassinato de D. João II, a verdade é que tanto Damião de Góis (*Crónica do Felicíssimo rei D. Manuel*, 1566-1567) como Jerónimo Osório (*Vida e Feitos de el-rei D. Manuel*, 1571) apontam nesse sentido. Que esta questão foi tudo menos pacífica na própria época em que as crónicas de um e outro foram dadas à estampa, comprova-o o facto de Damião de Góis ter sido intimado e forçado a retirar da sua obra a frase: «sua morte [de D. João II] não foi sem nela haver suspeita de lhe terem dado peçonha». Por sua vez, Jerónimo Osório não hesita em dar voz às suspeitas que recaiam na rainha D. Leonor, esposa do falecido, e no seu irmão, nem mais nem menos do que o Duque de Beja, futuro rei D. Manuel: «Não sem suspeita – declara o Bispo de Silves – que el-rei D. João II se ia minando pela peçonha lenta que improvido bebera». Joaquim Ferreira, o editor e prefaciador da obra de Jerónimo Osório, anota em 1944: «Sabe-se que provocou estranheza, já nesse tempo, a morte inesperada, quase súbita, de D. João II. O rei fora tratar-se nas caldas algarvias de Monchique; e salteou-o uma fraqueza progressiva que os físicos não domavam, uns vómitos e suores que o debilitavam ao extremo, uns desmaios que se repetiam e prolongavam. A agonia sobreveio em breve. E a rainha, chamada a toda a pressa, já não encontrou o enfermo com vida.» Cf. Jerónimo Osório, *Da vida e feitos de el-rei D. Manuel*, Livraria Civilização, Porto, 1944, p. xxiii.

Como se sabe, a cláusula de casamento de Isabel de Castela obrigava à expulsão dos judeus do território do reino de Portugal, sob pena de morte e confisco de bens. Assim, como o casamento só pudesse tornar-se efectivo após a expulsão completa e definitiva de Portugal dos judeus fugidos de Castela, D. Manuel decide lançar-se no louco e dramático empreendimento do baptismo em massa de todos os judeus – espanhóis e portugueses. Face ao *droit de regard* castelhano consagrado no clausulado do contrato de casamento, não terá restado a D. Manuel outro expediente senão o inaudito e cruel baptismo compulsório dos judeus. «O Venturoso» seria o segundo rei de Portugal a ordenar um *baptismo em pé* (ou *de pé*)[6].

Com o édito de Expulsão de D. Manuel (4 de Dezembro de 1496) concediam-se aos judeus 8 meses para que saíssem do país, um prazo que expirava em Outubro de 1497. Até lá, o monarca português tentou atrair compulsivamente ao cristianismo, *baptizando-os em pé*, a grande massa dos judeus, desta feita idosos, adultos e menores, todos por atacado, de modo a prevenir e a impossibilitar a sua saída do reino. Contrariando, ou interpretando à sua maneira e de acordo apenas com os seus próprios interesses, o pacto que estabelecera com os seus sogros, os reis Católicos, D. Manuel declara inexistente o "problema judaico" em Portugal. Com efeito, logo no início de 1497 deu uma ordem para que se tirassem aos judeus os filhos de ambos os sexos entre os 14 e os 25 anos. Repetiu, pois, em 1497 o que o seu antecessor, D. João II, fizera já em 1493. Contudo, logo em Maio desse mesmo ano, escreveria uma carta de privilégio aos judeus, convidando-os a permanecer no reino, dando-lhes, a partir de então, 20 anos para se converterem, ou, como se dizia na linguagem da correcção política do catolicismo da época, para «expedirem os hábitos acostumados». No entender de Alexandre Herculano, que percebeu como poucos o que verdadeiramente estava em

6. Para uma excelente e documentadíssima abordagem do baptismo forçado dos judeus portugueses, veja-se a excelente obra de Elias Lipiner, cuja narrativa temos vindo a seguir de muito perto, *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*, Editora Vega, Lisboa, 1998. Consulte-se ainda, do mesmo autor, a entrada «baptizado em pé». Cf. Elias Lipiner, *Terror e Linguagem. Um Dicionário da Santa Inquisição*, Editora Contexto, Lisboa, 1998, pp. 41-43. Sobre o episódio dos sete adultos que escaparam ao baptismo colectivo forçado, veja-se Elias Lipiner, "A saga dos sete", in *Os judeus portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa,1994, pp. 115-119.

questão nesta prorrogação... (da criação da própria Inquisição?): «era isto confessar autenticamente que esses infelizes haviam sido violentados a mudar de culto e reconhecer que, tendo-se-lhes dado, apenas, alguns dias para aceitarem o baptismo, eram necessários vinte anos para que acreditassem na eficácia dele»[7].

A política de D. Manuel para com a «gente de nação» foi, a partir de então, crescentemente bipolar, para não dizermos catatónica. Dividia-se ela no que se poderia porventura chamar *actos políticos integradores e federadores* e *actos políticos divisores e expulsores*. Dir-se-ia que D. Manuel nunca soube conjugar os tempos dos dois tipos de actos numa política consequente. Ele era muito mau a *integrar* e a *federar* e compensava neuroticamente esse défice com o ser muito bom e célere a *separar* e a *expulsar*. Uma coisa com a outra, ou uma coisa conjugada no tempo com a outra, é que ele nunca foi capaz de fazer. Entretanto, D. Manuel ficara cativo de um «humor» maligno. Mandou edificar a nova Casa da Moeda (a «moeda nova») por cima de uma sinagoga da Judiaria Pequena de Lisboa. Já antes de 1501 proibira a venda de propriedades entre os recém-baptizados «cristãos-novos», procurando com isso dispersar bens imobiliários antes concentrados nas mãos de famílias judaicas. Em 1499, deu em proibir a posse de livros em hebraico – ou «em letra judenga», como então se lhe chamava. A medida visava atingir os médicos, os tabeliães e os próprios mercadores «conversos» na sua escrituração contabilística e na comunicação escrita que estes mantinham com mercadores de outras praças. Numa palavra, uma tal medida visava a extorsão do capital das mãos dos judeus. Os «cristãos-novos» perdem oficialmente os ofícios. Ser «cristão-novo» torna-se afrontoso e ignominioso. O «judeu», escondido no fundo de cada «cristão-novo», passou a ser olhado com desprezo, azedume e ódio. E, no entanto, jamais alguns «cristãos-novos» deixaram de gozar da protecção régia, a mesma que fazia dizer ao próprio atormentado D. João II, após o provável assassinato do filho D. Afonso, a quem ele tanto queria e em quem depositava todas as esperanças de glória e de domínio

7. Cf. Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* [1854], tomo I, Livraria Bertrand, Lisboa, 1975, p. 127.

para Portugal, após a queda deste de um cavalo em Santarém: «*Ca pois sabees quamto os Judeus som nossos*...?»[8]

Seja como for, o maquiavélico plano político de D. Manuel para trazer os judeus ao grémio da Igreja e do Estado portugueses, se necessário «pelos cabelos» e «pelas barbas», era, afinal, simples: graças às sevícias e ao terror incutido nos seus filhos menores, já baptizados contra a vontade de seus pais, acabaria igualmente por pressionar psicologicamente os pais a não saírem do reino e a aceitarem, também eles, o baptismo, caso quisessem ter os seus filhos de volta. Uma vez mais, temos aqui o significado prático concreto do «compelle intrare» (Lucas, 14:23). Este é um sequestro do corpo e da alma judaicas.

Inicialmente, fixaram-se três portos por onde os judeus haveriam de sair uma vez o prazo de oito meses findo: Lisboa, Porto, Algarve. Mas, de repente, voltando D. Manuel atrás com a palavra dada, como é frequente nos príncipes renascentistas descritos por Maquiavel em *O Príncipe*[9], todos os judeus foram intimados a comparecer no Palácio dos Estaus[10], sede do Tribunal do Santo Ofício, em Lisboa, onde foram convertidos à força pelo lúgubre *Baptismo em Pé* de 1497, uma experiência única, tanto quanto sabemos, quer na longa história da presença dos judeus em Portugal, quer na diáspora judaica europeia, de um baptismo colectivo e compulsório, de mais

8. Citado por Fernando Filipe Portugal, "O problema judaico no reinado de D. Manuel", *Separata da Revista «Armas e Troféus»*, nº 3, Braga, 1975, p. 15.
9. «Quão louvável seja num príncipe o manter a palavra dada e viver com integridade e não com astúcia, qualquer um o entende. No entanto, vê-se pela experiência do nosso tempo terem feito grandes coisas aqueles príncipes que tiveram em pouca conta a palavra dada e que souberam, com a astúcia, dar a volta aos cérebros dos homens; e no fim superaram aqueles que se fundaram na sinceridade. [...] Não pode, portanto, um senhor prudente, nem deve, observar a palavra dada quando tal observância se volta contra ele e se extinguiram os motivos que o fizeram prometer. E, se os homens fossem todos bons, este preceito não seria bom. Mas, porque eles são ruins e não a observariam para contigo, tu também não a tens de observar para com eles, nem faltarão jamais a um príncipe motivos legítimos para mascarar a inobservância». Cf. Maquiavel, *O Príncipe*, cap. XVIII, tradução do italiano, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Círculo de Leitores & Temas e Debates, Lisboa, 2008, pp. 195-196.
10. Local onde, já muito tempo depois dos arquitectos do Marquês de Pombal haverem redesenhado a Lisboa do pós-terramoto, foi construído o Teatro Nacional D. Maria, que de teatro e de nacional tem verdadeiramente muito pouco. Por uma daquelas ironias em que a História é fértil, os «cristãos-novos» viriam a ser processados por «judaizarem» precisamente no mesmo sítio em que os seus antepassados «judeus» tinham sido feitos «cristãos» através do baptismo forçado. Sobre a localização das judiarias de Lisboa ao tempo de D. Manuel, vejam-se os magníficos estudos, até hoje insuperados, de A. Vieira da Silva: i) "A Judiaria Velha", in *As muralhas da ribeira de Lisboa*, volume I, pp. 203-239; ii) "A Judiaria Nova e Tercenas" in *As muralhas da ribeira de Lisboa*, volume II, pp. 5-35, Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1987.

de 20.000 judeus portugueses, segundo o conhecido relato de Damião de Góis. Prossigamos com o eloquente testemunho de Samuel Usque:

> «E como os teve juntos, mandou que os metessem em umas grandes casas por nome os Estaus, onde depois que os viu no curral como ovelhas ao degoleio aparelhadas, acabou suas peçonhentas entranhas de descobrir. E mandou-lhes ali notificar que ele queria se tornassem todos cristãos, e que o devessem fazer por amor. O que fariam ultimamente por força. Não bastou estes ameaços para voltarem meus filhos as costas a seu D [eus], antes com constância responderam que tal não fariam. Vendo el-rei que maiores forças eram necessárias para os abalar, entrou em conselho e acordaram em apartar de entre os velhos os mancebos até vinte e cinco anos [...] De maneira que, achando-os tão firmes como a seus pais, a eles com grandíssima ira arremeteram aqueles executores de minha tentação: e a uns pelas pernas e braços, e a outros pelos cabelos e pelas barbas arrastando, por força os levaram até dentro às igrejas, e ali lhes deitaram sua água [baptismal], e tocando com ela uns, e mal alcançando outros, lhes impuseram sobre isso nomes de cristandade e os meteram em poder de velhos cristãos para os subjugar à religião e guarda de sua fé. [...] E arrastando-os pelas pernas, outros pelas barbas e cabelos, dando-lhes punhadas no rosto, e espancando-os, às igrejas onde lhes deitaram a água [baptismal] os levaram [...] Muitos houve que se lançaram em poços, e outros das janelas abaixo se faziam em pedaços. E todos estes corpos israelitas assim mortos os levaram os algozes de meus membros a queimar ante os olhos de seus irmãos, para maior medo e temor de sua crueldade os compreender. Com esta violência contras as leis divinas e humanas ficaram feitos cristãos muitos corpos, mas nunca nas almas lhes tocou mácula, antes sempre tiveram imprimido o selo de sua antiga lei»[11]

O acto violento de D. Manuel, descrito em plangentes narrativas por todos os cronistas da época, foi a um tal ponto cruel e inumano que escandalizou

11. Cf. Samuel Usque, *Consolações às Tribulações de Israel*, adaptação do texto para português corrente e notas de José Saraiva, Câmara Municipal de Lisboa, 1997, p. 25-26.

mesmo esse eruditíssimo latinista de quilate europeu e prestigiado membro do clero português, o Bispo de Silves, D. Jerónimo Osório, que recordou o acontecimento nos seguintes termos: «Era cousa piedosa – escreve ele na sua crónica sobre D. Manuel – ver arrancar os filhos do seio das mães, arrastar e ainda abordoar e avergoar os pais que estreitavam os filhinhos em seus braços. Levantavam-se estendidos alaridos, e tremiam os ares com as lástimas e prantos das mulheres. Deles houve que, turvados de indignação, os filhos nos poços afogavam; deles entraram em tal loucura, que se deram a si mesmos morte»[12].

Fazendo-se eco das crónicas, dos relatos e dos testemunhos do baptismo forçado de 1497, também Alexandre Herculano nos fornece a sua versão dos acontecimentos:

> «Os gritos das mães, de cujos braços arrancavam os filhinhos, os gemidos, os ímpetos da desesperação dos pais e irmãos, as lutas dos mais audazes, as súplicas e lágrimas inúteis dos mais tímidos convertiam o reino numa espécie de teatro, onde se representava um drama incrível, fantástico, diabólico. As índoles mais duras, os espíritos mais ardentes entre a população hebraica, levando a resistência até ao delírio, preferiam despedaçar os filhos, estrangulá-los ou precipitá-los no fundo dos poços a entregá-los aos oficiais régios»[13]

Não tenhamos dúvidas: foram estes dois baptismos forçados que produziram a grande massa originária dos chamados «cristãos-novos» portugueses, com a sua complexa e singular psicologia religiosa. Evidentemente, estes primeiros «pseudo-cristãos» jamais poderiam ter aceitado interiormente a sua "nova religião" sem uma profunda e dolorosa *reserva mental*. De tal modo isto se nos afigura evidente que não hesitamos em proclamar, em jeito de equação: *baptismo forçado = criptojudaísmo instigado*. Isto conduz-nos directamente ao argumento de que é nos traumáticos eventos dos baptismos em

12. Cf. Jerónimo Osório, *De Rebus Emmanuelis Regis*, versão portuguesa [*Vida e feitos de el-rei D. Manuel*] pelo padre Francisco Manuel do Nascimento [Filinto Elísio], Livraria Civilização, Porto, 1944, vol. I, p. 31.
13. Cf. Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* [1854], tomo I, Livraria Bertrand, Lisboa, 1975, p. 123.

massa e das «conversões» forçadas que pela primeira vez se forja o estigma daquela espécie de dupla personalidade dos «judeus-cristãos» portugueses a que Carl Gebhardt, o editor alemão das obras de Baruch Espinosa no século XX, chamou «*Spaltung des Bewusstseins*» («*cisão da consciência*»)[14] de que o «criptojudaísmo» e o «marranismo» dos «pseudo-conversos», os chamados «cristãos-novos» portugueses, são os injuriosos nomes. Pensando bem, que outro resultado, afinal, poderia ter tido o baptismo forçado?

2. O sacramento cristão do baptismo: a doutrina e a prática

> «Um judeu converte-se ao catolicismo e convida o padre que o baptizou para a refeição de sexta-feira à noite. Aparece uma galinha na mesa e o padre, horrorizado, exclama: "Mas o senhor sabe perfeitamente, depois desta catequese toda, que nós não comemos carne na sexta-feira!"
>
> "Mas não foi o senhor padre que me deitou água enquanto me dizia 'já não és judeu, agora és católico'? Foi o que eu fiz com esta galinha. Deitei-lhe água e proclamei: "já não és galinha, és peixe!"»

O baptismo forçado dos judeus peninsulares é um dos momentos fundadores que devemos procurar compreender de modo adequado se pretendemos interpretar e explicar de forma correcta esse fenómeno mental chamado «criptojudaísmo» ou «marranismo», tal como este se manifestou durante os séculos XV e XVI na Espanha e nos séculos XVI e XVII em Portugal.

Que a liberdade de consciência do indivíduo seja essencial para a validade dos sacramentos cristãos é um truísmo teológico atestado por uma imensa massa de literatura cristã. O baptismo é um sacramento cristão através do qual o indivíduo entra no chamado *corpo místico de Cristo*, o qual, por sua

14. Carl Gebhardt (1881-1934), o editor das obras completas de Espinosa no século XX, formulou com inigualável precisão o sentido desta *dilaceração interna da identidade judaica* quando definiu a *duplicidade* tipicamente «marrana» de Uriel da Costa com a seguinte fórmula: «*Der Marrane ist ein Katholik ohne Glauben und ein Jude ohne Wissen, doch Jude im Willen*». Cf. Carl Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Bibliotheca Spinoziana, 1, tomo II, Amesterdão, 1922, p. xix. Vertendo a expressão alemã por uma paráfrase, para que melhor se entenda o alcance da definição: "O marrano é um católico sem fé, isto é, sem fé católica, e um judeu sem conhecimento, isto é, sem uma verdadeira consciência do que significa ser judeu, ou seja, o marrano é um judeu transviado que ignora o judaísmo rabínico, mas que continua a ser judeu pela *vontade*, ou seja, que continua a ser judeu pelo tipo de *conatus* que o determina *como* judeu".

vez, lhe abre as portas da comunidade da Igreja. Em teoria, nenhum teólogo cristão contesta ou discorda da ideia de que a crença é uma função da fé e da vontade, sendo inválida quando resulta da coacção física ou do terror psicológico, pelo que o sacramento do baptismo, uma vez este aceite por medo e contra a vontade do próprio, não só é nulo como quem usa da força física e da coacção psicológica é cúmplice de sacrilégio.

Isso mesmo é o que nos diz já São Tomás de Aquino em várias das questões da *Summa Theologica* dedicadas aos sacramentos. Todavia, a doutrina de São Tomás de Aquino sobre o sacramento do baptismo é, por assim dizer, dupla, ou melhor, dúplice: por um lado, a doutrina *exotérica* ou oficial, destinada ao público cristão em geral; por outro, a doutrina *esotérica* ou privada, a dos círculos restritos de alguns teólogos e governantes da Igreja. Eis aquela a que chamamos *exotérica*[15]: quando Aquino pergunta «se os infiéis [os não cristãos] devem ser forçados a aceitar a fé», responde com um rotundo não relativamente àqueles que «nunca a aceitaram, como os pagãos e os judeus. Nunca se deve forçar a aceitar a fé porque crer é uma função da vontade» (*credere voluntatis est*)[16]. O doutor angélico interroga-se a seguir «se os filhos dos judeus e de outros não cristãos deveriam ser baptizados contra a vontade dos seus pais». E responde:

> Não se deve injuriar ninguém. Mas grande injúria se faria aos judeus se os seus filhos fossem baptizados contra o seu desejo, porque perderiam os seus direitos paternos sobre eles se fossem feitos cristãos. [...] Seria contra a justiça natural se se baptizassem as crianças judias contra a vontade de seus pais, como também o seria baptizar contra a sua vontade uma criança que tem o uso da razão. Ademais, seria perigoso baptizar os filhos dos infiéis nessas circunstâncias, já que facilmente

15. Usamos e aplicamos aqui a «doutrina da dupla verdade» (*exotérica* vs *esotérica*), proposta pelo filósofo Leo Strauss, e que este entendia como a única ferramenta de interpretação capaz de nos restituir o verdadeiro significado de alguns dos principais textos (medievais e modernos) de pendor teológico-político. Cf. Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, Chicago University Press, 1988. Para uma análise demorada da «arte de escrever» que Strauss detecta e ilumina em alguns dos grandes autores medievais e modernos, veja-se o nosso estudo: "Leo Strauss: Filosofia Política e Arte de Escrever", in *Teorias Políticas Contemporâneas*, organização de José Gomes André, José Manuel Santos e Bruno Peixe Dias, Editora Documenta, Lisboa, 2015, pp. 415-438.
16. Cf. Tomas de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, II-II, q. 110, a. 8.

> voltariam à infidelidade pelo natural afecto que têm aos seus pais. Por isso *não costuma* a Igreja baptizar os filhos dos infiéis contra a sua vontade [...] E quando esses filhos forem adultos, deverão ser atraídos à fé não com coacção, mas com persuasão (*non coactione, sed persuasione*)[17]

Aquino vai mais longe, neste particular, quando na mesma *Summa Theologica* pergunta «se a vontade ou intenção livre é um requisito do baptismo», para que este seja válido, e se a «*fictio*» [simulação, fingimento] impede o efeito teológico do baptismo». Uma vez mais, São Tomás de Aquino responde com inteira clareza: «o fingimento contradiz o baptismo ou os seus efeitos, e como o querer humano é necessário para o baptismo e os seus efeitos, essa *fictio* torna-os impossíveis»[18].

Sob esta perspectiva, poderá eventualmente dizer-se que São Tomás de Aquino não faz mais do que seguir a doutrina tradicional ensinada pelos concílios visigóticos e medievais, concretamente o IV concílio de Toledo em 633, o qual consagra que os judeus jamais poderão salvar-se *contra* a sua própria vontade, mas apenas e só *por* sua livre vontade. Todavia, neste mesmo concílio – que surge na sequência das atrocidades anti-judaicas cometidas pelo rei Sisebuto (612-621), que proíbe expressamente as mulheres cristãs de serem esposas, concubinas ou criadas de homens judeus, proibindo igualmente os judeus de terem cargos com poder ou autoridade sobre cristãos – censura-se como moralmente reprovável a prática do baptismo forçado, que faz aparecer «uma nova espécie perigosamente híbrida, ao ponto de que daqui em diante o termo *judaeus* indicará as mais das vezes não tanto o judeu propriamente dito, mas o convertido do judaísmo, que, depois de baptizado, continua a praticar os ritos e as observâncias judaicas às ocultas»[19].

A posição oficial do IV concílio de Toledo (633) face ao baptismo e ao subsequente *status* jurídico dos judeus na sociedade medieval cristã é, no entanto,

17. Cf. Tomas de Aquino, *ibidem,* II-II, q. 110, a. 12; V q. 68, a. II; III, q. 68, a. 10.
18. Cf. Tomás de Aquino, *ibidem*, III, q. 68, a. 7 e q. 69, a. 9, respectivamente.
19. Citado em Ángel Alcalá, *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Editorial Trotta, Madrid, 2013, p. 126.

ambivalente, e mesmo contraditória, porquanto ao mesmo tempo que reconhece de bom grado, e mesmo *ostensivamente*, a invalidade do baptismo sob coacção, estipula, no seu cânone 57, que se uma determinada pessoa foi baptizada, *deve-se obrigá-la a manter a fé professada, ainda que a tal tenha sido obrigada*. Num certo sentido, portanto, aquela que designamos como a doutrina *esotérica* de São Tomás de Aquino a respeito do baptismo subentende na prática um único e mesmo credo teológico fundamental: o consentimento sob coacção não invalida *per se* a virtuosidade intrínseca do principal sacramento cristão, pois o sacramento do baptismo é obra de Deus por intercessão de Cristo – e não dos homens. Através do baptismo actua sempre a virtude divina, a qual tem a potência de inclinar a alma de todo o «infiel» ou «herege» para o bem. Na época que aqui estudamos, quase nove séculos após o concílio de Toledo, a doutrina manteve-se praticamente incólume, sem nenhuma alteração de monta.

Com efeito, em carta de 30 de Março de 1528, dirigida ao rei português D. João III, o inquisidor de Badajoz, doutor Selaya, após sugerir ao monarca lusitano a introdução de um tribunal da fé nos seus domínios, observa o seguinte sobre o comportamento de um grupo de foragidos «cristãos-novos» portugueses em Espanha, que recentemente haviam desafiado de modo aberto e com insolência a sua autoridade: «Estes delinquentes, ainda que forçados, obtiveram grande benefício ao receberem o sacro baptismo; e a quem forçam para o seu bem, não se pode dizer forçado; e segundo doutrina de católicos não se pode consentir que nenhum haja de apostasiar, ainda que seja baptizado por força, se a força é condicional. Porque aquele que se tem por bom judeu e tem por boa a sua lei, que passe o que passaram os Macabeus»[20].

20. Esta carta do inquisidor castelhano Selaya a D. João III é transcrita na íntegra por J. Lúcio de Azevedo em *A Evolução do Sebastianismo*, Livraria Clássica Editora, Lisboa, 1947, pp. 129-132. Alexandre Herculano, por seu turno, a dado passo da sua célebre obra sobre a história da origem e do estabelecimento da Inquisição em Portugal, comenta do seguinte modo a missiva do inquisidor espanhol: «A carta de Selaya a D. João III é um monumento curioso; porque, melhor, talvez, que nenhum, pinta ao vivo as ideias dos inquisidores daquela época. Não temos motivos para reputar Selaya um hipócrita, e por isso devemos supô-lo fanático sincero. Depois de narrar como a sua autoridade fora vilipendiada e de pedir desagravo, o inquisidor de Badajoz entra em considerações gerais sobre o dever que tinha o rei de Portugal de perseguir os pseudo-cristãos, imitando o exemplo de Castela. Fazendo-se cargo do facto da conversão violenta, que os judeus invocavam em seu abono para continuarem a seguir antigas crenças, Selaya declarava esta razão fútil; primeiramente, porque não se poderia dizer violentado quem,

«Que passe o que passaram os Macabeus», isto é, que se deixe matar ou que ponha voluntariamente termo à sua vida. De acordo com a jurisprudência cristã, que se forma originariamente na tradição escolástica e que na modernidade encontrou a sua sanção definitiva no Concílio de Trento, entende-se que, uma vez recebida a nova fé, todo o baptizado deve ser obrigado, não apenas em espírito, mas também corporalmente, a cumprir o que prometeu e a manter o que aceitou. Foi, aliás, com o propósito de designar a eficácia e a validade objectiva dos sacramentos cristãos que a teologia escolástica criou a fórmula «*sacramenta operantur ex opere operato*». De acordo com a teologia católica, tal significa que a eficácia do rito sacramental do baptismo se deduz da natureza performativa do próprio acto: *ex opere operato*. Num certo sentido, portanto, não é um requisito indispensável do baptismo que aquele que o recebe possua uma fé autêntica e sincera, e o mesmo se pode também dizer daquele que o dá, uma vez que a eficácia sacramental do baptismo não depende nem da justiça do homem que o administra, nem da justiça do homem que o recebe, mas apenas do poder de Deus através da mediação de Cristo.

Como sabemos, a fortuna teológica da locução «ex opere operato» está umbilicalmente ligada à distinção escolástica entre *opus operatum* e *opus operantis*. Ora, esta distinção tem a sua origem precisamente naquelas disputas teológicas medievais sobre a validade do baptismo que dividiram profundamente a Igreja entre os séculos III e V, e cujos momentos críticos ou fundadores coincidem *grosso modo* com a controvérsia entre Cipriano e o Pontífice Estevão em 256 e com o dissídio entre Santo Agostinho e os donatistas no final do século IV e início do século V. De acordo com a praxe litúrgica da Igreja, procura-se com aquela distinção separar e consagrar a validade objectiva do sacramento do baptismo independentemente dos sujeitos acidentais que o administram ou recebem, distinguindo deste modo o *indivíduo* da *função* que este exerce, de modo a garantir a validade dos ac-

embora à força, tinha recebido um benefício tamanho como era o do baptismo; segundariamente, porque essa violência não fora absoluta, mas só condicional, visto que aos conversos ficara sempre livre o alvedrio de se deixarem matar antes de aceitarem o baptismo, imitando a fortaleza dos Macabeus». Cf. Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* [1854], tomo I, Livraria Bertrand, Lisboa, 1975, p. 197.

tos que ele realiza em nome da Igreja. O propósito doutrinário da distinção é claro: certificar a eficácia objectiva do sacramento e da acção sacerdotal para além das condições subjectivas particulares que poderiam torná-los nulos ou ineficazes, isto é, *sem efeito*. A eficácia da transmissão da graça pelo sacramento deixa de depender da sinceridade, da bondade ou da pureza da fé, quer do baptizante, quer do baptizado, para valer performativamente pelo acto mesmo de administração do sacramento. Numa palavra, o agente da administração do sacramento é apenas a causa instrumental de um acto cujo agente primeiro e último é o próprio Cristo. De modo que a eventual indignidade do sacerdote, por si mesma, não pode impedir o efeito ou a efectividade do sacramento, do mesmo modo que a eventual enfermidade de um médico não compromete ou invalida o efeito da medicina. Assim, se por algum motivo a *obra operante* pode ser considerada impura, a *obra operada* é sempre pura[21].

Outros cânones do concílio de Toledo são igualmente explícitos no que toca à exclusão dos judeus dos cargos públicos, à proibição de possuírem criados cristãos e, sobretudo, à obrigatoriedade do baptismo quer dos varões judeus casados com mulheres cristãs, quer das mulheres judias casadas com homens cristãos, daqui resultando a obrigatoriedade de educar como cristãos todos os filhos de uniões mistas. A não ser assim, os filhos pequenos destas uniões mistas devem ser sequestrados para poderem ser educados, em mosteiros e em outros locais, como bons cristãos. Prática esta, aliás, muito portuguesa, como acabámos de verificar. Numa palavra, se a doutrina católica oficial do baptismo é uma coisa, a sua prática histórica concreta é outra substancialmente diferente, para não dizer diametralmente oposta. Este dualismo ou contradição entre a teoria e a prática é, sem dúvida, uma marca decisiva da Igreja na sua relação com aquilo a que ela chama «heresia». Como observa I. S. Révah: «Na Espanha e em Portugal, a Igreja, ainda que desaconselhando em teoria a conversão violenta, considerava todos os baptismos, mesmo os obtidos por coacção, como indeléveis e irrevogáveis»[22].

21. Para um aprofundamento dos problemas teológicos envolvidos no sacramento cristão do baptismo, consulte-se Giorgio Agamben, *Opus Dei*, Éditions du Seuil, Paris, 2012, pp. 39-45.
22. Cf. I. S. Révah, *Des marranes à Spinoza*, textes réunis par Henry Méchoulan, Pierre-François Mo-

Um tal dualismo ou bipolaridade é tanto mais flagrante e singular quanto mais oficialmente a própria Igreja assume *ao mesmo tempo* que aqueles que são baptizados sem o seu próprio consentimento – tanto *in forum externum* como *in forum internum* – muito dificilmente poderão ter uma verdadeira fé em Cristo, isto é, serão sempre, de um modo ou de outro, obrigados a fingir e a simular e dissimular.

A este respeito, cabe aqui recordar as palavras avisadas e veementes que um inimigo do Papismo como Lutero, poucos anos após os éditos de expulsão peninsulares (1492, Espanha; 1496, Portugal) e ainda antes do estabelecimento oficial do tribunal do Santo Ofício em Portugal (1536), pronuncia a respeito da inutilidade da repressão da heresia pela força da espada, num poderoso grito a favor da liberdade de crença e consequente liberdade de consciência. A Igreja, pensa Lutero, deve governar apenas com a palavra de Deus. E tal como a palavra não deve nunca ser imposta, também a crença não deve ser perseguida. O uso da força, acredita Lutero, jamais pode coibir ou calar a heresia. Pelo contrário, a fé e a heresia nunca são tão fortes como quando a força pura e simples, a violência positiva, em vez da palavra de Deus, são usadas contra elas. Impedir uma fé herética, requer, por isso, um tipo de talento muito diferente daquele que pode ser exercido pela coacção da espada, pois quando se tenta obrigar as pessoas a acreditar nos seus corações tudo o que geralmente se consegue é fazer com que essas pessoas mintam, cometam perjúrio, dizendo uma coisa da boca para fora enquanto nos seus corações acreditam convictamente noutra:

> «A heresia é uma coisa espiritual; não pode ser abatida pelo aço, queimada pelo fogo ou afogada na água. [...] Que sentido existe em reforçar a heresia nos corações, ainda que se a debilite exteriormente silenciando a voz das pessoas ou obrigando-as a fingir? [...] Enquanto o diabo não for rejeitado e expulso do coração, destruir os seus instrumentos pelo fogo e pela espada terá tanto efeito sobre ele quanto o de enfrentar um relâmpago com uma palha. Isso porque, ainda que todos os judeus e

reau, Carsten Wilke, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 35.

> heréticos fossem queimados, ninguém é vencido ou convertido por esse meio, nem jamais o será»[23]

Diga-se, de passagem, que neste ponto da disputa, Lutero não diferiu significativamente nem da doutrina emanada do Concílio de Toledo de 633, nem do ensinamento *exotérico* de São Tomás de Aquino na *Summa Theologica*: é pela persuasão e não pela coacção («*non coactione, sed persuasione*») que os infiéis devem ser trazidos ao redil da Igreja. O que não implica, no entanto, que Lutero não fosse ingénuo e fanático, como de facto o era, em relação à probabilidade e à vontade de conversão dos judeus ao cristianismo. Contudo, numa série forte de palavras que constituem uma crítica cerrada e corajosa ao Papismo, Lutero, inabalável no seu ânimo, prossegue:

> «Um tribunal deve ter conhecimento exacto do que deve julgar, mas os pensamentos e os sentimentos das almas não se revelam a ninguém excepto a Deus. Portanto, é impossível e inútil ordenar ou coagir alguém a acreditar nisto ou naquilo. Exige-se aqui uma aptidão diferente, pois a força nada pode. Espanto-me com esses lunáticos, visto que eles próprios têm um ditado: *De occultis non judicat Ecclesia,* a Igreja não é juiz em assuntos secretos. Ora, se até mesmo a Igreja, o governo espiritual, apenas rege assuntos que sejam públicos e abertos, com que direito a autoridade secular, na sua insensatez, ousa julgar uma coisa tão secreta, espiritual e oculta quanto a fé?»[24]

Todavia, como sabemos, é esta mesma Igreja que estabelece sob letra e força de lei que os «hereges» e os «apóstatas» devem ver as suas propriedades e os seus bens confiscados se por acaso ousarem trair a fé prometida no solene sacramento do baptismo. Um dos momentos teológicos mais decisivos da *força irreversível do sacramento do baptismo*, do carácter dogmático do seu *ex opere operato*, é, como vimos já, a interpretação dada à parábola evangélica de Lucas, 14: 23, segundo a qual, uma vez baptizada, toda a criatura é forçada ou obrigada a entrar («*compelle intrare*») na «Casa de Cristo».

23. Cf. Martinho Lutero [1523], *Sobre a autoridade secular*: *até onde lhe é devida obediência?*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 1995, pp. 52-53.
24. Cf. Martinho Lutero, *Ibidem*, p. 44.

O credo teológico da Igreja neste ponto, muito antes do estabelecimento da Inquisição de Castela (1478), e mais ainda do próprio Édito de Expulsão (1492), é em traços largos o seguinte: se perante o baptismo dos seus filhos menores, os próprios pais judeus *simularam* ou *fingiram* a aceitação da nova fé, e se também os seus filhos, uma vez adolescentes, não interiorizaram sinceramente a fé em Cristo, então tanto mais uns e outros serão «infiéis» e como tal deverão ser tratados, uma vez que nunca foram verdadeiramente cristãos e a simulação ou o fingimento da «conversão», neste caso, não apenas foi dolosa, mas também moralmente cobarde, o que, numa apreciação teológica, torna a própria simulação da nova fé numa odiosa e abjecta perfídia.

Na óptica dogmática da Igreja, todo aquele que recebe o sacramento do baptismo, ainda que finja e simule exteriormente uma fé que interiormente não possui, a partir do momento em que aceita receber o sacramento – mesmo se ameaçado de morte e contra a sua expressa vontade – é e será para sempre um cristão, com todas as consequências que daí podem advir, pois teologicamente, como vimos, o baptismo é válido *ex opere operato*. Na verdade, esta doutrina do chamado «realismo sacramental», que historicamente levou sempre a melhor sobre a liberdade de consciência pessoal, tornou-se num dos princípios fundamentais da macabra teologia da Inquisição. Assim, quando São Tomás de Aquino pergunta, por um lado, se a *simulação* ou o *fingimento* impediriam o sacramento do baptismo de produzir o seu efeito, e, por outro, se o baptismo produziria o seu efeito ao desaparecer a *simulação* e o f*ingimento*, responde: «uma vez eliminada essa simulação pela penitência, o baptismo produz o seu efeito» e «desaparecida a simulação, o baptismo apaga toda a culpa e todo o débito de pena pelos pecados cometidos antes do baptismo e *ao mesmo tempo* que o baptismo»[25].

Uma vez mais: se a doutrina católica oficial do baptismo *diz* uma coisa, a sua prática histórica concreta *faz* outra bem diferente, contradizendo o que diz no que faz.

25. Cf. Tomas de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, V q. 69, a. X.

Face a estas circunstâncias, e como seria fundado e legítimo esperar, o baptismo forçado dos judeus e dos seus filhos, além de teologicamente inválido e de juridicamente nulo, teve como inevitável consequência, como não poderia deixar de acontecer, a "produção" em massa de «judaizantes» ou «criptojudeus». Rejeitar ou recusar esta consequência, a sua necessidade intrínseca e a sua naturalidade, como alguns historiadores negacionistas procuram ainda hoje fazer – com cada vez menos audiência, é verdade – é um disparate a todos os títulos. Com efeito, da prática de um tal "consentimento sob coacção" (sinistro oximoro este...) apenas se pode concluir que o baptismo compulsivo de dezenas de milhares de judeus, inválido como era, nunca ou raramente implicou, pelo menos nas primeiras gerações de «conversos», a experiência de uma efectiva e real conversão interior, numa palavra, a conhecida experiência cristã da *metanóia* (que os autores latinos traduzem por *paenitentia*), isto é, uma verdadeira mudança espiritual em profundidade da alma, capaz de amar e de abraçar interiormente e livremente a nova fé.

Com efeito, desde muito cedo que na elaboração da doutrina cristã do baptismo se entende este sacramento como um processo duplo: de remissão das faltas, por um lado, e de acesso à verdade, por outro. Assim os Padres Apostólicos e os Apologistas entendem que o acto do baptismo produz por si mesmo, graças ao seu *ex opere operato*, quatro efeitos na alma do catecúmeno: o baptismo *lava*, *apaga*, *purifica* e *ilumina*, impondo uma *marca* na alma do baptizado e nela vertendo uma *claridade* que vem de Deus. Como a este respeito refere Michel Foucault em texto inédito acabado de publicar:

> «Cada um dos efeitos que se atribui ao baptismo é ao mesmo tempo um mecanismo de remissão e um procedimento de acesso à verdade. Purificação, ele apaga as sujidades e faz desparecer as nódoas que obscurecem a alma e impedem a vinda da luz. Selo, ele marca o compromisso e a pertença, mas grava também o nome de Cristo, isto é, a sua imagem de ora em diante presente na alma. Regeneração, ele faz aceder a uma vida em que o mal está ausente e que é simultaneamente a "verdadeira" vida e a vida da verdade. Iluminação, finalmente, ele dissipa as trevas que são

tanto as do mal como as da ignorância: enquanto o ensino recebido na catequese preparava o espírito transmitindo-lhe essas verdades que ele deve aceitar, o baptismo coincide ele mesmo com a vinda da luz»[26].

Por conseguinte, à luz da doutrina cristã do baptismo, aqui excessivamente sumarizada, os chamados «conversos» não eram cristãos sinceros, mas «criptojudeus», fossem estes secretamente «judaizantes» ou não, ou, como mais tarde seriam designados, com todos os equívocos da polissemia intrínseca ao termo, «marranos»[27]. Todavia, não se pretende com isto afirmar que os baptismos de judeus foram todos, sem excepção, necessariamente forçados (*anussim*). É, no entanto, lógico e razoável pensarmos que a maior

26. Cf. Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, Éditions Gallimard, Paris, 2018, pp. 53-54. No seu curso no Collège de France do ano lectivo de 1981-1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, o filósofo Michel Foucault tratou com alguma demora a noção cristã de *metanóia* (*paenitentia* em latim) analisando pormenorizadamente os seus dois principais aspectos, simultaneamente psicológicos e éticos, a saber, a ruptura e a transfiguração súbita e radical do sujeito que experiencia a conversão e o complexo dispositivo de penitência a ela associado, mostrando-nos igualmente o modo como a *conversio ad se* própria da *metanóia* cristã veio a ser lentamente elaborada e problematizada no cristianismo a partir do século IV: «Em primeiro lugar, para que haja conversão [*metanóia*] é preciso um acontecimento único, súbito, ao mesmo tempo histórico e meta-histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito. Em segundo lugar, neste transtorno súbito, dramático, histórico/meta-histórico do sujeito, ocorre uma passagem: passagem de um tipo de ser a outro, da morte à vida, da mortalidade à imortalidade, da obscuridade à luz, do reino do demónio ao de Deus, etc. E, por fim, em terceiro lugar, há na conversão cristã um elemento que é a consequência dos outros dois, ou o ponto de cruzamento entre ambos, a saber, que só pode haver conversão na medida em que, no interior do próprio sujeito, houver uma ruptura. O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo. Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer num outro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem que ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem nos seus hábitos, nem no seu *ethos*, com aquele que o precedeu. É isso que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã». Cf. Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito. Curso no Collège de France (1981-1982)*, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2011, p. 190.

27. Num comentário a uma frase de um *responsa* do rabino Saadia ben Maimon ibn Danan, rabino-mor de Granada ainda sob controlo muçulmano, escrito poucos anos depois do estabelecimento da Inquisição em Espanha, onde aquele declara «estes [os conversos] são aqueles cujos antepassados foram *forçados* e *obrigados* a converter-se ao cristianismo», Benzion Netanyahu aventa a seguinte hipótese para a origem do termo «marrano»: «Note-se a repetição dos sinónimos *forçado* e *obrigado*. A palavra *le-hamir* (converter), que ele aqui usa, serve de introdução à palavra *mumarim* que depois usa para descrever os conversos, e nessa altura a palavra *mumar* compreendia todo o grau e tipo de conversão, e tinha um sentido um pouco menos derrogatório que *meshumad*, que em geral significava um converso *intencionado* e *completo*. Em conformidade com isto, pode-se assumir que o nome *mumar*, em vez de m*eshumad*, se associava frequentemente com o converso forçado, e esta, na minha opinião, pode muito bem ter sido a origem da palavra *marrano*: uma contracção haplológica do *mumar-anus* [converso forçado] hebraico (que omitiu a primeira sílaba), produzindo a transformação: *mumaranus, maranus, marano, marrano*. Apoia esta suposição a forma *marranus*, encontrada num documento latino de 1291, e as formas *Marani* (plural latino, 1304) e *marano* (latim, dativo singular, de 1220), todas elas possíveis variantes dessa contracção. O significado depreciativo de marrano-porco, fundado na semelhança acidental entre as palavras, se não serviu de catalisador na transformação, pode ter-se associado à palavra pouco depois, ou inclusivamente muito depois, já que o uso de marrano como insulto não se pode demonstrar definitivamente antes de 1380». Cf. Benzion Netanyahu, *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002, pp. 62-63. Em apoio da sua suposição, Netanyahu cita o célebre trabalho pioneiro de A. Farinelli, *Marrano*, (Genebra, 1925) e um artigo do português Joaquim da Silveira na *Revista Lusitana*, XXXV, p. 138, além do *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castelhana*, de J. Corominas (Berna, 1954, III, pp. 272-275).

parte destas «conversões» apressadas foram fruto do medo ou do interesse. Ainda assim, certamente que não faltaram também «conversos» "sinceros", alguns havendo que no meio das tempestuosas «conversões» levaram tenazmente o seu zelo de neófitos até à cruel perseguição dos seus antigos correligionários, com um zelo de liquidação e extermínio inaudito.

Deste ódio e ressentimento entre judeus que quiseram ou puderam permanecer judeus e judeus que se fizeram ou foram obrigados a fazer-se cristãos nos dão conta dois autores tão diferentes quanto Benzion Netanyahu e Fritz Heymann. O historiador israelita observa a este respeito o seguinte:

> «A Inquisição acusava os judeus de fingimento religioso, uma acusação com a qual os judeus espanhóis não podiam deixar de concordar. Recordavam-se de que muitos dos antepassados dos *conversos* haviam mudado de religião voluntariamente, e por isso os que se mantinham judeus continuavam a considerar a maioria dos descendentes destes *conversos* como desertores oportunistas. Além disso, alguns dos chefes dos marranos eram, eles próprios, velhos inimigos dos judeus, pelo que as penas que a Inquisição aplicasse aos marranos não iriam causar grande mossa nos sentimentos de muitos judeus. Como quer que fosse, tais penas iam ao encontro da lição que gostavam de realçar, a saber: em religião, nem o fingimento nem a traição compensam»[28]

Por sua vez, na sua obra *Morte ou Baptismo*, Fritz Heymann, o malogrado judeu alemão morto em Auschwitz em 1942, formula a questão do seguinte modo:

> «Eram naturalmente inimigos dos marranos todos os judeus que permaneceram judeus, que neles viam renegados, infames que haveriam de sofrer ainda nesta terra as consequências das suas acções indignas. [...] Os marranos tiveram que se defender das acusações que indubitavelmente provinham do ambiente dos judeus que permaneceram judeus. É evidentemente um dado factual (e foi isto que criou confusão nos

28. Cf. Benzion Netanyahu, *Dom Isaque Abravanel. Estadista e filósofo*, Editora Tenacitas, Coimbra, 2012, p. 89.

> historiadores hebreus) que judeus e marranos tiveram um adversário comum. Mas nunca os encontramos a fazer uma frente comum contra inimigos comuns – independentemente do facto de primos baptizados e não baptizados participarem em conjunto em festas familiares e, com maior frequência ainda, em negócios comuns»[29]

Curiosamente, na grande massa da literatura histórica especializada que trata de estabelecer em que medida o judaísmo alegadamente praticado pelos «conversos» baptizados era um verdadeiro judaísmo, a interpretação que estabelece um nexo de causalidade e um nó indissolúvel entre a «conversão forçada» e o seu inexorável resultado, a saber, a "produção" em massa de «criptojudeus» ou «marranos», aproxima – paradoxalmente ou não – a hermenêutica de uma certa escola de historiadores judeus (Yitzhak Baer, Cecil Roth, Haym Beinart, Yosef Haym Yerushalmi, I. S. Révah, etc.) da interpretação das razões de ser da Inquisição dada pelos próprios inquisidores ou pelos defensores «conversos» do Santo Ofício. Em ambos os casos, embora naturalmente com significativas diferenças, se identifica, sem mais, o termo «converso» com o termo «criptojudeu» ou «marrano», o que está longe de ser genericamente exacto e, portanto, indiferenciadamente válido para todos os casos de «conversão», o que quer que por esta se queira entender. Na verdade, a redução ou a identificação apressada de «converso» quer com «judaizante», quer com «marrano», não faz justiça às inúmeras formas de assimilação cristã dos «conversos». Por conseguinte, todo o esforço por encontrar um denominador comum para milhares de casos individuais, cada um com as suas peculiaridades, é um grosseiro erro de análise. Não só esse denominador comum não existe ao longo dos séculos, como brilha

29. Cf. Fritz Heymann, *Morte o Battesimo. Una Storia dei Marrani*, Editrice La Giuntina, Firenze, 2007, p. 25 e p. 33 [Original: *Tod oder Taufe: Die Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal im Zeitalter der Inquisition*, 1988]. Fritz Heymann nasceu na cidade de Bocholt em 1897. O livro que mencionamos, ainda hoje muito pouco conhecido mesmo entre especialistas, foi escrito originariamente em alemão e corresponde a seis palestras que o autor proferiu em Amesterdão junto de alguns refugiados e de um público maioritariamente neerlandês. Depois da ascensão de Adolf Hitler ao poder em 1933 Heymann foge para a Holanda e refugia-se em Amesterdão. Já em plena guerra, é capturado pelos nazis e deportado para Auschwitz, de onde só conseguirá "sair pela chaminé" em 1942. Entretanto, a mãe de Fritz Heymann emigra para a Argentina e leva consigo o manuscrito com as palestras do filho. Em 1959 entrega esse manuscrito aos cuidados do *Leo Baeck Institute* em Nova Iorque. O que nas palestras de Fritz Heymann nos impressiona é a sua intuição fulgurante e o seu domínio precoce desse novo campo dos estudos judaicos a que poucos anos antes (1932) Cecil Roth chamara «História dos Marranos».

pela sua ausência inclusivamente numa única e mesma época. Daí a nossa recusa metodológica do universal «converso» (Espanha) ou «cristão-novo» (Portugal). Mas deixamos a formulação de uma tipologia de «conversos» para o final da nossa exposição.

3. Razões para a aceitação da «conversão»

Uma vez aqui chegados, convém desde já perguntar pelas razões que levaram alguns judeus a aceitarem de modo passivo e sem aparente revolta externa a água e os santos óleos do baptismo cristão. Podemos distinguir, ainda que forçosamente ao preço de uma necessária simplificação, cinco principais razões para alguns judeus aceitarem o baptismo e a «conversão» religiosa a ele associado:

i. uma «conversão» teológica insincera ou falsa em alguns rabinos «acomodatícios», como, por exemplo, é o caso de *Jerónimo de Santa Fé*, aliás, *Joshua ha-Lorki*, e de de *Pablo de Santa Maria*, aliás, *Selomoh ha-Levi*;

ii. uma «conversão» fundamentalmente pragmática e utilitária, tendo em vista os seus benefícios sociais e económicos, além do próprio *status* jurídico e político e das oportunidades de ascensão social que advinham da aceitação pública do baptismo;

iii. uma «conversão» ditada pelo influxo, poderoso e crescente já no século XIII, do averroísmo como doutrina filosófica e existencial, que explicaria que a um judeu potencialmente agnóstico, ou mesmo ateu, lhe fosse mais ou menos indiferente o rito cristão do baptismo, conquanto que com ele pudesse salvar o corpo – e já não a alma;

iv. uma «conversão» regida, e como tal autorizada e legitimada, pela enorme influência do ensino de Maimónides junto dos judeus peninsulares, o qual, com a sua famosa *Epístola da Apostasia* (*'Iggéret ha-Semad*) ou *Epistola da Conversão Forçada*, aprovava a moralidade de aceitar e praticar em público uma religião não judaica, sob a condição de que o apóstata vivesse sob o jugo e a feroz perseguição de um governante gentio e não pudesse livremente emigrar. O fingimento e a simulação que Maimónides aprova-

ra na sua Epistola sobre as conversões forçadas dos judeus sob as garras do Islão, fizeram, por assim fizer, jurisprudência rabínica na Península Ibérica dos séculos XIV, XV e XVI. Cito a passagem decisiva da célebre Epístola de Maimónides:

> «Saberás que em todas as perseguições acontecidas nos tempos dos hakamim se lhes ordenava que violassem os preceitos, o que supunha a realização de actos como os enumerados no Talmude: não se ocupar no estudo da Torah, não circundar os filhos ou ter relações com a mulher durante os dias da impureza legal. Em contrapartida, nesta perseguição não lhes é imposta nenhuma acção, excepto a declaração oral [«Não existe outro Deus senão Alá, e Maomé é o seu profeta»]. E se algum, em segredo, quer permanecer fiel aos 613 preceitos, pode fazê-lo e não é considerado culpado...
>
> Sabem eles [os maometanos] que nós não damos fé a esta declaração [«Não existe outro Deus senão Alá, e Maomé é o seu profeta»] e que esta não é outra coisa na boca daquele que a faz senão um modo de se livrar do rei, tranquilizando a sua consciência à força de declarações orais.
>
> Não obstante, há que reconhecer que todo aquele que entrega a sua vida por não reconhecer a missão deste homem [Maomé] actua com rectidão e honradez e tem uma grande recompensa junto do Senhor... Mas, se alguém nos pergunta: "[O que fazer], ser martirizado e morrer ou professar?", responder-lhe-emos: professar e não morrer, mas não ficar nos domínios desse rei... Que pratique em segredo, porque jamais se ouviu algo semelhante a esta insólita [maravilhosa] perseguição, na qual nenhuma outra coisa se impõe a não ser a profissão oral»[30]

v. uma «conversão» ditada pela atitude conservadora própria de um certo apego e familiaridade com a terra de acolhimento dos antepassados e a

30. Cf. Maimónides, *Epístola da Apostasia ('Iggéret ha-Semad)*, citada por Moisés Orfali Levi em *Los conversos españoles en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*, Salamanca, 1982, p. 19. Ver o texto completo da epístola sobre a conversão forçada em *Cinco Epístolas de Maimónides*, introdução, tradução e notas por María José Cano y Dolores Ferre, Rio Pedras Ediciones, Barcelona, 1988, pp. 49-76

impossibilidade ou falta de vontade de emigrar para um novo lugar sem garantias efectivas de encontrar a tolerância uma vez aí estabelecido. O medo. Sempre o medo.

4. Tipos de «conversos»

Quando, no nosso contexto, falamos de «conversão» dos judeus ao cristianismo convém que comecemos por distinguir os seus dois principais aspectos, a saber: i) a mudança de condição jurídica por parte do crente, que a partir do sacramento do baptismo passa a estar sujeito às leis e às sanções estabelecidas pela Igreja; ii) a mudança de crença religiosa e, por conseguinte, a conformidade do seu comportamento *externo* com a sua crença *interna*. Se o primeiro aspecto implica a passagem – traumática ou não – a uma outra afiliação religiosa, o segundo não é menos problemático porquanto se os *comportamentos externos* do crente estão, em princípio, à vista de todos, o mesmo não acontece com o modo como ele faz a *experiência interna* da adesão à nova crença, difícil de descobrir e mais ainda de documentar.

Vimos já que a controvérsia que dividiu – e continua a dividir – a relativamente pequena comunidade dos historiadores dos «conversos» passa pela diferente resposta que uns e outros dão à pergunta que consiste em saber até que ponto os «conversos» eram (ou não) judeus. Formulando o problema de outro modo, trata-se de saber em que medida os «conversos» se inclinavam para o «criptojudaísmo», reforçando os vínculos de ligação com as crenças e as práticas rituais do judaísmo recebidas dos seus antepassados, ou tendiam para o «assimilacionismo», com a consequente integração na mundividência religiosa cristã. Seja como for, para cada uma das diferentes épocas ou períodos históricos do chamado «problema converso», será sempre muito difícil, para não dizermos impossível, calcular, com o mínimo de exactidão ou de razoável certeza, quantos «conversos» foram efectivamente «criptojudeus», e por quanto tempo, e quantos foram verdadeiramente «assimilacionistas». E por isso nos recusamos a utilizar expressões duvidosas como «uma boa parte», «a grande maioria», «um número significativo», «um

bom número», «uma clara minoria», «mais de metade», «sensivelmente metade», «menos de metade», «alguns», etc.

Do ponto de vista cristão, a divisão matricial entre «conversos» "bons" e «conversos» "maus" está naturalmente ligada ao facto de os primeiros, em regra, terem abraçado o cristianismo com uma convicção religiosa sincera, por vezes com indisfarçável alívio e até mesmo com entusiasmo, ao passo que os segundos o fizeram normalmente sob coacção ou por força, pelo que tendiam a manter uma fidelidade sem reservas à religião que «beberam com o leite materno». Enquanto os primeiros, por razões que se compreendem, tendiam muitas vezes para a manifestação ou mesmo para a ostentação externa de um hipercatolicismo, os segundos mantinham-se secretamente fiéis ao judaísmo dos seus antepassados, mesmo se o que dele conheciam era pouco mais do que uma confusa mistura de preceitos e de ritos, que em condições de perseguição e de repressão tinham já perdido o fulgor do seu aspecto original. Do ponto de vista judaico, ou antes, do ponto de vista de uma certa compreensão da legalidade judaica sancionada pela jurisprudência rabínica, acontece pouco mais ou menos o mesmo que do ponto de vista eclesiástico cristão, isto é, os «conversos» («mumarim») ou eram considerados forçados/coagidos («anussim») ou renegados/apóstatas («meshumadim»). Assim, enquanto para alguns observadores do lado judaico os «conversos» eram e continuavam a ser judeus de coração, para outros os «conversos» já não eram de modo algum judeus, nem na prática, nem em espírito, mas pessoas completamente assimiladas, cristianizadas e mesmo inimigas dos judeus.

Em poucas palavras, podemos dizer que as diferentes taxinomias de «conversos» tentadas até hoje se dividem – de acordo com a imagem que os próprios «conversos» faziam de si mesmos e não em função dos programas religiosos ou das agendas políticas dos historiadores que deles se ocuparam – em quatro grandes grupos: i) os que queriam ser judeus; ii) os que queriam ser cristãos; iii) os que queriam ser ao mesmo tempo tanto judeus como cristãos; iv) os que não queriam ser, nem judeus, nem cristãos.

Esta taxinomia, pese embora o seu excessivo rigor esquemático, tem ao menos a vantagem de evitar aquela simplificação extrema segundo a qual os «conversos» ou eram todos «judaizantes» ou eram todos cristãos completamente assimilados. Dentro de cada uma destas quatro grandes categorias de autodefinição do «converso», existiram, evidentemente, vários subgrupos que se distinguiam entre si pelo modo como tentavam pôr em prática estas quatro grandes orientações básicas. E, claro, no interior de cada uma destas quatro grandes categorias, uma mesma família ou um único indivíduo dentro dela podia pertencer a mais do que um subgrupo.

Mas, não nos enganemos. A identidade religiosa e a psicologia social dos «conversos» conheceram uma grande variedade e complexidade. Assim, se a condição jurídica de uma determinada família «conversa» mudava imediatamente após receber o sacramento do baptismo, a verdade é que a sua «conversão» integral ao cristianismo, pelo menos quando se tratava de uma «conversão» autêntica, poderia levar – e normalmente levava – várias gerações até que o seu processo pudesse ser dado por estabilizado e, finalmente, por concluído. Ao mesmo tempo que as crenças e as práticas cristãs penetravam o cerimonial religioso do quotidiano, as práticas «judaizantes» iam entrando lentamente em declínio até já não sobrar praticamente nenhum judaísmo, ou sequer nenhum vestígio ou "fantasma" de judaísmo. Naturalmente, «conversões» súbitas eram quase sempre duvidosas, quando não eram apenas espectacularmente falsas.

Muitos judeus recentemente baptizados continuavam a «judaizar» e consideravam-se a si mesmos integralmente judeus; para outros, em contrapartida, todos os meios eram bons no seu esforço por se assimilarem o mais rapidamente possível à vida cristã; outros ainda praticavam uma mescla confusa e instável das duas religiões; outros, finalmente, perplexos e angustiados com uma aguda crise de identidade para a qual não tinham contribuído de moto próprio, descriam vigorosamente de ambas as religiões e recusavam escolher entre as duas.

A figura do «judeu baptizado» ou do «judeu converso» é discriminada de maneira distinta pelos historiadores. Alguns estudiosos reduzem-na a três tipos: «criptojudeus»; «católicos fervorosos»; «judeus que praticam ambas as religiões». Outros alargam o leque a mais tipos, correndo o risco de soçobrarem numa casuística extrema. Seja como for, mais ou menos complexas, mais ou menos matizadas, mais ou menos extensas, nessas classificações o «converso» é quase sempre descrito como possuindo uma identidade religiosa ambígua e uma personalidade ambivalente que tende à vacilação entre duas fés.

Uma das mais aperfeiçoadas caracterizações de tipos de «conversos» de que dispomos é a de Julio Caro Baroja. O historiador espanhol, num gesto metodológico que recusa encarar o «converso» como um «universal» histórico, parte de uma clara e correcta posição de princípio: face à verdade empírica da variedade e prolixidade de «conversos», considera ele, «os apologistas, e detractores, míopes e unilaterais, continuam a dogmatizar, fixando-se no que lhes agrada e ignorando tudo o mais. Segundo eles, não há matizes, graus, casos. Não há mais do que uma luta da Igreja e da Sinagoga, com apóstatas ou mártires»[31]. O ataque nominalista ao «problema converso» por Caro Baroja revela-se metodologicamente adequado e, sob este ponto de vista, talvez o seu autor seja um dos poucos historiadores contemporâneos a fazer justiça à complexidade do «problema converso». E aqui está uma boa parte da sua virtude histórica e da sua autoridade como historiador. Vejamos a sua primeira enumeração dos tipos de «conversos». *Grosso modo*, na tipologia de Caro Baroja os «conversos» dividem-se em i) bons católicos; ii) cristãos heterodoxos; iii) judeus talmudistas; iv) judeus heterodoxos; iv) cépticos, judeus e católicos; v) vacilantes.

Na sua segunda tipologia de «conversos», Caro Baroja distingue dois campos em confronto. De um lado: i) «o converso que se converte em apologista da religião católica e ataca a religião de Israel; ii) o que denuncia e persegue os "criptojudeus", por zelo real ou por interesse económico; iii) O que sa-

31. Cf. Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* [1962], Ediciones Istmo, Madrid, 2000, vol. I, p. 294.

tiriza os antigos correligionários». No campo contrário encontramos: i) «o converso que se faz apologista da religião de Israel; ii) o que se constitui em mártir desta mesma religião; iii) o que satiriza os "cristãos-novos" que o são de verdade, isto é, os que professam o cristianismo lealmente»[32].

Caro Baroja tipifica em seguida o que poderíamos chamar *figuras* de «conversos». A primeira figura é a do «malsim», ou delator, a que já nos referimos atrás. O «malsim» é a consequência do que Baroja chama a «triste actividade de denúncia, que se administra, codifica e manipula por teólogos teimosos, homens de leis eruditos e moralistas subtis, que não vêem a enormidade das suas especulações»[33]. A importância do «malsim» ou delator na avaliação da pré-história da Inquisição castelhana não poderia ser maior, pois a própria máquina de espionagem e de acusação da Inquisição teria sido impossível sem a criação deste seu pré-funcionário: o «denunciante», sem o qual o trabalho de acusação do «acusador» se tornaria "ineficaz".

A segunda figura é a do «converso que troça e zombeteia da sua própria condição, satirizando os seus antigos correligionários». A terceira figura é a do «converso apologista da religião católica que escreve livros violentos contra os judeus» e que se faz perseguidor implacável do seu próprio povo. O ex-perseguido transforma-se no mais feroz perseguidor. Esta é a figura do oportunista sem escrúpulos, encarnada por Pablo de Santa Maria, aliás, Selemoh ha-Levi, que escreveu a obra chamada *Scrutinium S. Scripturarum sive dialogus Sauli et Pauli contra iudaeos*[34]. O título dispensa os comentários. Mas é também a figura de Pedro de la Caballería, o «converso» que escreveu o *Tractatus Zelus Christi contra Judaeos*. Caro Baroja vai mais longe e diz-nos que o próprio Torquemada era de origem judaica e que outro tanto se pode afirmar do inquisidor Diego de Deza. Afinal, considera Caro Baroja: «as fileiras da Igreja espanhola, carregadas de conversos, estiveram em al-

32. Cf. *Idem, ibidem,* p. 294.
33. Cf. *Idem, ibidem,* p. 298.
34. Para uma síntese do que estava em jogo neste panfleto religioso de Selemoh ha-Levi, aliás, Pablo de Santa Maria, veja-se Michael Glatzer, "Crisis de fe judía en España a fines del siglo XIV e principios del XV", in Ángel Alcalá (ed.) *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Madrid, Ámbito Ediciones, 1995, pp. 55-66.

gum momento ameaçadas de grave desintegração»[35]. Finalmente, a quarta figura é a do «converso» que segue, de modo convicto mas com prudência e discrição, a sua antiga fé.

Apresentamos, de seguida, uma tipologia de «conversos» elaborada com base naquelas classificações já existentes que nos pareceram as mais credíveis[36]. Em traços esquemáticos, podemos falar de quatro grandes tipos ou em quatro categorias principais de «conversos».

Tipo I:

· Esta primeira categoria compreende num subtipo muito particular todos aqueles «conversos» que após a «conversão» pelo sacramento cristão do baptismo não se viram a si mesmos, ou não quiseram ver-se, como judeus. Podemos chamar-lhes *judeus apóstatas ou «cristãos-novos» perseguidores de judeus*. Incluem-se neste tipo Pablo de Santa Maria, Jerónimo de Santa Fé, Pedro de la Caballería e alguns dos inquisidores ou dos primeiros promotores e funcionários da Inquisição.

· *Reformadores heterodoxos da espiritualidade e da literatura cristãs* (Santa Teresa de Ávila, Frei Luís de León, Lucena, Diego de San Pedro, Fernando Rojas, etc.)

Tipo II:

· Esta segunda categoria inclui num subtipo muito particular todos aqueles «conversos» que se viram a si mesmos, ou quiseram ver-se, como judeus. Ela abarca como subtipos os «judaizantes», dispostos a «santificar o nome de Deus» pela aceitação do martírio[37]; os chamados «judaizantes

35. Cf. *Idem, ibidem,* p. 315.
36. Veja-se Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* [1962], Ediciones Istmo, Madrid, 2000, vol. I, pp. 291-316. Veja-se também David M. Gitlitz, *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2003, pp. 95-106. Veja-se ainda Ángel Alcalá, *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Editorial Trotta, Madrid, 2013, pp. 87-91. Veja-se, finalmente, Yirmiyahu Yovel, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton University Press, 2009, pp. 389-404.
37. A notícia e a ideia do «martírio» do «converso», «judaizante» ou «cristão-novo» pelo fogo do braseiro conheceram aspectos lendários nos descendentes de «cristãos-novos» ou nos «judeus-novos» da «nação portuguesa» de Amesterdão. O próprio Baruch Espinosa, que na sua condição de filósofo racionalista não só abominava o fanatismo religioso como rejeitava o suicídio, que ele via como auto-negação do direito natural do homem à auto-preservação, numa carta (nº 76) dirigida a Albert Burgh, refere (de algum modo horrorizado, mas certamente fascinado, uma vez que, aparentemente sem se

acomodatícios», normalmente «conversos» de carreira eclesiástica, uma espécie de refugiados políticos judeus vivendo camuflados dentro dos mosteiros na condição de membros das ordens religiosas cristãs.

Tipo III:

· A terceira categoria dos «conversos» é composta pelos chamados «vacilantes». Educados desde crianças de forma mista, habituados à observação simultânea das duas leis, a judaica e a cristã, os «vacilantes» transitam, de maneira por assim dizer bipolar, entre duas religiões e dois mundos. São, no fundo, uma espécie de *"camaleões religiosos"*: judeus com os judeus e cristãos com os cristãos. Alguns «vacilantes» confundem-se facilmente com os chamados «sincretistas», isto é, com pessoas que acreditavam que era possível ser fiel simultaneamente às duas religiões sem trair nenhuma. A linha que separa «vacilantes» e «sincretistas» pode em muitos casos ser arbitrária, já que havia «conversos» ou «cristãos-novos» que praticavam as duas religiões, apenas uma delas, ou nenhuma delas.

Tipo IV:

· A quarta categoria é composta por aquela massa de «conversos» *cépticos*, que repudiando simultaneamente tanto o judaísmo como o cristianismo e sofrendo a crescente influência moral do *averroísmo*, estão na origem do *cepticismo*, do *ateísmo* e do *secularismo* modernos. Estando completamente de fora dos cânones da ortodoxia da Igreja, constituíam uma ameaça para a coerência teológico-política de qualquer estado cristão na medida em que eram considerados como catalisadores ou promotores de todo o tipo de «heresias». O efeito do «perigo» da sua inassimibilidade sentir-se-á até ao final do século XVIII.

dar conta, incorre exactamente no mesmo erro que ele tanto critica nos «fariseus», a saber, o facto de estes repetirem, como se se tratasse da sua própria experiência, aquilo que ouviram contar) o caso de um martírio de um judeu que muito o impressionou. Assim, no contexto de uma crítica cerrada à superstição e arrogância dos «fariseus», observa Espinosa: «Mas o seu maior alarde é contarem um número de mártires muito superior ao de qualquer outra nação, número todos os dias acrescentado pelos que, pela fé que professam, sofrem com singular firmeza de ânimo; nem o seu alarde é falso. *Eu mesmo conheci*, entre outros, um certo Judas, a quem chamavam o Fiel [o Crente], que, no meio das chamas, quando todos o julgavam já morto, ergueu a voz para cantar o hino que começa "A Ti, meu Deus, ofereço a minha alma", e que morreu assim cantando». Citado por Yirmiyahu Yovel em *Espinosa e outros hereges*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, p. 192. Sublinhado nosso.

Bibliografia

ABOAB, Imanuel, *Nomología o Discurso Legales* [1629], Ediciones Universidad Salamanca, (Moisés Orfali, Ed.), Salamanca, 2007.

AGAMBEN, Giorgio, *Opus Dei*, Éditions du Seuil, Paris, 2012.

ALCALÁ, *Ángel, Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Editorial Trotta, Madrid, 2013.

AZEVEDO, J. Lúcio de, *A Evolução do Sebastianismo*, Livraria Clássica Editora, Lisboa, 1947.

AQUINO, Tomas de, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

BENTO, António, "Leo Strauss: Filosofia Política e Arte de Escrever", in *Teorias Políticas Contemporâneas*, organização de José Gomes André, José Manuel Santos e Bruno Peixe Dias, Editora Documenta, Lisboa, 2015, pp. 415-438.

CARO BAROJA, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* [1962], Ediciones Istmo, Madrid, 2000.

FOUCAULT, Michel, *A hermenêutica do sujeito. Curso no Collège de France (1981-1982)*, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2011.

FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, Éditions Gallimard, Paris, 2018.

GARCIA DE RESENDE, *Crónica d'el rei Dom João II*, in http://purl.pt/24718

GEBHARDT, Carl, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Bibliotheca Spinoziana, 1, tomo II, Amesterdão, 1922.

GITLITZ, David M., *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2003.

GLATZER, Michael, "Crisis de fe judía en España a fines del siglo XIV e principios del XV", in Ángel Alcalá (ed.) *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Madrid, Ámbito Ediciones, 1995, pp. 55-66.

HEYMANN, Fritz, *Morte o Battesimo. Una Storia dei Marrani*, Editrice La Giuntina, Firenze, 2007 [Original: *Tod oder Taufe: Die Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal im Zeitalter der Inquisition*, 1992].

HERCULANO, Alexandre, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* [1854], tomo I, Livraria Bertrand, Lisboa, 1975.

LIPINER, Elias, "A saga dos sete", in *Os judeus portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa,1994, pp. 115-119.

LIPINER, Elias, *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*, Editora Vega, Lisboa, 1998.

LIPINER, Elias, *Terror e linguagem. Um dicionário da Santa Inquisição*, Lisboa, Contexto Editora, 1998.

LUTERO, Martinho, *Sobre a autoridade secular*: *até onde lhe é devida obediência?* [1523], São Paulo, Editora Martins Fontes, 1995.

MAIMÓNIDES, *Cinco Epístolas*, introdução, tradução e notas por María José Cano y Dolores Ferre, Rio Pedras Ediciones, Barcelona, 1988.

MAQUIAVEL, Nicolau, *O Príncipe*, tradução do italiano, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Círculo de Leitores & Temas e Debates, Lisboa, 2008.

NETANYAHU, Benzion, *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002.

NETANYAHU, Benzion, *Dom Isaque Abravanel. Estadista e filósofo*, Editora Tenacitas, Coimbra, 2012.

ORFALI, Moisés Levi, *Los conversos españoles en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*, Salamanca, 1982.

OSÓRIO, Jerónimo, *De Rebus Emmanuelis Regis* [*Da vida e feitos de el-rei D. Manuel*], versão portuguesa pelo padre Francisco Manuel do Nascimento [Filinto Elísio], edição actualizada e prefaciada por Joaquim Ferreira, Livraria Civilização, Porto, 1944.

PORTUGAL, Fernando Filipe, Fernando Filipe Portugal, "O problema judaico no reinado de D. Manuel", *Separata da Revista «Armas e Troféus»*, nº 3, Braga, 1975.

RÉVAH, I. S., *Des marranes à Spinoza*, textes réunis par Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau et Carsten Wilke, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995.

SALOMON, Herman Prins, "Samuel Usque et les problèmes de la *Consolação* às *Tribulações de Israel*", in H. P. Salomon, *Deus Études Portugaises/ Two Portuguese Studies*, Barbosa Xavier, Braga, 1991, pp. 5-102.

USQUE, Samuel, *Consolação às Tribulações de Israel* [Edição de Ferrara, 1553], estudos introdutórios por Yosef Haym Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989.

USQUE, Samuel, *Consolação às Tribulações de Israel*, adaptação do texto para português corrente e notas de José Saraiva, Câmara Municipal de Lisboa, 1997.

VERGA, Selomoh Ibn, *La Vara de Yehudah* (*Sefer Sebet Yehudah*), introducción, traducción y notas por María José Cano, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1991.

VIEIRA DA SILVA, Augusto i) "A Judiaria Velha", in *As muralhas da ribeira de Lisboa*, volume I, pp. 203-239; ii) "A Judiaria Nova e Tercenas" in *As muralhas da ribeira de Lisboa*, volume II, pp. 5-35, Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1987.

YOVEL, Yirmiyahu, *Espinosa e outros hereges*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

YOVEL, Yirmiyahu, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton University Press, 2009.

O JUDAÍSMO EM BELMONTE NO TEMPO DA INQUISIÇÃO

Jorge Martins

Esta conferência é uma síntese das conclusões gerais de um estudo mais aprofundado que será brevemente editado em livro, em que se procurará responder às seguintes questões: caracterização dos cristãos-novos belmontenses; de onde vieram e para onde foram; o judaísmo persistiu em Belmonte no tempo da Inquisição? que cerimónias judaicas terão sobrevivido?; os cristãos-novos belmontenses descendiam da comunidade judaica medieval?; onde se localizava a judiaria de Belmonte?; a atual comunidade descende do casal João Diogo Henriques e Maria Caetana, que foi viver para Belmonte no século XVIII?

Estudámos separadamente os processos inquisitoriais existentes nos séculos XVI, XVII e XVIII, para melhor percebermos se houve alguma descontinuidade ou momentos de maior intensificação da ação da Inquisição. Tendo em conta que os dados obtidos para os séculos XVI e XVII são bastante inferiores aos do século XVIII, tentaremos fazer uma aproximação àquela que deveria ser a realidade criptojudaica em Belmonte durante este longo período de quase dois séculos de perseguições inquisitoriais. Na verdade, embora a Inquisição tivesse tido uma vida legal de 285 anos, no caso de Belmonte, as prisões ocorreram entre 1569 e 1749.

Principais apelidos dos cristãos-novos

Apelidos	Séc. XVI	Séc. XVII	Séc. XVIII	Totais
Nunes	12	32	128	172
Roiz/Rodrigues	21	57	90	168
Mendes	3	5	80	88
Henriques	-	2	55	57
Fernandes	9	1	46	56
Lopes	15	5	11	31
Rios	-	8	13	21
Antunes	3	8	8	19
Lara	-	-	18	18
Cruz	-	-	16	16
Gomes	-	-	13	13
Pereira	-	-	13	13
Almeida	-	-	12	12
Belmonte	-	4	2	6
Paiva	5	1	-	6
Chaves	-	5	-	5
Carvalho	-	3	1	4
Vaz	3	-	1	4
Gonçalves	3	-	-	3

Contrariando o mito de que os apelidos dos cristãos-novos eram sobretudo nomes de árvores e plantas, atentemos nos apelidos mais frequentes e perenes dos cristãos-novos belmontenses e seus familiares: Nunes, Rodrigues, Mendes, Henriques, Fernandes, Lopes e Rios. Os Rodrigues mantiveram-se no topo nos séculos XVI e XVII e só foram ultrapassados pelos Nunes no século XVIII.

Principais nomes próprios dos cristãos-novos

Nomes	Séc. XVI	Séc. XVII	Séc. XVIII	Totais
Maria	-	15	83	98
Manuel	2	15	77	94
Isabel	12	22	49	83
Beatriz/Brites	7	11	63	81
António	7	8	47	62
Francisco	4	11	45	60

Diogo	8	13	30	51
Ana	-	10	35	45
João	-	6	34	40
Leonor	2	11	21	34
José/Joseph	-	-	33	33
Antónia	3	4	25	32
Fernando	4	8	13	25
Jorge	6	10	3	19
Guiomar	7	3	1	11

Alguns nomes cairiam em desuso com o avançar do tempo, tais como Guiomar e Jorge, outros tornar-se-iam muito utilizados, como José, Maria e Manuel (de Emanuel), nomes inicialmente mais usados entre os cristãos-velhos. Foram, justamente, Maria para as mulheres e Manuel para os homens, os mais escolhidos. Isabel e Beatriz (ou Brites) e António e Francisco seguem-se na lista dos nomes próprios mais frequente entre os cristãos-novos belmontenses e seus familiares.

Sexo dos réus belmontenses

Séculos	**Séc. XVI**	**Séc. XVII**	**Séc. XVIII**	**Totais**	**%**
Masculino	3	8	23	34	46,6%
Feminino	8	7	24	39	53,4%

No cômputo geral dos três séculos, as cristãs-novas belmontenses foram mais vitimadas pela Inquisição do que os cristãos-novos. Embora não haja uma diferença substancial, a verdade é que também constatámos que as mulheres eram mais rigorosas no cumprimento dos preceitos judaicos do que os homens, designadamente no que respeitava à dieta e na celebração do sabat.

Idade dos réus belmontenses

Faixas	Século XVI		Século XVII		Século XVIII			
Etárias	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Totais	%
Até 19	1			1	3	3	8	11,94%
20-29		1	1		6	8	16	23,88%
30-39	1	2	3	2	8	3	19	28,36%
40-49		2	1	1	3	4	11	16,42%
50-59		1	2	1	3	2	9	13,43%
60-69						2	2	2,99%
70-79				1			1	1,49%
80-89				1			1	1,49%
Totais	2	6	7	7	23	22	67	100%

As faixas etárias mais fustigadas pela Inquisição foram as dos 20 e 30 anos, que representaram mais de metade dos réus, mas as dos 40 e cinquenta anos também foram muito afetadas, pois juntas perfaziam quase um terço. A faixa etária que mais subiu no século XVIII foi a dos 20 anos, numa demonstração de que o judaísmo estava bem vivo entre as novas gerações criptojudaicas belmontenses.

Principais profissões dos réus belmontenses e dos seus familiares

Profissão	Séc. XVI	Séc. XVII	Séc. XVIII	Totais
Sapateiro		4	30	34
Mercador	1	7	6	14
Tratante	2		6	8
Almocreve			4	4
Homem de negócio		4		4
Paneiro	4			4
Tendeiro			4	4

Se só tivermos em conta os réus belmontenses e seus familiares naturais ou moradores em Belmonte, as três principais profissões são: sapateiros (34), mercadores (14) e tratantes (8). Curiosa e algo inesperadamente, os sapateiros foram a profissão mais frequente em Belmonte.

Escolaridade dos réus belmontenses

Escolaridade	**Analfabetos**		**Ler e escrever**		**Curso superior**	
Sexo	M	F	M	F	M	F
Séc. XVI	2	8	0	0	0	0
Séc. XVII	1	5	5	0	0	0
Séc. XVIII	6	17	14	1	0	0
Totais	9	30	19	1	0	0
%	23%	77%	95%	5%	0%	0%

Entre os belmontenses presos ou apresentados voluntariamente à Inquisição durante os séculos XVI a XVIII, verifica-se uma evolução positiva da escolaridade dos cristãos-novos, mas apenas uma mulher sabia ler e escrever no século XVIII. Ainda assim, a percentagem dos séculos XVII para o XVIII diminui e permanece abaixo dos 50%, desmistificando a ideia de que os cristãos-novos eram geralmente letrados. Talvez a explicação desta descida se deva ao facto de haver uma grande discrepância entre o número de cristãos-novos dos dois séculos. Naturalmente, por necessidade profissional, os mercadores e negociantes aprendiam a assinar e tendiam a aprender a ler e escrever.

Naturalidade e morada dos réus belmontenses

Locais	**Naturalidade**			**Morada**		
	XVI	**XVII**	**XVIII**	**XVI**	**XVII**	**XVIII**
Belmonte	8	7	13	9	5	16
Covilhã	1	3	8		5	12
Fundão		1	5	1	1	5
Celorico da Beira			6			
Guarda		1	1	1	2	
Trancoso					1	
Idanha-a-Nova			1			1
Guimarães						1
Lisboa					1	
Múrcia		2				
Cáceres		1				

Eram naturais de Belmonte 28 réus e moradores 30. Seguem-se a Covilhã com 12 e 17 e o Fundão com 6 e 7, respetivamente. Estes dois concelhos desempenhariam uma grande importância na mobilidade dos cristãos-novos belmontenses.

Considera-se mobilidade a ida de naturais de Belmonte para outras terras e vice-versa. Se acrescentarmos aos cristãos-novos naturais ou moradores em Belmonte os seus filhos, verificamos que, à exceção de Lisboa (1 no século XVIII) e Múrcia (1 no século XVII), a mobilidade dos restantes cristãos-novos limitou-se à Beira Litoral. Nos séculos XVI e XVII circularam entre Belmonte e apenas outros três concelhos beirões (Covilhã, Fundão e Guarda); no século XVIII mantiveram esses concelhos e acrescentaram-lhes mais seis (Idanha-a-Nova, Pinhel, Sabugal, Manteigas, Figueira de Castelo Rodrigo (Vilar Torpim) e Celorico da Beira). Mas, se tivermos em conta os locais onde praticaram o judaísmo fora da sua terra natal ou de residência, temos uma vasta zona, de novo centrada nas beiras, de celebração das cerimónias da crença na Lei de Moisés, consequência da necessidade de o fazerem – sobretudo os jejuns – em terras em que não fossem rapidamente reconhecidos (e denunciados), sobretudo onde tinham familiares a viver.

Recorde-se que estamos a falar de localidades que foram integrados nos respetivos concelhos continentais. Em consequência, não estão aqui incluídas as terras espanholas de Alcantara, Cáceres, Madrid, Múrcia, Monforte de Lemos e Toledo. Assim, constatamos que houve uma reduzida concentração geográfica no século XVI, alguma dispersão no século XVII e uma grande abertura no século XVIII, em simultâneo com a irradiação a terras beirãs e a subida a Trás-os-Montes.

Acusações contra os réus belmontenses

Acusações	**%**
Judaísmo	100
Outras	0

Durante o longo período estudado, todos os cristãos-novos belmontenses presos ou apresentados foram acusados de judaísmo.

Sentenças dos réus belmontenses

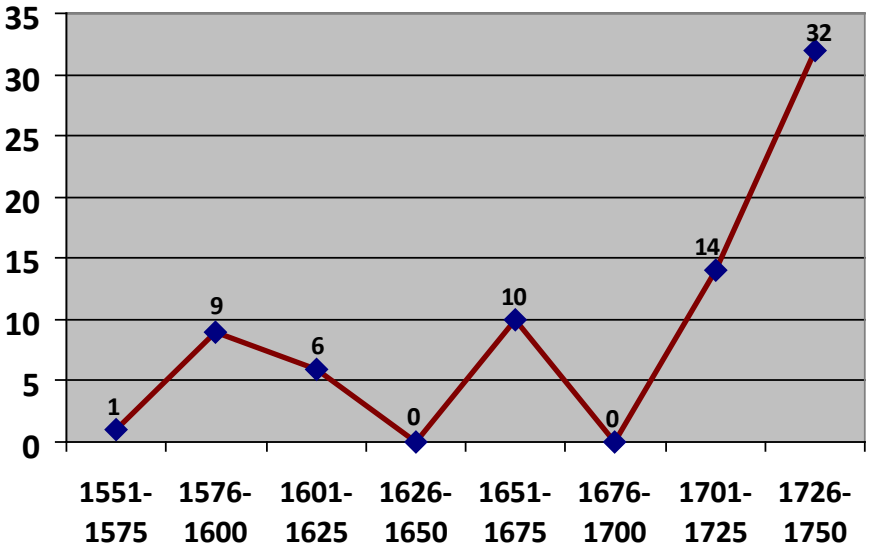
Sentenças	**%**
Absolvição	4,3%
Soltura	5,8%
Penitências espirituais	24,6%
Relaxados em estátua	1,5%
Cárcere e hábito penitencial a arbítrio	29%
Cárcere e hábito penitencial perpétuo	23,2%
Cárcere e hábito penitencial perpétuo sem remissão	4,3%
Degredados	1,5%
Falecidos no cárcere	1,5%
Relaxados em carne	4,3%

Se agruparmos as sentenças em quatro graus de progressiva dureza, temos no nível mais baixo as absolvições, as solturas, as penitências espirituais e os relaxados em estátua (fuga sem prisão), com 36,2% dos réus; no nível seguinte, o mais frequente na generalidade dos processos e em Belmonte também, os cárceres e hábito penitencial a arbítrio dos inquisidores (durava de 3 a 9 meses), perpétuo (1 a 3 anos) e sem remissão (5 anos), com 56,5%; num dos mais duros, o degredo, com 1,5%; e no pior, o dos mortos no cárcere ou na fogueira, com 5,8%.

Quanto à proporção, o cárcere e hábito penitencial a arbítrio foi a sentença mais aplicada (29%), seguida das penitências espirituais (24,6%) e do cárcere e hábito penitencial perpétuo (23,2%). A duração prevista para as penas de cárcere e hábito penitencial estava regulamentada pelo Regimento da Inquisição, tal como o degredo para as galés para os homens, que durava de 3 a 5 anos, e para as colónias de S. Tomé, Angola e Brasil para as mulheres, que tinha a duração de 5 a 7 anos[1].

1. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*,1640, Livro III, Título III, Capítulos III-VIII.

Prisões por períodos de 25 anos



Há dois quartos de século sem prisões (1626-1650 e 1676-1700) e é na primeira metade do século XVIII que se regista uma intensificação: 46 prisões, ou seja, cerca de dois terços (64%) do total, no tempo em que a Inquisição perseguiu formalmente judaizantes belmontenses, com especial incidência nos anos 20, em que contabilizámos 30 réus em apenas quatro anos (entre 1725 e 1728).

A duração média das prisões nos séculos XVI e XVII foi de dois anos, enquanto no século XVIII, houve mais processos mas que duraram quase metade do tempo, consequência, designadamente, das muitas apresentações voluntárias à Inquisição, que encurtava geralmente a sua duração.

Casamentos mistos dos cristãos-novos belmontenses

	Casamentos	Bisavós	Avós	Pais	Réus	Filhos	Totais	%
SÉC.	Cristãos-novos	1	3	8	8	3	23	100%
XVI	Mistos						0	0%
SÉC.	Cristãos-novos		6	10	9	6	31	97%
XVII	Mistos		1				1	3%
SÉC.	Cristãos-novos	2	11	15	29	2	59	92%
XVIII	Mistos		3	1	1		5	8%

Ao longo de todo o período estudado, encontrámos 141 casamentos entre cristãos-novos (94,6%) e apenas 7 casamentos mistos (4,7%) e 1 casamento entre cristãos-velhos (0,%). Este caso diz respeito aos avós de um cristão-novo. Quer dizer que um filho desses cristãos-velhos fez um casamento misto, resultando um neto com parte de cristão-novo. Assim surgiam os meios cristãos-novos, os quartos de cristão-novo, os oitavos de cristão-novo, os "com parte de cristão-novo", conforme eram classificados pela Inquisição. Quanto à percentagem total de cristãos-novos, é esmagadora: 97,7%. Constitui uma boa amostra da proporção de cristãos-velhos entre as famílias cristãs-novas, que é insignificante (2,3%%) e não aumenta progressivamente, pois cai para 1,3% no século XVIII.

Iniciação no judaísmo

Parentesco do iniciador	Nº
Não parente feminino	18
Não parente masculino	10
Mãe	5
Tio	5
Pai	3
Avó	2
Primo	2
Sogra	2
Outro parente	2
Irmão	1
Madrasta	1
Tia	1

Idade de iniciação	Nº
Até 11	11
12 - 15	21
16 - 19	7
20 - 29	9
35-53	4

Recorrentemente, os cristãos-novos mentiam aos inquisidores quando declaravam que tinham sido não parentes a iniciá-los no judaísmo: o chamado "ensino" da Lei de Moisés. É notória a quantidade daqueles que o declararam e não corrigiram durante os interrogatórios no século XVIII (27), ao contrário do que havia acontecido nos séculos anteriores. Certamente, terão aprendido, ao longo de séculos de perseguições inquisitoriais, mais este estratagema para não denunciar os pais e outros familiares diretos. Em todo o caso, são os tios (6), as mães (5), os pais (3) que mais são citados. A idade mais frequente da aprendizagem é de 12 anos (8), seguida dos 15 anos (6). As mulheres eram iniciadas mais cedo do que os homens, como vimos anteriormente, tal como acontece com as judias no *Bat Mitzvá* (12 anos) e os homens no *Bar Mitzvá* (13 anos). Partindo da idade mais nova, quando os réus confessavam ter-se tornado crentes na Lei de Moisés, por exemplo entre os 15 e os 16 anos, temos uma maior incidência na iniciação dos cristãos-novos belmontenses entre os 12 e os 15 anos de idade. Quanto ao iniciador, as mulheres estavam em maioria: 58% para 42% de homens.

Cerimónias judaicas dos réus belmontenses

CERIMÓNIAS	**Nº**
Guardar os sábados de trabalho, *Shabat*	54
Jejum do Dia Grande / Quipur, *Yom Kippur*	54
Rezar o padre-nosso sem dizer Jesus no fim	47
Dieta judaica, alimentos proibidos	46
Crer e encomendar-se ao Deus do Céu	46
Jejum da Rainha Ester	27
Esperar o Messias, Messias não ser vindo	25
Páscoa Judaica, *Pessah*	16
Orações judaicas	12
Jejum do Dia Pequeno / Dia do Capitão / *Rosh Hashaná*	12
Jejum das segundas e quintas-feiras	11
Jejum das três semanas	2
Festa das Cabanas	1

A guarda dos sábados como se fossem dias santos, sem trabalhar, varrendo a casa, fazendo a cama, vestindo roupa lavada, cozinhando e acendendo as candeias às sextas-feiras, é a cerimónia que faz o pleno nos séculos XVI, XVII e XVIII. Também era aquela que se tornava mais visível para os cristãos-velhos e, em consequência, a mais denunciada. O jejum do Dia Grande, ou Quipur, também se celebrou constantemente durante os três séculos. Seguem-se o padre-nosso, rezado sem dizer Jesus no fim e a privação de carne de porco, lebre, coelho e peixe sem escamas, a que muitas vezes se acrescentavam o sangue, as gorduras, as peles e os nervos da carne e as aves afogadas.

Coletânea de orações judaicas

Luísa Antónia, 1580

Rezava em pé, virada para nascente:

> *Bendito seja Adonai, nosso Deus, que com teu mandamento anoitecem as noites; e com sabedoria abre as portas e com entendimento muda as horas, governas as estrelas do céu, como é tua vontade. E crias dia e crias noite e envolves a luz entre as escuridades, a casa de Jacob a teu povo deste, Lei e encomendanças, far-nos-ás Senhor alegrar os verbos de tua Lei.*

Jerónimo Nunes, 1619

Encomendava-se ao Deus de Israel com a seguinte oração:

> *Grão Deus de Israel, vós nos encomendastes em nossas encomendanças que lavássemos nossas mãos com águas limpas e águas claras, assim Senhor nos alimpai as nossas almas como são as águas limpas e agora claras.*

Francisco Fernandes Loução, 1728

> *Grande Deus de Israel, Adonai Senhor meu, vós que fizestes o céu e a terra de vosso poder infinito, a vós ofereço a minha alma e as minhas orações, meus jejuns e meu alvedrio, pois é vosso quanto tenho e de vós o hei recebido.*

Violante Nunes, 1737

> *Senhor Deus Sabaoth tende piedade de nós, valei-nos, socorrei-nos, livrai--nos de nossos inimigos e da Inquisição.*

Embora tenha havido uma cristã-nova no século XVI que sabia muitas orações judaicas, foi no século XVIII que se registou o maior número de réus e de orações. Seguramente que não surgiram de geração espontânea. A progressiva mobilidade dos cristãos-novos belmontenses, sobretudo nas terras beirãs, proporcionou um maior conhecimento dos preceitos judaicos. Da mesma forma, pode afirmar-se que a religiosidade acompanhou esse conhecimento e chegamos a meados do século XVIII com uma comunidade criptojudaica mais informada em Belmonte, situação que terá contribuído decisivamente para a sua sobrevivência até ao século XX e a sua revitalização desde finais desse século até à atual Comunidade Judaica de Belmonte.

Principais ruas onde viviam os cristãos-novos

Os cristãos-novos viveram ininterruptamente em Belmonte desde o século XVI até ao século XVIII. Os dados obtidos apontam para que alguns, pelo menos, tivessem sido os diretos descendentes dos judeus batizados à força em 1497 e, tendo em conta a realidade em meados do século XVIII, é muito provável que lá tivessem permanecido pelo século XIX dentro e ainda haja hoje em Belmonte alguns judeus descendentes desses cristãos-novos. Uma coisa é certa, a atual comunidade judaica não surgiu espontaneamente no século XVIII e muito menos teria fundado o bairro de Marrocos nessa época, pois já existia no século XVI.

As ruas que conseguimos localizar onde se concentravam os cristãos-novos, ou onde se encontravam para as suas celebrações religiosas ou simples conversas e troca de informações sobre as datas das cerimónias, ficavam na zona entre a Devesa (atual Largo Dr. António José de Almeida) e a Praça Velha (atual Praça da República).

Podemos concluir que no Tempo da Inquisição, os cristãos-novos nunca deixaram Belmonte, antes lá permaneceram de geração em geração ao

longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, sem nunca abandonarem o judaísmo. As datas dos registos dos últimos que foram processados pela Inquisição – meados do século XVIII – demonstram que não é crível que tivessem desaparecido todos daquela vila para serem substituídos pelo casal João Diogo Henriques e Maria Caetana na geração seguinte, legitimando-se assim a tese de que a atual Comunidade Judaica de Belmonte tem ascendência secular belmontense.

VIDAS DE CRISTÃOS-NOVOS NA BEIRA, NO SÉCULO XVIII. GASPAR MENDES FURTADO E CLARA HENRIQUES LARA

Maria Antonieta Garcia

Resumo: O estudo centra-se na análise de fragmentos da vida de um casal de cristãos novos, detido pela Inquisição, em Belmonte, onde residia. Denunciados por observarem a Lei de Moisés conhecerão, nos cárceres, os desmandos de alcaides e guardas, a corrupção que grassava na instituição e a tortura na Casa do Tormento. Salvam-se da fogueira. No auto da fé de 13 de outubro de 1726, ouvem a sentença: confisco de bens, cárcere e hábito penitencial perpétuo.

A compreensão do ambiente social belmontense enriqueceu-se com a leitura do processo de João Martins Neto (JMN), um cristão velho. Natural e morador em Belmonte, havia no Santo Ofício denúncias de cristãos novos que afiançavam ser JMN, também, seguidor da lei mosaica. Falavam verdade ou desforravam-se de denúncias, maus tratos, raivas, más palavras? JMN tem de arrolar testemunhas para comprovar que *é legítimo cristão velho sem raça alguma....* À gente *vil e de baixa condição, todos inimigos do réu*, que o delatam, contrapõe testemunhas consideradas *dignas e de maior capacidade e merecem inteira fé e crédito.* Argumenta: era muito invejado por ter ocupado posições honrosas. Procedera contra pessoas, juntaram-se vinganças e inimizades por intromissões em vida alheia, como a da "história da barriga" da donzela, que causara muita ira. JMN será absoluto de instância, porque *Não houve prova de Justiça bastante para condenação.*

Mundo enfermo o da delação e do medo! A mulher de Gaspar Mendes Furtado, Clara Henriques de Lara (Abigail, nome de sinagoga), deixará a Beira e exila-se em Inglaterra, onde frequenta com a família a Sinagoga de Bevis Marks. E na primeira folha do processo do marido, alguém escreveu a lápis: *Bisavô de Benjamim Disraeli e primeiro Lord de Beaconsfield*...

Palavras-chave: Cristãos novos, Inquisição, Exílio, Belmonte

Introdução

Falamos em cristãos novos e são questões identitárias, geradoras de conflitualidade, em alguns espaços imprevisíveis, que sobrevêm; impõem-se, por isso, uma abordagem contextualizada, perceber que o mundo social é construído por pessoas que podem sempre alterá-lo, renová-lo. Acresce que *os* ***significados da identidade*** não são nunca (...) simples indicadores *objetivos... **Possuem uma dimensão simbólica (...) definem valores que vão situar as representações e as práticas do grupo como transcendentes às decisões subjetivas***[1]. Desvendando configurações fugidias, no caso que analisamos, as memórias históricas partilhadas, a associação à Terra Prometida, a solidariedade emergente de um destino comum, forjaram, sem dúvida, uma identidade cultural específica.

Não definiremos o que é **ser judeu,** uma operação bizantina. Incluir na mesma identidade cultural, Einstein, Freud, um israelita anónimo, judeus portugueses ou portugueses judeus, judeus belmontenses, russos, ortodoxos, liberais, reformistas, ateus... seria absurdo. Na verdade, quando se diz que alguém **é judeu**, são múltiplos os traços contidos na identificação. Acresce que não podem invocar-se os critérios habituais de uma identidade – chão, história e língua; é impossível usar-se o termo israelita como substituto de judeu; os chãos foram/são vários; o atual Estado de Israel foi criado em 1948 e há judeus que nunca visitaram este país; o hebraico, língua oficial de Israel, não é adotado por todos (desaprendeu-se na Diáspora)... Mas os

1. Moisés de Lemos Martins, *Para uma inversa navegação, o discurso da identidade*, Porto, Afrontamento, 1996, p. 26.

judeus existem, há pessoas que assim se autoidentificam e há quem seja identificado como tal.

Em Portugal, depois do Édito de expulsão de D. Manuel, em 1496 – criação da denominação "cristãos novos" – os descendentes de Sara e de Abraão que ficaram, iniciaram um processo expiatório de identidade. Simulavam ser católicos: para além do batismo, aprendiam os rudimentos doutrinários, uma prova por que deviam passar nas sessões inquisitoriais. Constituía uma forma de aferir o conhecimento, a adesão à fé católica por parte dos conversos. Seria possível manter a "pureza", a "ortodoxia" religiosa, neste contexto?

O Santo Ofício mantinha, no reino, uma omnipresença que minava a confiança, corroía solidariedades, alimentava tensões e ódios.

Tempo difícil era o das Visitações. "O *Livro das reconciliações e confissões da* ***Visitação do Santo Ofício da Inquisição a qual fez o Doutor D. Manuel Pereira,*** *Inquisidor Apostólico contra a herética Pravidade em todo o distrito da Inquisição de Lisboa* [2] revela que, "***em a villa de Belmonte*** *em hum domingo que forão vinte e seis dias do mês da agosto de seiscentos e dezoito anos* ***na Igreja Matriz de Santa Maria****, desta villa se lerão os* ***edictos da fee*** e da graça *e a provisão de Sua Majestade e se assinarão quatro dias de tempo e termo de graça por ordem e mandado do Senhor Inquisidor e Visitador nas cousas da fee, Dom Manuel Pereira, assim o certifiquo eu, o notário, Manuel d'Abreu".*

O medo agigantava-se, quando Visitadores entravam nas localidades; então, todos os desvios da fé católica deviam ser denunciados, sob pena de excomunhão.[3] Era extenso o cardápio de culpas, como mostram as Constituições Sinodais do Bispado da Guarda[4] – editadas sem alteração de texto em 1621,

2. PT/TT/TSO – IL/0797.
3. Cf. Elias Lipiner, *Santa Inquisição, Terror e linguagem,* Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1977, p. 65.
4. Em tempo de Visitações as intolerâncias reavivavam-se. Dispunham as Constituições Sinodais do Bispado da Guarda elaboradas de acordo com os cânones do Concílio de Trento: "*... com o favor de Deos procuraremos em cada hum ano ou ao menos cada dous anos, visitar todo nosso Bispado (...)*"; anotam o objetivo: "*... **plantar, ensinar boa, e sãa doutrina**, **desterrar as heresias, erros, superstições e** abusos (...); e que fiquem as Republicas livres de dannos, e perturbações que nellas costumão causar assim no espiritual, como no temporal as heresias, blasfemias, superstições, feitiçarias, sacrilegios, adulterios, amancebamentos, deshonestidades, onzenas, e outros pecados semelhantes*". *In Constituições Sinodais do Bispado da Guarda*, Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1686, p. 591.

1686 e 1725 –, mas a atenção de inquisidores centrava-se nos cristãos novos. Determinado o prazo para confessar as "faltas" pessoais e alheias, recebiam indulto e ficavam livres do confisco de bens. Por efeito do édito alguns confitentes eram absolvidos, mas um número significativo dos apresentados/denunciados seria posteriormente detido.[5]

Em folhas manuscritas, amarelecidas, às vezes, carcomidas pela humidade... destinadas ao uso do tribunal, desvelam-se momentos trágicos, e o discurso de vidas a contas com exílios, fugas, perseguições, torturas, prisão.

Minoritários, os cristãos novos viveram num **ambiente hostil**. Lemos esse quotidiano em **Ribeiro Sanches**. Explica: "*... hum (christão velho) quando fala com elle (christão novo) lhe diz meya palavra de cão, outro por gírias lhe chama judeo, outro poem a mão no nariz, outro antes que falle* dá uma cutilada de dedos pelo bigode, a *mayor parte faz acenos que tem rabo*" [6].

Assim, ainda no séc. XVIII, *"A ausência de pessoas da "nação infecta" servia de critério válido para destacar a qualidade de qualquer lugar ou região do interior do reino*"[7].

Considerando, assim, o contexto e os pressupostos enunciados**,** pretendemos analisar fragmentos de um mundo enfermo, assinalando retalhos da vida de um casal, Gaspar Mendes Furtado e Clara Henriques de Lara, moradores em Belmonte**,** pesquisar a angústia e a incerteza que afloram em conjunturas sujeitas a suspeição, a perfídias, à barbárie... Incluiremos o estudo do processo de João Martins Neto, cristão velho, natural e morador em Belmonte; o ódio aos hereges, os conflitos, as profissões infamantes e virtuosas, as mentiras e a vingança, escândalos, a honra e a falta dela... constroem narrativas de vítimas e algozes num universo impiedoso

5. Idem, p. 65.
6. António Nunes Ribeiro Sanches, *Cristãos novos e cristãos velhos em Portugal*, Porto, Paisagem, 1973, p. 41.
7. António Carvalho da Costa, *Corographia Portugueza*, Lisboa, Officina de Valentim da Costa Deslandes, p. 199.

II - Processos inquisitoriais

A - Gaspar Mendes Furtado[8], *fabricante de pannos, ou Gaspar Mendes Oróbio,* nasceu no Fundão, então termo da Covilhã. Quando é detido, a 25 de julho de 1725, vivia em Belmonte e estava casado com Clara Henriques de Lara. Foi levado para a Covilhã e será entregue pelo Padre José Freire, ao Alcaide dos Cárceres da Inquisição de Lisboa, Fernando Cardoso Coutinho.

Na prisão, em horas longuíssimas esmiuçou o passado; muitas vezes, por certo, lembrou os relatos segredados, as cerimónias, as festas, os amigos... A vinda do pai de Sevilha para Lisboa fora determinante; logo que chegou, apresentou-se na Mesa do Santo Ofício, em 1682; confessou práticas judaicas. Umas *adagadas num ourives* impuseram a fuga da capital para terras da Beira. Mudará de nome. Ainda assim, não escapa; detido na Guarda, em 1703 já está a ser ouvido, em Lisboa, no Santo Ofício. Era homem de posses. Casado com Inês Furtado, de Trancoso, tem sete filhos. Entrou na prisão decidido a negar tudo aquilo de que o acusavam. Indicará testemunhas para certificarem a verdade do que comunica. Do Fundão, aponta 4 sacerdotes. Era tido em *boa conta, ia à Igreja, muito esmoler,* homem temente a Deus, diz a maioria. Jorge Mendes estraga o ramo. Questões velhas terão motivado o tipo de depoimento. Contará que João Francisco Oróbio lhe pedira fazenda da sua loja e ele recusara mandar-lha *por ter notícia que ele era extravagante e todo o seu negócio era só o de ser poeta e fazer versos.* Sinal de má fama, na época. Prezar letras e rimas molestava uma Inquisição que vigiava o saber, com a censura; avaliava e sancionava as condutas, através de visitações, devassas; segregava através das "*provas de limpeza de sangue*".

No processo de Gaspar Mendes Furtado (GMF), com centenas de páginas, leem-se 31 depoimentos de gente do Fundão, Teixoso, Azevo, Pinhel, Covilhã, Tortosendo, Freixedas, Vilar Torpim, Almeida, Sabugal, Guarda... que com ele declararam ter judaizado. Entre os denunciantes constam familiares: a mulher, irmãos, irmãs, cunhados, um tio... Algumas declarações são trasladadas de processos instruídos pela Inquisição de Coimbra.

8. PT – TT –TSO –IL – 028 – 09636.

O **inventário** do réu elucida sobre o *status* social; afirma que não tinha *nenhuns bens de raiz;* relativamente a bens móveis refere: um leito de pau-preto que valeria 15 mil réis; duas arcas de madeira de castanho - 3.600 réis; um bufete de pau-preto - 7.200 réis; um espelho com moldura de pau-preto; um baú de Moscóvia - 4.200 réis; um alambique de cobre de *alambicar aguardente* - 14 mil réis; duas espingardas grandes, - 12 mil réis; uma sela de couro preto – 3 cruzados novos; uma caldeira de arame – 12 tostões; umas barras de ferro que *pesariam 3 arrobas – 5 mil réis...*

Enumerou as **dívidas**: a Diogo Martins, da Lageosa, era devedor de *cinco mil réis de ferro e de bacallao que lhe deu fiado, como constará do Livro de Razão delle, declarante, que tinha em uma gaveta do bofete e que no dito livro se acharão carregadas algumas parcelas miúdas que a elle declarante lhe devem, e outras de que é devedor...*

Lembrava, mais, os débitos: a Gaspar Dias de Almeida, relativo a tabaco; ao irmão Mateus Oróbio, nascido no Fundão e morador no Teixoso, tratante de baetas, ferro e bacalhau; a Bernardo de Lara, cunhado que, por ele, pagara a Manuel Lopes Álvares...

Por outro lado, Salvador Fagundes devia a seu pai, João Francisco Oróbio, três mil cruzados; o pai não cobrara a dívida e, passado muito tempo, Salvador Fagundes alcançara *um Decreto de Sua Majestade para que nenhuma pessoa o inquietasse por dívidas, dentro de 12 anos...* Desconhecia o que tinha acontecido aos papéis onde estavam anotadas as verbas e até a parte que lhe caberia do referido débito. Também lhe pertenceria parte de uma dívida de Luís Pinto da Fonseca, no valor de 600 mil réis, mas ignorava igualmente o lugar onde estavam os papéis porque o pai tinha falecido... Constariam outras quantias *no dito Livro da Razão*.

Quando **inicia a confissão das culpas, a 27 de junho de 1725**, dois dias depois de ser preso, silencia o que pode. Aconselham os inquisidores a apurar a memória. Não acreditam que a mestra *do Judaísmo* fosse Maria Mendes, viúva. Explicava GMF que nela confiara por ser *mulher velha de bom juízo e muito sua amiga e o encaminharia para o que lhe convinha, para a salvação*

da sua alma. Desde então *apartara-se da fé de Cristo de que já tinha bastante notícia e instrução e passou à Lei de Moisés.* Abandonara-a quando foi preso, porque reconhecera que estava errado.

Considera o Inquisidor *a estreiteza de confissão,* averba a *singularidade das comunicações* que menciona.

Afinal estava longe de aludir à maioria das pessoas com as quais judaizara. E, quando refere Manuel Lopes Alves ou Álvares[9], casado com Ana dos Rios[10], que *eram parentes não sabe em que grau,* junta a reação invulgar do denunciado, quando lhe declarara que **v**ivia na Lei de Moisés. Explica: Manuel Álvares *fez alguns gestos estranhando-lhe o que dizia, como confrangendo-se.* GMF dizia e encobria. (Numa qualquer revisão do processo, elucidou à margem o escrivão: *emenda a 14 de agosto de 1726, em que dá declaração formal*)**.**

O mesmo acontecera com Ana dos Rios; quando lhe revelara ser observante da Lei de Moisés, ela pedira *que se calasse e não dissesse semelhantes palavras e se levantou e recolheu para outra casa mais interior...* (observação à margem: *emenda a 14 de agosto).*

Era GMF a esquivar-se de denunciar, a negar, a calar. Mas, por exemplo, de Ana dos Rios, moradora na Covilhã, os inquisidores têm uma prova indiscutível da opção religiosa: à Inquisição tinham chegado excertos de um livro seu que continha orações e o *método de celebrar festas judaicas***. A** covilhanense protagoniza, então, uma história trágica que a conduzirá à fogueira. É já de mãos atadas, que Ana dos Rios conjetura o risco que corre e confessa. Declarara-se praticante da Lei de Moisés com as enteadas[11], com Francisco Oróbio, com Clara Henriques e o marido Gaspar Mendes Furtado – *tocava cítara como David,* dizia – moradores em Belmonte. Com todos, celebrara cerimónias judaicas. Desconhecia GMF a narrativa de Ana dos Rios, a posse do livro que valerá à covilhanense a acusação de *fautora de hereges*?

9. PT/ TT/ TSO-IL/ 028 /9256.
10. PT-TT-TSO- IL/028/ 129.
11. Refere Catarina Navarra (e o marido Mateus Oróbio, irmão de GMF, nascido no Fundão); Inês Gomes (casada com José António, tecelão de sedas de Bragança).

Por certo, noites de agonia e de insónia levaram GMF a escolher as palavras que queria usar perante o inquisidor. Desejava sobreviver, denunciar o menor número de amigos e alcançar misericórdia, está bem de ver. Seguiu a estratégia definida por presos anteriores[12]. E o núcleo dos nomeados vai-se alargando, ao longo das sessões, percebendo-se a preocupação de referir, maioritariamente, nomes dos que estão presos, ou ausentes.

Noutra sessão, expõe a **genealogia**[13]. Tinha 31 anos, morava em Belmonte, era mercador. O pai, João Francisco Oróbio, cristão novo, natural de Sevilha, era homem de negócio; a mãe chamava-se Inês Furtado e nascera em Trancoso; moravam na Guarda. Os avós paternos eram naturais do *reino de Castella*; os maternos de Trancoso. Do matrimónio com Clara Henriques de Lara nasceram três filhos; eram menores: Leonardo, falecido e Manuel e Inês que, à data da prisão, residiam em Belmonte. Fora batizado no Fundão.

Os Inquisidores averbam que sabia *muito bem a doutrina católica*, lia e escrevia; acrescentam: não *estudou ciência alguma.*

Residira em Valverde, bispado de Cória, em Salamanca, Guarda, Covilhã, Fundão e Belmonte, e falava com cristãos novos e com cristãos velhos. Vários familiares "experimentaram" o Santo Ofício. Declara que crê estar preso por *culpas que tem confessado*. João Pais do Amaral, Inquisidor, avaliará como diminuto o depoimento.

A 22 de fevereiro de 1726, ainda assegura que *não tinha seus erros por pecado,* embora soubesse que as *leis eram diferentes.* Fazia as obras de cristão *por cumprimento do mundo.* É admoestado a confessar tudo. Nega presunções/informações que o Santo Ofício arrola. Censuram-no: *Não abandona os respeitos humanos.*

12. Cf. António Nunes Ribeiro Sanches, Cristãos velhos e cristãos-novos, Porto, Livraria Paisagem, 1973.
13. Indicará ainda o tio paterno, António Navarro, cristão-novo, mercador, casado com Isabel Henriques. Tiveram três filhas: Luísa que casara com Pedro Furtado, advogado na Guarda; Leonor e Jacinta, solteiras. Do lado materno, não tinha tios. Os irmãos eram cinco: Matheus Oróbio, casado com Catarina Navarra, com sete filhos: Leonor, Inês, Isabel, Ana, João, António e Diogo. Outro irmão era Francisco Mendes, casado com uma mulher do Porto e com uma filha; outro, também António Navarro que era solteiro e embarcara para as Minas, no Brasil; Luís Manuel, mais novo, era igualmente solteiro. Tinha duas irmãs: Maria Furtada e Isabel que falecera.

Três dias depois, a todas as questões que lhe colocam, provenientes de outros processos, responde que o que afirmavam era *falso,* ou *não passara tal*... Pedem o libelo acusatório criminal ao Promotor.

A 4 de março, junta o nome de Jacinta, mulher de Francisco Nunes de Lara, com a qual se encontrara no Sabugal; também na Covilhã, em casa do referido Francisco Nunes de Lara, primo direito de Clara Henriques, se declararam seguidores de Moisés. Entretanto, tinham-se incompatibilizado, porque Clara Henriques recebera parte significativa da herança da avó – dote para casar –, e Francisco Nunes de Lara não perdoara.

O **libelo acusatório** não deixará dúvidas; as omissões e silêncios de GMF resultaram na sentença aplicada aos que ocultavam nomes e práticas. O Promotor critica o facto de GMF não fazer inteira confissão das culpas; *permanece nos seus erros, obstinado e cego*. Admoestado *muitas vezes e com muita caridade,* para *descargo de consciência,* revelava-se *fautor e encobridor de hereges, apóstata da nossa santa fé católica;* não merecia misericórdia; pede a condenação pelo crime de heresia e apostasia, é qualificado como *ficto, simulado, falso, impenitente;* sentencia a *excomunhão maior, confiscação de bens para o Fisco e Câmara Real*, *relaxado à Justiça secular.*

A 5 de abril de 1726, confessará mais, depois de lembrarem, uma a uma as denúncias registadas noutros processos, sem referir, como soía acontecer, nomes dos declarantes e lugares. O réu ouviu. Perguntam-lhe se deseja a defesa do Procurador. Recusa. Afinal, não tinha contraditas; mantinha o que confessara. Assinam as declarações GMF e João Pais do Amaral.

Passam 3 meses. A 14 de agosto de 1726, é ouvido de novo. Percebe que tem de amplificar as informações. A morte andava por perto. Desculpa-se: não esclarecera antes, *por estar perturbado*. Concedem-lhe, então, *crédito ordinário* e dão o processo por concluso. Registam: *disse de si bastantemente e de sua mulher, irmãos, cunhados e outras pessoas suas conjuntas, não conjuntas com algumas das quais não estava indiciado...*

Os registos das sessões, os testemunhos são passados a pente fino e os inquisidores confrontando as informações reparam que o réu ocultara o nome do cunhado, Manuel António de Lara, e o facto de ser parente de João Roiz Ferro. Propõe, por isso, Pais do Amaral que *fosse posto a tormento, fosse atado*; Fonseca Soutomayor *que tivesse trato corrido*[14]; Philippe Maciel acha que *fosse attado com a segunda correa;* os deputados António da Sylva de Araújo e Diogo Fernandes de Almeida preferem que *tivesse um trato corrido e fosse levantado atte o lugar do Libelo*; o deputado D**.** Francisco de Almeida optaria por *o mesmo trato e que fosse levantado até à roldana e a todos que podendo-o sofrer a juízo do médico, ou cirurgião, e arbítrio dos inquisidores. Com o que resultar se torne o seu processo a ver em Mesa.*

A 19 de agosto de 1726, entrava na Sala do Tormento. Aconselham-no a falar, para evitar a tortura. Rebelde e audacioso reitera que não tinha mais que confessar. Chamaram o médico, o cirurgião, e mais ministros da Execução do Tormento. Cumpriram o ritual: juraram sobre os Santos Evangelhos e prometeram ter segredo. GMF fala, então, de cerimónias que partilhara com o cunhado Manuel António, com quem não comunicava havia muito tempo; também ele se incompatibilizara pelo facto de a avó da mulher de GMF lhe ter deixado um dote e *ficaram com grande inveja.*

Lembra também: Pedro Furtado, advogado na Guarda; Leonor, filha de António Navarro; Manuel Pereira; Diogo Henriques (relapso, anotam à margem os inquisidores); Manuel Dias... Recorda depois práticas efetuadas com as primas Luísa Henriques e Jacinta Maria. O testemunho, ainda assim, mantinha-se *diminuto.* Avançam com a *segunda correa.* Acrescentam a humilhação: *...despojar o Reo dos vestidos que podião impedir à execução do dito termo.* Lembra-se de Henrique Carvalho, da Covilhã, outro cristão novo judaizante...

14. O tormento de polé obedecia a uma sequência: começar a atar; primeira correia; segunda correia; atado; começar a levantar; levantar até ao lugar do libelo; levantar até à roldana; o trato corrido; o trato esperto. A vítima era içada pelos pulsos por meio de uma roldana presa no teto, com pesos amarrados nos pés. Era levantada lentamente; depois, subitamente deixavam-na cair com maior ou menor rapidez. Provocava, normalmente, a deslocação de braços, pernas... O tormento do potro destinava-se a pessoas mais frágeis.

No dia seguinte, a 20 de agosto, depõe na Mesa. Falam-lhe da última confissão que fizera na **Casa do Tormento** *em a qual gritava por Jesus e Nossa Senhora, e fazia actos de amor de Deos...*

Ratifica as declarações, *porque,* comentam os inquisidores, *agora que está sem medo de violência alguma pode dizer a verdade.*

Michel Foucault explica que a confissão obtida era legitimada como verdade: *desobriga o acusador de fornecer outras provas...*[15]. Conseguida através da tortura teria de ser confirmada posteriormente; GFM certificará o depoimento feito na Sala do Tormento. Merecia crédito, concluem. Desta vez o Réu não assinou, *por não estar capaz de o fazer.* O flagício deixara sequelas.

Sentenciam, então, que *Vá ao Auto da Fé e ouça a sentença.* A 13 de outubro de 1726, em Lisboa, foi *condenado a excomunhão maior* de que será absoluto *in forma*, abjuração em forma, confiscação de todos os bens para o Fisco e Câmara Real, cárcere e hábito penitencial perpétuo, penas e penitências espirituais.

B - Clara Henriques de Lara[16] (CHL) era cristã nova, natural da Guarda. Foi detida, em Belmonte, no mesmo dia que o marido. O mandato de prisão e "*sequestro de bens*" datado de 16 de Junho de 1725, especificava que... *por culpas que contra ella ha neste Sancto Offício, obrigatórias a prisão, e preza a bom recado, cõ cama, e mais fato necessario a seu uzo e té sincoenta mil rs em dinheiro para seus alimentos*". Com a data de 25 de Julho de 1725, lemos: "... *aí foi entregue pelo Familiar Thome da Costa Freire ao Alcayde Fernando Cardozo Coutinho a preza Clara Henriques...*". Mandam os Inquisidores "*pôr a esta preza na cozinha*". As transcrições de textos em que o nome de CHL foi mencionado por outros, como judaizante, como é habitual, abrem o processo.

A primeira denúncia pertence a António Carvalho Fontes, covilhanense, que se apresentara por culpas de Judaísmo. Por ele sabemos que (...) *haverá seis annos na villa da Covilhã (...) se achou com ella (*CHL*) e estando ambos sós por*

15. Michel Foucault, *Vigiar e Punir*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 34.
16. Clara Henriques, PT-TT-TSO-IL/028/1877.

ocasião da mesma dizer que razão tivera para não querer casar com ella, e que se acaso hera por entender que não vivia na Ley de Moysés, que ella com effeito vivia na dita Ley. Ao que elle confitente respondeo que sem embargo, de que vivia na dita Ley que lhe não convinha o dito casamento (...) e se declararam por crentes e observantes da mesma (...) e não fallaram em ceremonias...

Confessaram, também, ter judaizado com CHL, entre outros, os irmãos, Manuel António de Lara e Bernardo de Lara, o marido...

Os processos de Antónia Nunes e de Branca Soares, mulheres da Beira, referem-na igualmente. De acordo com o Regimento, nas sessões de interrogatórios, dizem-lhe que (...) *he obrigada a dizer de todas as pessoas com quem houver comunicado a crença da Ley de Moysés ou sejão vivas ou defuntas, parentas ou não parentas, auzentes deste Reyno ou nelle rezidentes, prezas, soltas ou reconciliadas, tudo o que com elas houver passado acerca da ditta Ley...*". CHL conta que fora iniciada *com huas mulheres castellanas chamadas Francisca, Isabel e Leonor, entre si irmãs*. Esclareceu, porém, desconhecer o sobrenome, a filiação e mesmo o nome do "*Reino de Hespanha*" de onde eram naturais. Com elas aprendera o que devia fazer *para salvar a alma*. Para CHL, a observância da Lei Mosaica, como comunica junto dos inquisidores, obrigava a: rezar a oração de Padre-Nosso sem dizer Jesus no fim; fazer os jejuns nas segundas e quintas-feiras de cada semana; não comer carne de porco; guardar a *Paschoa dos Judeus, estando nove dias sem trabalhar e comendo pão asmo do qual lhe davão a ella confitente alguns bolos para fazer ou celebrar a dicta Paschoa*. Considerava as iniciadoras *mulheres de bom juizo e capacidades e muito suas amigas e que a encaminhariam no que mais lhe convinha* (...) e por isso, explica *apartou-se da Lei de Christo*.

Sabiam muito mais os Inquisidores sobre a sua atividade *herética*, através das denúncias presentes noutros processos. O depoimento de 26 de julho é considerado diminuto. Será ouvida outras vezes. CHL ocultava saberes e fazeres. Temia pelos filhos: *Ignez de quatro anos, Manoel de dous que são moradores na cidade da Guarda para onde os levarão da villa de Belmonte, quando a prenderão*. Fora crismada na Covilhã e, segundo os Inquisidores,

conhecia *bem* as orações católicas *exceto os mandamentos da Ley de Deos em que errou alguns pontos*. Interrogam-na depois *se sabe ou sospeyta a causa de sua prisão*; presume *que estará preza pelas culpas que tem confessado*. O Santo Ofício adverte-a que *desta Mesa se não manda prender pessoa alguma sem preceder bastante informação de haver cometido culpas a ella pertencentes*. A detida reiterava que *não era de mais lembrada*. As suas declarações e os registos em arquivo são dissecados. Detetam falhas. Alertaram-na para as *muytas diminuiçoens* da sua confissão. Afinal, trinta e cinco pessoas, com quem celebrara cerimónias religiosas, tinham inventariado o seu nome.

A 30 de janeiro de 1726, foi ouvida de novo. Percebeu o perigo. Divulgou outras cerimónias judaicas e novos nomes. Os Inquisidores não desistiam, insistiam. Então, a par de informações vulgares que cristãos novos indicavam, Clara Henriques acrescentou o jejum *de vinte e dous dias que vem no mez de Junho em louvor do tempo que esteve sitiada a Cidade de Jerusalém (...); jejua o primeiro e o ultimo dos vinte e dous dias estando sem comer nem beber desde hum dia ao sol posto athe o seguinte às mesmas horas e ceando se não peixe ou cousas que não fossem de carne*. Lembrou também *o jejum do Cappitão*[17] *que vem no mesmo mez de Settembro seis dias antes do Dia Grande*; pormenorizou que, durante a Páscoa dos Judeus, comiam *pão asmo* sete dias, e à noite *ervas amargozas*...

Durante os interrogatórios, os Inquisidores confirmavam o que sabiam, e arrolavam informações que desconheciam. A acusada ia tentando acertar com as *culpas*, procurando preencher as lacunas, falando e denunciando o menor número possível de fiéis à Lei de Moisés; os conhecimentos eram aferidos e apurada a gravidade dos desvios. CHL, antes de voltar aos cárceres, foi advertida *com muyta charidade* para *acabar de confessar*. A 31 de janeiro, volta à sala de audiências. Nomeia gentes de Belmonte, do Sabugal, de Vendas da Vela, do Fundão, do Teixoso, de Freixo de Numão, da Covilhã, da Guarda com quem se "*declarara*" praticante da Lei de Moisés. Não mencionou as 35 pessoas que a tinham acusado e o depoimento foi ainda considerado

17. Referência à cerimónia de *Rosh Hashaná*, o início do ano judaico.

diminuto[18]. A 6 de março de 1726, estremece quando lhe revelaram que *o Promotor fiscal do Santo Offício requer com instancia se lhe lea e receba hum libello criminal acuzatorio que tem feyto contra ella Re*. Persuadiam-na que, se confessasse *as culpas* antes da leitura, alcançaria *mais mezericordia*. CHL era acusada de ter a intenção de encobrir "erros" *não se presumindo esquecimento, antes o faz com muyto dolo e malicia, por não estar arrependida de suas culpas e querer permanecer nos seus erros obstinada e cegamente*.

Seguindo o Regulamento, o Promotor incluiu no texto a súmula das práticas judaicas declaradas pela confitente. Enunciava os erros. Qualificaram-na de *herege e afastada de uma Santa fé Católica, ficta*[19]*, falsa, simulada, confitente diminuta e impenitente*[20]. Requereu, então, que *aprovem que a ré incorreu em sentença de excomunhão maior, e em confiscação de todos os seus bens para o Fisco e Camera Real, e nas mais penas de Direyto (...) e relaxada à Justiça Secular***.** CHL conhecia o significado da condenação, **temeu a fogueira.** Em maio, confessou mais. O cerco fechava-se; a 13 e 16 de agosto, a Ré voltou a depor. Indicou outras pessoas, outros lugares. A 19 de agosto, os *autos, culpas e confissões de Clara Henriques* foram reanalisados. Divergiram, de novo, os presentes relativamente à condenação: os inquisidores, João Paes do Amaral, Souto Mayor, Philiphe Maciel e o Deputado Frei Domingos de São Thomas admitiam, *que ainda que deyxe de dizer de sua prima Ana Jozepha 13.ª testemunha, (...) attendendo a ter feyto confissões largas (...) e se não intuir malicia, mas esquecimento* devia ser recebida pela Igreja e condenada a *cárcere e hábito penitencial perpetuo*[21]. Compareceria no Auto de fé e abjuraria

18. **Diminuto** era o preso que tendo conhecimento de práticas heréticas não as confessava. A omissão era avaliada como maliciosa já que tinha como finalidade encobrir cúmplices. O autor das Notícias Recônditas distingue **três tipos de diminutos**: *Primeiro, os que confessam logo em os prendendo, ou depois de carregados de testemunhas, antes de serem sentenciados; e estes têm largo tempo para no tormento purgarem as ditas diminuições. Os segundos são aqueles que confessam depois de lhe ser notificada a sentença de relaxação. Estes têm tormento para purgarem as diminuições até sexta-feira, em que lhes atam as mãos. Os terceiros são os que confessam de mãos atadas, estando já entregues aos padres, e destes é o estado mais perigoso, porque já hão de purgar por tormento as diminuições. São obrigados a acertarem com todos os que juraram contra eles, sem lhes faltar um, por isso é o adágio: Mãos atadas, terras abrasadas.* In: Notícias Recônditas do modo de proceder da Inquisição com os seus presos, *Obras escolhidas do Padre António Vieira*, Lisboa, Ed. Sá da Costa, Vol. IV, 1951, p. 217.
19. Fictos - Réus que, querendo salvar-se e não conhecendo as culpas de que os acusavam, tentavam acertar com informações e informadores existentes contra ele.
20. Impenitentes - Réus obstinados na heresia, que não mostravam arrependimento.
21. Cárcere e hábito penitencial perpétuo, ou seja, prisão e o uso de Sambenito durante toda a vida; o regimento de 1640 viria, porém a estipular que esta pena duraria três anos, *com remissão* e cinco sem remissão.

dos erros; os bens seriam confiscados e ser-lhe-iam aplicadas *penitencias espirituais e instrução ordinária*. Já os Deputados António de Sylva de Araujo, D. Diogo Fernandes de Almeida e D. Francisco de Almeida alvitravam que, pelas diminuições da confissão, *fosse posta a tormento e nelle attada em a 1.ª Corr.ª e o Deputado D. Diogo Fernandes de Almeida acrescentou que também com a 2.ª e a todas q. podendo o sofrer a juizo do Medico e Cirurgião e arbítrio dos Inquisidores*... Juízos diferentes sobre os mesmos factos. Prevaleceu o mais severo.

A 27 de agosto de 1726, CHL conheceu a **"*Casa do Tormento*"**[22]. Dias antes, na mesma sala, fora torturado o marido. Estavam presentes os Inquisidores Teotónio da Fonseca Soutomayor e Deputados Diogo Fernandes de Almeyda e D. Francisco de Almeyda. Mandaram-na dizer a verdade, instigam-na à confissão, lembrando-a que *pella casa em que estava e instrumentos que nella via entenderia facilmente quam rigurosa e perigosa era a deligençia que com ella se queria executar*... **Mediam o medo. É torturada**. A confitente acrescenta lugares e pessoas. Procederam à **ratificação** da confissão a 29 de agosto. Recordava-se a ré, das declarações, na Casa do Tormento; pedem-lhe que *agora que esta fora da dita caza, sem força, medo, ou violencia algua que pode dizer a verdade***.** As confissões foram lidas e ratificadas.

Revelar as vivências judaicas valeu, finalmente, a CHL a libertação da fogueira. Como constava na sentença era considerada, *herege, apostata da nossa Santa Fé Católica, e que incorreu em sentença de Excomunhão mayor e confiscação de todos os seus bens para o Fisco e Camera Real*. Foi condenada a *cárcere e hábito penitencial perpétuo*. No Auto de Fé ouvirá a sentença e abjurará dos *heréticos erros*.

22. Entre a Segunda metade do século XIII e os finais do século XVIII, a tortura fez parte do processo criminal habitual da Igreja latina e da maior parte dos Estados da Europa."; "...foi incluída nos procedimentos legais regulares do direito continental, adquiriu a sua própria jurisprudência e tornou-se realmente uma matéria erudita entre os juristas ". Edward Peters, *História da Tortura*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, p. 61.

III - Em Belmonte, foi notícia o sequestro de bens do casal. E, no processo de João Martins Neto[23], natural e morador em Belmonte, constam outras informações. Quem era?

Este belmontense batizara-se e crismara-se na Igreja de Santiago, da vila. Já detido pelo Santo Ofício, verificam que sabia toda a doutrina. Mas havia o registo de "culpas**".** O inquisidor**,** Filipe Maciel, admoesta-o *por parte de Cristo, Senhor Nosso, que queira abrir os olhos da alma e confessar as suas culpas não impondo a si nem a outrem testemunho falso...*

Que culpas? Não tinha que confessar, *porque sempre tinha vivido como bom e católico cristão.* A 3 de dezembro de 1730, garante que não festejava os Sábados, não dizia os Salmos de David sem *Gloria Patri*, não rezava o Padre-nosso sem dizer Jesus no fim, não fazia o jejum de *Yom Kippur*, comia carne de porco, não *lançava* fora a água, quando alguém morria, não dava a bênção colocando a mão na cabeça...

Mas o libelo acusatório seguia as regras; os silêncios, as omissões ditavam a condenação. Como qualquer outro, herege e apóstata, negativo, pertinaz, impenitente, *incorre em excomunhão maior e confiscação de todos os bens.* Contrariará o libelo da justiça. Afinal, reitera, *sempre foi e é católico romano e como tal, tem e crê em tudo o que ensina a Igreja Católica Romana e a Lei de Cristo Nosso Senhor...* Ia à missa e comungava com devoção. ***Era das pessoas principais da vila, por cujo respeito serviu na vila de Belmonte, os lugares de juiz ordinário, escrivão da Câmara, almotacé, as quais ocupações não costumam servir se não as pessoas nobres e cristãs velhas.***

Defende-se mais. Garante que fora admitido como **Irmão da Misericórdia da dita vila e** para a ocupação do cargo tiravam inquirições sobre pais e avós; **era exigida *limpeza de sangue***.

Servira ainda na Irmandade do Santíssimo Sacramento e *pôs grande zelo e fervor em acabar a obra de uma capela, que havia muitos anos que estava principiada e entulhada.* Mostrara o *mesmo zelo,* na Irmandade da Senhora das

23. PT-TT- TSO-IL/028/ 9478.

Almas, de Santo António e de São Pedro. Mas no Santo Ofício havia outras informações e JMN não se livrará da obrigatoriedade de arrolar testemunhas para comprovar a veracidade das afirmações. Entre outras, indica:

- **Vigário** da Igreja de Santa Maria de Belmonte, Manuel Batista, morador no fim da vila, detrás da Misericórdia;
- O **Prior** da Igreja de Santiago, Julião de Abrantes Quaresma, morador na Rua da Devesa;
- O **Padre** Tomé da Costa, **capelão de Pedro Álvares Cabral**, morador no castelo da vila;
- O **Padre** Rafael de Elvas, morador na Rua da Devesa;
- Frei João da Conceição, **religioso no Convento da Senhora da Esperança**;
- Frei António Andorinha, **religioso no mesmo Convento**;
- **O capitão** António Batista, morador detrás da Misericórdia;
- O **capitão** Manuel Luís Ferreira, morador à entrada da vila, na **Rua da Portela**;
- José da Cruz, tratante, morador na Rua que vai para São Pedro;
- **Diogo de Almeida, mestre de meninos, morador na rua de Marrocos**;
- Manuel Soares, tratante de panos, morador **na Rua da Devesa**;
- Domingos Martins Valdeiro (?) morador no fim da vila;
- Manuel Mendes Cacheiro, lavrador, morador na mesma rua...

Os inquisidores mandam ouvir as testemunhas e averiguar *se é legítimo cristão velho sem raça alguma ou se tem alguma parte de cristão novo.* Pedem também as **certidões de batismo e de casamento** do réu e dos pais. O pedido estava datado de 10 de janeiro de 1731.

Ora, a 3 de agosto de 1731, *nas casas onde assistia o Reverendo Gaspar de Torres, Prior da Igreja do Souto da Casa, examinador do Bispado, Comissário do Santo Ofício,* elegeu o *Padre Rafael Teixeira do hábito de São Pedro, natural e morador desta vila de Belmonte, para escrivão da diligência* pedida pela Inquisição de Lisboa...

Das testemunhas inventariadas pelo Réu, por exemplo**,** o Padre Tomé da Costa, Capelão de Pedro Álvares Cabral, morador no castelo da dita vila, Presbítero do hábito de São Pedro, afirma que *andava sempre com as contas na mão, via-o frequentemente na igreja, ia à missa nos dias de preceito e nos outros... No exterior mostrava grande zelo do serviço de Deus e sendo seu vizinho muitas vezes lhe disse que o chamasse quando ouvisse de si dizer missa...* Corrobora as afirmações relativas a cargos que o réu enumerara, à capela que melhorou, às Confrarias a que pertencera.

As testemunhas ouvidas não diferiam e mereciam *inteiro crédito,* atesta o escrivão. Os pais eram cristãos velhos; o Padre Manuel Batista conhecia-o, havia mais de 20 anos, *visto ser alferes de auxiliares de Belmonte.*

Manuel Luís Ferrara, capitão morador na Rua da Portela, morador em Belmonte há 20 anos, casado, afirmava que pertencia a gente sem *fama sem infâmia e sem presos ou reconciliados pelo Santo Ofício.*

O Padre Rafael d'Elvas Teixeira, cristão velho, com 51 anos, conhecia João M. Neto há mais de 40 anos. E Frei António de Santa Marinha de Andorinha, religioso de São Francisco do Convento de Nossa Senhora da Esperança, bem como Frei João da Conceição, religioso no mesmo Convento; António Batista, boticário de 38 anos; Padre Tomé da Costa de 37 anos; António Roiz Roque de 72 anos; Pedro Esteves Trovão, viúvo de 70 anos; Joaquim d'Elvas Teixeira, 71 anos; Antão Trovão, parente de Padre Clemente Leal, natural de Maçainhas; Guiomar Mendes, 90 anos; Joaquim Pires Cacheiro, Francisco Gonçalves Bento, João Garcia, capitão, casado, 59 anos, Ana Torres, viúva, 60 anos ... todos confirmam as palavras de JMN.

Insuficientes os testemunhos? Na verdade, a 8 de agosto, visitadores ainda se deslocam a casa de Sebastião de Siqueira que estava entrevado. Era dos mais antigos moradores da vila, com 90 anos, cristão velho; corrobora as informações. No Teixoso, as testemunhas depõem nas Casas do Santo Cristo e comprovam que tem sangue limpo. Em suma, era **público e notório** que JMN era cristão velho.

No processo constam ainda certidões de batismo e de casamento. ***Nascera a 18 de setembro de 1676.*** Batizara-o o Padre Francisco Fernandes Martins. O processo podia ser concluído. Mas o réu será ainda reperguntado.

A 20 de agosto de 1731, vem a Belmonte o Reverendo Jacinto de Sousa, cónego da Sé da Guarda e Comissário do Santo Ofício. Ouve Diogo Mendes, sapateiro, mas não dão crédito. É *trapaceiro, cristão novo. Não parecia que falasse verdade.*

A 13 de fevereiro de 1732, publicam a prova existente na Inquisição, contra JMN, deduzida de depoimentos de Diogo Mendes, de Miguel Fernandes e de Simão Fernandes. *Tudo era falso,* defende-se o réu. Pede o Procurador. Entrega-lhe contraditas, mais testemunhas. Aclara que se encontrara com as referidas pessoas porque era fabricante de panos, que levava à Covilhã para apisoarem. Mas ao Sabugal não ia desde solteiro.

Havia mais denunciantes e JMN resiste:

> - Miguel Nunes Neto que o acusava *é malévolo, de má consciência, cristão novo e de vil condição, por ser neto de um estalajadeiro que naquela vila se reputa pela mais vil ocupação e é fama pública e notória que é pouco temente a Deus e pouco siso no trato e no comércio.* Usava de trapaças com as criaturas com quem negociava. Mais: *deflorara* uma filha de Manuel João, cunhado do Réu.
> - Outro que presume ter *jurado* contra ele era Francisco Fernandes Loução, irmão de Simão Fernandes e cunhado de Manuel Mendes, de *ofício vil, porque são obrigados a acarretar carne para o açougue***.**

E explica que, quando se arremataram em praça, no sítio da Devesa, onde moravam Francisco Loução e Manuel Mendes, uns *bens que foram confiscados que foram de Gaspar Oróbio* (GMF*), cuja mulher era prima da mulher do dito Manuel Mendes, e de Simão Fernandes e assistindo o réu à arrematação se rompeu voz e fama que estando ele com André Esteves e Manuel Cardoso dissera um deles, estas palavras:* ***Estes cães haviam de ser queimados****.* As palavras

corriam na vila; JMN não se lembra; nega. Declara que tivera conhecimento do dito porque lhe contaram. Conclui: a denúncia era vingança contra ele.

> - Paula João, filha de Manuel Roiz Francês, *é inimiga capital do Réu como também os seus Pais e parentes.* Explica que em 1720 era juiz ordinário da vila de Belmonte; a dita Paula João era solteira e, *tendo notícia, o réu de que estava pejada, mandou pelo Alcaide chamar a Mãe, Maria João, para que fosse a casa de João Roiz, outrossim juiz ordinário companheiro do Réu, para examinar ocultamente se era certa a notícia, e por ele não querer ir mandou o réu a sua casa uma parteira, Úrsula Gonçalves, com o dito Alcaide para examinar a dita Paula João se estava pejada, para o fim de a notificar que desse conta do parto.*

Fizeram o exame; era falsa a notícia. Germinaram ódios e inimizades, fabricaram a culpa. Depois a mulher dele travou-se de razões com Paula João e ela ficou moída de pancada e ferida no rosto e o ódio aumentou.

> - Francisco Esteves Rei era outro inimigo. Quando era juiz *andava amancebado escandalosamente com Clara Soares, prima da mulher do Réu (...). Era seu barbeiro, mas despediu-o e não quis que lhe fizesse mais a barba; por isso na devassa, tomando como testemunha a manceba e uma filha que dela tinha,* denunciara-o. JMN foi condenado e a mulher, envergonhada de arguirem de furto ao dito réu, seu marido, *com uma navalha e um sapato, numa rua pública e acompanhamento do Senhor que já se ia recolhendo à Igreja dera na tal Maria João com os instrumentos.*

E Maria Correia, Maria Nunes Cordevilla, Alexandre Antunes Buzaco e Francisco Antunes Buzaco, afinal, tudo gente *vil e de baixa condição, todos inimigos do réu.*

Desculpa-se: ***era muito invejado por ter ocupado posições honrosas***. Procedera contra pessoas, fazendo muitos inimigos.

Concorda António Batista, capitão: o Réu *tinha dúvidas e diferenças com várias pessoas e nasciam do dito réu se intrometer em várias coisas. Era juiz, escrivão, almotacé, alguns sofreram condenações e metia terror mostrando gé-*

nio e que se lhe pedissem para perdoar senão executava as ameaças e que ele testemunha sabe disto por ser coisa geral. Não se lembrava de todas as pessoas, mas sabia que tinha diferenças com Maria Joaquina, viúva de Pedro Ribeiro da vila, ***por tomar conta de uma barriga*** *a uma sua irmã, sendo solteira.*

A palavras (mal)ditas que o acusavam de ter proferido, quando se arremataram os bens confiscados de Gaspar Mendes Furtado, juntavam-se vinganças e inimizades por intromissões em vidas alheias, como a da "*história da barriga*" que tantas iras causara.

Os denunciantes eram cristãos novos. Falavam verdade ou desforravam-se de denúncias, maus tratos, raivas? Já as testemunhas ouvidas foram avaliadas como *dignas e de maior capacidade e merecem inteira fé e crédito.*

JMN será absoluto de instância, ouve a sentença na Mesa do Santo Ofício e paga as custas. Com a data de 26 de junho de 1732, lê-se**:** ***Não houve prova de Justiça bastante para condenação.***

Mundo enfermo, o da delação e do medo! No pesadelo de loucos, quem estava a salvo? É distinto o papel das vítimas e dos algozes. Na verdade, uma Inquisição[24] poderosa julgava, sentenciava, aumentava o suplício de vidas encarceradas e adiadas. Cristãos novos iniciam um processo contra um cristão velho que os execrava; denunciaram-no como fiel à mesma fé, e experimentou a cólera e o poder do ódio. Casos raros, mas que aconteceram ao longo de três séculos...

Em celas bárbaras, os cristãos novos tentavam aliviar a dor, humanizar o tempo e o espaço. Havia alcaides e guardas que traziam e levavam informações. Sabia-se que ***em todas as Inquisições deste reino havia comunicações...*** Certos presos recebiam cavacas e marmelada, aguardente, laranjas, queijo e azeitonas do Alentejo, tabaco...

24. Caderno do Promotor, 1726/ 1730.

Mas uma instituição todo-poderosa não continha a corrupção que grassava entre funcionários. Nos estreitos corredores de liberdade conquistados através do suborno, os detidos diligenciavam para encontrar meios de sobrevivência. Por outro lado, a falsificação de inventários, as dádivas, a exigência de verbas excessivas por alimentos sem qualidade, o recusar ou dificultar o acesso a medicação prescrita pelos médicos, e outros desvios... punham em causa uma organização que se propunha *plantar sã doutrina.*

Documentação, registos, interrogatórios, juramentos, depoimentos... ocupavam Inquisidores e oficiais em tarefas de busca da sua verdade, desobrigando a consciência, justificando procedimentos. Arbitrariedades eram cometidas com a certeza de que os detidos não teriam forma de contestar. Era, porém, um mundo que colapsava.

IV - Auto da Fé – 13 de outubro de 1726[25]

Cerimónia revestida de pompa contou com a presença de D. João V, os infantes, D. Francisco e D. António, a *fina flor* da nobreza, da Inquisição e uma multidão curiosa**.** Movida por uma amálgama de sentimentos, a presença de personalidades ilustres, o efeito patético/catártico dos condenados à morte, a crença na promessa de indulgências garantiam a comparência da plebe. Guardou, então, a porta da Igreja o Duque do Cadaval; a do Tribunal esteve a cargo do Marquês de Fronteira. **Era Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha,** Presbítero Cardeal da Santa Igreja de Roma, do título de Santa Anastácia, do Conselho de Estado de Sua Majestade.

Em desfile de agonia, veem-se homens e mulheres condenados. A dor, a vergonha, o arrependimento, a raiva, a revolta e o desespero mesclavam-se, excitando e agredindo muitos, suavizando e amolecendo vontades e corações de outros. Peça-chave do espetáculo era o Sermão da Fé. Neste, não se ouviu nenhum pregador. Por se realizar muito tarde? A 13 de outubro, às 9 horas da noite estava escuro.

25. Listas dos Autos da Fé da Inquisição de Lisboa – PT-TT-TSO-CG- 2.- 435.

São muitos os beirões. Vem um bígamo, Domingos Gomes Coelho, estanqueiro, natural de Valhelhas, morador na Atalaia, Bispado da Guarda. É condenado a cumprir 7 anos de degredo em Angola.

Os outros são cristãos novos. Olha, **os relaxados!** Um é padre mas de duvidosa "pureza de sangue". Outro é António Dias Fernandes, 53 anos, cristão novo, condenado à fogueira. A terceira, *que vai na Lista,* é **Ana dos Rios**, de quem falámos, cristã nova, casada com Manuel Lopes Álvares, natural e moradora na Covilhã. Fantasma de si própria, insegura, não conseguiu salvar-se. Ali estava às mãos dos carrascos. Muito **ensinou, orou e leu.** Acreditou estar protegida. E agora? O marido escapou à fogueira, e não voltou à Covilhã; dizia-se que tinha ido para Inglaterra ou para a Holanda, para *poder viver livremente.*

Seguem cabisbaixos, os rostos pálidos de morte. Vestem sambenito. Estremecem, expostos à raiva**.** A surriada insultuosa bloqueia pensamentos, preces e revoltas. Vêm desgastados por interrogatórios infindos, doídos pelo tratamento inumano, aleijados pelos tratos de potro e polé. Ouve-se o crepitar do fogo. Impiedosas chispas de luz inundam o espaço. Reconhecem amigos, parentes... e inimigos, também. Rugidos da plebe aumentam o pânico, ensandecem. Fragmentos do que foram, feitos em bocados, o que sobrou de crenças e valores? Ouviram classificar de erros, de cegueira, a fé que era a sua**.** Despertam ódio, temor... Uns são judeus fiéis, outros converteram-se ao cristianismo, conta-se uma mão cheia de céticos... a maioria são marranos, com vidas duplas... **GMF arrastava-se, bem como Clara, a mulher.** O que os esperava, depois da libertação?

A **construção da Ilha da Purificação** implicava despojar sociedade de enfermidades justificava a imolação na fogueira. Os inquisidores eram os senhores do Juízo Final, deliberavam quem morria e quem podia continuar a viver.

GMF e CHL libertaram-se da fogueira. Os filhos estavam na Guarda, em casa de familiares. Havia uma pena a cumprir. Os bens tinham sido confiscados**.**

V - Que aconteceu depois?

O nome "Furtado" está gravado num túmulo, na Igreja Velha de Santa Maria, em Stoke Newington. Lê-se: "*consagrado à memória de João Furtado, filho de Isaac Mendes Furtado que faleceu nesta freguesia...*" Tratava-se de uma família de ascendência judaica portuguesa. Este Isaac Mendes Furtado, nascido em 1729, era filho de Gaspar Mendes Furtado e de Clara Henriques? Sabe-se que Clara Henriques (Abigail, nome de sinagoga) se refugiou em Inglaterra, levando seis filhos, e um sobrinho. A família tornou-se praticante do judaísmo e frequentava a Sinagoga de Bevis Marks[26].

Outra inscrição refere: *Sepulcro de Abigail, viúva de Gaspar Mendes Furtado, de Portugal, a qual, depois de sofrer as torturas da Inquisição, fugiu para Inglaterra com os filhos: Raquel, Rebeca, Judith, Abraão, Isaac e Jacob que educou na fé judaica...*

Isaac deixou 2 filhos e 3 filhas; o filho mais velho, Abraham, tornou-se compositor e escritor de canções; mudou o nome para Charles. Ainda as Artes...

E quando se abre o processo de Gaspar Mendes Furtado, na primeira folha, a lápis, alguém escreveu: *Bisavô de Benjamim Disraeli e primeiro Lord de Beaconsfield...*

Em suma,

No reino, o medo erguia muralhas e enlouquecia. Representações obsessivas de traição pairavam sobre as comunidades. Os detidos pertenciam a gerações que arrostavam muito sofrimento, perdidas, em busca de sentido. O exílio atormentava pelo desconhecido, pelo labirinto, pela presumível solidão, mas permitia ser inteiro, ser livre... Clara e a família escolheram-no.

26. A Sinagoga de Bevis Marks é o mais antigo local de culto judaico em Londres. Criada em 1698, por judeus sefarditas, reuniu um importante núcleo de intelectuais judeus; entre outros: Isaac Sequeira de Samuda e Jacob Castro Sarmento. Foi o centro da comunidade sefardita até à fundação da sinagoga de Bryanstone Street, em 1866. Após esta data, a frequência da Sinagoga de Bevis Marks diminuiu. Cf. entre outros, Moses Caster, *History of the Ancient synagogue of the Spanish and Portuguese Jews: the cathedral synagogue of the Jews in England, situate in Bevis Marks*, London, 1901.
A Inglaterra foi lugar de exílio de judeus portugueses. Em julho de 2016, foi notícia o facto de 300 judeus sefarditas, do Reino Unido, terem pedido a nacionalidade portuguesa. Por que razão optaram por Portugal? Pela memória de velhas raízes familiares?

No reino, os cristãos novos preservavam rituais, orações, o jejum de Ester, o Dia do Perdão e a Páscoa – *Purim*, *Yom Kippur* e *Pessah*. Duas festas de libertação dos judeus, de esperança (Ester e Páscoa), ao lado da comemoração do Dia – Kippur – em que solicitavam perdão a Deus e ao próximo, pelos pecados, pelos desvios religiosos. O Sábado era o dia sagrado. Mantinham, no século das Luzes, uma zona protegida que os identificava como judeus.

Os testemunhos dos acusados revelam que creem e observam a Lei de Moisés para a "*salvação da alma*". Não alimentava a Inquisição esta crença com a criação de mártires[27], com os condenados à fogueira? A identidade do grupo reforçava-se, também, porque muitos eram imolados. Como Ana dos Rios.

Enigmáticos, os cristãos novos resistiram; o *corpus* doutrinário que criaram distanciou-se das ortodoxias católica e judaica. Afeiçoaram a *praxis* religiosa aos conflitos de interpretação; teceram laços de pertença e construíram uma identidade polícroma.

A maioria edificará o marranismo[28], com graus de conhecimento e de adesão diversos ao Judaísmo. Uma mundividência essencial foi construída pela prática da endogamia, pelo segredo de uma religião vivida em família, pela clandestinidade, pela fidelidade à lei de Moisés, pelo antijudaísmo, por quererem ser judeus, pela crença na pertença ao povo escolhido, pela espera messiânica...

Bibliografia citada

Caster, Moses, *History of the Ancient synagogue of the Spanish and Portuguese Jews: the cathedral synagogue of the Jews in England, situate in Bevis Marks*, London, 1901.

Constituições Sinodais do Bispado da Guarda, Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1686.

27. Cf. Maria Antonieta Garcia, *Denúncias em nome da fé,* Lisboa, ISER, 1996, pp. 73-74.
28. Cf. Morin, Edgar, *Os meus demónios,* Lisboa, Europa-América, 1995.

Costa, António Carvalho, *Corographia Portuguesa*, Lisboa, Typographia de Domingos Gonçalves Gouveia, 1868.

Foucault, Michel, *Vigiar e Punir*, Petrópolis, Vozes, 1996.

Garcia, Maria Antonieta, *Denúncias em nome da fé,* Lisboa, ISER, UNL, 1996.

Lipiner, Elias, *Santa Inquisição, Terror e linguagem,* Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1977.

Constituições Sinodais do Bispado da Guarda, Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1686.

Martins, Moisés de Lemos, *Para uma inversa navegação, o discurso da identidade*, Porto, Afrontamento, 1996.

Moreira, Joaquim António, *Colecção de listas impressas e manuscritas dos Autos da fé públicos e particulares das Inquisições de Évora, Coimbra e Lisboa*, Lisboa, 1863, BNL (res.) COD. 864.

Morin, Edgar, *Os meus demónios,* Lisboa, Europa-América, 1995.

Peters, Edward, *História da Tortura*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996.

Roth, Cecil, *A History of Jews in England,* Clarendon Press, 1964.

Sanches, António Nunes Ribeiro Sanches, *Cristãos velhos e cristãos-novos,* Porto, Livraria Paisagem, 1973.

Vieira, Padre António, *Notícias Recônditas do modo de proceder da Inquisição com os seus presos, Obras escolhidas do Padre António Vieira*, Lisboa, Ed. Sá da Costa, Vol. IV, 1951.

Outras Fontes

PT – TT –TSO –IL – 028 – 09636.

PT/ TT/ TSO-IL/ 028 /9256.

PT-TT-TSO- IL/028/ 129.

PT-TT-TSO-IL/028/1877.

PT-TT- TSO-IL/028/ 9478.

Caderno do Promotor, 1726/ 1730- PT/TT/TSO – IL/0797

INQUISIÇÃO NO SÉCULO XVII: UMA FÁBRICA DE CRISTÃOS-NOVOS?

Elvira Azevedo Mea

> "Estamos sempre focados no óbvio ou no que aparenta ser óbvio, ignorando o que está à volta, quando o que está à volta é em regra mais determinante do que aquilo que parece óbvio."

Não sei quem o disse mas é uma verdade óbvia que incidindo sobre a Inquisição, nos leva de imediato a constatar algumas situações que parecendo óbvias não o são:

Um grande acervo documental da Inquisição portuguesa está por estudar e é óbvio que não me refiro só aos processos mas a toda uma série de fontes imprescindíveis para a compreensão da instituição, dos seus protagonistas e da sociedade em que viveram, desde os livros dos promotores, aos do Conselho Geral, aos das Denúncias, às inquirições e devassas, às Habilitações, aos Familiares, às correspondências, à contabilidade, etc.

Como há muito tempo o tema passou de moda, tem-se acentuado a tendência para elaborar doutas variações do já feito, cortar, coser e colar, sobretudo avançar com generalizações de todo o género, desde os números que são mais ou menos estimativas, aos delitos, ao funcionamento, aos funcionários, enfim esquecendo o que parece óbvio e o que está à volta e é realmente determinante um Santo Ofício cuja actuação dos vários tribunais decorre durante sensivelmente três séculos.

Do mesmo modo a continuação dos estudos de caso, necessária e imprescindível, frequentemente detém-se aí sem olhar à volta, deixando de lado outra documentação que poderia levar a perspectivar e compreender melhor o dito caso, inclusivamente utilizando outros estudos de caso afins em termos de delito, tempo e espaço. Daí também o conceito generalizado de que a investigação inquisitorial se caracteriza por processos, uma maçada porque todos iguais.

Assim sendo, olhando à volta, é normal que se aceite como óbvio estudos generalistas e até comparativos da Inquisição portuguesa, sem serem escorados por uma investigação fundamental.

Para os que estudamos com afinco o tema, como acontece neste nosso encontro, cabe-nos a humildade de reconhecer que somos ainda caranguejos que arranhamos a temática, mas avançamos, individualmente, como os caranguejos quando é óbvio que é essencial o trabalho humano de equipa.

A experiência destas mesas poderia ser um incentivo para o início duma colaboração investigativa em grupo.

Dado que Inquisição continua a ser um ninho de polémicas, exactamente porque muito pouco foi feito, lembro uma das primeiras diatribes, que fez correr rios de tinta nos jornais, em 1971, ao mesmo tempo que chamava a atenção para o tema, conferindo-lhe uma publicidade inédita: a discussão acesa entre o Professor Israel Salvator Révah docente do Collège de France e o Dr. António José Saraiva, autor de *Inquisição e Cristãos-Novos*[1].

A questão residia essencialmente no facto do Dr. Saraiva, na sua concepção marxista da sociedade, considerar a luta de classes como a base e motor dessa sociedade. O Santo Ofício era assim, mais um palco da luta de classes, defendendo que o objectivo principal da instituição era o derrube duma burguesia incipiente, os cristãos-novos, não olhando a meios para chegar ao fim desejado. Daí, que a perseguição inquisitorial não era feita ao acaso mas dirigida contra um sector específico da sociedade – os cristãos-novos.

1. Editorial Inova, Porto, 1969.

Segundo ele o factor religioso era apenas o álibi que permitia avançar na prossecução do desígnio, a apostasia, o rótulo certo para desencadear a condenação e respectiva confiscação de bens, sem cuidar, portanto, de averiguar a veracidade do delito.

Por seu turno o Prof. Révah não só considerava um pressuposto inadmissível a concepção marxista sociedade do Dr. Saraiva, como rechaçava por completo a teoria de que a Inquisição visava essencialmente caçar os cristãos novos-ricos, utilizando a questão religiosa como meio para obter esse fim.

O Prof. Révah, investigador infatigável do Santo Ofício, tinha então já percorrido um longo caminho, tendo estudado um número considerável de processos, basicamente do século XVI, em que a prática estava de acordo com a legislação em vigor, nomeadamente o Regimento de 1552 e o de 1570 do Conselho Geral.

António José Saraiva, desvalorizando essa pesquisa sistemática da processologia, a que chamava a "pesca à linha", escolhera para provar a sua teoria as célebres *"Notícias Recônditas",* alguns processos "exemplares", de gente importante como Gomes Henriques, Manuel Fernandes Vila Real ou António José da Silva, incluindo a famosa obra de Ribeiro Sanches *"Origens da denominação de Cristão-velho e Cristão-novo em Portugal, e as causas da continuação desses nomes, como também da cegueira judaica, com o método para se extinguir em poucos anos esta diferença entre os mesmos súbditos e cegueira judaica, tudo para aumento da religião católica e utilidade do Estado",* abrangendo, portanto, os séculos XVII e XVIII.

A popularidade da polémica levou uns e outros a penderem mais ou menos emotivamente para um dos contendores, conotando o Prof. Révah, como académico, com uma visão do Santo Ofício mais tradicional, ligada a uma defesa da igreja, enquanto António José Saraiva apresentava argumentos aliciantes, secundando Alexandre Herculano no seu ataque ao poder discricionário da Igreja, causa do atraso cultural português.

Provavelmente foi essa diatribe que direccionou alguns, poucos, para a investigação sobre o Santo Ofício mas a um ritmo muito mais lento do que se verificava em Espanha.

Aquando da versão americana do livro de Saraiva, *"The Marrano Factory"* de 2001[2], na Introdução, o Prof. Herman Salomon no seu jeito peculiar, cataloga-me como uma defensora do tribunal do Santo Ofício[3], algo que qualquer aprendiz de historiador nunca pode fazer, até porque o tema não pode ser conceptualizado neste género de contextualização, sob pena de não ser científico, a História é ciência humana, permite compreender, nunca julgar.

O amigo Prof. Salomon refere-se ao meu livro *"a Inquisição de Coimbra no Século XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade"*[4], onde afirmo que em linhas gerais o tribunal de Coimbra na sua prática não se distanciou significativamente da legislação em vigor.

Todavia, ao longo do século XVI deparámos com situações anómalas, como os falsos "familiares", ou pretensos funcionários inquisitoriais, geralmente gente a querer aproveitar-se dos cristãos-novos, casos registados nos livros dos promotores, que não se sabe por que razão não se constituíram processos – complacência ou pouco crédito dos denunciantes?

Mas outros há que se constituem processos, por inventarem róis de mandatos de captura para receberem "luvas" chorudas dos possíveis incluídos[5], outros recebem a troco de promessas para acabar com o uso do sambenito, etc. Todos são condenados, sem apelo nem agravo a vários anos de degredo para as galés, África ou Brasil.

Relativamente aos funcionários das cadeias locais, carcereiros e meirinhos implicados, é curioso que todos são de Trás-os-Montes ou Beira, normal-

2. Leiden, Boston, Koln, Brill, 2001
3. "Elvira Mea... portrays in Inquisitors as a beleaguered militia, manning the walls against ever soaring onslaughts of Judaizers (144 of whom were dully executed). Op. Cit., p. X.)
4. Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1997
5. IAN/TT., Inquisição de Coimbra, procs. Nº. 3883 de 1583, 660 de 1589, 563, 9389, 2528, 9384 de 1591, etc.

mente lavradores que se fazem passar por gente muito rústica para explicar a negligência que permite a fuga dos presos, obviamente cristãos-novos[6].

Acerca dos funcionários propriamente ditos, tanto nos aparece a parteira que a troco de tecidos de luxo (gravins e tafetás) leva e traz recados para as presas [7], como guardas que tiveram relações sexuais com reclusas[8] ou a rede de informações para ricos, que envolveu um notário e vários guardas. Esta sofisticada rede, engendrada por um mercador de Coimbra, o cristão-novo, Bernardo Ramires, que com a cumplicidade dum notário e de dois guardas, permitiu a vários cristãos novos-ricos receberem e darem informações para fora da Inquisição, alguns iam recebendo instruções relativas aos seus processos e um deles, Tristão Rodrigues Vila Real, chega a receber a visita da mulher. A vida dum dos guardas, chamou a atenção duma vizinha e a inveja fez o resto. O notário vai três anos para as galés, um guarda um ano e o outro é degredado um ano para fora do bispado. Dois dos cristãos novos suicidam-se no cárcere[9].

Já na década de noventa o tribunal de Coimbra vai descambando para uma série de irregularidades, tendentes a facilitar mandatos de prisão, como a testemunha singular. Por seu turno a omissão de transcrição de sessões de confissão dos arguidos, dada a superlotação dos cárceres, leva os inquisidores a caírem na armadilha dos cristãos-novos de Bragança, ao julgar com a indulgência da praxe as numerosas confissões copiosas e as apresentações em massa de jovens, chegando a prender cristãos-velhos como se fossem novos.

Rebentado o escândalo, não chega o castigo severo dos falsários com o degredo para o Brasil, uma situação controlada e liderada por um inquisidor de Lisboa, D. Bartolomeu da Fonseca, pois o descrédito da Inquisição de Coimbra é evidente.

6. IAN/TT., Inquisição de Coimbra, procs. Nº.5585 de 1599, 1611 de 1601, 2017 de 1586...
7. IAN/TT., Inquisição de Coimbra, proc. Nº. 4186 de 1589.
8. IAN/TT., Inquisição de Coimbra. Procs. Nº. 9738, 6094, etc.
9. Ver "*A Inquisição de Coimbra no Século XVI*..."cit., pp. 351-354.

Por seu turno, a comunidade cristã-nova aproveita a conjuntura para negociar em Madrid um perdão geral, que, não obstante todas as intervenções da Igreja portuguesa, se concretiza em 1605.

As ilegalidades foram punidas com mais ou menos indulgência para o pessoal menor, maior severidade para a corrupção de funcionários superiores, como de resto aconteceu com outros tribunais, mas relativamente à prisão ilegal com uma só testemunha, estratégia que apressou as detenções de tantos cristãos novos transmontanos, nada foi feito.

A remodelação do Santo Ofício efectua-se com D. Pedro de Castilho com base no Regimento de 1613 que aperfeiçoa o Regimento anterior colmatando lacunas e ambiguidades, como as apresentações, exara o procedimento preciso a ter com casos complexos como os de sodomitas, heresiarcas, relaxados, e arguidos especiais, como padres, nobres e gente rica. Tendo como principal objectivo tornar a Inquisição mais eficaz e agressiva, o Regimento dava uma grande margem de manobra aos inquisidores em muitas situações, desde a averiguação de culpas, à rapidez de mandato de captura, ao próprio julgamento[10].

As visitações que se realizam entre 1616 e 1637 a todo o território nacional, são um êxito, dadas as novas condições:

Com efeito, os jovens inquisidores encarregados das visitações, que lhes podem dar uma promoção, podem interferir activamente na dinâmica da visitação, investigando por conta própria possíveis culpados, direccionando a pesquisa para "gente de nação rica", normalmente começando pelos elos mais fracos, ex-criados, que chamados à presença do visitador, temerosos, quase sempre deixavam pistas, mesmo ténues, que poderiam ser usadas em função do objectivo. Frequentemente e quando o sinal era negativo, o inquisidor avançando de pergunta em pergunta acabava por querer recolher pelo menos a indicação de que a possível testemunha ouvira dizer algo sobre

10. Mercê da frieza das relações com Madrid, devido ao Perdão Geral, Filipe II prescinde do seu aval para a promulgação do Regimento. Nesse sentido, em 1607 o rei consigna à Inquisição prebendas de igrejas da Índia e em 1608 doa 6.930000 reis/ano oriundo do estanco das cartas de jogar e do solimão.

o ou os indagados, pondo-lhe na boca no mínimo um sim, que rapidamente se podia justificar com algo oportuno e que, não raro, era o próprio visitador a aduzir. Seria uma prova circunstancial, um testemunho por "ouvir dizer", que era aceite pelo novo Regimento.

Para agilizar o procedimento, ultrapassando o tempo de espera, entre o regresso do visitador ao tribunal, a triagem das denúncias e o possível mandato de prisão, o visitador tinha agora o poder de decidir se um arguido tinha culpas suficientes para ser detido, podendo assim executar de imediato a prisão se se considerasse que havia perigo de fuga...

Assim sendo foi exequível implicar o segmento sócio-económico e cultural mais elevado da "gente de nação", uma elite que até então, apostando na permanência, tinha conseguido eximir-se às malhas da Inquisição, mercê duma sobriedade e contenção que lhe permitia estar acima de qualquer suspeita. Houve quem reforçasse essa segurança com casamentos mistos[11], filhos inseridos no clero regular e secular, dinamismo visível na beneficência, lugares relevantes em confrarias e irmandades.

A Inquisição atinge então o seu auge quer na quantidade quer na qualidade dos detidos, evidente nos vários tribunais e com particular incidência nas denominadas "grandes prisões do Porto e Coimbra" que abalam a economia portuense, a "inteligentia" coimbrã e sobretudo arrasa por completo a confiança e reverência que se tinha com os eclesiásticos, pois um número significativo deles é apanhado nesta gigantesca onda de detenções.

Todavia este género de procedimentos tem os seus óbices ligados às várias pressões que embotam a objectividade e veracidade dos depoimentos dos denunciantes que são chamados coercivamente à presença do inquisidor, num aparato intimidatório, para muitos aterrorizador.

11. Este tipo de matrimónio foi facilitado, sempre que se tratou de altos funcionários régios, nobilitados pelos seus desempenhos, nobilitação que incluía os ascendentes, automaticamente considerados cristãos velhos. Apesar da oposição total da nobreza antiga, a segunda geração desta cepa, com dinheiro, miscigenava-se mais depressa, acarretando pretensões e preconceitos aristocráticos que se difundem em função do dinheiro. Em 1614 é proibido o casamento entre cristãos novos e gente nobre, uma restrição que não surte efeito de imediato.

No interior dos cárceres o clima de medo, de violência que reina, em que os presos chegam a ser agredidos, sem falar da tortura, sentenciada a torto e a direito, é também propício a confissões falsas, irreais.

O Regimento de 1640 reiterava: "Porquanto as confissões dos culpados no crime de heresia são o único meio, com que podem merecer que com eles se use de misericórdia, e o principal fundamento que tem o Santo Ofício para proceder contra as pessoas de que neles se denuncia."[12]

Relativamente aos cristãos-novos também muito tinha mudado:

Sob o ponto de vista religioso a catequização tardia no Judaísmo, os próprios casamentos mistos, devem ter tido consequências negativas em termos de adesão, como se vai detectando num caso ou noutro, gerando confusão, descrença, dúvida, mas quase sempre um conflito interior, insegurança, até angústia, muito difíceis de gerir na juventude, a fase de tudo ou nada.

O que acontecia, mesmo antes desta catequização tardia àqueles que seguiam convictamente o Cristianismo numa família de criptojudeus?

Como eram aceites neste meio a dúvida ou a descrença em qualquer uma das religiões?

Quantos por uma questão de sobrevivência física e mental não acabaram por optar pelo Cristianismo como o que melhor garantia a célula familiar, mesmo senão era o mais fácil nem o mais cómodo? Esta escolha implicava serem banidos do seio dos seus parentes, amigos e correligionários e simultaneamente serem recebidos com desconfiança pelos outros, que, para o bem e para o mal, se tornavam os seus.

"A nível individual era com certeza muito mais difícil enfrentar a incompreensão e até o ódio, desprezo ou indiferença daqueles a quem se queria bem, pelo que durante dois séculos esta conjuntura minou a estrutura fa-

12. Regimento de 1640, p. 310.

miliar e social ou tornou-a mais resistente, cimentou-a, sempre que existiu uma base sólida de apoio, a religião, qualquer uma delas."[13]

A dúvida relativa a uma ou outra religião fazia vacilar o entendimento, roía, minava a consciência e a vida, um estado de alma, um comportamento incompreensível para uns e para outros. Na realidade bastante compreensível, se pensarmos que a dualidade se apresenta na juventude, onde existe já uma formação cristã mais ou menos sólida. É uma questão que se põe com mais acuidade a gente culta, uma vivência angustiante sempre severamente penalizada pela Inquisição.

Aqueles que se acomodaram e foram confessando com mais ou menos astúcia para não "dar" em pessoas livres e sem denúncias, saíram com penas mais leves, mesmo se alguns "confessavam até o que não era, para sair, como afirmava o mercador portuense Lucas Mendes.[14]

Esta comunidade balançava entre a Cruz e a Torá, com elementos dum credo e doutro, hesitantes, descrentes e dúbios, foi repentinamente abalada pela visitação de 1618 (de 30 de Março a 20 de Julho)[15], realizada pelo inquisidor Sebastião de Matos de Noronha, segundo a legislação nova, o Regimento de 1613.

Como já apontei, o novo regime vinha colmatar lacunas, esclarecer imprecisões de molde a acabar com quaisquer aproveitamentos por parte dos incriminados.

A grande novidade consistia na liberdade total conferida aos visitadores para julgarem localmente a gravidade dos casos, de modo a poderem proceder até a prisão imediata.

"Faz-se tudo para obter resultados – de novo a Inquisição coimbrã é useira e vezeira em ultrapassar qualquer tipo de limite: prende-se em função dos

13. Elvira MEA, A Problemática do Judaísmo. (Séculos XVI-XVII)", in Luís Filipe BARRETO, José Augusto MOURÃO, Paulo de ASSUNÇÂO, Ana Cristina Costa GOMES, José Eduardo FRANCO (coord.), *Inquisição Portuguesa. Tempo, Razão e Circunstância,* Lisboa, São Paulo, 2007, pp. 129-141.
14. IAN/TT, Inquisição de Coimbra, proc.nº2893.
15. IAN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício, livros nº. 665, 666, 667 e 668.

bens, prende-se antes de ter denúncias, prende-se uma pessoa por outra, usam-se falsos presos para vigiarem os verdadeiros, usa-se a tortura fora do contexto próprio, usa-se a "mentira piedosa" para compelir à confissão, usa-se a violência física e psicológica para destruir resistências..."[16]

Enfim, a denominada caça ao rico, intuída mas nunca cabalmente provada por António José Saraiva, mas que hoje se pode afirmar relativamente à Inquisição de Évora[17], assim como à de Coimbra, a começar pelas "grandes Prisões do Porto e Coimbra.

Houve uma voragem externa e interna que consumiu, queimou laços familiares, amizades ou simples convivência e que explica também, para além do ódio e outros sentimentos negativos, onde o medo paira, oprime, corrói e perverte, a marcha crescente de delações que determinam que sempre que o Santo Ofício "entrava" numa terra, rapidamente ela ficava "ardida", segundo o termo técnico do tribunal.

Foi assim que "tão depressa se fundiu o Porto", expressão usada por Marquesa da Fonseca, uma das mulheres de ferro que desassombradamente envia escritos vários, via cozinha, onde está outra portuense.

A pesquisa do visitador Sebastião de Matos de Noronha para angariar judaizantes ricos leva-o a convocar 68 cristãos-velhos, dos quais 44 são ou foram criados de cristãos-novos de renome; perante a pressão, alguns acabam por depor em função de ouvir dizer, considerado prova pelo novo Regimento.

Dos 175 denunciados, 144 são cristãos-novos, 128 acusados de Judaísmo. Matos de Noronha adianta-se e, sob a desculpa de perigo de evasão, começa a fazer detenções sem sequer ter o número suficiente de denúncias, recruta para o seu serviço o juiz dos Órfãos e o cárcere do Tribunal da Relação, gerando um grave conflito de poderes.[18]

16. Elvira MEA, "O Santo Ofício no Xeque-Mate aos Cristãos Novos", Revista de Estudos Sefarditas, Lisboa, 2008, p. 20.
17. António BORGES COELHO, *Inquisição de Évora.1533-1668*, Lisboa, Caminho, 2002.
18. Elvira MEA, "Conflito de poderes a propósito da visita inquisitorial ao Porto em 1618, *O Poder Regional: Mitos, Realidades, Actas das III Jornadas de Estudo Norte de Portugal- Aquitânia,* QUENPA, 1996, pp.345-355.

Com aquiescência do inquisidor geral [19], em pleno "tempo de graça" prende-se o Dr. Nicolau um médico de renome e a mulher que se apresentara, o primeiro acto de tantos rocambolescos: o médico circula preso de um lado para o outro porque o presidente do tribunal da Relação se recusa a que o cárcere sirva para presos da Inquisição, tanto mais que nem sequer lhe pediram licença. A situação é aproveitada para o presidente do tribunal se formalizar como credor do médico.

O afã em prender "gente de nação" escolhida continuou mesmo sem cumprir os requisitos necessários, pelo que é o próprio inquisidor, Simão Barreto de Meneses, de Coimbra, a congratular-se com os colegas de Lisboa (para onde envia portuenses), quando recebe mais uma lista de denúncias feitas por uma confitente profícua, Graça Vaz, "...que estimamos muito porque vai justificando todas as principais prisões que temos feito."[20]

A pressa nas detenções originou uma situação aberrante mas significativa:

Com um mandato de captura em Chaves, o oficial da Inquisição, seguindo instruções " esconde o se fora da villa", pelo que a prisão foi feita pelo vigário local. Este, prendeu "Lucrecia Machada que ora há molher do Doutor Francisco Sanches e não tem culpas, em lugar de Isabel Lopes, sua primeira molher que as tinha e se mandava prender:

E quanto convem ao crédito e reputação do Santo Offício e seus ministros, não se saber fora que socedem semelhantes erros: que o povo há de atribuir a este tribunal e não ao dito vigário; pareceo que antes doutra cousa se deviam fazer com a ditta Lucrecia Machada todas as diligências convenientes e vistas a fim de a persuadir, que tendo culpas contra a nossa Santa Fe, as confesse, pois nisto se lhe não fez injuria, sem embargo de não estar indiciada: e que quando não resulte das tais diligências e amoestações, cousa com que o sobredito erro se possa cobrir e reparar, se dé conta ao Conselho

19. Em resposta a uma carta do visitador de 18/05/1618, o inquisidor geral permite estas prisões, esclarecendo que "havendo propósito de fuga, ainda que dure o tempo de graça se poderão prender2. IAN/TT, Inquisição de Lisboa, proc.nº. 10205 de 1621.
20. IAN/TT, Inquisição de Coimbra, proc.nº.10204 de 1621, fl.3.

Geral, para que, por ordem dele, seja restituída a sua liberdade, de modo que o poder ser com menos quebra e descredito do Santo Offício..."[21]

A persuasão resultou nesta jovem de 17 anos, em adiantado estado de gravidez, que logo afirmou "que não tinha culpas mas folgara de as ter para as confessar. Que mal ouvesse a seus avós, que eles a trouxeram a este estado..."

Perante isto a mesa considera "... que fosse recebida nos cárcere se que no sequestro que estava feito de seus bens, não se alterasse cousa alguma e contra ella se procedesse na forma do estillo; e que visto o que tinha resultado das ditas sessões, não avia por que dar conta ao Conselho, em conformidade do assunto atrás."[22]

Vigário e inquisidores tinham razão... pois, mesmo se rapidamente revogou as afirmações anteriores, Lucrécia era rica, como se verifica pelo inventário.[23]

Depois da detenção, o cuidado centrava-se no sequestro de bens e em colocar conterrâneos em lugares diferentes para não comunicarem e ignorarem quem estava detido. Com a primeira prisão do Dr. Nicolau Lopes, até o inquisidor geral quis ver o inventário[24], havendo quem se queixasse de ter tido sequestros mais de uma vez.

Distribuídos pelos tribunais de Coimbra e Lisboa, os portuenses comunicaram sempre entre si, de viva voz ou por escrito, pelo que se infiltram informadores entre os presos. Assim, o confeiteiro Gaspar Rodrigues fala à vontade, aconselhando um jovem : "... que nenhum homem avizado havia de confessar nesta caza, ao menos antes de virem com libelo contra ele porque pello libelo podião ver as culpas que tinhão e que cousa bem negada nunca

21. IAN/TT., Inquisição de Coimbra, proc.nº. 6389 de 1620,fl. 3v.
O documento é assinado por Simão Barreto de Meneses.
22. Idem, fls. 5v.e 12v.
23. Idem, fls. 14-16v.
24. IAN/TT., Inquisição de Lisboa, proc. Nº. 11867 de 1621.

he bem crida nem bem provada... Aconselhou também que não confessasse suas culpas e não fizesse perder a fazenda a seu pai..."[25]

Os escritos giravam quase sempre com a conivência de quem estava na cozinha, certamente muitos mais dos que eram apanhados. Os portuenses passaram-nos mas de modo a que quem estivesse de fora não conseguia identificar autor e destinatário, pelo que mesmo com a informação dos espiões, os inquisidores não chegavam aos culpados, que, podiam sempre negar a autoria dum escrito de conteúdo grave, ripostando que o seu fora outro, inócuo.

Possivelmente foi o caso do Dr. Lopo Dias, chefe duma das mais conhecidas famílias detidas, o qual invoca os seus 83 anos para uma falta de memória crónica, dizendo apenas que uma das suas filhas presas, Graça do Espírito Santo, freira de Monchique, tendo-o conhecido pelos escarros, como "estava maltratada de hum peito", pedira-lhe remédio; os seus escritos resumiam-se a isso.[26]

Nos escritos procuravam-se informações quanto aos detidos, confissões, apelava-se à resistência, a velha estratégia "da boca fechada", típica dos portuenses, não obstante as mil e uma maneiras para as fazer abrir, desde o desdobramento das denúncias, para parecerem mais, aos espiões, às ameaças, à tortura, quase sistemática, apesar de ilegal quando existiam muitas denúncias.

Os filhos do Dr. Lopo Dias são particularmente atingidos: o cónego António Dias da Cunha, 58 anos, tido como diminuto, sofre na polé, levantado até ao tecto, depois até à roldana, altura em que o médico asseverou não poder sofrer mais, por "ser quebrado de ambas as virilhas". Isso não impediu a ameaça de que porque "não tinha satisfeito, visse o novo tormento que o guardava, que mal avia de poder sofrer". O réu foi então deitado no potro,

25. IAN/TT., Inquisição de Coimbra, proc. Nº.1322 de 1620, fls. 60v-61.
26. IAN/TT., Inquisição de Coimbra proc. nº. 10185 de 1620, fls. 34-37.

atado nas partes ordinárias, apanhando duas voltas na primeira corda e uma em cada braço, até ser suspenso por intervenção do médico.[27]

A irmã, Ângela Henriques, 40 anos, permanece muda, aguentando na polé um trato esperto e outro corrido e na sessão seguinte mais um trato esperto, novamente levantada até ao cimo e outro trato esperto; já não pôde assinar a presença pelo seu punho.[28]

Mas houve casos limite, como o de Catarina Nunes, 26 anos, grávida de cinco meses, que depois de aguentar um trato esperto, sofre segunda sentença de tortura passados poucos dias, onde é de novo levantada até ao tecto, depois até à roldana, deixada cair e finalmente sofre um trato esperto, pelo que teve de ser curada.[29]

Isabel Gomes, 46 anos, meia paralítica, depois de ser levantada na polé até ao tecto e sofrer um trato esperto, desmaia, torna a si com água, é novamente levantada até ao cimo, desmaia, sendo descida brandamente. Os dois médicos presentes asseguram que não poder sofrer mais; passados cinco dias, como vaticinara às companheiras, Isabel faleceu por causa dos tratos, como confirmou o clínico.[30]

O uso de tortura foi uma arma de dois gumes para a Inquisição, na medida em que a maior parte dos portuenses conseguiram "purgá-la" ao aguentarem-na, e, portanto, tiveram sentenças mais leves e isenção de confisco de bens, o que nem sempre o tribunal cumpre, violando a lei.

A contenção foi uma constante, os portuenses só foram prolixos na apresentação de contraditas, a fim de acertarem nos denunciantes e assim neutralizarem os seus depoimentos.

27. IAN/TT., Inquisição de Coimbra, proc. Nº. 3901 de 1620, fls. 85-88.
28. Segundo informação do padre jesuíta Gaspar Álvares, por ocasião do auto de fé de 1620, a ré, que estava de mãos atadas, chamou outra presa, Maria da Costa Teixeira, perguntando-lhe se morria se não dissesse de todos. A outra disse-lhe –"Dizei, não morrereis." Ao que ela respondeu: "Não morrerei, pois bofe não darei em meu marido nem no cónego mais pouco."
Sessão de 7/8/1620.
IAN/TT., Inquisição de Lisboa, proc. Nº.13025 de 1621.
29. IAN/TT., Inquisição de Lisboa, proc. Nº. 10105 de 1621.
30. IAN/TT., Inquisição de Coimbra, proc.nº. 5408 de 1621.

Estes extensos róis de inimizades são um acervo documental precioso sobre o quotidiano da cidade, a nível familiar, profissional, das relações, abrangendo desde a economia, a sociedade, a mentalidade.

Todo o firmamento da condição humana desfila perante nós, num espelho imenso, com contornos mais ou menos brilhantes ou sombrios, conforme a grandeza ou pequenez das atitudes, comportamentos e paixões. Muitos destes protagonistas são já autênticos cidadãos do mundo.

Nas contraditas como nas confissões ressaltam as fissuras visíveis mesmo no âmbito familiar, da grande questão da época – a crença do cristão-novo que apresenta um leque variado de situações, entre a Cruz e a Torá.

O Santo Ofício não está interessado nesta questão, faz mesmo o possível por apagá-la, como acontece com o Dr. Luís da Cunha, 38 anos, que em duas semanas denuncia uma centena de pessoas[31], o que já era esperado pelos outros[32], pelo que, como concluía o irmão, " ... he de crer que lhe tomarão grande ódio e disso he fama entre os prezos destes cárceres, pelo que todos ficarão imigos dele réu..."São precisamente estas últimas palavras que desagradam aos inquisidores, que mandam escrever à margem , "estas ultimas palavras não se tresladem, as da fama entre os prezos."[33]

Porquê esta omissão?

Precisamente porque dispunham duma confissão copiosa que não queriam invalidar de modo algum, apesar das constantes contraditas contra o visado. Por outro lado, a declaração do cónego António Dias da Cunha, vinha provar que a comunicação no cárcere era um facto evidente, algo que não convinha aceitar, pois podia falsear muitos depoimentos, na medida em que,

31. Trata-se de mais um filho do Dr. Lopo Dias. Na confissão inclui amigos e conhecidos de Pádua e Florença, como Francisco Montalto que fora médico do Grão duque de Florença e era então médico do rei de França.
IAN/TT., Inquisição de Coimbra, proc. Nº.2894 de 1618.
32. Como refere o Cónego António Dias da Cunha, seu irmão "...e todas as pessoas da nação dos christãos novos que ficarão enrão e depois prenderão, sospeitarão e dizião que se os prendessem e quando os prendiam, que o dito Luis da Cunha os avia de culpar..."
IAN/TT., Inquisição de Coimbra, proc. Nº. 3901 de 1620, fl. 54v.
33. Idem.

como também sugeriu o cónego, quando os presos sabiam que chegava um novo, denunciavam-no para não ficarem diminutos.

Aliás, este cónego da Sé de Coimbra, 58 anos, com grande parte da família pertencente ao clero, é um dos que tanto diz que não cria na Santíssima Trindade nem na Virgem, rezando "por cumprimento do mundo", como duvida, dizendo que nunca confessara que era judeu, ratificando depois que "fora judeu e christão juntamente."[34]

O tribunal tem como prioridade resultados rápidos, valendo tudo para os alcançar e daí que com André Nunes Pina, 23 anos, se anote numa margem – "Por dar no tom desta sessão algumas mostras de pouca firmeza e indícios que se viria a revogar, se ratificou logo."[35]

Com João Rodrigues Espinosa, os inquisidores vão mais longe, põem mesmo a oportunidade acima da verdade, pois quanto à coincidência entre contraditas e denúncias, invalidando-as, refere-se: " ... as que avia de conveniencia para não serem recebidas, eram de muita consideração, por ser o reo pessoa cuja confissão sera de muita importancia ao Santo Officio, por ter trato e comunicação com muitas pessoas da cidade do Porto presas nestes carceres e negativas, e elle ter mostrado, que confiado em suas contraditas não confessava suas culpas, por assi o dar a entender nesta meza, mostrando estribar e ter confiança nas rezões de inimizade que tinha pera alegar contra as pessoas que presumia serem suas testemunhas e contudo, vendo que lhas não recebem , he de crer que, desenganado, venha a confessar suas culpas...[36]

Não obstante as variadas pressões sobre os detidos, há algo que transvasa e que a Inquisição deixa passar, faz de conta:

Logo em 1618, o mercador Lucas Mendes, 40 anos, desabafa que "confessou até o que não era para sair"[37].

34. Processo citado, sessão de 6/10/1618.
35. IAN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. nº. 5690 de 1620, fl. 12.
36. IAN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. nº. 1328 de 1621, fl. 63 v.
37. IAN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. nº. 2893 de 1618, sessão de 14/12/1618.

Catarina de Pina, 28 anos, revela à ama do filho (que já nascera nos cárceres), que os inquisidores eram uns tiranos, que o Santo Ofício era uma casa de maldição; que lhes faziam dizer o que não era ao poder de tratos, para lhes tomarem as fazendas... os cristãos-novos que vinham eram cristianíssimos e saíam judeus.[38]

Gaspar Rodrigues, confeiteiro, 32 anos, o tal que tinha um gato de ferro ao pescoço, ainda preso, não se coibia de afirmar "que conhecia mais de dozentas pessoas que criam na lei de Moissés e mais de trinta que avião estado nestes cárceres e que aguora guardavam milhor a dita lei que primeiro..."

"Que na Inquisição se perdiam as almas e que mal ouvesse e o diabo levasse quem tal caza instituira... que tudo nesta caza era velhacaria e falsidade..."[39]

O mercador António da Costa, 44 anos, confirma que "se recorre em este tempo com mais apertos nestas matereas do que antigamente avia...agora acha alterado..."[40] E disse mais, "que entendia que avia alguns testemunhos falsos no Santo Officio e que algumas pessoas se prendião estando inocentes..."

Ao longo destes 138 processos não faltam manifestações tanto de Cristianismo como de Criptojudaísmo ou até Judaísmo evidentes, passando por um leque de situações intermédias.

38. Testemunho, de 3/7/1620 do marido da ama, Manuel Coelho, alfaiate, a quem a Catarina alugara casa, em Coimbra, enquanto andava com o sambenito.
IAN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. nº. 3508 de 1620.
39. Gaspar Rodrigues estava desesperado por ter confessado, pelo que disse aos companheiros (em que se incluía o informador) "que estava determinado de vir a esta meza desdizer se de tudo o que tinha dito , e indo lhe todos à mão, respondeo que queria morrer queimado, porque doutro modo não se podia salvar, por ter descuberto gente da nação nesta mesa, porque todos o que tal fazião, condenavão sua alma ...; não avia de dizer de huma sua irmã e de hum seu cunhado e de outras pessoas que sabia serem judias, não declarando (quem eram nem como sabia), posto que o queimassem; e que não sabia como fizera tam grande baixessa, qual fora confessar suas culpas nesta messa, sendo assi que era homem honrado e que descendia de judeus mui nobres e que todos seus ascendentes morreram na lei de Moissés e nomeou seus vizavós..."
IAN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. nº. 1322 de 1620, fls. 64v. – 68.
40. " Ouvira dizer que os inquisidores antigamente declaravão aos prezos se as testemunhas que vinhão contra si, erão ou não erão suas conjuntas; e se christãos velhos ou da nação; e que quando vinhão com suas contraditas, lhe publicavão o despacho pera os prezos saberem se lhas recebião ou não; o que resultava em utillidade dos ditos prezos, porque quando lhe não recebião as contraditas, vinham com outras e porque elle, declarante vê, assim por seu processo, como pello que seus companheiros lhe referem, que nada disto se faz agora.
IAN/TT, Inquisição de Lisboa, proc. nº. 5390 de 1621, fls. 53 – 54 v.

Daí que desde o início das "grandes prisões" que a gente da nação começou a trabalhar para um novo perdão geral, elaborando inclusivamente vários memoriais sobre o procedimento do Santo Ofício, em 1619, 1622. Estes e as informações vindas dos cárceres, através dos informadores[41], alertaram a instituição que, em 1623, promove uma consulta junto das autoridades religiosas sobre o remédio para atalhar o Judaísmo, ao mesmo tempo que move influências na Corte de Madrid para não haver abertura a possíveis negociações.

Entretanto, os portuenses presos também não cruzaram os braços, utilizando, como vimos, tudo o que estava ao seu alcance para ultrapassar a situação, o melhor possível.

Daí que em pleno cárcere se levantem vozes para denunciar a ilegalidade, arbitrariedade e violência do inquisidor Simão Barreto de Meneses, como António Fernandez Videira, que vai ao ponto de o incluir nas suas contraditas apresentadas na Inquisição de Lisboa:

..."Servindo de Inquisidor e Presidente o Senhor Simão Barreto de Meneses na mesa do Santo Officio da dita cidade de Coimbra, nas audiencias e amoestações que fazia aos presos que nella estavão, lhe fazia tantos medos e ameaças e os tratava com tanto rigor e mas palavras que a todos trasia asombrados.

Que o dito Senhor Simão Barreto ia todos os dias ao carcere e algumas duas e tres vezes, a qualquer hora do dia, e as maes das vezes mandava em sua presença asoutar assi a homens quomo mulheres, e tanto he assi, que a primeira oitava de Pascoa do anno de 619 se foi ao carcere ao corredor de baixo de de tras, e mandou levar humas cordas, e da sexta, setima e oitava cazas mandou asoutar em sua presença sinco pessoas dizendo primeiro a cada hum delles se queria confessar, que os não asoutaria e por dizerem que não tinhão que confessar, os mandou assoutarate lhe correr sangue dizendo em

41. Segundo parece, as negociações iam avançando, de molde que ainda em 1620 já se dizia que o perdão estava perto, contando-se com os primeiros voluntários para o pagar, como era o caso de Heitor Mendes, o Rico, de Lisboa, que se propunha dar 40.000 cruzados.
IAN/TT, Inquisição de Coimbra, proc. nº. 127 de 1623, fls. 11 – 14.

altas vozes, que se ouvião pello carcere, – dai, dai nesse cão matai o, mandando outrosi em outros muitos dias asoutar e arrastar muitas mulheres e homens.

Que tantos e tam crueis castigos erão os que no dito cárcere se fazião por seu mando de continuo em homens e mulheres, que dizia publicamente o Alcaide, Simão Fernandez – Irmãos, eu não sei que vos faça, não vos posso valer; sou mandado, não tendes outro remedio se não confessar e sair daqui, que isso he o que quer o Inquisidor.

Que o Padre Frei Francisco de Soveral, religioso de S. Cruz, per ordem do dito Senhor Simão Barreto e com sua licença, andava pellos corredores do dito carcere os maes dos dias com o Alcaide Simão Fernandez, que chamava os presos fora do carcere em que estavão, ao corredor e saía o dito padre que ficava aonde não fosse visto, e se chegava aos ditos presos, e lhe dizia que se saissem dali; e que fossem confessar, os quaes lhe dizião que não tinhão quê e por não terem incorrido nesse crime, não sabião o que avião de dizer; quomo foi a Manoel da Fonseca, e aos filhos de Thomé Vaz, Manoel d'Andrade, Gaspar Cardoso, os filhos de Lopo Dias, Francisco Rodriguez e outros muitos, o que he notorio fazerem e testemunharem contra elle, réu e outras pessoas.

Que conforme a Direito, que sendo necessario se apontaria, toda a prova jurada por pessoas prejuras, inimmigas e oprimidas de medos e castigos, não tem fe nem credito, non se pode fazer obra por ella, antes se deve julgar por nulla. E de nenhum rigor, e não pode em nada prejudicar a elle, réu."[42]

Álvaro de Azevedo (37 anos) apresenta uma exposição em sua defesa, na qual acentua que

Na cidade e nos carceres de Coimbra se fizerão muitas cousas estrahordinarias que forão em dano de muitos presos e em especial dele, réu, como foy mudarem se muitos cristãos velhos de humas para outras cazas, que hião dizendo as pesoas que estavão presas, nomeando algumas que hinda o não

42. IAN/TT, Inquisição de Lisboa, proc. nº. 11260 de 1624, fls. 138 v. – 139 v..

estavão e que estavãoconfesas já e outras que hinda o não estavão. E o principal destes hera hum mulato chamado Gaspar Jorge, que cada outo dias o mudavão de huma para outra casa, e este ynstruido do que avia de fazer, se dava a conhecer com o preso que levava a seu cargo e dos parentes e amigos dele, e gente de sua terra, e dizia ser asy o arriba dito e que estavão presos e confesos, e que ele avia estado com alguns deles, e que se queixavão muito dele, dizendo. Os avia ele trazido falsamente sendo o tudo ysto, com que se fes muito dano a muitos, e especial a ele Réu, por ser ele hum dos que se nomeavão, e asy tem pera si lhe pracedece seu dano de tanta testemunha falsa disto e do que mais dira.

Porquanto os mais dos que confeção não cuidão que fazem dano a outro que entendem que o esteja, e o fazem sem escrupulo, cuidando daria o tal nele e o mesmo he em darem falsamente nos que sabem estão já presos e asi o dizem publicamente.

E a ysto se ajuntou estar na dita prisão muitos presos enemigos declarados dele Réu... E assim estes com a mão dos christãos velhos e enredos que se fazião, lhe farião e fizerem o mal que tem presente.

E ve se sua maldade e o dano que lhe quizerão fazer, que sabe, ele, Réu, que em algumas casas da prisão, estavão escritas algumas pesoas que estavão presas e confesas e em primeira cabeça estava o nome dele, Réu, sendo que herão já vindas as mais do Porto quando ele Réu foy preso nesta cidade e nenhum podia sabe lo . eysto virão em duas casas Pascoa Pereira, mulher de Gonçalo Fernandez de Viana e Marcos de Gois. E estaria em outras mais que ele, réu, não sabe, o que pede se mande ver e examinar os que aponta.

E tão bem o causaria que nomes de Setembro e Outubro de 1618 meterão em huma casa juntos (que chamão a casa nova) a Paulo Lopes e a Luis da Cunha, yrmãos, filhos de Lopo Dias e a Francisco Machado, sobrinho deles e neto do dito Lopo Dias, e a Francisco Rodrigues Vila Real, médico, todos enemigos dele, Réu, como tem articulado, para contestarem huns com os outros no mal que avião feito, como fizerão, o que se verá por seus autos, e de estar juntos , dos livros das pautas e guardas e alcaide. E dos presos que

ali estiveram, entre os quais era hum, o prior de Sarnache e hum Baltazar Gonçalvez, christão velho, que depois handavão admirados de ver as cousas que ali virão e ouvirão com tão pouca consencia e dano de tantas pessoas e dizião sobre ysto muitas cousas.

Tambem cauzaria seu mal que ao tempo que confesava alguma pesoa, em especial das semelhantes de pouco entendimento (como ouve muitas da cidade do Porto) que se lhe davão na meza folhas de papel, asinadas por hum secretario, dizendo ao confitente que nelas pusese as pesoas da terra todas, sem que ficasse nenhuma e a trouxece outra ves a meza. E quando vinha que a hião lendo, se faltava alguma pesoa da tal terra se lhe dizia – e João não hedesa terra pois como o não puzesteis, e outras palavras com que as obrigavão a não deixar ninguem e se veria nomear humapesoa toda a terra sem conhece los nem saber deles nada, que não he pocible que huma couza de tanta ymportancia e que tanto vay no segredo se aja de comunicar a quantas ouver em huma terra, e mais não sendo parentes em grao chegado ou amigos particulares.

E tambem o causaria que se mandou fazer pão e meter nele escritos em que falavão de pesoas que se avião preso, e entre alguns delle, Réu. E que o fora nesta cidade, por honde se soube lá; e outras cousas que causarão dano e mal a soltos e presos, e destes pains se levarão a meza alguns, como dispoys hum dos filhos de Tome Vaz...

Taobem se fes asinar termo nos seus autos a muitas pesoas. E entre elas a Francisco de Caceres, Diogo Henriques Cardoso e António da Fonseca Pina, de que não pedirião a miziricordia que neste Santo Officio se consede aos confitentes, nem quereriãoaproveitarce dela. Todo a fim de por lhes medo e de com temor de não morrer, disesem o que podesem neles não avia, como alguns farião.

E por estes e outros medos se fizerão muitas confisoins em dano de muitos e polos apertos que se faziãoasy em castigos, como em comer, beber, e lume que se não deu muito tempo e outras afrontas; com que andava dizendo a voses altas, Simão Fernandez, alcaide da prisão: confesaye se não hão de

vos matar e olhay que vos poim a serco e eu não posso mais; nem posso deixar de obedecer ao que me mandão. E outras muitas coisas. De que pede a Vossas Mercês mandarce informar e averrespeito a elas para descargo dos pobres que padecem ynocentemente como elle, Réu, como se vera muy claro.

Porquanto por estas cousas, e por outras que ele Réu não dis por não fazerem a sua justiça. E polos muitos enemigos que na prisão de Coimbra avia seus, entende e tem para si por certo que todas as testemunhas que a elle Réu se lhe tem dado, são vindas de Coimbra e nenhuma desta casa, aonde ele, Réu, foy preso e está. O que pede a Vossas Mercês mandem ver e achando ser asy como dis, mandem fazer as diligências que convenhão, para que se não perca Justiça, Christandade e Verdade.

E achando ser vindas dela, se vê muy clara sua falcidade e se se diser que foy acerto ficar em Coimbra todas as pesoas com quem ele, Réu, se declarou, aponta ele, Réu, que o them Vossas Senhorias que não pode ser, pois elas nas suas confisoins jurão, se declarou presentes muitas pesoas de que avião de vir algumas ou muitas a esta cidade e muitas confesarião e contestarião; em que alguma avia de nomear a ele, Réu, se fora verdade. O que entende não faria nenhum, asy por ser falso todo quanto veo contra ele, Réu, de Coimbra (e de enemigos conhecidos) como pola retitude e ynteireça com que nesta casa se corre com todos os presos, sem ynvensoins nem molestias, bastando lhes as de sua prisão e males dela, que não são poucos.

E sendo ysto asi e tendo vindo a esta cidade mais da metade da gente que se prendeo do Porto e outras partes d'Antre Douro e Minho, conhecidos, amigos e enemigos dele, Réu, se nenhum deles o nomeou, estando ele, Réu, nesta cidade, ahonde se sabia dele por ser preso e metido nesta prisão, antes que a ela viese nenhuma pesoa do Porto. Clara e evidentemente se deixa ver esta falcidade e o mal que seus enemigos la lhe fizerão, por ser muitos e declarados, como tem articulado e muitos parentes chegados seus, e muitos deles muy tolos e com pouco ou nenhum juizo e como taes yncapazesde nenhum homem que o tivece, poder comunicar com eles cousa alguma de

pouca ymportancia, quanto mais a de tanta, e mais sendo quem tem articulado em sua abonaçam...

Taobem faz muito a ela que as testemunhas que ele, Réu, tem contra si, tirando as primeiras que devem ser as que atras aponta por as razoins ditas (que são conhecidamente suas ynimigas) entende ele, Réu, que todas as mais que se lhe hão dado, devem ser pesoas que de mais de ser enemigas suas, estarião já convictas e obrigadas a morte, as quais obrigadas das nececidades dela, nomeão a todos quantos conhecem e sabem o nome, e em especial se sabem são presos ou confesos, que polas causas ditas que se fazião em Coimbra, estava ele, Réu, lá nessa conta e reputação com que lhe fizerão tanto mal e dano. E pois devem ser testemunhas convencidas e obrigadas por temor de morte, se lhes não deve dar ynteiro credito, pois os taes por o tal temor ,asy por não morrer negativos, como diminutos levão tudo de coalho..."[43]

Tal comoAntónio Fernandez Videira, inclui nas contraditas o inquisidor Simão Barreto de Meneses [44]

É óbvio que de imediato o êxito foi total em número e qualidade de presos, confiscos de bens, que ultrapassaram todas as espectativas, simplesmente estes réus não eram uns quaisquer e daí que logo surgiram muitos problemas ligados a ilegalidades em confiscos de bens, alguns repetidos e mesmo roubos que os lesados reivindicavam.

Surgiam memoriais contra a Inquisição como o de 1625 e sobretudo o de 1629, arrasadores, levando o rei a exigir relatórios sobre a situação e, inclusivamente, a promulgar um Édito de Graça em 1627[45]

43. IAN/TT, Inquisição de Lisboa, proc. nº. 728 de 1627, s/n.
44. Com efeito, declara:
"Que o Senhor Inquisidor Simão Barreto de Meneses estando na Inquisiçam da cidade de Coimbra se publicava por ser enemiguo de toda a gente de nação e em especial dele, Réu, o que o dito. (.. .) recusado bem mostram fallando com muitos dos presos do carcere, que tinhão vindo da cidade do Porto, que desem asi nelle, Réu, como em outras muitas pesoas, disendo em vos alta, que como alguma delas tivesse huma gotta de nação, se havia de fazer confesar que era judeu e que havia de extinguir esta nação deste reino e accabbala, o que lhe bastava pera o fazer huma só pesoa de cada terra.
Idem, fl. 192.
45. Segundo o édito, não aplicável aos detidos, dava possibilidade aos que confessassem no espaço de três meses (seis para quem estivesse no estrangeiro) ficarem isentos de confisco de bens. De notar, a

O escândalo rondava, procedeu-se em 1628 a uma devassa que provou ter havido nas "grandes prisões" abuso de poder, corrupção, rapacidade que incluiu o próprio inquisidor D, Sebastião de Matos de Noronha, então bispo de Elvas, que se locupletara com valiosos objectos de ouro e prata oriundos dos sequestros de bens de gente do Porto, e para se perder o rasto tinha mandado fundir em barras a um ourives de Coimbra.

O memorial de 1629 põe cobro a quaisquer dúvidas sobra a situação:

Com a contribuição de sentenciados, torna-se evidente que a utilização indiscriminada da coacção e violência, física ou psicológica, como método para obter confissões, foi eficaz em termos de resultados mas tornou impossível chegar à verdade, ou seja, destrinçar a verdade da mentira. Por conseguinte, daí resultou toda uma série de falsas confissões e delações que incluíram muitos dos que se reportaram à Confraria de S. Diogo e às suas cerimónias.[46]

A situação já chegara à Santa Sé, pelo que em 1633, Filipe III em carta ao Santo Ofício passa a reservar para si os negócios da Inquisição, determinando que os futuros memoriais fossem directamente enviados ao inquisidor geral, impedindo assim, que esse género de informações chegassem a Roma.

Não será preciso dizer mais.

O funcionamento do Santo Ofício no século XVII foi completamente diferente do do século anterior, como se viu.

A inquisição atingiu o seu auge e gerou também, de imediato, o seu declínio, já visível na parte final do século XVII.

Deixemos, portanto, as generalizações, sem base de apoio, que parecem óbvias mas obviamente não são. Há ainda muito a fazer para podermos abarcar globalmente todas as implicações que ao longo dos séculos, na sua

cláusula em que era permitido, a quem não tivesse na família suspeitos em três gerações, o acesso a cargos públicos. Tornava-se ainda possível emigrar e vender bens.

46. Este memorial levou o rei, em Janeiro de 1639, a mandar o inquisidor geral, D. Francisco de Castro, a proceder a visitas aos vários tribunais para se inteirar "in loco" do que se passava a fim de se resolver essa situação tão grave.

evolução o Santo Ofício perpetrou na sociedade portuguesa em geral, e nos indivíduos em particular, a todos os níveis, de que certamente o das mentalidades não é o menor mas indiscutivelmente o mais difícil de compreender nos seus múltiplos cambiantes.

Fontes

IAN/T.T. *Inquisição de Coimbra*, Processos nº5585,1611,2017, 4186, 9738, 2893, 10204, 6389, 1322, 10185, 3901, 5408, 2894, 5690, 1328, 3508, 127.

IAN/T.T., *Inquisição de Lisboa,* Processos mº. 10205, 11867, 13025, 10105, 5390, 11260, 728.

I AN/T.T., *Regimento de 1640*

IAN/T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício,* Livros nº.665, 666, 667 e 668.

Bibliografia

Coelho, António Borges, *A Inquisição de Évora. (1533-1668),* Lisboa, Caminho, 2002.

Mea, Elvira Azevedo, *A Inquisição de Coimbra no Século XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade,* Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1997.

Idem, "A problemática do Judaísmo. (Séculos XVI-XVII), in Barreto, Luis Filipe, Mourão, José Augusto... (coord.), *Inquisição Portuguesa. Tempo, Razão e*

Circunstância, Lisboa/S. Paulo, 2007.

Idem, "Conflito de Poderes a Propósito da Visita Inquisitorial ao Porto em 1618", in *O Poder Regional: Mitos, Realidades. Actas das III Jornadasde Estudo Norte de Portugal-Aquitânia, QUENPA, 1996.*

Idem, "O Santo Ofício no Xeque-Mate aos Cristãos Novos", *Revista de Estudos Sefarditas,* Lisboa, 2008.

Salomon, Herman P., *The Marrano Factory,* Leiden, Boston, Koln, Brill, 2001.

Saraiva, António José, *Inquisição e Cristãos Novos*, Porto, inova, 1969.

OS CRISTÃOS-NOVOS DA CIDADE DE VISEU (SÉCULOS XVI-XVII): PROBLEMÁTICAS DE UMA NOVA DIÁSPORA

Maria Teresa Cordeiro

Resumo: Como outras cidades da Beira, Viseu beneficiara desde cedo da fixação dos praticantes da Lei mosaica. E mesmo depois do interdito religioso, forçados a aderir ao receituário unicista imposto pelos cristãos, continuam a revelar aptidões específicas que em muito aproveita quem rege a cidade e a quer dotada de capacidade geradora de riqueza e prosperidade. Também são procurados pelo saber que evidenciam nas funções judiciais, como médicos ou rendeiros. Constituem assim parte importante de uma elite urbana local e por isso ocupam lugar central as suas casas, lojas e boticas. O Santo Ofício afectará um certo (mas frágil) equilíbrio local em que se entendiam os mais e menos *puros* de sangue. Na cidade, convivências mestiças geravam-se na convergência de interesses, em nome de um pragmatismo social que agora sucumbirá à eficácia dos inquisidores. A fuga para o reino vizinho e destinos mais remotos (Europa do norte e mediterrânica e os destinos coloniais) parecia ser a única via de escapar à prisão e ao arresto.

Contudo, nesta nova diáspora consideraremos outras motivações que não apenas a fuga ao inquisidor. A viagem fazia já parte da vida destes conversos. E a raia com Castela estimula a relação comercial e os fluxos regulares entre os dois lados da fronteira. Outros factores de mobilidade serão ainda equacionados: os destinos ultramarinos, as vantagens da União Ibérica, as *quebras* dos negócios e os contextos económicos nacionais. E, para alguns, uma vontade ancestral de "regressar" a uma vida com liberdade de culto.

Sendo difícil avaliar com rigor os contornos da diáspora quinhentista e seiscentista dos cristãos-novos de Viseu, este trabalho procura identificar tendências nestes êxodos transfronteiriços, quer quanto ao elemento destino ou quanto ao motivo que origina a viagem.

Palavras-chave: Viseu, Inquisição, Diáspora, Emigração, Fronteira.

Em 1553, dava-se a conhecer o texto de inspiração messiânica *Consolaçam as Tribulacoens de Israel,* de Samuel Usque[1]. Integrada no movimento europeu de renascimento literário da apocalíptica judaica medieval, esta obra associa a ideia de uma nova diáspora sefardita por esse tempo iniciada.

Na cidade de Viseu, enquanto muitos serão presos por ordem do inquisidor, outros conseguiam escapar do reino, deixando para trás os bens e às vezes a família. Daqui saíam os mais aptos e dotados para cargos exigentes, fazendo lucrar quem aproveita do seu estado de urgência.

Viseu terá de dispensar o engenho de médicos e advogados, gente do negócio e finança, também proprietários agrários, que vivem *de sua fazenda*. E as mobilidades sempre tinham feito parte da vida destes homens e mulheres que na família e nos êxodos regulares encontravam a fórmula de sobrevivência em rede, capaz de assegurar uma conveniente e alargada distribuição geográfica[2]. Abrangidas pelo sistema clientelar do tempo e reforçadas pelas suas especificidades de grupo, as obrigações mútuas que vinculam os conversos não se limitam às relações de parentesco e vizinhança, antes se estendem a outras interdependências, como o patronato e o clientelismo.

1. *Consolaçam as Tribulacoens de Israel, empresso en Ferrara en casa de Abraham aben Usque 5313 Da criaçam a 7 de Setembro.* Afortunadamente, um exemplar da segunda edição da obra [Amesterdão, 1599] integra o espólio da Biblioteca Municipal de Viseu D. Miguel da Silva.
2. Sobre a compreensão mais alargada do conceito de Família relativo ao período do Antigo Regime, recordamos que é vasta a bibliografia, propondo-se aqui algumas sugestões de leitura: CUNHA, Mafalda Soares da; HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (org.) - *Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica. Elementos para uma História Comparativa,* Lisboa, Edições Colibri/ CIDEHUS-Universidade de Évora/ Universidad de Murcia, 2010; CONTRERAS; Jaime - Family and Patronage: The Judeo-Converso Minority in Spain, in PERRY, Mary Elizabeth; CRUZ, Anne J. (ed.) - *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Oxford, University of California Press, 1991.

Por outro lado (e como se passa até hoje), as comunidades migrantes beneficiavam do fenómeno dito de *paisanaje*. Os cristãos-novos sabiam usar, pela experiência acumulada, uma trama de relações solidárias instalada nos vários países e regiões de acolhimento; *la emigración en cadena es un proceso de desplazamiento y reubicación de redes de familiares, amigos y conocidos. Las cadenas influyen en la toma de decisiones previa al desplazamiento internacional y en el proceso de asentamiento posterior* (...). *Las redes de apoyo social proporcionan recursos que facilitan el proceso de adaptación*[3].

Assim, sabemos do êxodo em massa de cristãos-novos da cidade de Viseu originado pela acção do Santo Ofício. Mas não poderemos concluir, por certo, de nesse gesto de urgência se bastarem as causas do abandono do reino que o empobrecem e isolam.

Por isso necessário se torna inquirir os factos, tempos e destinos, para conhecer as reais motivações deste *êxodo d*os cristãos-novos de Viseu ou, dito de outro modo, para avaliar a import*ância relativa d*os factores de *índole* religiosa e/ou sócio-económica que concorreram para o abandono do reino e da cidade. Estes podiam ser o desejo do regresso ao judaísmo, a emergência da fuga ao Santo Ofício, a pressão das crises económicas ou as flutuações nos negócios.

Vejamos: sabemos que logo nas primeiras décadas da ac*ção inquisitorial*, já os cristãos-novos de Viseu rumavam a Castela, compelidos pelo medo de perder a vida e a fazenda. Para muitos, era um regresso, físico mas também simbólico. Na viagem intuíam-se percepções já muito antigas. Antepassados seus tinham cruzado a fronteira em direcção a Portugal, aquando do decreto de expulsão dos judeus, promulgado pelos reis de Castela e Aragão.

E a raia promovia desde há muito fixações portuguesas do outro lado da fronteira[4]. Sobre o caso concreto da sociedade fronteiriça andaluza e do

3. MAYA JARIEGO, Isidro - Mallas de paisanaje: el entramado de relaciones de los inmigrantes. In PÉREZ PONT, J. L. (Ed.) - *Geografías del desorden. Migración, alteridad y nueva esfera social.* Valencia: Universidad de Valencia, 2006, p. 257.
4. Sobre a emigração portuguesa para a Galiza, veja-se CONTRERAS, Jaime – *El Santo Oficio de la*

modo como estas comunidades se foram integrando na sociedade de acolhimento, assim fala Juan I. Pulido: *Diremos, en principio, que la emigración de portugueses a Andalucía era ya abundante con anterioridad al siglo XV, mucho antes de la unión de España y Portugal en 1580. Andalucía fue durante siglos una tierra de oportunidades, de frontera abierta, que atrajo gentes de todos los lugares. Se explica por su condición de espacio fronterizo, en continuo proceso expansivo, y por su decidida proyección atlántica*[5]. Continuariam a preferir núcleos urbanos, tendo escolhido, no caso concreto dos beirões, as cidades de Cáceres e Ciudad Rodrigo[6], mas também Plasencia, Madrid, Toledo, Sevilha e Granada.

Em Castela, a Inquisição, mais prematura e vigilante, intervém e desmembra muitas comunidades conversas. Por cá, será na década de 70 do século seguinte, quando esta se começa a organizar, que os cristãos-novos percebem na fronteira um meio que favorece a fuga, nem que seja por breve período de tempo. Entre 1577 e 1579, aproveitam a prerrogativa de D. Sebastião que permitira aos cristãos-novos a saída do reino, como contrapartida da derrama de 250.000 cruzados para a coroa financiar uma expedição a África.

Pressionados por uma primeira vaga de perseguições, de Viseu começavam a sair cristãos-novos ligados à mercancia. Alguns ser*ão* assim mesmo condenados à pena capital ou, o que era o mesmo para estes casos de fuga, relaxados em estátua. É o caso de Violante Henriques, viúva do mercador Manuel Henriques. Dela se sabe que, por ter fugido do reino, foi em 1571 relaxada em estátua pelo auto de 28 de Outubro de 1571[7]. Outros a seguiriam,

Inquisición de Galicia: Poder, Sociedad y Cultura. Madrid: Akal Editor, 198, pp. 591-608.

5. PULIDO SERRANO, Juan Ignacio - Bajo la sospecha de judaísmo. Los portugueses en Andalucía durante los siglos XVI, XVII y XVIII. *Andalucía en la historia*. Centro de Estudos Andaluzes. Sevilha, n.º 33 (Julho-Setembro 2011), p. 28.

6. Sobre a comunidade judeoconversa portuguesa de Ciudad Rodrigo, recorda-se: HUERGA CRIADO, Pilar – *En la Raya de Portugal: Solidaridad y Tensiones en la Comunidad Judeoconversa*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, facsímile, 2001; IDEM - *Manuel Enríquez. Un Cristiano Nuevo entre los Poderosos*. Ciudad Rodrigo: Centro de Estudos Mirobrigenses, Lletra, 2001; SIERRO MALMIERCA, Feliciano – *Judios, Moriscos e Inquisición en Ciudad Rodrigo*. Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1990.

7. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processo de Violante Henriques,* n.º 6 (1570/1571).

como os mercadores Manuel Lopes e Jorge Henriques (1573) ou Florença Rodrigues, também viúva de mercador, em 1574[8].

Com a União Ibérica, intensifica-se o movimento de abandono do reino. O Cardeal Arquiduque Alberto de Áustria, nomeado inquisidor-mor em 1586, desencadeia uma acção muito agressiva contra os cristãos-novos, que, por tão determinada, faz esquecer medidas suplementares, como o eram a vigilância dos portos secos e a consolidação de uma rede de familiares do Santo Ofício. Logo em 1585, seria *o próprio rei a solicitar* explicações ao Conselho Geral, onde se constata a sangria de gentes e capitais. E, em finais do reinado de Filipe II, a Inquisição espanhola mostra-se apreensiva com a ameaça dos supostos *judaizantes* portugueses. O final do século traria consigo o acumular de processos instruídos a estes novos imigrantes pelos tribunais castelhanos. Os lugares que ocupam no comércio e na finança não facilitam o acolhimento. Em Madrid e noutros centros, os mais poderosos dominam os *asientos* e negócios coloniais; *os cristãos-novos beirões movimentaram-se com à vontade para lá da fronteira e constituíram um alfobre dos quadros que se espalharam por Lisboa, Sevilha, Madrid, a Hispano-América, o Brasil e outras partes*[9].

Contudo, por razões muito diversas, ocorrerá na primeira década do século seguinte uma maior afluência à fronteira. Veríssimo Serrão fala no *sentimento antijudaico* [que] *se reforçou em Portugal nos primeiros quarenta anos do século XVII, levando a uma dureza de convívio que se traduziu na larga dispersão pela França, Holanda e Itália da raça proscrita*[10].

E Pilar Huerga fala de aproximadamente dois terços do contingente geral dos exilados nos inícios de Seiscentos[11]. E mesmo em tempos de proibição

8. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processo de Manuel Lopes,* n.º 3762 (1569/1573); IDEM, *Processo de Jorge Henriques,* n.º 8724 (1571/1573); IDEM, *Processo de Florença Rodrigues,* n.º 8384 (1571/1574).
9. COELHO, António Borges – Política, Dinheiro e Fé: Cristãos-Novos e Judeus Portugueses no Tempo dos Filipes. *Cadernos de Estudos Sefarditas*. Lisboa. Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, n.º 1 (2001), p. 104.
10. SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Verbo, 1979, vol. IV, p. 322.
11. HUERGA CRIADO, Pilar – *En la Raya de Portugal: Solidaridad y Tensiones en la Comunidad Judeoconversa*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, facsímile, 2001, pp. 35-37; p. 171.

de saída do reino (até 1629[12]) e porque eram também tempos de crise e falta de capitais para a Coroa, sucediam-se as autorizações do rei para cristãos-novos abonados se poderem ausentar pelo período de um ano. Florbela V. Frade afirma serem raras as autorizações régias concedidas e apenas se destinarem a gente graúda. A autorização seria concedida em troca de 500 cruzados de fiança, para assegurar o regresso da partida concedida por um ano; *ao considerar que essa quantia correspondia a mais de 30 anos de salário dum trabalhador do Terreiro do Trigo, a 10 anos da remuneração anual de um calafate e a 6 anos do tesoureiro da Casa da Moeda, verifica-se que a saída de forma legal era uma prática de determinados indivíduos de elevado estatuto económico ou social*[13].Segundo o levantamento da autora, apenas se encontraram estas autorizações especiais régias para saída do reino (Livros de Privilégios) nas Chancelarias dos monarcas Filipe II e Filipe III (de Espanha), entre 1611 e 1629, correspondendo a períodos de interdição legal de saída do reino. O pico situou-se em 1627 e 1628, sendo que, num total de 98 autorizações registadas, 7 (?) são cristãos-novos de Viseu e destes, 2 (?) morariam em Aveiro.

Da cidade de Viseu, António Fernandes Praça[14], consegue, em 16 de Março de 1627, *autorização para poder ausentar-se para Castela onde tem negócios, sem embargo de ser da Nação*. E Luísa da Fonseca, em 8 de Janeiro de 1628 consegue *autorização para ir viver para Castela sem embargo da lei. Válido por mais de um ano. Moça donzela moradora em Viseu.* Também Isabel Nunes, viúva de Manuel Nunes, obtém em 16 de Maio de 1628 autorização para ir viver para Castela com seu filho *sem embargo da lei. Válido por mais de um ano.* Isabel morava em Viseu. Outros cristãos-novos de Viseu obtêm autorização

12. Ao Édito Geral de 1627, em que se indultavam todos os cristãos-novos que fizessem prova do seu arrependimento seguir-se-ia, em 1629, a concessão real da liberdade de emigrar, pessoas e bens incluídos. Aparentemente, esta liberdade de circulação não voltaria a ser completamente anulada, sendo porém, imediatamente revogada em casos de pessoas *suspeitas* e, em 1630, foram limitados os portos por onde se podiam ausentar.
13. FRADE, Florbela Veiga – *As relações económicas e sociais das comunidades sefarditas portuguesas. O trato e a família (1532-1632).* Lisboa: Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras-Departamento de História, 2006 (dissertação de doutoramento, policop.), p. 143.
14. Pensamos poder tratar-se do réu com o mesmo nome, penitenciado no mesmo ano pelo Tribunal de Coimbra.

real para se ausentar do reino. Simão Lopes Rebelo que, em companhia de sua filha, e a partir de 6 de Julho de 1628, pode ir viver para Madrid *sem embargo da lei. Simão é vizinho de Madrid e a filha vive com a tia em Viseu. Válido por mais de um ano.* E Henrique Vaz, mulher e sogra conseguem, em 15 de Julho de 1628, autorização para poderem ir viver para Madrid *sem embargo da lei. Válido por mais de um ano. Morador em Viseu*[15].

Na década de 30 acontecerá o grande *boom* de perseguição. E todos saem em debandada. Mas a integração na sociedade castelhana continuava a revelar-se difícil. A aversão da elite espanhola parecia resultar da competição pelos mesmos interesses económicos e financeiros. Além disso, a Inquisição despertava para novas acções, por querer atingir os interesses financeiros da coroa ibérica e que não se restringiram a Castela. A. Novinsky afirma que a emigração dos cristãos-novos portugueses para Castela, entre os anos de 1633 e 1640, gerou uma *conspiración internacional orquestada contra ellos por la propia Inquisición y que se extendió desde España y Portugal hasta los nuevos territorios del Perú y de Nueva España, el actual México*[16].

A política do novo rei (e do conde duque de Olivares) favorece, pelo interesse estratégico de captação de capitais, os grandes homens de negócio, cristãos-novos portugueses que dominavam já os polémicos *asientos*. Sabemos, por isso, da crescente animosidade contra estes estrangeiros. A discussão alimentava-se nos corredores do poder. Tentava averiguar-se o que faziam estes *judeus* na corte. A sua proximidade com o rei preocupava a quem via escapar-lhe privilégio e influência. Num Memorial dirigido ao rei pelo corrector geral dos Livros Reais, encontramos razões desse desconforto. Acusa-se os portugueses de especulação e abuso de poder, por serem arrendatários dos portos secos e de outros direitos reais: *Que diré*

15. ANTT, Chancelarias Régias, Privilégios, Autorizações de Saída do Reino e da Venda de Bens. Livros 1 a 6 (Filipe II), Livros 1 a 4 (Filipe III). In FRADE, Florbela Veiga – *op. cit.*.
16. NOVINSKY, Anita – Judíos y Cristianos Nuevos de Portugal. In MÉCHOULAN, Henry (dir. de) – *Los Judíos de España. Historia de una Diáspora (1492-1992).* Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 104. Sobre a temática destes problemas de acolhimento no reino de Córdoba, veja-se: CAÑAS PELAYO, Marcos Rafael - Los judeoconversos portugueses como problema social en el reino de Córdoba (siglos XVI-XVIII). SERRANO MARTÍN, Eliseo (coord.) – *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna.* Zaragoza: Institución Fernando el Católico (C.S.I.C), Excma. Diputación de Zaragoza, 2013.

de los portugueses que habitan en Estremadura que es raya de Portugal, como Trujillo, Caceres, Llerena, Badajoz, Coria, Zamora y Ciudad Rodrigo? Tienen comprado las carnes y demais ganados a excessivos precios, y mettendolos en Portugal los revenden en Castilla a excessivos precios[17]. Por outro lado, estes novos imigrantes exibem sinais públicos de ostentação que os tornam pouco populares e cada vez mais isolados. Segundo Bernardo López, a sua integração era prejudicada por *una serie de rasgos, valores y comportamientos que contribuían a conferirle una personalidad propia, distinta, dentro de la sociedad hispana del siglo XVII*[18].

Por seu lado, a Inquisição castelhana vigiava *a acção* destes *judaizantes,* por ver nestes homens de negócios perigosas vantagens para a Fazenda Real. Os cristãos-novos portugueses forneciam, pois, o pretexto desejado para o confronto com o rei. E assim, em 4 de Julho de 1632, tem lugar um grandioso auto-de-fé, na Praça Maior de Madrid. Dos sete cristãos-novos julgados por judaísmo e condenados à pena capital, seis deles são portugueses.

Ainda assim, fala-se da *impunidade* destes imigrantes pela falta de extradição legal de suspeitos entre os dois reinos e assim ser vista esta emigração como forma segura de escapar ao Santo Ofício português, usada mais tarde como instrumento político contra os reis espanhóis; *a impunidade que esta classe de delinquentes obtinha em Castela, foi motivo depois alegado pelos partidários da Restauração, contra o domínio da casa de Áustria*[19]. L. de Azevedo recorre a palavras de Francisco Manuel de Melo: *es prueva desta gran separacion de los Reynos (affectada por Castilla) que los reos de perfidia y judaísmo, passando se aquella Corona, vivian en ella com la misma seguridad que pudieron en Genebra ó Amstedram*[20]. Segundo o mesmo Francisco Manuel de

17. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, L. 301, fls. 32 e ss. Cf. AZEVEDO, Elvira – A Inquisição Portuguesa, Agente de Emigração para Espanha. In *Inquisición y Conversos. III Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí de la Universidad de Castilla- La Mancha.* Toledo: Asociación de Amigos del Museo Sefardí Caja de Castilla La- Mancha, 1994, p. 239 (Apêndice Documental).
18. LÓPEZ BELINCHÓN, Bernardo – *Honra, Libertad y Hacienda (Hombres de negocios y Judíos Sefardíes).* Madrid: I.I.E.S.A.- Universidad de Alcalá, 2001, p. 17.
19. AZEVEDO, J. Lúcio de – *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. 3ª ed. Lisboa: Clássica Editora, 1989, p. 205.
20. MELO, D. Francisco Manuel - Ecco Polytico, Lisboa, Paulo Craesbeek, 1645, fl. 15. In AZEVEDO, J. Lúcio de – *op. cit.,* p. 205 (nota de rodapé).

Melo, na maior bonomia da inquisição castelhana residia a confiança dos cristãos-novos portugueses. Destaca, por isso, a ineficácia das medidas de extradição a partir de 1629, por serem acompanhadas de liberdade de trânsito: *parece no podia llegar a mayor excesso el gran estudio de los ministros Castellanos que a dexar anteponer tan facilmente el estado de la religion, como se el Dios agraviado en Portugal no fuese el mesmo Dios de Castilla; ó si las rayas que dividen las Provincias pudiesen poner término a la raçon, y el delicto fuera calidad del lugar, no del delinquente*[21].

Porém, contrariando evidências propagadas nestes *Eccos,* sabemos que a fuga do reino de Portugal para Castela não resolvia todos os problemas dos cristãos-novos. Perseguidos deste lado, encontram muitas vezes do outro o encontro com outras inquisições[22]. Em 1611, dois irmãos de Ana da Fonseca, mulher do rendeiro Álvaro da Fonseca, tinham já abandonado o reino. O mercador Simão Rodrigues iria viver em Cuenca, em Castela la Mancha. Quanto a Francisco Nunes Cardoso, cuja sogra fugira também para Madrid com medo da Inquisição, não conseguirá escapar à prisão do Tribunal inquisitorial de Valladolid[23].

Também se sabe de cristãos-novos de Viseu às voltas com a Inquisi*ção* de Córdoba. Por volta de 1603, Diogo Rodrigues Botelho e parentes seus s*ão* presos por este Tribunal, tendo porém beneficiado do Perdão Geral concedido aos cristãos-novos portugueses em 1605[24].

Mas por outro lado, o efeito condutor da raia continuava a tentar os cristãos-novos em risco. Deu-se já conta que muitos viam nela a possibilidade de um retorno e a forma*ção de novas famílias do outro lado da fronteira*[25]. Não era

21. MELO, D. Francisco Manuel de Melo – Ecco Polytico, Lisboa, Paulo Craesbeek, 1645, fl. 15. Cit. MAGALHÃES, Joaquim Romero – E assim se abriu Judaísmo no Algarve. *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra. Vol. XXIX, 1981, pp. 2-3.
22. Como, sabemos, acontecia também nos espaços coloniais.
23. Conforme depoimento de seu sobrinho prestado no Tribunal de Coimbra. In ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processo de Lopo da Fonseca,* n.º 6862 (1611/12), fl. 3v.
24. Cf. WACHTEL, Nathan – *La Foi du Souvenir: Labyrintes Marranes*. Paris: Éditions du Seuil, cap. IV.
25. Cf. HERNÁNDEZ FRANCO, Juan – Familias portuguesas en la España moderna. In CUNHA, Mafalda Soares da; FRANCO, Juan Hernández (org..de) - *Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica. Elementos para uma História Comparativa.* Lisboa: Edições Colibri/ CIDEHUS-Universidade de Évora/ Universidad de Murcia, 2010, pp. 21-43.

esta uma prática exclusiva do norte, pois o mesmo acontecia noutras áreas fronteiriças do sul, como no caso de Elvas; *as ligações familiares dos cristãos--novos elvenses ao reino vizinho, diminutas e protagonizadas essencialmente pelos avós dos cristãos-novos elvenses, foram-se esbatendo* (...). *O movimento era agora no sentido contrário: muitos cristãos-novos portugueses atravessaram a fronteira para constituir família do outro lado da raia*[26].

Criavam-se, assim, estruturas intermédias de compromisso; a permeabilidade fronteiriça fazia esquecer superiores razões de estado, discutidas pelos grandes do Reino. Os dois lados da fronteira estavam de tal modo ligados que Pilar Huerga introduz uma precisão linguística, derivada de questão conceptual. Relativamente ao êxodo seiscentista de cristãos-novos para Castela, afirma esta autora não se poder falar de *portugueses* e que os seculares trânsitos peninsulares na região da raia os tinham tornado, simplesmente, ibéricos: *las comunidades distribuidas por las tierras de Castilla estaban constituidas por cristianos nuevos cuya trayectoria histórica había cruzado en ambos sentidos la frontera castellano-portuguesa. Por esta razón, los gentilicios 'castellanos... portugueses' aplicados a ellos resultan insuficientes, mientras que el de 'ibéricos' parece más apropiado y ajustado a su realidad*[27].

A emigração parece ter-se realizado segundo modelos muito distintos. No estudo de Pilar Huerga sobre Ciudad Rodrigo, a chegada de cristãos-novos da Beira não se faria sempre pelo processo típico de emigração do cabeça de família que, uma vez encontradas as condições de acomodação, *chamava* a mulher e os seus filhos. Também havia casos de mulheres que, viajando sós, encontrariam marido em Ciudad Rodrigo, sendo lícito supor na origem estratégias familiares. E de outros, casados já em Portugal, que viajaram juntos, acompanhados, *às vezes,* de um filho de tenra idade[28].

26. PINTO, Maria do Carmo Teixeira - *Os Cristãos-Novos de Elvas no Reinado de D. João IV. Heróis ou Anti-Heróis?.* Lisboa: Universidade Aberta, 2003 (dissertação de doutoramento), policop., p. 214.
27. HUERGA CRIADO, Pilar – Cristianos Nuevos en la Raya de Portugal. In *O Tratado de Alcanices e a Importância Histórica das Terras de Riba Côa.* Actas do Congresso Histórico Luso-Espanhol de 1997. Lisboa: Universidade Católica Editora, 1998, p. 285.
28. HUERGA CRIADO, Pilar – *En la Raya de Portugal: Solidaridad y Tensiones en la Comunidad Judeoconversa.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, facsímile, 2001, p. 36.

Noutras situações, homens de negócio, acostumados às viagens regulares entre os dois reinos, aproveitam as novas leis da emigração para sair com a já numerosa prole. Parece ter sido o caso, relatado por Juan I. Pulido, do transmontano Fernando Báez (?) e de sua mulher natural de Viseu, Leonor Rodrigues, com quem tivera nove filhos. Vivendo naquela cidade, este comerciante de lençaria[29] negociara durante 40 anos atravessando a raia. Em 1629, a família emigra para Madrid, onde se continuaria a dedicar ao comércio da lençaria. E nos casamentos combinados para suas filhas prevalecia o interesse de consolidar o negócio familiar. Nesta estratégia de grupo importava, como aconteceu, que seus genros fossem homens do mesmo negócio[30]. Assim, sabemos como no lugar de acolhimento continuavam os cristãos-novos beirões a ocupar-se dos ofícios que conheciam desde *há muito.* No caso de Ciudad Rodrigo, complementavam a venda de tecidos com a criação de gado, do mesmo modo que faziam os castelhanos. Já antes, nas terras da Beira, tinham fabricado tecidos, com a matéria-prima do gado que aí criavam.

Conhecemos, então, gente que *embarca* pela raia num fluxo, mais ou menos, contínuo (segundo os tempos), em direcção a Castela. Mas o que acontecia por cá para tantos abandonarem o reino? Se a fuga à Inquisição é, necessariamente, um condutor desta diáspora, sabemos ser insuficiente este motivo para compreender na íntegra o *êxodo* dos cristãos-novos. Assim, e para abarcar a complexidade deste fenómeno migratório, forçoso será equacionar outras motivações e relacionar contextos. Sobre os finais do século XVI, Rafael Carrasco referiu-se a um *éxodo del hambre*[31], aludindo a um ciclo económico depressivo, capaz de gerar movimentos de emigração pela raia. E sobre o mesmo período, *não desc*artando a hipótese da perseguição religiosa na origem destes movimentos, Pilar Huerga mantém-se cautelosa

29. Ou tecidos de linho.
30. Em 1630, Fernando será preso pelo Tribunal de Toledo. Cf. PULIDO SERRANO, Juan Ignacio – *Injurias a Cristo. Religión, Política y Antijudaísmo en el Siglo XVII.* Madrid: I.I.E.S.A.- Universidad de Alcalá, 2002, pp. 115-117.
31. CARRASCO, R. – Preludio al 'siglo de los portugueses'. La Inquisición de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el siglo XVI. *Hispania*, n.º 166 (1987).

na sua abordagem. Que terá sido em busca da prosperidade económica que estes abandonam as terras da Beira. Reservada quanto ao grau de importância da fuga ao Santo Ofício na decisão da partida, a autora admite porém que estariam esperançados estes cristãos-novos de que, por muito tempo, pudessem viver em Ciudad Rodrigo fora da mira do Tribunal de Llerena[32].

Por outro lado, a integração dos cristãos-novos de Viseu nas redes do negócio colonial implicava partidas e chegadas, sendo elas parte das estratégias económicas do grupo, que se consolidam na aprendizagem dos mais novos. Assim aconteceu com a família do mercador de Santa Comba Dão (vila do actual distrito de Viseu), Francisco de Cáceres, preso em 1618[33] e sobrinho do importante mercador ligado ao trato colonial (México, Filipinas), António Dias de Cáceres[34]. Ana Nunes, mulher de Francisco e cristã-nova de Viseu, vive no Porto quando se apresenta à Inquisição em 1621. Na sessão de genealogia, falará do paradeiro de seus filhos e dos três irmãos. Sobre estes, diz que Catarina Nunes vive ainda na cidade de Viseu. Do mais velho, Diogo Rodrigues sabe estar preso desde 1618 e que o irmão António Rodrigues vive já em Madrid[35]. Diz ainda que seu filho Simão, de treze anos apenas, *depois de seu pai preso desapareceu de casa dizendo que se hia fazer soldado*[36]. E que seu marido mandara já outros filhos para Toledo quando eram ainda muito novos para aprender o ofício.

32. HUERGA CRIADO, Pilar – *op. cit.*.
33. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, *Processo de Francisco de Cáceres,* n.º 3068 (1618/1623).
34. Sobre a vida tumultuosa de António Dias de Cáceres e as relações ambíguas com o Santo Ofício (ele e sua mulher, D. Catarina de Léon ou Catarina Carvajal foram reconciliados pela Inquisição mexicana. Sua filha Leonor de Cáceres foi também condenada duas vezes pelo mesmo Tribunal), recorda-se o estudo fundamental de COHEN, Martin A. - Antonio Díaz de Cáceres: Marrano Adventurer in Colonial Mexico, *American Jewish Historical Quarterly*, 60, 2, December 1970, pp. 169-184. Cf. SALOMON, Herman P. - *Portrait of a New Christian, Fernão Álvares Melo (1569-1632)* 46-47.
Foi o seu autor, Herman Prins Salomon, que amavelmente suscitou a atenção para esta referência bibliográfica e por isso se agradece.
Leia-se ainda: ALMEIDA, A. A. Marques de (dir. cient.) – *Dicionário histórico dos sefarditas portugueses. Mercadores e Gente de Trato.* Lisboa: Campo da Comunicação, 2009, pp. 143-145. Suspeitamos ainda que Francisco de Cáceres seja familiar do mercador Simão de Cáceres, que domina grandes negócios coloniais, sendo mais tarde um destacado líder da comunidade judaica em Londres. In ALMEIDA, A. A. Marques de (dir. cient.) - *op. cit.*, pp. 146- 147.
35. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, *Processo de Ana Nunes,* n.º 11247 (1621/1622), fl. 17.
36. IDEM, fl. 17v.

Porém, em relação à *década de 30*, parece-nos muito claro ser a fuga ao Santo Ofício português que atrai para a fronteira muitos dos cristãos-novos de Viseu. A cidade acompanhava o ritmo nacional da alta repressiva, sendo presos, entre 1629 e 1631, 92 cristãos-novos da sua elite. É por isso que as mais importantes famílias da cidade usarão a permeabilidade da raia para conseguir fugir. Foi o caso da prestigiada família dos Gil/ Moreno[37], ligada ao comércio da seda. Alguns fogem apressadamente, com lucro substancial para alguns cristãos-velhos da cidade, que os apoiam a troco de capitais e fazenda. Manuel Gil foge sozinho para Castela por saber da sua detenção iminente, como fará depois o cunhado António Peres. Passado algum tempo, será presa sua mulher, Branca Henriques, que ficara para trás.

Em 1630, também o mercador de seda Francisco da Costa, *o Moreno* e sua mulher Branca Nunes (já processada pela Inquisição[38]) fogem à pressa da cidade em busca de uma segurança que pensam encontrar do outro lado da raia. Pelo risco que a fuga envolve, deixam para trás os seus filhos que se lhes irão juntar depois. São ajudados por cristãos-velhos da cidade. Alguns lucram com a empresa, como acontecera já há muito, do outro lado da fronteira, quando antepassados seus fugiram para Portugal[39].

Na alçada da Inquisição, este crime de ajuda a cristãos-novos em fuga será objecto da atenção do inquisidor aquando da Visita da Inquisição de Coimbra a Viseu, em 1637. É que cónegos da Sé, usufruindo de inegáveis vantagens materiais, participam na fuga ilegal destes jovens cristãos-novos para Castela. Por outro lado, cristãos-velhos casados com cristãs-novas en-

37. Gil e Moreno serão diferentes patronímicos usados na mesma família.
38. Branca Nunes tinha já sido processada em finais do século XVI e salva pelo Perdão Geral de 1605 (ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, n.º 3113). Agora, na iminência de nova prisão, decide partir para Castela. Passado algum tempo, o casal será condenado à revelia pela Inquisição de Coimbra e relaxado em estátua à justiça secular.
39. Falamos, naturalmente, dos efeitos da expulsão de Castela em 1492 e da partida para Portugal; *a partida fazia-se penosamente (...). A necessidade de vender os bens em prazo tão curto, três meses apenas, acarretaria obviamente a depreciação das propriedades e das mercadorias que a legislação proibia exportar como ouro, prata, moedas, armas, cereais, etc. O caminho era duro e sem regresso para muitos.* (...) *Em Castela, uns cristãos os ajudavam, como alguns cavaleiros e oficiais das comarcas fronteiriças, em troca de urna parte da fazenda que os expulsos levavam.* In TAVARES, Maria José Ferro – *Judeus e conversos castelhanos em Portugal.* Sep. de Anales de la Universidad de Alicante, Departamento de História Medieval, n.º 6, 1987, p. 350.

frentam o conflito entre a razão dos afectos e o dever que a fé impõe. Manuel Botelho da Costa envolve-se na fuga ao Santo Ofício de irmãos e parentes de sua mulher cristã-nova. E outro cristão-velho da cidade, o boticário António Dias Coelho, tentará a fuga para Castela de sua mulher Grácia Rodrigues Mourão[40].

Mas, para além da sedução pelo reino vizinho, neste novo movimento de diáspora alguns se aventuravam para terras mais distantes, na Europa ou fora dela, seguindo rumos seus conhecidos[41]: no século XVI, Antuérpia (pela relação com o comércio oriental) e a região mediterrânica (Salónica, Nápoles, Génova, Livorno, Florença, Ferrara, República de Veneza e as cidades do Magrebe), unida pelos interesses do comércio do império otomano[42]; no século seguinte, o Atlântico, centrado no Norte da Europa (Amesterdão, Hamburgo e Londres) e cidades francesas (Nantes, Baiona, Bordéus, S. João da Luz [Saint-Jean-de-Luz], Havre, Ruão). Naturalmente eram também as regiões coloniais ibéricas destinos que atraíam os cristãos-novos em risco; Antilhas, Perú, México e Brasil (sendo que aqui se destacavam as cidades do nordeste, Baía e Pernambuco). E as ilhas atlânticas, como Madeira e Açores.

Para os Açores foi viver António Borges, cristão-novo de Viseu, um dos primeiros médicos a emigrar da cidade. E apesar de ser figura de prestígio na ilha onde se acolhera não conseguirá escapar com vida à vigília eclesiástica. Era filho do mercador Diogo Lopes e de Leonor Borges, que sempre viveram em Viseu. Em Ponta Delgada vivia a jovem médico com sua mulher cristã-velha e os filhos, Jerónimo e Paulo (então com oito e seis anos). Será preso

40. Destes casos se dá conta em CORDEIRO, Maria Teresa Gomes - A visitação do Santo Ofício à cidade de Viseu. Viseu. *Viseupédia,* Antropodomus- Projecto Património, n.º 22, Out. 2012.
41. Sobre a diáspora sefardita portuguesa, recorda-se o importante trabalho de divulgação científica da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, pela publicação do *Dicionário histórico dos sefarditas portugueses. Mercadores e Gente de Trato* (já aqui citado) e dos *Cadernos de Estudos Sefarditas* (2001-2016, 15 vols). Anotamos ainda a síntese rigorosa de Carsten L. Wilke, publicada em 2007 (e traduzida para português em 2009): WILKE, Carsten L. – *Histoire des Juifs Portugais*. Paris: Chandeigne, 2007.
42. Veja-se a exemplo COSME, João – A diáspora dos judeus e cristãos-novos portugueses (sécs. XVI-XVII). In *Exilios en la Europa mediterránea: actas del VIII Coloquio Internacional sobre Exilios en la Europa mediterránea*, nov. 2009, Santiago de Compostela, 2010, pp. 75-88.

em 1557, por denúncias produzidas no âmbito de uma Visita pastoral do bispo de Angra, Jorge de Santiago[43].

Sobre fixações no norte da Europa de gente de Viseu, conhecemos algumas que se reportam a tempos de proibição de saída do reino. Famílias deixaram rasto da concessão deste privilégio, fazendo presumir do seu poder económico. É o caso de Inês Gomes, por autorização concedida em 30 de Junho de 1611 para poder vender seus bens no reino até à quantia de 500 cruzados e ir para a Holanda, *sem embargo de ser da Nação Hebreia*. É natural de Viseu e filha de Manuel Gomes e Isabel Rodrigues.

Em Amesterdão (e noutros destinos da diáspora), cristãos-novos de Viseu regressam ao judaísmo[44]. Conhecemos gente de Santa Comba e Castro Daire (vila do actual distrito de Viseu), que são vigiados pela Inquisição portuguesa apesar de viverem em Amesterdão e a partir de denúncias produzidas anteriormente. No primeiro caso trata-se de António Mendes, marido de uma irmã de Francisco de Cáceres e, no segundo, de António Mendes Pereira, cunhado de Manuel Mendes Castro[45].

Por Amesterdão passa também a família do médico e rendeiro de Viseu, Lopo da Fonseca, que fora médico da rainha Catarina[46]. *É o caso de* sua filha Jerónima e do genro, o afamado Filipe Rodrigues Montalto, sobrinho-neto de Amato Lusitano. E também do neto de Lopo da Fonseca e filho de Maria da Fonseca, Duarte Nunes da Costa (ou Jacob Curiel), destacada figura da diáspora sefardita de Seiscentos[47].

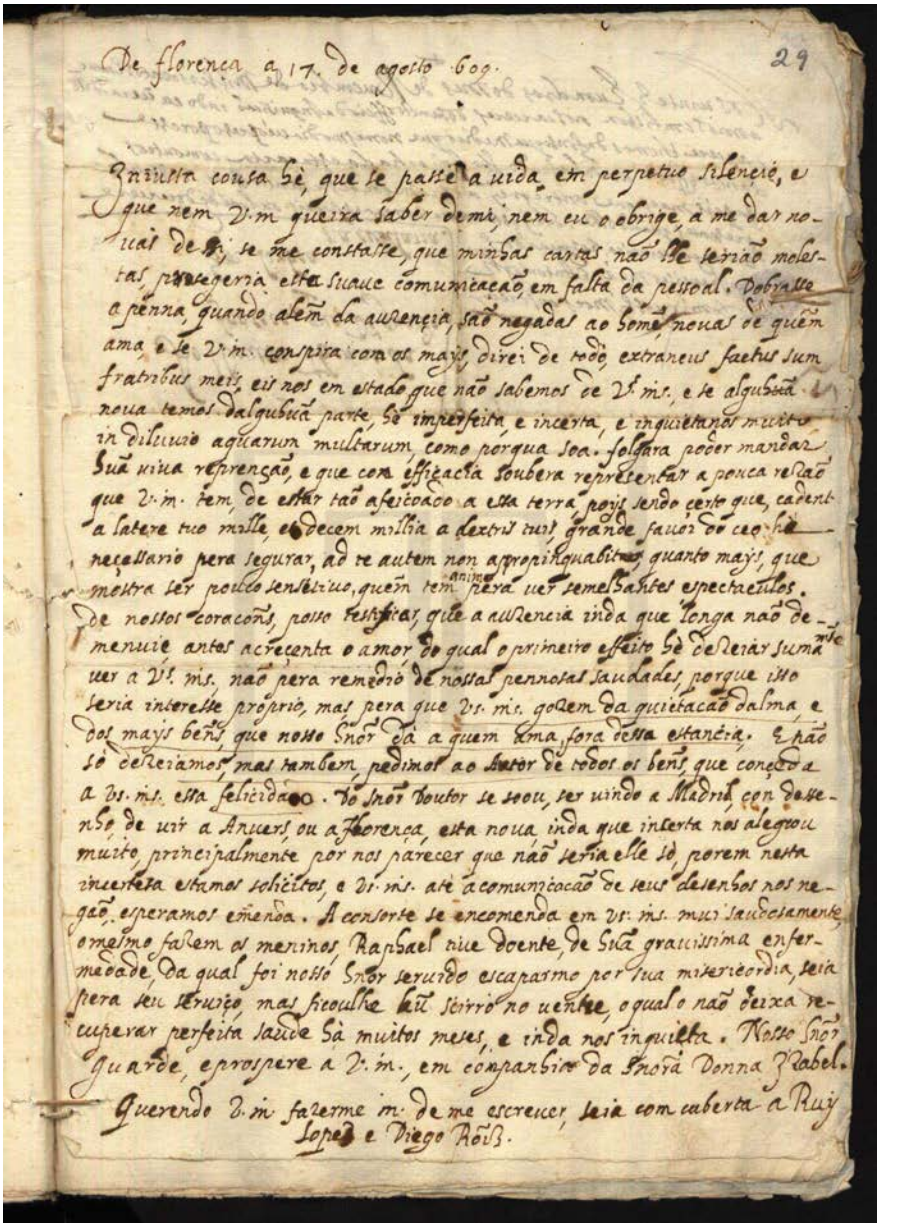
43. E executado na Ribeira de Lisboa em Agosto de 1559. Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, *Processo de António Borges*, n.º 4199 (1557/1559).
44. Sobre as diferentes atitudes religiosas dos cristãos-novos ibéricos em contacto com a diáspora, é vasta a bibliografia, enunciando-se a propósito os estudos produzidos por Carsten L. Wilke, Esther Benbassa, Herman P. Salomon, Jaime Contreras, Jonathan I. Israel, José Alberto R. Tavim, Renée Levine-Melammed.
45. NOVINSKY, Anita - *Gabinete de investigação: uma caça aos 'judeus' sem precedentes.* São Luiz, Maranhão: Editora Universidade Estadual do Maranhão, 2006, p. 50.
46. Cf. SALOMON, Herman P. - Une Lettre jusqu' ici inédite du Docteur Felipe Rodrigues Montalto (Castelo Branco, 1567- Tours, 1616), *Les rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France.* Paris. Fund. Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1983, p. 160.
47. Sobre Nunes da Costa (ou Jacob Curiel), consulte-se: ALMEIDA, A. A. Marques de (dir. cient.) – *op. cit.*, pp. 196-200; ISRAEL, Jonathan I. - *Empires and Entrepots: The Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews, 1585-1713.* Londres: The Hambledon Press, 1990, pp. 333-353.

O futuro médico da rainha regente Maria de Médicis, Filipe Rodrigues Montalto[48], viajara com a mulher, Jerónima da Fonseca, para Itália, em 1602, por altura de um surto de peste em Lisboa e quando muitos cristãos-novos abandonam o reino. No exílio, o casal regressará à fé dos seus antepassados, adotando ele o nome de Elias e sua mulher o nome de Raquel.

Tomás da Fonseca, irmão de Jerónima, entrará nos ***cárcere***s dos Estaus em 21 de novembro de 1609. Descreve-se no auto de entrada no cárcere que o réu tem em sua posse *huma faqua nova de cabo preto em huma bainha cerrada por cima com huma fita rosa e huma carta que fazia mençao ser do médico Montalto escrita em Florença*[49]. Nesta carta, datada de 17 de Agosto último mas recebida há poucos dias, Montalto queixava-se da falta de notícias e do afastamento forçado, apelando a seu cunhado para que partisse do reino[50]. Apesar de não ser a letra de Montalto que figurava na carta recebida, Tomás parece não ter dúvidas sobre o seu remetente; *selon Thomas da Fonseca, qui devait s'y connaître, la lettre n'était pas de la main de Montalto*[51].

48. E sobre quem conhecemos muito do seu itinerário pessoal e profissional pela abundante bibliografia produzida..
49. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, *Processo de Tomás da Fonseca,* n.º 1355 (1609/11), fl. 2.
50. A carta foi publicada, traduzida e analisada por SALOMON, Herman P. - Une Lettre jusqu' ici inédite du Docteur Felipe Rodrigues Montalto (Castelo Branco, 1567- Tours, 1616), *Les rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France.* Paris. Fund. Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1983, pp. 151-169.
51. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, *Processo de Tomás da Fonseca,* n.º 1355 (1609/11), p. 151 (nota 20).

Imagem 1 - Carta de Filipe Rodrigues Montalto para Tomás da Fonseca



De florença a 17. de agosto 609. 29

Muita cousa he, que se passe a uida, em perpetuo silencio, e
que nem V.m queira saber de mi, nem eu o obrige, a me dar no-
uas de si, se me constasse, que minhas cartas não lhe serião moles-
tas, preferiria esta suaue comunicação, em falta da pessoal. Dobrasse
a penna, quando alem da ausencia, são negadas ao bom, nouas de quem
ama, e se V.m. conspira com os mays direi de todo extraneus factus sum
fratribus meis, eis nos em estado que não sabemos de V.ms. e se alguma
noua temos dalguma parte, he imperfeita e incerta, e inquietanos muito
in diuersis agitarum multarum, como porqua Soa. folgara poder mandar
sua uiua reprenção, e que com efficacia soubera representar a pouca rezão
que V.m. tem, de estar tão afeiçoado a esta terra, pois sendo certo que, cadent
a latere tuo mille, et decem millia a dextris tuis, grande fauor do ceo he
necessario pera segurar, ad te autem non appropinquabitur, quanto mays, que
mostra ser pouco sensiuel, quem tem animo pera uer semelhantes espectaculos.
De nossos coraçoẽs, posso testificar, que a ausencia inda que longa não de-
menue, antes acrecenta o amor do qual o primeiro effeito he desejar sumamente
uer a V.ms. não pera remedio de nossas pennosas saudades, porque isso
seria interesse proprio, mas pera que V.ms. gozem da quietação da alma, e
dos mays bens, que nosso Snor dá a quem ama, fora desta estanzia. E não
so desejamos, mas tambem pedimos ao Autor de todos os bens, que conceda
a V.ms. esta felicidade. O Snor Doutor se soou, ser uindo a Madrid, con desse-
nho de uir a Anuers ou a florença, esta noua inda que incerta nos alegrou
muito, principalmente por nos parecer que não seria elle so, porem nesta
incerteza estamos solicitos, e V.ms. ate a comunicação de seus desenhos nos ne-
gão, esperamos emenda. A consorte se encomenda em V.ms. muy saudosamente,
o mesmo fazem os meninos Raphael triste doente, de sua grauissima enfer-
medade, da qual foi nosso Snor seruido escaparmos por sua misericordia, seia
pera seu seruiço, mas secoulhe seu seruiço no uentre, o qual o não deixa re-
cuperar perfeita saude sa muitos meses, e inda nos inquieta. Nosso Snor
guarde, e prospere a V.m., em companhia da Snora Donna Isabel.

Querendo V.m. fazerme m.ce de me escreuer, seia com caberta a Ruy
Lopez e Diego Rois.

Documento cedido pelo ANTT
Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 1355
Código Referência: PT-TT-TSO-IL-028-01355

Contudo, tinha Tomás da Fonseca confiado em demasia no prestígio granjeado na cidade de Lisboa ou na segurança prevista pelo enlace com Do*ñ*a Isabel Coronel, de Valladolid, a propósito de quem diz ao inquisidor ser, *segundo lhe parece,* cristã-velha[52]. Nada importará ao inquisidor que o condena por judaísmo em 1611. Depois disso, não sabemos se respondeu ao apelo de seu cunhado, que seguirá, como sabemos, para a corte francesa.

Entretanto, outro cunhado do médico Montalto, o jurista licenciado Pero Rodrigues, viajara já com sua mulher Isabel para a corte de Madrid[53], segundo alguns, com intenções de se passar depois a Anvers ou Florença[54]. Quando Montalto lhe escreve cartas pelas quais o tenta convencer na fé judaica, encontra-o em Saint-Jean-de-Luz, onde convive com uma larga comunidade de cristãos-novos portugueses que se mantêm católicos.

Com frequência, entre os que ficam e partem há uma distância mínima, na razão de uma qualquer denúncia ao inquisidor. E, na década de 30, continuam a sair de Viseu médicos cristãos-novos que regressam no exílio ao credo dos antepassados. É o caso do médico Jorge Mendes Ximenes que foge para Florença por volta de 1630 e onde adopta o nome judaico de Moisen Levi. Levara depois a família para Veneza. Mais tarde foram para a cidade de *Espalatro da mesma senhoria de Veneza*[55], até se instalarem na ilha de Corfu, onde morreria o médico de Viseu. Seu filho Abraham Levi (nome cristão: António Ximenes de Brito) será preso e acusado de judaísmo. Tinha já nascido na ilha de Corfu. Mas em 1658 Abraão Levi chega a Lisboa, num navio francês proveniente de Baiona. Diz ser mercador e instala-se em casa de Isabel Jorge *que dá camas*. Aí estará alguns dias, dizendo sempre ser francês. Mas os comissários do rei desconfiam. Por não verem grandes actos de mercancia e porque falava castelhano, pensam ser espião ao serviço

52. IDEM, fl. 43. Duvidamos da presumível ascendência cristã-velha de sua mulher castelhana, por se saber da conhecida filiação hebraica da família Coronel.
53. Isabel da Fonseca (irmã de Tomás e de Jerónima) tinha sido já processada em 1575 e decerto terá sido esse um dos motivos da decisão de partir, um dia antes da detenção de Tomás da Fonseca.
54. Pelo menos assim se afirmava na carta de Montalto. Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, *Processo de Tomás da Fonseca,* n.º 1355 (1609/11), fl. 2.
55. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, *Processo de Abraão Levi*, n.º 11029 (1658/1659), fl. 12.

do vizinho reino. É preso na cadeia da corte, ao Limoeiro. No interrogatório, Abraham Levi começa por dizer que é mercador inglês, filho de um homem de Ruão. Depois, afirma ser António Ximenes de Brito, nascido em Itália e filho de portugueses que se ausentaram do reino havia mais de trinta anos. Diz que sua mãe fora com ele e seus irmãos para Veneza há cerca de onze anos, porque se falava que *o Grão Turco mandava uma armada sobre ela* [a ilha de Corfu] *e a tomava*[56]. E que aí continuaram a frequentar as sinagogas como faziam em Corfu, vivendo *no gueto com os mais hebreos.* Mas há seis anos atrás, Abraão fora com sua mãe para a Holanda *em ordem a buscar modo de negócio*. Porém não tinha corrido bem a empresa e agora recorria a parentes que residiam no reino. Em Outubro de 1658, tentava o comissário António Gomes da Costa investigar junto do povo da cidade de Viseu sobre a família do réu. Mas todos dizem não se lembrar dela[57].

Vimos já como se movimentam os cristãos-novos de Viseu nas rotas italiana e holandesa. Em França, realizam parcialmente o sonho de liberdade. É que este acolhimento inclui a protecção aos cristãos-novos mas não o regresso ao judaísmo, interdito por lei desde 1394. Henrique Dias, mercador, rendeiro e contratador de Viseu será relaxado pela Inquisição portuguesa trinta anos após sua mãe ter enviuvado e logo de seguida partido para França, em 1603[58]. E às portas de Castela ficava logo Baiona, mais concretamente Saint-Esprit-lès-Bayonne. Aí se abrigaram muitos cristãos-novos de Viseu. O mesmo aconteceu com Bordéus. Sabemos que, desde 1474, concedia a realeza francesa direitos de fixação em Bordéus, trazendo vantagens para os comerciantes estrangeiros, por exemplo, cristãos-novos. Esta posição seria reforçada em 1550, *concedendo o rei Henrique II cartas patentes garantindo especificamente aos cristãos-novos portugueses direitos de residência, naturalização, propriedade e tráfico semelhantes aos de todos os outros mercadores estrangeiros. Esta carta foi confirmada em 1574* [por Henrique III],

56. IDEM, fl. 6.
57. IDEM, fl. 14.
58. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processo de Henrique Dias,* n.º 3408 (1604/1605), fl. 1v.

1580 e 1604[59]. Os cristãos-novos beneficiavam assim das prósperas relações comerciais entre os reinos da Península e aquela cidade, sendo que a escolhiam também como fuga ao Santo Ofício. Foi assim com a mãe do rendeiro Henrique Rodrigues, prebenteiro na Universidade de Coimbra e irmão da mulher de Francisco Nunes Cardoso. Em 1580, sabe-se de uma viagem que faz para a visitar em Bordéus, onde *se acolhera daquy pera laa com medo do Santo Officio*[60].

Acompanhando o movimento geral dos cristãos-novos portugueses, os trânsitos destes homens de Viseu fluem também para extensões coloniais do Império, como no caso do Peru, Brasil, Angola, Cabo Verde ou São Tomé. Eram os homens de negócio ou *homens de ida e vinda*. Como sublinha Anita Novinsky, *o comércio entre Holanda, Brasil, S. Tomé, Angola e Índias Orientais eram em grande parte controlado pelos cristãos-novos, que muitas vezes, em seus próprios navios carregavam armas, peles, pau de tinta, ouro, prata e mercadorias diversas, contrabandeadas através da França, Inglaterra e Alemanha. Vários relatórios datados dessa época revelam também as transações que eram realizadas entre Brasil e outras colônias espanholas* [61].

Por outro lado, partilhavam interesses comuns aos dos cristãos-velhos, concorrendo para o movimento geral da conquista territorial e da ocupação militar dos territ*órios ultramarinos.* No desastre de Alcácer-Quibir estiveram presentes cristãos-novos de Viseu. A irmã de Miguel da Fonseca Cardoso, com seu marido João Correia Tapiã, instala-se definitivamente em Herrera, a sete léguas de Nossa Senhora de Guadalupe, enquanto outros irmãos seus morrem em África *na perda del Rei D. Sebastião*[62].

Para as Índias embarcavam, como ponto de passagem ou destino final. Assim fez, durante a segunda metade do século XVI, o pai do mercador Filipe Nunes que viajara de Viseu para o Peru, onde se lhe perderá o rasto. E

59. E depois em 1656, por decreto de Luís XIV e, em 1723, de Luís XV.
60. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processo de Isabel Nunes,* n.º 4064 (1595/1598), fl. 10v.
61. NOVINSKY, Anita – *op. cit*., p. 18.
62. Trata-se de Estevão Cardoso, Domingos Cardoso e Diogo Cardoso. In ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processo de Miguel da Fonseca Cardoso,* n.º 355 (1620/20), fl. 26v.

passados alguns anos, Diogo Nunes, sobrinho de Ana da Fonseca, vivia já no Peru quando sua mãe, Isabel Nunes é presa em 1612[63]. O mesmo aconteceu com um dos filhos do mercador de sedas, contratador e feitor das minas de estanho Henrique Dias. O filho António Dias viajara, quando jovem, para as *Índias de Castela*[64]. Vinte anos mais tarde, no depoimento de sua filha Leonor, diz-se que o irmão teria partido para a Índia, de onde seguira para a China[65]. Seu outro irmão Jorge Nunes preferira a África negra, tendo vivido primeiro em Angola e depois e até à sua morte *no Cabo Verde*[66]. Mas para as Índias seguiam outros cristãos, dos velhos e que serviam os cristãos-novos. Em busca de melhor vida, para aí viajara um criado de Filipe Nunes, que nascera em Vouzela, Jorge Rodrigues, *o Cabeças*[67].

Para o Brasil seiscentista embarcavam muitos dos cristãos-novos que queriam sair do reino e viam nessas terras uma nova promessa de vida. Para Lúcio de Azevedo, *o Brasil, com o seu ar tépido, seu fecundo solo, suas promessas de riqueza fácil, era uma Nova Canaan*[68].

Para lá seguiam muitos dos que viviam nas regiões da Beira, fosse há muito ou pouco tempo[69]. A partir das décadas de 20/30, com a ocupação holandesa de Pernambuco, usufruíam da abertura religiosa, ficando o comércio do Recife nas mãos dos mercadores sefarditas[70]. Assim, instala-se no Recife a primeira sinagoga americana (1641), que tem como primeiro rabino (*hakham*) um homem de Castro Daire, Isaac Aboab Fonseca (1605-1693) e que, como outros, viera da comunidade de Amesterdão[71]. No entanto, em 1654 a reocu-

63. ADV, FC, Liv. 351/789, fl. 24v.
64. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processo de Henrique Dias*, n.º 3408 (1630-34), fl. 30.
65. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, *Processo de Leonor do Amaral,* n.º 10386 (1652/1654), fl. 73v.
66. IDEM, ibidem. A passagem por Angola tinha sido mencionada no depoimento de seu pai, vinte anos antes, no decurso do segundo processo. Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processo de Henrique Dias*, n.º 3408 (1630-34), fl. 30.
67. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processo de Isabel Nunes,* n.º 4064 (1595/1598), fl. 7.
68. AZEVEDO, J. Lúcio de – *op. cit.*, p. 431.
69. Sobre os sefarditas da Beira no Brasil colonial, veja-se SALVADOR, José Gonçalves – *Os Cristãos-Novos: Povoamento e Conquista do Solo Brasileiro (1530-1680).* São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976, pp. 371-372.
70. A dominação holandesa do nordeste (1624-25 e 1630-1645) permitia um clima de liberdade religiosa, sobretudo na Baía e Pernambuco, facto que atrairá colonos cristãos-novos vindos de Amesterdão.
71. Veja-se SALOMON, Herman P. (introd. e comentários) - *Saul Levi Mortera, Tratado da Verdade da Lei*

pação desta cidade pelos portugueses, implicará o regresso de muitos deles **à** cidade holandesa.

A colonização do Brasil, essencialmente agrária, havia de converter antigos judeus em proprietários de terras e engenhos de cana-de-açúcar, ainda que fosse contra as leis do reino. Segundo Jorge Couto, a estrutura social brasileira teria, no seu topo, uma aristocracia possuidora de engenhos, maioritariamente, secundogénita. Mas, devido a uma forte mobilidade social, foram os cristãos-novos ocupando um estrato que mediava os senhores de engenho e as camadas inferiores, sendo que alguns mais aptos acediam à propriedade do engenho[72]. Será por isso que, no Brasil seiscentista, mais de metade dos engenhos se encontram nas mãos de cristãos-novos e talvez também por isso sejam estes o alvo privilegiado das perseguições inquisitoriais. Assim, e ainda que tentassem na fortuna colonial a fuga aos inquisidores ibéricos, nem sempre o conseguiam os cristãos-novos de Viseu. Mesmo que fossem senhores de engenho[73], como foi o caso de João Nunes Correia, preso pela Visitação inquisitorial ao Nordeste, iniciada em 1591[74]. Depois do Recife, Olinda era uma importante cidade de Pernambuco. Também aí se instalaram os cristãos-novos de Viseu. João Nunes Correia (1543-1625) nascera em Castro Daire e é senhor de uma das maiores fortunas da capitania, que acumulara através do comércio do açúcar. Para além disso detinha a propriedade e gestão de dois engenhos em Olinda e vendia índios para o trabalho nos engenhos.

Outro poderoso cristão-novo de Viseu apanhado pela Inquisição no Novo Mundo fora Luís Gomes Barreto. Tem já cerca de oitenta anos quando morre no cárcere da Inquisição de Cartagena, após enfrentar um segundo processo por judaísmo. Era filho de Francisco Rodrigues Barreto e Isabel

de Moisés [1659]. Coimbra. Acta Universitatis Conimbricencis, 1988.
Sobre o percurso desta família, veja-se ABOAB, Denis - *Fleurs séfarades, la saga des Aboab*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2005.
72. COUTO, Jorge - *A Construção do Brasil*. Lisboa: Edições Cosmos, 1995, pp. 306-308.
73. Segundo António José Saraiva, a cobiça inquisitorial obrigará a medidas régias mais vigorosas e que melhor defendessem a economia local. É, provavelmente, por isso que, em 1728, D. João V proíbe a confiscação dos engenhos. Cf. SARAIVA, António José - *Inquisição e Cristãos-Novos*. [s.l.]: Editorial Estampa, 1985, p. 174.
74. ALMEIDA, A. A. Marques de (dir. cient.) – *op. cit.*, pp. 185-187.

Gomes, que tinham vivido até à sua morte em S. Tomé. Depois de passar por Angola e S. Tomé, Luís viajara ainda para o Brasil, antes de se estabelecer em Cartagena das Índias. Aí se dedicara ao comércio negreiro que concilia com cargos locais importantes, sendo regedor do Cabido e depositário geral de Cartagena[75].

Também se sabe de gente de Viseu às voltas com a Inquisiç*ão* do México. É o caso de Francisco Botelho, filho do já aqui mencionado Diogo Rodrigues Botelho, um exemplo notável da grande mobilidade destes cristãos-novos e que será preso por aquele Tribunal em 1642, quando estava já casado com a cristã-velha Maria de Zarate. Francisco tinha nascido em Priego, na Andaluzia, por volta de 1594, de pai natural de Viseu e mãe andaluza. Muito jovem saíra de Priego, desconhece-se se para Viseu ou para França. Passa a Medina del Campo, para se instalar depois na cidade de Viseu. Aí ficar*á entre os nove e os treze anos,* de onde foge por razões mal esclarecidas[76]. Depois passará três anos em casa de seu tio em Madrid. Então circulará por outras terras; Jetafel, Trancoso, Monjata, Langroiva, Sevilha, Cádis e Jerez. Na prisão enfrenta a tortura e o desânimo, conservando, ainda assim, forte determinação em não denunciar ninguém. Em 21 de Fevereiro de 1649 será condenado pelo Tribunal e decidida a sua expulsão do Novo Mundo. Mas não seria este o fim das perseguições. *É n*ovamente preso e condenado, saindo em auto-de-fé de 19 de Novembro de 1659, na Plaza Mayor de Mexico. Segundo relatos coevos, será queimado vivo por recusar o arrependimento que o pouparia a essa provação extrema[77]; *Francisco Botello, el más endurecido judío de cuantos en muchos siglos se habrán visto castigados por el Santo Ofico, sin ser posible con él que nombrase a Jesús ni a la Virgen Santísima su madre, se dejó abrasar vivo*[78].

75. IDEM, *ibidem,* p. 82.
76. AGN, Inquisición, vol. 412, exp. 1, fl. 105v. Cf. WACHTEL, Nathan – *op. cit.*, p. 163. O autor descreve minuciosamente a trama que envolve o cristão-novo descendente de Viseu, a partir do estudo do seu processo.
77. Como se supõe, a maioria dos relaxados em carne teria sido poupada à morte pelo fogo pela administração prévia do garrote (morte por asfixia ou, como se dizia na sentença, *afogado morra morte natural*), quando manifestava a vontade de morrer na Lei de Cristo.
78. TORIBIO MEDINA, José – Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México [1905], Mexico, 1987, p. 309. Cit. WACHTEL, Nathan – *op. cit.*, p. 228.

Falámos aqui de emigrações, umas mais forçadas que outras, cedendo a dinamismos locais e outros de conjuntura. Conhecemos gente que se move pela raia, sabendo-a vaso comunicante e não chamando seu qualquer lado da fronteira. Dali progrediam alguns para países onde pudessem regressar à religião dos antepassados ou onde pensavam gozar de uma estadia mais próspera, longe do olhar vigilante dos inquisidores ibéricos. Contudo, não terá sido esta a mais expressiva motivação que orienta os êxodos dos conversos de Viseu, parecendo concentrada em famílias poderosas, eruditas e ligadas aos grandes negócios coloniais.

O espaço da expansão colonial parecia ser promessa de liberdade e condição de acesso a novas fontes de rendimento e posição social. Mas alguns não o conseguiriam. E por isso se falou aqui também de gente que sofre ameaças do inquisidor para onde quer que vá[79]. Diferentes desfechos marcavam a sorte dos cristãos de sangue impuro. Continuavam porém a sentir a sua vitalidade na raia e nas redes transfronteiriças. Ao abrigo de velhas cumplicidades, as famílias usarão meios de ligação ancestral para se colocar a salvo, fazendo uso das redes que há tanto consolidam relações.

Assim, em Viseu parece haver uma maioria de gente em mobilidade por razões de fuga aos inquisidores, mas também das vantagens criadas pela União Dinástica (com fixações na corte em Madrid), oportunidades reconhecidas nos espaços coloniais e na empresa da Expansão marítima ou ainda reacção a momentos de depressão económica ou falência nos negócios.

A adaptação fora sempre meio de sobrevivência do povo da Lei Velha e assim haveria de continuar, com mais ou menos cedências a ortodoxias rituais, buscando a prevalência de uma memória capaz de agregar um grupo, acostumado que estava a duras provas ao longo da sua Velha história.

Contas feitas, parece que a saída do reino se orientava por critérios que variavam segundo as condições do momento e do espaço. Viseu e a sua

79. É sabido que mesmo fora do reino, muitos dos que haviam fugido eram vigiados e procurados pelos inquisidores. Sobre o Livro dos Culpados (1606-1685) de 764 cristãos-novos e judeus que estavam fora do reino (277 no Brasil e 419 na Holanda) e de que a Inquisição não pretendia perder o rasto, veja-se NOVINSKY, Anita – *op. cit.*.

localização privilegiam o destino de Castela e bem assim se destacam as motivações económicas desta diáspora. Sintetizando a complexa e difusa imagética sefardita, afirmaria Contreras sobre a adaptação cristã ao modelo da sociedade castelhana ou o *retorno*[80] ao judaísmo em Amesterdão: *Así fue cómo de un mismo tronco surgieron destinos diversos, judíos, los menos, en un lado; cristianos, los más, en el otro. En medio, eso sí, muchas y excitantes aventuras personales*[81].

Mas em momentos de grandes perseguições, a cidade padece com a saída dos cristãos-novos que se sabem ameaçados. Por essa altura, em Viseu cantava o seu poeta João de Pavia, defendendo cristianíssimos argumentos: *Quantos de grandes letras e de ciência/ Convictos confessaram, vela em punho*[82]*/ E quantos com danada impenitência/ Provaram de Vulcano o interlunho*[83]*/ E quantos por viver com liberdades/ A fazenda deixaram e as cidades*[84].

80. Herman P. Salomon sublinhará que terá sido apenas no exílio que ocorreram formas de religiosidade sincrética e adaptada. Cf. SALOMON, Herman P. – *Portrait of a new Christian Fernão* Álvares *Melo (1569-1632).* Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1982, pp. 36-40. E para Carsten Wilke esta nova identidade religiosa reflecte, em vez de uma ideia de *retorno,* um sentido de *conversão*. Cf. WILKE, Carsten L. - Conversion ou retour? La métamorphose du nouveau chrétien en Juif Portugais dans l'imaginaire sépharade du XVIIe siècle. In BENBASSA, Esther (org.) - *Mémoires Juives d'Espagne et du Portugal.* Paris: Publisud, 1996, pp. 53-67.
81. CONTRERAS, Jaime - Cristianos de España y judíos de Ámsterdam: emigración, familia y negocios. *Estudios. Revista de Historia Moderna*, 1994, nº 20, p. 141.
82. Fala-se aqui naturalmente dos penitentes reconciliados em auto-de-fé pelo Santo Ofício.
83. Referência aos que, por julgados impenitentes, sofreriam a morte às mãos da justiça secular.
84. BNP, PAVIA, João de, *Descricam da cidade de Vizeu e suas antiguidades e couzas notaueis que contem em sim, e seu Bispado composta por hum natural. Anno de 1638* [Depois de 1638], cód. 10622, Canto VII, fl. 122v.

FESTA CRIPTOJUDAICA DA SENHORA DOS PRAZERES, NA PASCOELA

Moisés Espírito Santo

Senhora dos Prazeres

Há centenas de capelas e de festas, em todo o Pais, em honra da Senhora dos Prazeres, no domingo da Pascoela. Algumas já existiam no séc. XIV, como uma, em Lisboa, que deu lugar ao actual Cemitério dos Prazeres cuja lenda de fundação remete para o aparecimento de Nossa Senhora a uma rapariga, neste mesmo domingo de Pascoela e que pediu que lhe erguessem ali uma capela. Há muitas outras festas populares neste dia em nome de Senhoras com vários nomes. Na Beira Interior, nomeadamente na regiâo de Viseu, o culto da Senhora dos Prazeres chamava-se (ou ainda se chama) preferencialmente Senhora do Verde ou dos Verdes. Os cultos populares deste domingo da Pascoela são tipicamente agrários e relacionados com a Primavera.

O domingo da Pascoela marcava o calendário rural. Neste dia iniciava-se o período da sesta, um descanso de uma a duas horas a que tinham direito os trabalhadores do campo durante a canícula, tempo pago pelo empregador, Entre os marranos ou criptojudeus beirões, dizia-se que o descanso da sesta foi instituído pela Santa Rainha Ester.

Ir à festa da Senhora dos Prazeres, geralmente em montes, junto de rios e sítios isolados ou campestres, correspondia a «ir esperar a sesta». Para os jovens, também era uma festa orgíaca primaveril, como momento de iniciar ou reconhecer as relações entre namorados.

No regresso da festa, colhia-se um ramo de flores silvestres que se guardava em casa como prova de se ter lá ido. Era como um rito de primícias em honra da Primavera.

Não estando o culto nem o nome da Senhora dos Prazeres integrado no calendário da igreja católica, e perante a importância e a difusão do culto nos meios populares, o rei D. João V, em 1747, pediu a Roma que instituísse oficialmente, para Portugal, a invocação e o culto[1].

A igreja católica explica o nome Senhora «dos Prazeres» (oriundo do meio popular, repito) pelas «alegrias» ou «gozos» de Maria pela ressurreição de Jesus. Mas é uma explicação *ad-hoc* e simplista, extraída da significação corrente da palavra. O nome da Senhora não pode ser de origem católica por várias razões:

1ª. O nome, as imagens e a festa desta Senhora são da iniciativa popular.

2ª. O conceito de *prazer* evoca hedonismo vivencial e carnal, e não se adequa às divindades catolicas que são descritas, cultuadas e representadas como austeras, pungentes, nada hedonistas nem prazenteiras e sempre sugeridas como sofredoras e severas.

3ª. A referência a Jesus ressuscitado é estranha ao culto popular desta Senhora. O que o povo venera são as imagens, a religião popular é iconográfica (e idolátrica), e, por isso, as imagens sugerem visualmente o sentido do culto: Senhora com um menino porque è a Mãe, Senhora das Dores com sinais de sofrimento, Senhora da Piedade com o filho morto ao colo, Coração de Maria, etc. Ora, na totalidade das antigas imagens, a Senhora dos Prazeres representa-se com *o menino ao colo e não acompanhada de Jesus ressuscitado.* As mais recentes podem não ter um menino, mas nenhuma está junto de Jesus ressuscitado. Todas ostentam numa mão um ramo de espigas, de verdura, de flores ou um ceptro simbolo da realeza. A Senhora dos Prazeres popular é uma Senhora exclusivamente agrária. Mais adiante sugerimos a origem do nome «Prazeres»

1. Padre Migyel de Oliveira, *Lenda e História*. Lisboa Ed.União Gráfica, 1950, p. 139.

Pascoela

A Páscoa bíblica e judaica é celebrada na noite da primeira lua-cheia depois do equinócio da Primavera, para comemorar a saída dos hebreus escravizados no Egipto para a terra de Canaã. Jesus, que era judeu praticante, também celebrou a Páscoa judaica (foi a Última Ceia, quinta-feira santa). Daí que a Pascoa cristã, uma festa móvel e do calendário lunar, continue a Páscoa bíblica e judaica. Uma vez que os Evangelhos não são explícitos quanto ao dia em que Jesus foi crucificado (ora dizem que foi no dia de Páscoa ora no dia seguinte), e depois duma longa polémica sobre o dia exacto em que devia ser celebrada a Páscoa cristã, o concílio de Niceia (ano de 345) decidiu que os cristãos celebrem a Páscoa no domingo a seguir à primeira lua cheia depois do equinócio de Março; se a lua cheia cair ao domingo, a Páscoa cristã passa para o domingo seguinte e, isto, para que o dia da Páscoa cristã nunca coincida com a judaica.

Os historiadores da Bíblia demonstram que a festa da Páscoa bíblica e judaica (na noite da primeira lua cheia depois do equinócio da Primavera), já era, desde os séculos recuados e em todo o Crescente Fértil, uma festa conhecida em honra da divindade Lua, à qual se oferecia um cordeiro e, entre os pastores, também se chamava a «festa da Tosquia»[2]. À Lua eram atribuídos os ciclos da procriação humana, animal e vegetal.

A Bíblia estabelece que a festa da Páscoa termine uma semana depois, com os Azimos e com a oferta do *omer,* «medida de grãos» (feixe ou ramo, conforme os autores) de cevada. O Livro do Êxodo (13,10) diz: «Durante sete dias comerás ázimos e ao sétimo dia haverá uma festa a Yahvé»[3]. E o Livro do Levítico (23,10 e sgs) «[depois do dia da Páscoa] é a festa dos Ázimos por Yahvé. Durante sete dias comerás pães sem fermento. [...] Quando entrares na terra que eu vos dou e quando aí procederes à ceifa, vós trareis ao sacerdote o primeiro ramo da seara que o oferecerá a Yahvé como gesto de apresentação para que vós lhe sejais agradáveis». Diz um autor judeu que «o

2. Bertholet, Alfred: *Histoire de la Civilisation d'Israel,* Paris, Payot, 1929.
Van Goudoever: *Fêtes et Calendriers Bibliques,* Paris, Beauchesne, 1967.
3. Texto da *Bible de Jerusalém*, Paris, Editions du Cerf.

sétimo dia depois da Páscoa é, simplesmente, o fim da festa dos Azimos»[4]. O mesmo diz que em certo dia da semana dos Ázimos «alguns serviam jantar mais rico em recordação do da Rainha Ester [no exilio de Babilónia] durante o qual o destino virou em favor dos judeus e Haman [perseguidor dos judeus] foi enforcado logo depois»[5]. Segundo alguns historiadores laicos, esta apresentação das espigas chegou a ser mais importante do que a própria Páscoa, era a *Festa* por excelência. Lembremos que, nesta área do Globo, as searas já se apresentam maduras nesta época do ano, sendo a cevada a primeira colheita, pelo que a oferta do ramo de cevada era um gesto de primícias das «boas colheitas». Entre os povos indígenas e anteriormente aos hebreus, o rito era dirigido à Lua, sete dias depois da primeira lua cheia do ano (o ano começava em Março), sendo o número 7 um ritmo lunar.

Os historiadores demonstram que os cultos e as festas bíblicas foram apropriações de cultos já existentes, os hebreus, converteram-nos ao Deus bíblico enquanto os cultos indígenas que eram, basicamente, ao Sol e à Lua.

James G. Frazer (1854-1941) conhecido antropólogo inglês, estabelece a relação entre os calendários festivos e os ciclos astrais ou da vegetação desta forma: «A época em que se celebra uma divindade fornece frequentemente uma indicação precisa sobre a sua verdadeira natureza. Se a solenidade é fixada na lua nova ou na lua cheia, somos levados a crer que o ente divino assim venerado é a Lua ou que tem pelo menos afinidades lunares. Se é nos solstícios, supomos facilmente que esse deus seja o Sol ou que ele esteja em estreita ligação com o sol. Se as festas têm lugar nas sementeiras ou nas colheitas, deduzimos que a divindade personifica a terra ou o trigo»[6]. Entre os povos indígenas vizinhos dos hebreus, e até recentemente entre os portugueses (e segundo os almanaques populares), a evolução da vegetação dependia da lua que era objecto de muitas orações populares e tratada de «Nossa Senhora».

4. Eliahou KI Tov, Ephemérides de l'Année Juive, Paris, C.L.K.N, 1979, pg. 365.
5. Eliahou Ki Tov, o. c. Pg. 362
6. FRAZER, James, *Atys et Osiris,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1926, p. 58.

Marranismo

Já referi noutros trabalhos que esta festa da Senhora dos Prazeres foi defendida pelos cristãos-novos, judeus marranos ou criptojudeus, que se disfarçavam sob a religião popular para continuar a sua religião. O teólogo judeu português Abraão Miguel Cardoso exilado em França (séc. XVII) disse, num congresso judaico em França: «Em consequência dos pecados de Israel estamos todos condenados a tornarmo-nos marranos, à imagem da Rainha Ester»[7].

Os cristãos-novos ricos erigiam capelas e encomendavam imagens de Nossa Senhora (passando aos olhos dos católicos por convertidos exemplares) em que as imagens comportavam nomes, ou objectos, na mão, de coisas que, segundo a tradição e a Cabala judaicas, eram «simbolos de Israel»: a romã ou a romanzeira, a pomba, a uva ou a vinha, a amora ou a silva, a pinha (de mirra), a maçã ou o pomar de macieiras, o espinheiro... justificados com passagens bíblicas[8]. De «simbolos de Israel» passariam a sinais secretos de reconhecimento cripto-judaicos. Esses sinais figuravam ostensivamente na mão da Senhora ou do Menino, e a imagem podia chamar-se por esses nomes (Senhora da Romã, da Silva, das Amoras, do Espinheiro....). Este estilo de imagens foi muito frequente durante a Contra-reforma em que proliferou o culto das imagens (por oposição aos protestantes) e, daí, o aproveitamento pelo cripto-judaísmo.

O próprio conceito de «Nossa Senhora» pode encobrir vários arquétipos religiosos (e não exclusivamente «Maria-mãe de Jesus»). Pode abarcar as ideias de «Providência divina», «Misericórdia de Deus», «Terra-mãe», «Colectividade religiosa», «Shekina de Deus» (o caracter feminino e protector do Deus bíblico segundo a Cabala judaica), etc. O menino ao colo da Senhora pode simbolizar «cada um de nós», «povo de Deus ou de Israel», eu-filho de Deus... O que os católicos tinham por «Nossa Senhora» podia fa-

7. *A Grande Epístola de Cardoso,* Gershom Sholem: *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, Paris, Payot, 1983, p. 325 e sgts.
8. Eliahou Ki Tov: *Ephémerides de l'Année Juive*,n 2 p.222. Rabi Eliezer: *Pirké du Rabbi Elieze, Leçons du Rabbi Elieser*, Paris, Verdier, 1970 p. 257. Cordobero, Moises El: *Le Palmier de Debora,* Paris Verdier, 1985. Maimónides, Moises: *Zohar ou Le Livre de la Splendeur,* Paris, Maisonneuve et Larousse, 1985.

cilmente passar (entre os criptojudeus) por «Santa Rainha Ester» libertadora dos judeus perseguidos.

As festas a estas Senhoras disfarçadas serviriam para os encontros dos criptojudeus dispersos, para praticarem o mínimo da sua religião, para partilhar informações sobre os perseguidos, etc.

Em Frei Agostinho de Santa Maria, um autor do séc. XVII que percorreu todo o país para descrever o culto das imagens de Nossa Senhora, encontramos esta referência a um processo da Inquisição: «*Origem da imagem de Nossa Senhora dos Prazeres de Abravezes*: Foi o caso que um tal António Dias Ribeiro um cristão-novo e morador do lugar de Repezes, freguesia de São Martinho, extra-muros de Viseu, dispusesse edificar uma ermida pelos anos 1630, mais ou menos, no lugar de Abravezes, freguesia da Sé da mesma cidade e distante para a parte norte menos de um quarto de légua. Elegeu para a construção da capela o alto de um teso. Depois mandou fazer a um escultor uma formosa imagem que o artífice obrou com a intenção de que formava a efígie da rainha dos anjos, Maria Santíssima: uma estatura de seis palmos e um quarto, com o menino Jesus sentado no braço esquerdo e com um ceptro na mão direita, como soberana imperatriz que é do céu e da terra. *Feita a santa imagem, a mandou colocar na nova ermida, não como a imagem da M*ãe de *Deus, rainha dos anjos e dos homens, mas como efígie da Rainha Ester.* Prendeu o santo tribunal da Inquisição este pérfido hebreu. E, como naquele santo tribunal se descobrem as verdades e se manifestam os enganos e fingimentos, declarou António Dias Ribeiro que *mandara fazer aquela ermida para nela pôr a efígie da Rainha Ester e que mandou fazer simuladamente a imagem com o título de Nossa Senhora dos Prazeres, tendo em sua mente ser a Rainha Ester.* [...] No meio da capela bem lavrada, mandou o pérfido hebreu lavrar a sua sepultura com o seu nome gravado. Mas como se fez indigno de ser filho da igreja católica, desmereceu o lugar e o ficar o seu corpo à vista daquela senhora que desconheceu ser sua mãe. E, como réprobo, mandou o santo tribunal picar o seu nome para que não ficasse memória dele naquele local. E o mesmo tribunal deu a ermida ao familiar [informador da inquisição] Francisco Ferrão de Castelo Branco, natural da mesma cidade de Viseu, com umas casas...». Não diz qual foi a condenação

mas só pode ter sido a fogueira. Frei Agostinho refere ainda que a imagem «acolhe muita devoção desse povo, sobretudo no dia dos Prazeres», sendo o sítio «delicioso, com abundância de carvalhos, de castanheiros e de fontes com águas cristalinas»[9]. A imagem ainda é o ponto central da actual igreja (que sucedeu à primitiva ermida).

Vista a importância da festa popular da Pascoela e o seu aproveitamento pelos criptojudeus, falta descobrir a origem do nome «Prazeres» que não pode ser católico. Já provém da cultura ibero-fenícia onde enraíza o judaísmo português. Segundo os glossários de que disponho, o nome *Prazeres* é uma adaptação linguística, ou corruptela fonética, derivada precisamente do rito da oferta das primícias das searas tal como prescreve a Bíblia, dito nos falares dos hebreus, fenícios e cartagineses que noutros trabalhos demonstro terem constituído o idioma dos lusitanos anteriormente ao latim/português:

>Prazeres <

pr' zer: [leitura: perazer] - «primeiro ramo, primícias + da sementeira»

ou

pr' ser' [peraxera]: «primícias + da colheita»

ou

pr´ s'r [peraxâr] «primícias + da cevada» (ou «primicias + «medida do cereal»).

ou

pr' s'rh [peraxôire]: «primícias + da cevada»[10].

9. Frei Agostinho de Santa Maria: «*Santuário Mariano ou História da Imagens Milagrosas ou Milagrosamente Aparecidas que se Veneram Neste Reino*» Tomo V, pg. 349, data de 1716. Tratei deste tema do marranismo e dos Prazeres em: Espírito Santo, Moisés: «Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa – seguido de Ensaio sobre a Toponímia Antiga» Lisboa, Assírio e Alvim, 1988, p. 153 e sgts. «Cinco Mil Anos de Cultura a Oeste – Etno-história da Religião Popular numa Região da Estremadura», Lisboa, Assírio e Alvim,2004, pp. 110 e sgts.

10. *Pr'* é do dialecto cananita (ou fenício de Ugarit); zr é do acádico e do assírio, *sr'* [xera] é do acádico, *s'r* [xor] é do hebraico; *s'rh* é do hebraico.

Espírito Santo, Moisés: «*Dicionário Fenício-Português (Contendo os Glossários das* Línguas e *Dialectos Falados pelos Fenícios e Cartagineses: Cananita ou de Ugarit, Acadiano, Assírio, Aramaico e Hebraico Bíblico*)», Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da Universidade Nova de Lisboa, 1995. Por «fenícios» entende-se os povos do Médio-Oriente que, desde os segundo milénio aC, embarcavam na costa fenícia (donde o etnónimo «fenício») rumo ao Ocidente. Os seus falares eram o conjunto de línguas irmãs (ou dialectos) das respectivas regiões de origem: cananita ou fenício de Ugarit (da costa fenícia), acádico, assírio, aramaico e hebraico bíblico. Cartago e o império púnico continuaram esta identidade cultural, religiosa e linguística fenícias enquanto a Lusitânia e a Galiza (ou a Península Ibérica) foram colónias ou protectorados cartagineses durante perto de 500 anos, anteriormente ao império romano.

UMA QUESTÃO (DO) INCONSCIENTE

António Carlos Carvalho

Palavras-chave: inconsciente; cristãos-novos; marranos; anti-judaísmo; Judas/judeu

Deixem-me que comece por vos contar algumas breves histórias exemplares:

Um amigo meu, médico, cirurgião e judeu, tentava preparar psicologicamente uma paciente para a operação que teria de fazer. Esta comentou: «Oh, sr. Doutor, não me faça judiarias....» Resposta pronta dele: «Minha senhora, é só o que eu sei fazer.»

(Mais tarde, também eu ouvi uma jovem veterinária a dizer a um gato meu, doente: «Agora vou ter de te fazer umas judiarias...)

Ao longo da vida, quando eu fazia qualquer coisa que a contrariava, a minha mãe costumava dizer: «Ai, credo, filho, és tão judeu...»

Uma noite, em Frankfurt, passeando com um amigo meu, ao atravessarmos uma ponte, cruzámo-nos com dois rapazolas alemães. Ao passar por mim, um deles disse bem alto e em tom de insulto: «Jude!!!»

Há uma boa dezena de anos, um frequentador de livrarias entrou na Férin, em Lisboa, e viu em exposição uma obra sobre nomes de judeus sefarditas. Curioso, folheou o volume e descobriu o seu apelido. Contou logo a descoberta ao pai, que reagiu apavorado: «Mas não contes isso a ninguém!»

Estas histórias podem fazer-nos, talvez, sorrir mas devem sobretudo fazer-nos pensar, porque são terríveis no seu significado.

A chamada «linguagem popular», com a sua memória ancestral, carrega consigo estas expressões, no mínimo sinistras. E os próprios dicionários também fazem eco disso mesmo:

«Judeu: homem de má índole»; «o homem que pratica desumanidades»; «usurário».

«Judia: mulher travessa ou escarninha»; «mulher má, trocista».

«Judiar: fazer judiarias, apoquentar alguém, escarnecer, zombar».

«Judiaria: pirraça, chacota, maus tratos: fazer judiarias».

Será isto inocente e desculpável? Deverá ser visto como simples «lapsos de linguagem»? Ou será o resultado óbvio de séculos e séculos de sistemática doutrinação anti-judaica, feita nos catecismos e pregada do alto dos púlpitos? Aquilo a que Jules Isaac chamou o «ensino do desprezo». Algo que, à custa de ser tão repetido, acabou por invadir o próprio inconsciente cristão e que não se consegue apagar de repente, com uma decisão conciliar ou um documento episcopal, escritos com a melhor das intenções ou com o desejo de reparar os erros do passado.

Não foi por acaso que os Evangelhos chamaram ao apóstolo traidor Judas – de *Judah*, que deu «Judeu». Fazendo de todos os judeus traidores, o que levou Stéphane Zagdanski a interrogar-se: «Porque é que a palavra "romano" não se tornou sinónimo de torcionário, soldado brutal? Porque é que não se diz "um pilatos" para denunciar um homem gravemente indiferente à sorte dos outros? Porque é que "um judas" designa um traidor em vez de um pecador arrependido? Porque é que não se chama "um são pedro" a um perjuro reincidente?».

Tudo nos leva a pensar que a personagem Judas foi assim criada para acusar o Judaísmo no seu todo e todos os judeus de traírem Jesus. Judas acabou por encarnar o anti-Judaísmo do Cristianismo inicial. Aliás, já Agostinho de Hipona via em Judas a personificação dos judeus.

No seu último romance, precisamente intitulado «Judas», Amos Oz lembra: «Jesus e todos os seus apóstolos eram judeus, filhos de judeus. Mas, na imaginação popular cristã, o único que ficou marcado como judeu – e como representante de todo o povo judeu – foi Judas Iscariotes (...), aquele que centenas de milhares de pessoas nos cinco continentes consideram como o judeu mais evidente. O mais horrível e desprezível. Aquele que personifica a traição, o Judaísmo e a relação entre o Judaísmo e a traição».

Na verdade, o anti-semitismo é, em primeiro e em último lugar, um anti--Judaísmo; a própria história da Europa demonstra isso mesmo, desde os primeiros séculos do Cristianismo como religião oficial.

A partir da conversão de Constantino e do império romano ao Cristianismo, surgem aqueles que vão ser os temas principais do anti-Judaísmo, com as suas respectivas acusações: o «deicídio», a profanação das hóstias, o crime ritual, a «raça pérfida e perversa» com uma «religião de vingança.»

Geração após geração, esta doutrina inoculou o anti-Judaísmo aos cristãos desde a infância.

Progressivamente, lembra Jules Isaac, ao judeu da História e da realidade, substituiu-se na mentalidade cristã um judeu de caricatura e de lenda, horrendo, odioso, de uma bestialidade repugnante, bode fétido, filho do Diabo, maldito até às entranhas, mistura de Caim e de Judas, capaz de todas as traições e crimes – de onde nascerá, a seguir, a acusação de crime ritual.

«Nas massas populares, tudo concorre então para formar essa mentalidade anti-judaica, impregnada de um horror sagrado pelo "povo deicida", para gravar no mais profundo dos corações sentimentos que não se apagarão mais, transmitir-se-ão de século em século, virão a acumular-se para formar o que se poderá chamar o "subconsciente cristão".»

De facto, estamos a lidar, ontem como hoje, com um território desconhecido – o do subconsciente ou insconsciente.

Claro que Freud não inventou nada, foi buscar esse termo e esse conceito ao filósofo alemão Hartmann e à sua obra «A Filosofia do Inconsciente», de

1869, e muito antes deste já outros filósofos tinham falado disso, mesmo que indirectamente: Descartes, Espinosa, Leibniz, Kant, Nietzsche...

Mas a verdade é que o inconsciente foi pressentido pelos sábios da época talmúdica nas suas interpretações do texto bíblico.

E o próprio Freud teve de reconhecer que existiam em si «obscuras forças afectivas – tanto mais poderosas quanto se deixam menos apreender pelas palavras» (carta de 1926 à B'nai Brith), aceitou que possuía «uma clara consciência de uma identidade interior», «esse não sei quê de misterioso, até agora inacessível a toda a análise, que é próprio do judeu» (carta de 1936). E, num dos seus textos, «É exacto dizer que todo o recalcado é inconsciente, mas não é mais exacto dizer que tudo o que pertence ao eu é consciente (...), a consciência é uma qualidade fugitiva, o eu é essencialmente pré-consciente (virtualmente consciente) mas partes do eu são inconscientes.» Ou ainda: «Na vida psíquica do indivíduo, não são provavelmente só conteúdos vividos pelo próprio – mas também conteúdos inatos, elementos de proveniência filogenética, uma herança arcaica. As questões que se colocam são então estas: em que consiste essa herança? Que é que ela contém?»

O que nos remete para uma noção introduzida entre nós por dois filósofos portugueses, Alvaro Ribeiro e António Telmo: a da existência, em Portugal, de um consciente cristão e de um subconsciente hebraico – «tudo, em Portugal, se explicará pelo compromisso do consciente cristão com o subconsciente hebraico», segundo Telmo. Nas suas palavras, «Portugal tornou-se o país subconscientemente judaico, embora disso só tenham consciência os cabalistas da noite que, desde 1857, durante 150 anos (...) têm sabido compreender o que é o movimento da Filosofia Portuguesa que Sampaio Bruno fundou e Alvaro Ribeiro criou.»

E já no seu livro «Viagem a Granada» António Telmo sublinhava o que me parece ser a questão essencial: o «Encoberto» é o próprio subconsciente (ou inconsciente) hebraico do nosso povo.

Chegamos facilmente a essa dedução quando tomamos em consideração a nossa própria História lida à luz do que escreveram Sampaio Bruno («O Encoberto», «Notas do Exílio», «Os Cavaleiros do Amor»), Teixeira de Pascoaes («A Arte de Ser Português») e, antes deles, Bernardim Ribeiro («Menina e Moça»), Francisco Rodrigues Lobo («Corte na Aldeia»). E depois, já nosso tempo, as investigações de Fiama Hasse Pais Brandão, Maria Antonieta Soares de Azevedo e Helder Macedo.

Estamos a falar das consequências da conversão à força (os «baptismos em pé») e da acção da Inquisição durante quase 300 anos, 1546-1821, que conduziram à aparição dos chamados «cristãos-novos» ou «marranos», e dos seus comportamentos singulares: a vida dupla, em casa e na rua, a duplicidade das identidades e da própria linguagem, uma linguagem cifrada bem visível nas obras dos autores clássicos acima citados e em muito outros.

Por vezes, até mesmo nos nossos dias.

Foi isso que levou Joel Serrão, em 1958, a escrever o seguinte, nas páginas finais do seu livro sobre Sampaio Bruno:

«Porque a verdade é que havia de responder-se a um conjunto interconexo de questões como estas: quais as condições de tal surto de essência judaizante na passagem do século passado para o actual? Qual o significado do saudosismo de Pascoaes? E do messianismo de Fernando Pessoa da "Mensagem"? Que papel tem desempenhado no complexo "processus" histórico da cultura portuguesa a inspiração judaica? Até que ponto, em que medida, os elementos religiosos e culturais do Judaísmo contribuiram com a sua quota-parte para a elaboração e reelaboração daquilo que, provisoriamente, se poderá chamar a alma portuguesa? Questões essas que seria apaixonante tentar deslindar, num esforço objectivo, sem sombra de animosidade racial, no anseio da clareza e da clarificação de algo que se nega, se furta e nos enleia.»

Eis a tarefa que temos pela frente, se formos capazes.

Bibliografia:

Jules Isaac, «Jesus e Israel», 1959, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1986.

Sampaio Bruno, «O Encoberto», Livraria Moreira, 1904; «Notas do Exílio», Lello, 1986; «Os Cavaleiros do Amor», Guimarães, 1960.

António Telmo, «Viagem a Granada», Fundação Lusíada, 2005; «Filosofia e Kabbalah», Zéfiro, 2015.

Pedro Martins, «Teoria Nova da Saudade», Zéfiro, 2013; «Um António Telmo», Zéfiro 2015.

Raphaël Draï, «Freud et Moïse», Anthropos, 1997.

Stéphane Zagdanski, «De l'antisémitisme», Climats, 2013.

Todas as obras de Elias Lipiner.

ASPECTS DE LA RELIGION POPULAIRE DES ISRAELITES DE RITE PORTUGAIS DE BAYONNE ET BORDEAUX

Peter Nahon

Résumé: Si l'histoire factuelle des Israélites de rite portugais du Sud-Ouest de la France est relativement bien connue, leurs traditions le sont moins. Pourtant, leurs coutumes et pratiques, en particulier religieuses et langagières, sont peut-être le plus fidèle écho de faits humains remontant au temps des Inquisitions ibériques. À travers son étude détaillée, nous nous proposons en effet de voir dans la religion populaire de ces communautés les derniers reflets du paradigme crypto-judaïque. Le christianisme de façade, maintenu par les Juifs portugais de France jusqu'au XVIIIe siècle, leur a permis de s'affranchir en une certaine mesure du fardeau des lois rabbiniques: ceux-ci se sont ainsi composé un modèle religieux proprement moderne, reposant sur la pratique de la liturgie ancestrale conjuguée au respect d'une morale presque universaliste. Cette singulière culture religieuse, qui nous est connue par un travail de terrain récent auprès des derniers descendants de ces communautés, est, dans la présente contribution, décrite et mise en perspective avec les données historiques afférentes.

Mots-clés: Judaïsme, religion populaire, Sephardim, Gascogne.

L'embarras du linguiste invité à discourir parmi les historiens peut se lire à travers le contraste, dont d'autres jugeront s'il est heureux ou non, entre les si distinguées contributions dont la qualité honore le lieu singulièrement riche où s'est tenu le colloque dont voici les *Actes,*

et le présent texte. En effet, notre matière est, d'une part, contemporaine, tenant davantage de l'ethnologie que de l'histoire, même de celle des temps présents. D'autre part, elle sort presque[1] du domaine géographique lusophone, par ailleurs investi dans la plupart des travaux qui côtoient ici le nôtre. Pour autant, elle n'est pas étrangère à l'ordre du jour qui les guide. Les études sur la religion populaire, pour ne pas s'échouer sur les écueils du parti-pris ou de l'interprétation fallacieuse, doivent à tout prix s'abriter derrière un nominalisme sans concession. À la faveur de l'incitation, faite à nous par le professeur Bento, à reléguer au plus loin les universaux de la philosophie médiévale, miroirs déformants qui biaisent l'appréhension de réalités aussi délicates que les croyances et les rites, nous nous bornerons à décrire des faits, observés en tant que témoin d'une communauté que nous avons eu le bonheur d'étudier dans le détail: celle des Israélites de rite portugais du Sud-Ouest de la France.

De ces derniers, la civilisation, dans ses aspects aussi bien religieux que profanes, demeure peu connue malgré les nombreuses études publiées sur les Israélites de Bordeaux et de Bayonne dans le dernier demi-siècle. Là, toujours, ils apparaissaient comme les objets morts d'une histoire factuelle et non comme ce qu'ils sont, à savoir une communauté vivante, poursuivant une transmission et une évolution vieille de quatre siècles. Leur religion vécue, leur langue parlée, à savoir les objets de leur tradition les plus insaisissables à l'écrit ou dans les archives, ne ressortent, dans les publications récentes, qu'à travers des études de cas de situations jamais postérieures au XVIIIe siècle (Schwarzfuchs 1966, Wilke 1997) ou des éditions de textes, certes fondamentales et nécessaires, mais éclairées non pas par la méthode philologique mais par le déterminisme curieux qui fait des sources l'outil des théories historiennes (Nahon 1981, Schwarzfuchs 1981). En rupture avec ce regard vieilli, c'est justement au long d'une minutieuse enquête de terrain, menée de 2014 à 2016 auprès des quelques dizaines de descendants

1. Et non pas complètement, car la langue portugaise continue d'exercer une influence subtile sur le parler des Israélites de Gascogne, comme nous l'avons montré dans notre communication pour lors inédite «Spanish-speaking Portuguese Jews? A reconsideration of the South-west French Jews' Iberian identity», au congrès international *Judeus e cristãos-novos no Mundo Lusófono* à l'Université de Lisbonne le 2 décembre 2015.

des «Portugais» de Gascogne dans l'intention première de décrire leur parler[2], que nous avons recueilli ces données qui, certes nécessaires à l'étude de leur situation linguistique, n'en ont pas moins de valeur historique, sociologique voire ethnographique, *per se ipsas*. Qu'il nous soit permis toutefois de rappeler l'origine de ces populations, en ce qu'elle éclaire leur identité actuelle.

Les Israélites que l'on appelle aujourd'hui «portugais» ou de rite séphardi se sont installés dans le Sud-Ouest de la France à partir de la fin du XVIe siècle. Après une période d'établissement géographique diffus et discret de ces fugitifs de la Péninsule, admis comme«marchands portugais» en divers lieux de la côte ouest de la France, ils formèrent des communautés en Gascogne, parmi lesquelles les plus considérables quant à leur poids démographique furent celles de Bordeaux et de Bayonne. La spécificité de ces communautés, par rapport aux autres établissements de la diaspora séphardite occidentale, fut leur caractère semi-clandestin: jusqu'en 1723, date à laquelle un acte royal les considère ouvertement pour la première fois comme juifs, ils ne pouvaient en principe se déclarer comme tels et continuaient de maintenir les apparences du christianisme, entretenant une situation qui, sauf la menace de l'Inquisition, avait des analogies avec celle connue dans la Péninsule Ibérique. En France, jusqu'au début du XVIIIe siècle, les *Sephardim* étaient toujours des crypto-juifs[3]. Or, on sait à quel point l'expérience cryptojudaïque a pu donner force, dans l'esprit de ces individus, aux courants de libre-pensée et d'incertitude dogmatique (Yovel 1992; Wilke 2014) que l'on a vu culminer, par exemple, chez un Uriel d'Acosta. Mais si, à Amsterdam et ailleurs, le pouvoir rabbinique a pu faire taire ces dissidences et imposer les vues du judaïsme normatif auprès des récalcitrants, la situation religieuse particulière des «marranes» français ne permettait pas

2. Les premiers résultats de cette enquête seront d'ici peu publiés en un volume : Peter Nahon, *Gascon et français chez les Israélites d'Aquitaine. Documents et Inventaire lexical*, Paris, Classiques Garnier, collection «Travaux de Lexicographie», sous presse [2017].
3. Peut-être pourrait-on d'ailleurs considérer les groupements portugais de France, jusqu'à leur reconnaissance officielle en tant que juifs, comme les seuls tenants indiscutables d'un crypto-judaïsme authentique, à la différence de celui que les historiens ont cru pouvoir décrire en Espagne et au Portugal sur la base discutable et ambiguë des procès d'Inquisition. Laissons les historiens examiner ce point qui est ici hors de propos.

aux divers sermonnaires de passage, venus d'Amsterdam ou de Livourne, d'exercer une influence réelle sur une population qui, sous le joug chrétien, s'affranchissait de celui des rabbins. Le masque du christianisme permettait aux Portugais de France de garder une grande marge de manœuvre dans leur pratique du judaïsme[4].

Le seul aspect qui demeurait rigoureusement délimité par les scrupules religieux était la liturgie synagogale et, en particulier, la lecture de la Loi. Par certains points, l'approche de la religion qu'avaient les Israélites aquitains sous l'Ancien régime tendait à se rapprocher de celle des Karaïtes[5]: on révérait la Loi, négligeait le Talmud et se méfiait du *Zohar* et de ses sous-produits kabbalistiques[6]. Cette méfiance contestataire fut ainsi à l'origine du rejet d'une partie de la législation d'origine talmudique (*halakha*): on sait par les témoignages de rabbins, tels Raphaël Meldola[7], ou de *ḥakhamim* missionnaires, à l'instar de Haïm David Joseph Azoulaï, qu'ils accordaient peu de crédit à la «Loi Orale». La méfiance à l'égard des textes s'étendit par suite à une sorte de suspicion générale portant sur toute compréhension des textes hébraïques: la *Yesiba* de Bordeaux, seul lieu où l'on pouvait encore apprendre un peu d'hébreu au-delà du minimum servant à déchiffrer la liturgie, ferma à la fin du XVIIIe siècle (Menkis 1989).

C'est d'ailleurs en vertu du fait que l'hébreu n'était plus compris de la majorité, que la liturgie est restée pure de tout ajout ou retranchement, quand bien même certains passages, tirés du Talmud notamment, étaient contraires à l'esprit général des communautés. C'est le cas, par exemple, d'un extrait de la *Mišna* qui commence par les mots ויקילדמ המב *bameh madliqin* (traité

4. Le rapport des «Portugais» du Sud-Ouest avec la religion catholique est lui-même resté assez ambigu: si certains disent éprouver de l'effroi au passage des processions du Saint-Sacrement ou lorsque passant devant une église, d'autres, et parfois les mêmes, donnent consciencieusement et régulièrement leur contribution au denier du culte catholique et ont généralement d'excellentes relations avec le clergé.
5. En référence à cet état de fait, un Israélite bordelais contemporain, encore imbu de ces conceptions anciennes, a coutume d'affirmer: «Nous sommes les protestants du judaïsme». Et, certes, ce refus de la «tradition orale» n'est pas sans rappeler le *sola scriptura* de la Réforme.
6. Se conformant ainsi à l'usage de toutes les communautés séphardites d'Occident qui ont rejeté toutes les innovations rituelles d'émanation cabalistique popularisées au XVIIe siècle par les disciples d'Isaac Luria.
7. Dont le traité de casuistique *Oraḥ Ḥayim* offre force exemples se rapportant à Bayonne (voir Schwarzfuchs 1966).

Sabbat, II, 1-7), inclus dans l'ordre des oraisons du rite séphardi le vendredi soir entre un psaume et un cantique choral, sur un air de récitatif aussi solennel que gracieux, que l'on faisait apprendre aux enfants dès leur plus jeune âge. Fort opportunément, l'édition bilingue du rituel communément en usage à Bordeaux et à Bayonne (Créhange 1855) n'en donne pas la traduction[8]. Un Israélite bordelais entreprit un jour d'en chercher le sens: lorsqu'il en apprit le contenu que tous avaient prudemment ignoré avant lui[9], il en fut si horrifié qu'il se passa plusieurs mois avant qu'il ne pût à nouveau accepter de le lire, et ce seulement après s'être efforcé de faire abstraction de la signification du texte pour que ce dernier n'interfère plus avec l'acte liturgique qui lui devait être dissocié. Une Israélite bayonnaise soutenait que, selon elle, l'hébreu n'était que «notre manière à nous de prier» et non une langue proprement dite, considérant que les significations ne devaient interférer en aucun cas avec la musique, laquelle était le vrai objet de la prière. Même certains officiants de métier portaient ce regard sur l'hébraïsme. On rapporte encore l'histoire de l'un d'entre eux à qui un fidèle avait demandé la signification d'un verset commençant par ונא רשא הרותה *hatora ašer anu* "la Loi que nous...". Après quelques hésitations, le ministre-officiant lui répondit «La Loi est chère à nous», ignorant apparemment le sens du relatif *ašer,* un des mots les plus courants de la Bible, au point d'en faire, au lieu d'une traduction, un calque phonétique français révélant en vérité une chose: plutôt que de ne pas comprendre le texte, on se plaisait à lui donner une profondeur qui outrepassait un sens littéral en définitive sans importance.

Cette approche n'était sans doute pas liée au fait qu'on ne comprenait pas la langue hébraïque, mais elle était au contraire bien plus profondément inscrite dans le sentiment religieux, en ce que les quelques prières dites en espagnol et en français étaient perçues semblablement. Au sujet d'un cantique d'actions de grâces qui était entonné en français, le *Bénissons la*

8. À l'instar de tous les textes rabbiniques inclus dans les offices journaliers et des fêtes.
9. Il s'agit d'un passage de décrets rabbiniques sur l'allumage des lumières du sabbat, dont l'essence se partage entre détails législatifs à la précision grotesque («Nahum le Mède dit qu'on peut brûler du suif fondu; or les Savants disent, fondu ou non, on n'en brûlera point.») et imprécations superstitieuses («Les femmes meurent en couches pour avoir transgressé ces trois préceptes: la pureté intime, la dîme du pain et les lampes du sabbat»). Cela contraste nettement, on le voit, avec la grandiloquence du récitatif synagogal que l'on en fait dans le rite portugais.

Toute-Puissance[10], d'aucuns ont affirmé l'avoir chanté avec une telle ferveur que l'on s'écartait du sens des vers français, dont le mot-à-mot et la compréhension importaient peu, pour y inscrire l'expression d'une sainte joie, que ne pouvait traduire la seule lettre d'une oraison. David Lévi-Alvarès, polygraphe bordelais du XIXe siècle et auteur de cette hymne, avait justement voulu, en composant en 1825 cette nouvelle paraliturgie française, éviter un tel phénomène qu'il remarquait alors en ces termes: «Les Israélites sont d'un naturel chantant, surtout ceux qu'on appelle Portugais ; mais la plupart ne comprennent pas ce qu'ils chantent en Hébreu, et il est, je crois, indispensable pour eux, comme pour les étrangers qui les entendent, de les mettre à même d'offrir au Seigneur leur hommage lyrique dans notre langue maternelle»[11]. Il est significatif de noter que la traduction de certaines prières n'a rien changé à ce rapport au texte liturgique, qui transcende assurément le domaine de la simple compréhension de la langue.

Chez certains, l'hébreu pourtant s'immisçait, sous la forme d'emprunts linguistiques, dans le langage quotidien... mais en des contextures assez singulières. Pour en donner un seul exemple, le mot hébreu תפילין *tephilin* (dans les autres communautés israélites, "paire de phylactères rituels mis ordinairement lors de l'oraison matinale") s'employait, chez une partie des Israélites portugais, dans le sens de "nez", en vertu d'une innocente plaisanterie par analogie de forme : de fait, l'usage des *tephilin* n'avait semble-t-il jamais eu prise en Gascogne, si bien qu'aujourd'hui, parmi les Israélites français de rite portugais de l'ancienne génération, beaucoup ne connaissent pas l'existence de ce précepte ou le considèrent comme une superstition teintée de fétichisme[12]. L'on pourrait multiplier les exemples de mots tirés du rituel ou du domaine de la sacralité et resémantisés en des fonctions profanes

10. Prière composée par David Lévi-Alvarès et publiée pour la première fois en 1825, et dont une version espagnole a servi de base à une hymne paraliturgique contemporaine tout à fait inconnue en Gascogne mais largement répandue dans les pays anglophones, dont l'incipit est *Bendigamos al Altisimo*.
11. Préface aux *Hymnes sacrées à l'usage des Israélites français*, Paris, 1825, constamment rééditées au cours du siècle.
12. Ici, rien de nouveau, encore une fois: H. P. Salomon (1990) a prouvé que la question des *téfilin* était un point central dans les controverses religieuses qui animèrent Uriel d'Acosta et Léon de Modène au XVIIe siècle.

dans le vernaculaire des Israélites de rite portugais, comme par exemple *rhanouquille*, en premier lieu "candélabre destiné à la fête de *Rhanouqua*" mais qui désignait, chez certains Bayonnais, le nez ou d'autres parties du corps. Gardons toutefois présent à l'esprit que ce type d'usage langagier n'était l'apanage que d'une frange restreinte des communautés, située tout en bas de l'échelle sociale.

Il pourrait sembler au lecteur que les fidèles des synagogues d'Aquitaine ne manifestaient leur attachement à la religion qu'en s'appliquant à chanter des prières incomprises mais répétées pieusement. Ce serait là un contresens: plutôt que de ne pas comprendre les textes fondateurs de leur religion, ils leur donnaient une portée bien plus élevée en interprétant les commandements en un tour moral et non détailliste. Un «religieux» n'était pas quelqu'un qui pratiquait dans toutes ses subtilités le *kacher* ou l'étude de la Loi talmudique, mais simplement quelqu'un qui ajoutait à la connaissance de la liturgie ancestrale le respect à une morale sacrée qui franchissait les limites imposées par le texte. À Bordeaux, certains Israélites pour qui le repos sabbatique avait un sens d'autant plus grand qu'il offrait une trêve bien méritée après le labeur ininterrompu de la semaine, considéraient que le plus grand des pieux plaisirs honorant la sainteté du samedi était de fumer un bon cigare[13], sorte de luxe qui consacrait la particularité du jour. L'esprit primait avant la lettre.

Les ministres-officiants, les *rhazans*, qui étaient *de facto* les chefs moraux des communautés puisqu'investis de la responsabilité de conserver intact l'héritage liturgique, entretenaient cette piété particulière par l'exemple de leurs vertus morales. Des dynasties comme, à Bayonne, les Pereyre (Gabriel, Sylvain, Arthur, Alexandre), jouissaient d'une renommée qui dépassait même les limites de la communauté: aux funérailles du *rhazan* de Bordeaux Abraham Castro, en 1882, il y eut des centaines d'assistants. Un

13. Ce qui suppose d'allumer une flamme, «travail» strictement proscrit en samedi par le judaïsme normatif. Est-ce là une réminiscence du rôle pris par les juifs portugais dans le commerce et la diffusion du tabac à l'époque moderne? D'après Wilke (2015), celui-ci était tel qu'au XVIIe siècle, la consommation de tabac était presque devenue marqueur de judéité dans les territoires ibériques.

curé local déplorait, à Bordeaux, que des paroissiens vinssent écouter, pour l'attrait de ces chants inspirant la ferveur, les offices du vendredi soir au temple israélite où chantait le ministre-officiant Fonsèque! Et, du côté israélite, l'observance des «commandements» de la *halakha* n'était en aucun cas ce pour quoi un *rhazan* était désigné à cet office, comme cela a pu être le cas dans d'autres communautés où l'officiant prenait sur lui la responsabilité religieuse de l'assemblée des fidèles: ici, seuls primaient les vertus morales et la connaissance des prières. Alfred Herrera, ministre-officiant à Bayonne pendant vingt ans après la dernière guerre, était coiffeur de son état et coupait les cheveux de ses clients le samedi après-midi, comme le reste de la semaine, sans que nul n'y vît quelque inconvénient: au contraire, un ministre-officiant qui se serait prévalu des règles religieuses pour faire valoir un penchant à la paresse aurait été désavoué. Pendant quarante ans, les offices du rite portugais au temple de la rue Buffault à Paris[14] furent assurés par un *rhazan*, Roland Mossé, que les rabbins actuels n'auraient aujourd'hui pas jugé conforme à leurs exigences rituelles[15], sans que cela eût été un problème pour quiconque en son temps: on avait su reconnaître en lui le dévouement à la religion des pères et l'honnêteté inébranlable, vertus qui seules le rendaient digne d'occuper cette place (voir *Figure 1*).

14. L'histoire de ce temple est symbole de l'attachement des Israélites gascons à leur liturgie. Présents à Paris en petit nombre depuis le milieu du XVIIIe siècle, ils célébraient leurs offices dans des locaux privés puis dans de petits oratoires, alors que les Juifs allemands et alsaciens, qui avaient l'avantage du nombre, avaient déjà un grand temple. En 1865, le Consistoire central, organisme représentant les institutions cultuelles israélites de France, majoritairement régenté par des Juifs de rite allemand, tente de fondre les rites allemand et portugais afin de créer un rite national unique qui serait pratiqué dans un temple dont on prévoyait la construction. Or, malgré un compromis où les variantes liturgiques portugaises primaient sur celles du rite allemand, les «Portugais» refusent le projet en 1874, ce qui donnera lieu à la construction du temple de la rue Buffault, dévolu à perpétuité au rite portugais.
15. Roland Mossé, né à Paris le 17 octobre 1901, était fils de Salomon Azaël Mossé et d'Émilienne Blanche Coutte, laquelle n'était pas israélite. Or, les archives du Consistoire israélite de Paris ne portent trace ni de la conversion d'Émilienne Blanche Coutte, ni de son fils. Celui-ci, certes, s'est marié religieusement en 1927, ce qui vaut incontestablement comme une reconnaissance implicite, de la part des autorités religieuses, de sa judaïté: cependant, selon les standards actuels, ce ministre-officiant qui tint la *Téba* du temple portugais de Paris pendant presque un demi-siècle n'aurait pas été tenu pour juif. Je remercie Ph. Landau, archiviste du Consistoire israélite, de m'avoir communiqué ces précisions. L'habitude de considérer comme juifs les enfants nés de père juif et de mère chrétienne, habitude invétérée chez les Israélites français de rite portugais, peut être vue comme un vestige de la loi de transmission patrilinéaire du judaïsme qui avait encore cours dans les premiers temps de la rédaction du Talmud et qui a été conservée chez les Karaïtes.

Quant aux rabbins, leur pastorat et leur prédication avaient souvent peu d'écho dans des communautés qui s'étaient constituées sous la seule autorité morale de la divinité, au rejet de toute forme d'intercession, même rabbinique. Les rabbins que la mémoire des Israélites gascons a honorés jusqu'aujourd'hui sont ceux dont on se souvient des manifestations d'ouverture et de libéralisme. La plupart étaient d'ailleurs étrangers à la communauté: le dernier rabbin séphardi à exercer durablement ses fonctions dans le Sud-Ouest fut Abraham Andrade, rabbin à Bayonne pendant la Révolution et jusqu'en 1806 où, nommé à Bordeaux, il resta jusqu'en 1836[16]. Bayonne connut, de 1887 à 1891, le court intermède de la présence d'Élie-Aristide Astruc, Bordelais d'origine avignonnaise, élu dans ses vieux jours sans avoir fait acte de candidature. Astruc considérait que le seul dogme du judaïsme était la croyance en l'origine divine de la Torah dans son esprit plutôt que dans ses lois, ce qu'il nommait la «morale sinaïtique», laquelle devait «être débarrassée des rites et traditions accumulés pendant des siècles de persécutions, de superstitions, et de méfiance vis-à-vis du monde extérieur» (Weill 2002): voici un *credo* bien représentatif de l'esprit séphardi français.

Lorsque des rabbins se hasardaient à légiférer, nul ne faisait cas de leur mandements si ceux-ci venaient à concerner la liturgie: Isaïe Schwarz, qui fut rabbin à Bayonne puis à Bordeaux jusqu'en 1919, voulut ainsi évincer le *Bamé madliquin* et le *Ram vénissa* du rituel sabbatique, mais il se trouvait toujours un assistant pour entonner ces passages malgré le décret rabbinique. Son successeur Joseph Cohen se fit admirer en ce qu'il consacra tous ses efforts à la perpétuation du rite portugais, notamment en commanditant au chef des chœurs Salomon Foy un recueil des airs liturgiques (Foy 1928-1958). On savait par ailleurs très bien se dispenser de l'autorité rabbinique: à Bayonne, entre 1741 et 1789, et plus récemment entre 1943 et 1964, il n'y eut

16. On reprocha à Andrade d'avoir abjuré le judaïsme et fait allégeance au culte de l'Être suprême en 1794: il avait été contraint, en vérité, à cette extrémité pour ne pas être inquiété, alors qu'il gardait chez lui le mobilier liturgique et les rouleaux de la Loi des synagogues de Bayonne pour les préserver de la tourmente de la Terreur.

pas de rabbin et les services des ministres-officiants suffisaient amplement à satisfaire les fidèles.

Aux côtés du ministre-officiant, une des plus importantes positions dans la gestion des affaires du culte était celle de chef des chœurs. En effet, afin de donner plus de grandeur et de tenue à la liturgie, on avait introduit, au début du XIXe siècle, des chœurs dont le chant soutenait la voix de l'officiant en un heureux contraste, car ces chœurs étaient mixtes, à Bordeaux, et, à Bayonne, constitués uniquement de dames et de jeunes filles. Au début du XXe siècle, deux musiciens furent en compétition pour la place de chef des chœurs du temple de Bordeaux: Salomon Foy et Nounès. Apprenant la nouvelle de l'élection de Foy, Nounès s'est suicidé et a demandé à se faire inhumer avec toute sa musique et ses partitions[17]! Ce détail suffit seul à illustrer l'importance de la chose. Ajoutons que l'orgue, introduit à la même époque, était considéré au même titre que les chœurs comme un élément du culte, puisque sa voix soutenait celle des fidèles et de l'officiant pour tous les offices, à l'exception du 9 Ab. Si l'orgue était tenu, à Bordeaux, par un musicien chrétien, Michelet, à Bayonne et rue Buffault ce furent deux Israélites (respectivement Maurice Lopès et M. Dias de Soria) qui en jouaient[18].

Les chœurs servaient aussi de lieu de formation des enfants à la pratique liturgique: c'était la première étape par laquelle se faisait un apprentissage qui commençait très tôt. Il arrivait que, dès l'âge de cinq ans, un enfant puisse lire l'*aphtara* (section prophétique lue dans l'office du samedi matin). À treize ans, lorsque le jeune garçon *faisait sa prière*, c'est-à-dire le rite de passage connu ailleurs sous le nom de *barmizva*, le *Senior amitpalel*[19], vêtu d'une soutane blanche et d'une toque de ministre-officiant, exécutait les offices du vendredi soir et du samedi matin, après-midi et soir dans leur intégralité,

17. Certaines de ses partitions ont été «sauvées» *in extremis* par le Grand rabbin Joseph Cohen et l'auteur de ces lignes eut le privilège de les voir chez leur propriétaire actuel lors de son passage à Bordeaux en septembre 2015.
18. Roland Mossé, le ministre-officiant déjà évoqué, écrivit une brochure restée inédite pour défendre l'orgue à la synagogue en vertu de la haute antiquité de la musique instrumentale dans la prière juive. Ses arguments ont été cités par Tayar-Guichard (1979).
19. Locution formée de port. *senhor* et d'hébr. מתפלל *mitpalel* part. prés. "priant": c'est ainsi que l'on appelait, à Bordeaux seulement, le garçon de treize ans chargé de cet office.

ainsi que les sept chapitres de la Loi. L'apprentissage se faisait également chez soi, au sein des familles, et, même si seuls les hommes étaient chargés de l'office public, les femmes connaissaient tout autant qu'eux la prière et les subtilités de la liturgie[20]. C'est dans le rite portugais que fut pratiqué pour la première fois la cérémonie de l'initiation religieuse des jeunes filles, pendant féminin de la prière, qui s'est ensuite diffusé, au cours du XIXe siècle, aux autres branches du judaïsme consistorial français. Le chant des psaumes, dont les Israélites bordelais conservent jusqu'aujourd'hui une tradition de récitation neumatique unique, était particulièrement pratiqué des femmes. Un Israélite bordelais se rappelle ainsi avoir appris de la bouche de sa mère telle particularité de la psalmodie[21].

La liturgie servait d'ailleurs de folklore, les Israélites gascons n'ayant à peu près aucune tradition musicale profane. On chantait les *Bacachot*[22] en lieu et place de ritournelles, chansons populaires ou berceuses que d'autres auraient chantées. Dans certaines familles d'artisans, l'on chantait les offices à plusieurs tout en travaillant à l'atelier[23], et ce aussi bien pendant les jours de solennité religieuse où l'on ne pouvait aller au temple du fait des exigences du métier, qu'en temps profane, où le chant de l'office ne faisait alors fonction que de pieux divertissement. Cette séparation entre l'acte liturgique et l'espace consacré de la synagogue se fit sentir notamment pendant la dernière guerre: alors, de nombreuses familles israélites durent, pour se sauver, fuir Bordeaux et Bayonne et se cacher dans l'arrière-pays. Là, on cé-

20. On pense évidemment au fait que, dans les rites crypto-juifs du Portugal, les femmes tenaient le rôle de l'officiant. Mais cette prédominance des femmes dans la liturgie semble être une constante, depuis l'Antiquité, de la religion juive dans ses formes occidentales. Voir à ce sujet notre note (Nahon 2014).

21. On sait par ailleurs que les psaumes étaient particulièrement chéris des Nouveaux-Chrétiens pour ce qu'ils étaient les seuls textes présents dans la liturgie catholique mais également appropriés à la piété juive. Peut-être est-ce en vertu de ce fait que les Israélites de Gascogne ont entretenu le savoir précis de la récitation des psaumes en hébreu selon les accents prosodiques de la massore, ce qui, aux dires des musicologues, n'a survécu dans aucune autre communauté juive.

22. À Bordeaux, ce mot hébreu désigne spécifiquement des poésies liturgiques (*pizmonim*) dites le samedi matin avant l'office (le *Col Béroué*, le *Qui Echméra chabbat* et le *Charhar Abaquechrha*) et lors de l'office de clôture du sabbat le samedi soir (le *Amar adonaï*, le *Eloïm Isgnadènou* et le *Bézé migdach méat* — formes ici données au respect de leur graphie traditionnelle à Bordeaux).

23. Ce rapport à la musique liturgique n'est pas sans rappeler ce que Gutwirth (1998) a relevé à propos d'un *converso* espagnol du XVe siècle, Diego Arias Dávila (mort en 1466), qui, longtemps après sa conversion au catholicisme, chantait des airs de la synagogue (dont le *Nichmat*, le *Kaddich* ou des airs des fêtes) en se promenant, à l'auberge, à la cuisine, etc.

lébrait, en cachette et sans le *minian* (quorum de dix hommes normalement exigé pour la prière collective), tous les offices de sabbat et des fêtes, en particulier ceux de Kippour et du 9 Ab[24]. Durant la même période, il arriva à certains de chanter l'office sabbatique en se promenant, le vendredi soir à la tombée de la nuit, dans les bois le long du gave de Pau, «la nature seule étant digne, en ces circonstances, de recevoir le saint tribut des prières».

Lorsque, à partir de 1962, une vague d'immigration juive considérable venue d'Afrique du Nord fit changer en peu de temps le profil du judaïsme de France, y introduisant de nouvelles pratiques et coutumes fondées autant sur le Talmud que sur des superstitions que la longue présence de ces populations en terres berbères et arabes avait fait rentrer au canon des préceptes, certains de ces nouveaux arrivants ont en même temps cherché à imposer leur liturgie. Bien plus nombreux que les anciens Portugais massivement exterminés pendant la guerre, surtout à Bordeaux, ils n'ont que rarement cherché à se fondre dans les communautés présentes en s'adaptant à leurs usages, mais plutôt à les remplacer en leur substituant leurs propres habitudes. De la sorte, les descendants des anciennes familles, après une vaine résistance, ont progressivement renoncé à fréquenter les offices, se sentant chassés de leur propre religion. Il était devenu inutile d'assister aux cérémonies du culte puisque l'esprit véhiculé par les nouvelles autorités religieuses contrevenait à la pureté de la morale ancestrale et que, au surplus, la musique des prières n'était plus la même. L'interdiction prononcée par les rabbins d'Afrique contre la voix des femmes et l'orgue, réputés indécents au regard des nouveaux codes, a transformé la liturgie exécutée en un vague et pâle reflet de ce qu'elle avait été autrefois[25], quand bien même on a tenté, tant bien que mal, de maintenir les mélodies d'antan.

24. Jeûne que les Israélites portugais de France célèbrent avec une ferveur singulière, due notamment au caractère de ce jour qui associe au souvenir des persécutions endurées le long des siècles une liturgie et un cérémoniel extraordinairement riches.
25. L'esthétique de l'ancienne liturgie nous est connue par de rares enregistrements réalisés en 1938 et dont nous avons joué un échantillon lors de la communication du 15 avril 2016 dont cet article est la version remaniée. La référence en est la suivante: Chœur sous la direction de L. Algazi, *Ma Tobou*, Disque Gramophone K-8067 (OLA 2317); Léon Gerberg, orgue Jehan Alain et chœurs sous la dir. de L. Algazi, *Adonoï Molokh* (*Psaume 93*), Disque Gramophone L-1056; mêmes interprètes, *Schiva Berokhoss*, *bénédictions nuptiales du rite portugais*, Disque Gramophone L-1061. Ces disques reprennent les arran-

Paradoxalement, c'est hors du lieu de culte que la transmission a pu perdurer, par le travail de quelques particuliers dévoués à la sauvegarde d'un patrimoine ne reposant que sur une fragile mémoire humaine. Selon des formes strictement orales, de la bouche du maître à l'oreille de l'élève, ou avec des notations musicales improvisées (voir *Figure 2*), quelques descendants d'Israélites de rite portugais ont continué d'entretenir pieusement la connaissance de ce qui était pour eux le plus précieux des souvenirs de leur civilisation, en dehors des temples où les ruines du rite finissent de se décomposer[26]. L'exécution pragmatique de la liturgie dans son contexte originel n'étant plus permise par les conditions actuelles, le refuge de l'identité religieuse devient le fait même de transmission d'une connaissance qui n'est plus effectivement réactivée qu'en de rares occasions.

Disjoints, volontairement ou non, des approches rigoristes du judaïsme majoritaire, les Israélites français de rite portugais ont conservé leur identité spécifique grâce à leur attachement à une forme épurée de religion, reposant avant tout sur une morale presque universaliste et la transmission d'une tradition liturgique. Le plus remarquable à signaler est peut-être que ce modèle leur a permis de s'adapter, aucours des siècles, à toutes les exigences de la modernité, de l'émancipation et de la laïcité, que supposait l'assimilation, nécessaire et salutaire, à la France et à sa République... Mais peut-être cela ne fut qu'en vertu du fait que ce «judaïsme liturgique» était devenu, plutôt qu'une religion proprement dite, la seule manifestation externe d'une spécificité culturelle.

gements des prières alors en usage au temple portugais de Paris, bien que les interprètes adoptent ici la prononciation du rite *askenas* (tudesque), reflétée dans la graphie des titres. L'auteur de ces lignes communiquera avec plaisir une copie de ces enregistrements à quiconque lui en fera la demande.

26. À Bayonne et comme dans les autres villes du Midi (Pau, Toulouse, Nice, Marseille, etc.) où il était suivi, il ne reste plus rien du rite portugais; à Bordeaux, quelques airs subsistent mais il est gravement menacé, comme la religion juive en général qui doit faire face à une désaffection grandissante du lieu de culte (du fait de la concurrence du groupement para-judaïque *Loubavitch*). Au temple de la rue Buffault à Paris, où une gestion avisée des affaires cultuelles due à une administration conservatrice et au président É. Balmain a permis de maintenir en grande partie l'ancien décorum des cérémonies consistoriales et notamment un chœur d'hommes, le rite doit s'accommoder de nombreux ajouts mélodiques plus ou moins heureux mais survit néanmoins mieux que partout ailleurs.

Figures

1. Une cérémonie au temple de rite portugais de la rue Buffault, à Paris, vers 1950. Roland Mossé se tient à droite, devant l'Arche sainte.

2. Page d'un livre de prières du 9 Ab selon le rite portugais, imprimé à Amsterdam au XVIIIe siècle et annoté à la main par un ministre-officiant français du rite portugais (collection G. Léon, Bordeaux). Les lignes crayonnées sur le texte, neumes improvisés, figurent les inflexions de la mélodie.

Références des travaux cités

Foy Salomon, *Recueil des Chants Hébraïques anciens et modernes du rite Séphardi, dit portugais, en usage dans la communauté de Bordeaux*, Bordeaux, mai 1928; rééd. 1958.

Gutwirth Eleazar, «Music, Identity and the Inquisition in Fifteenth-Century Spain», *Early Music History*, t. 17, 1998, p. 161-181.

Menkis Richard, « New Light on the Transformation of Jewish Education in 18th Century Bordeaux », dans *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 1989, p. 215-222.

Nahon Gérard, *Les « Nations » Juives Portugaises du Sud-Ouest de la France (1684-1791),* Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1981.

Nahon Peter, «Idées neuves sur un vieux texte : Juvénal, *Saturae*, 6, 542-547», *Revue des études latines* 92, 2014 [2015], p.1-5.

Salomon Herman Prins, «Uriel da Costa e as filactérias», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa: Homenagem a José Vitorino de Pina Martins*, t. 37, 1990, p. 145-163.

Schwarzfuchs Simon, «Notes sur les Juifs de Bayonne au XVIIIe siècle», *Revue des études juives*, t. 125, 1966, p. 352-364.

—*Le* Registre des délibérations *de la nation juive portugaise de Bordeaux (1711-1787),* Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1981.

Tayar-Guichard Mag, *Musique dans la communauté israélite de Marseille, des origines à nos jours, Thèse de doctorat*, Université d'Aix-Marseille, s.l.n.d., 1979.

Weill Georges, «Élie-Aristide Astruc, rabbin, écrivain et publiciste (Bordeaux, 12 décembre 1831 – Bruxelles, 23 février 1905)»,Archives Juives, t. 35, 2002, p.137-143.

Wilke Carsten L., «Un judaïsme clandestin en France au XVIIe siècle: un rite au rythme de l'imprimerie», dans *Transmission et passages en monde juif*, dir. E. Benbassa, 1997, p. 281-311.

—«“That Devilish Invention called Faith” : Seventeenth-Century Free-Thought and its use in Sephardi Apologetics», dans M. Silvera (éd.), *Conversos, Marrani e nuove comunità ebraiche in età moderna*, 2014, p. 131-144.

—«Contraband for the Catholic King: Jews of the French Pyrenees in the Tobacco Trade», dans Kobrin, R., et Teller, A. (éd.), *Purchasing Power: The Economics of Modern Jewish History*, Philadelphie, 2015, p. 46-70.

Yovel Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

O SEGREDO DOS DOUTORES: UM CÍRCULO DE ACADÉMICOS CRIPTOJUDEUS EM LISBOA, 1593-1614[1]

Carsten L. Wilke

Resumo: O Perdão Geral de 1605 inaugurou um curto período de relativa segurança para os cristãos-novos de Lisboa, que assim alcançaram uma melhor integração social e, ao mesmo tempo, desenvolveram novos contactos com a diáspora judaica. Meia década depois, a Inquisição, no entanto, retomou os seus ataques. Um prisioneiro, Vicente Furtado, deu desde Março de 1609 abundantes testemunhas contra um grupo de cristãos-novos nas elites da capital. Nos processos que se seguiram então até 1614, o extraordinário é o número de académicos incriminados. Entre presos e fugitivos, os documentos mostram quase vinte médicos, cirurgiões e advogados. Neste artigo, analiza-se este círculo de intelectuais, com o seu complexo movimento geográfico, social e religioso, tendo por base um estudo inédito de I. S. Révah e a documentação inquisitorial digitalizada pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo. O presente artigo irá explorar as estratégias sociais e culturais desses intelectuais, muitos deles académicos de primeira geração, desde as suas raízes na burguesia de várias cidades do interior (Beja, Braga, Castelo Branco, Covilhã, Fronteira, Pinhel, Rosmaninhal, Tomar, Trancoso, Viseu) até às suas parcerias com famílias ricas na capital. Os itinerários das tradições cripto-judaicas mostram uma clara influência doutrinária do Dr. Felipe Rodrigues Montalto (1567-1616). Desde 1593 que este médico de Castelo Branco

1. Comunicação no Colóquio Internacional *Inquisição, Cripto-Judaísmo e Marranismo*, Belmonte, Auditório do Museu Judaico de Belmonte, 15 Abril 2016. Agradeço a Isabel Tomás Oliveira e ao professor António Bento a sua amável ajuda na revisão estilística do presente artigo.

vinha a animar um círculo de colegas em Lisboa, com quem permaneceu em contacto após ter saído para Itália em 1603. Apoiados por este protector ilustre, vários foram os refugiados da perseguição de 1609-1614 que fizeram carreira nos tribunais e universidades de Itália, tendo alguns enriquecido a literatura judaica com tratados apologéticos munidos da mesma erudição latina que tinham estudado em Coimbra e Salamanca. Outros académicos, no entanto, tiveram que se reconverter ao comércio quando se juntaram às comunidades judaicas no exílio. Logrou assim o Santo Ofício interromper um intenso processo de academização entre os cristãos-novos portugueses e manteve-os, tanto no País como no exílio, em profissões comerciais.

Os quatro caminhos do cripto-judaísmo

Belmonte é um lugar privilegiado para tratar das tradições cripto-judaicas em Portugal, da sua evolução, persistência e inovação. Na actual pesquisa, a tradição é considerada como um processo dinâmico: a actuação do tradicionalista "reinventa" (usando a palavra de Nathan Wachtel) o conteúdo das antigas práticas e crenças,[2] ao qual um esforço construtivo e interpretativo dá uma aparência de invariância.

Não se concebem já as práticas sociais como objectos que são passados de um lado para outro sem transformação nem reflexão. Esta foi, de facto, a mais clássica das quatro maneiras de imaginar a transmissão do cripto-judaísmo ibérico: uma tradição familiar, sobretudo feminina, que se manteve através de gerações e séculos sem a necessidade de uma direcção intencional. É possível imaginá-la inconsciente e puramente mecânica. Com pouca confiança na razão das mulheres e na dos homens simples, o hispanista Francisco Márquez Villanueva apenas reconhecia sobrevivências folclóricas entre os assim chamados judaizantes castelhanos do século XV.[3] António José

2. Nathan Wachtel, *La foi du souvenir: Labyrinthes marranes*, Paris: Éditions du Seuil, 2001, 322: «l'absence de la foi chrétienne et la méconnaissance du judaisme, loin de ne produire que du vide, en fait se combinent positivement dans une activité intellectuelle et spirituelle de recomposition – de 'bricolage' – tant des catégories de croyance que des pratiques rituelles,» Cf. 332: «la tradition est dans une certaine mesure réinventée».
3. Francisco Márquez Villanueva, "The Converso Problem: An Assessment," em *Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year*, ed. Marcel P. Hornik, Oxford: Lincombe Lodge Research Library, 1965, pp. 317-333; e Márquez Villanueva, „El problema de los conversos: Cuatro puntos cardinales," *Hispania Judaica* 1 (1980), 51-75.

Saraiva, referindo-se ao século XVIII em Portugal, diz que "o Marranismo representava uma sobrevivência fóssil, sem significado religioso."[4] A metáfora do fóssil – morto, imóvel e passivo – parece-lhe curiosamente bem adequada para descrever o que, em tempos de Inquisição, tinha sido uma práctica clandestina arriscada, carregada de condenações teológicas e ameaças muito reais, que exigia uma constante e prudente adaptação às circunstâncias, assim como alguma armadura ideológica.

Procurando captar de modo mais sofisticado o surgimento e a transmissão do judaísmo nos cristãos-novos, devemos mencionar a teoria do estigma social, como tem sido desenvolvido por Herman Salomon em vários estudos de caso: a perseguição que levaria os cristãos-novos a confessar as práticas proibidas nos monitórios e decretos da Inquisição, tendo mesmo alguns usado essas listas de heresias como manuais para a sua prática religiosa.

Esta convicção é largamente partilhada pelos estudiosos do fenómeno cristão-novo. Com toda a sua insistência na autenticidade das tradições "marranas", I. S. Révah também recorda que houve "uma colaboração, estranha mas incontestável, entre, por um lado, os decretos e sentenças lidas por ordem do Santo Ofício e, por outro lado, a tradição dos próprios marranos".[5]

Outra hipótese, de um judaismo não-tradicional, seria o que o vê como uma obra de reconstrução de uma tradição perdida construida a partir da leitura da literatura religiosa, especialmente a Bíblia, em latim. Cecil Roth, tratando do caso do portuense Uriel da Costa,[6] ou Yosef Hayim Yerushami, escrevendo sobre Fernando Cardozo, o médico de Trancoso,[7] lembram-nos

4. António José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, 5a edição, Lisboa: Editorial Estampa, 1985, 247
5. I. S. Révah, *Uriel da Costa el les marranes de Porto. Cours au Collège de France 1966-1972*, édition présentée et annotée par Carsten L. Wilke, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, 515: «il y a eu une collaboration étrange mais indéniable entre, d'une part, les édits de la foi et les sentences lues sur l'ordre du Saint-Office, et, d'autre part, la tradition clandestine des marranes eux-mêmes» .
6. Cecil Roth, "The Religion of the Marranos", *Jewish Quarterly Review* 22 (1931-1932), 1-33; Roth, *A History of the Marranos*, New York: Schocken, 1974, 168-194. Veja-se a crítica de Révah, *Uriel da Costa el les marranes de Porto*, 85.
7. Yosef Hayim Yerushalmi, «Connaissance du judaïsme et préparation spirituelle chez les marranes revenus au judaïsme au cours du XVIIe siècle,» em Yerushalmi, *Sefardica: Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris: Chandeigne, 1998, 235-254, ver 242-244. Mais radicalmente insistem nas fontes textuais Carsten L. Wilke, «Un judaïsme clandes-

que o cripto-judaísmo dos intelectuais deve mais a inspirações literárias do que a qualquer tipo de religião tradicional.

E, finalmente, como uma quarta possibilidade para explicar a cultura cripto-judaica, vários historiadores recentes têm destacado o facto de que os grupos clandestinos de judeus em cidades e vilas de Portugal, assim como os do Brasil, nunca foram privados do contacto com a diáspora judaica, e que o ensino religioso circulava pela correspondência comercial, pelas viagens de mercadores e o pelo comércio de livros.[8] Ao invés de viver vários séculos de isolamento depois do seu baptismo colectivo até serem "descobertos" por Samuel Schwarz em 1915, os cristãos-novos comunicariam muito mais com as comunidades da diáspora judaica do que o estereótipo romântico houvera imaginado.

A tradição popular, com o importante papel das mulheres, a traumatizante perseguição sofrida especialmente pelas classes médias, a leitura bíblica dos intelectuais, a correspondência com judeus estrangeiros – esses quatro modos de interpretar o fenómeno do cripto-judaísmo são a diversos níveis contraditórios: enquanto uns envolvem um tradicionalismo mecânico, outros envolvem um intelectualismo crítico. Contudo, vários estudos do cripto-judaísmo português mostraram que as quatro vias de transmissão devem ser tidas em conta juntamente. Penso que devemos abandonar a falsa distinção entre tradições autênticas e não autênticas do cripto-judaísmo português. Não me parece tão importante discutirmos o peso relativo de cada uma dessas influências. Mais importante é estudar a sua interacção.[9]

tin en France au XVIIe siècle: un rite au rythme de l'imprimerie», em *Transmission et passages en monde juif*, ed. Esther Benbassa, Paris, Publisud, 1997, 281-311; e Herman P. Salomon, "Spanish Marranism Re-Examined," *Sefarad* 67.2 (2007), 367-414.

8. Bruno Feitler, *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil: Le Nordeste, XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain: Leuven University Press, 2003; Feitler, „Four Chapters in the History of Crypto-Judaism in Brazil: The Case of the Northeastern New Christians (17th–21st centuries)", *Jewish History* 25.2 (2011), 207–227.

9. Propus esta tese angteriormente com vários exemplos; veja-se Révah, *Uriel da Costa el les marranes de Porto*, 36-37; Carsten Wilke, *Histoire des juifs portugais*, Paris: Chandeigne, 2007, 110-112; Wilke, *The Marrakesh Dialogues: A Gospel Critique and Jewish Apology from the Spanish Renaissance*, Leiden: Brill, 2014, 57.

O caso mais famoso de uma confluência entre fontes literárias e tradicionais é a história do futuro livre-pensador Uriel da Costa, isto é, Gabriel da Costa, do Porto, que, como é conhecido, formou a sua convicção judaica no curso da sua leitura individual da Bíblia, e mais tarde partilhou orações e ritos com três mulheres da família de sua mãe. Vários membros da sua família materna seguiram esta religião secreta de 1608 até à repressão inquisitorial de 1618. Como Révah notou, oito das doze prácticas confessadas concordam com as constantes nas listas inquisitoriais, três provêem da Bíblia, e uma só reflecte ritos rabínicos de origem incerta, provavelmente oriundos de Amesterdão.[10]

Quase simultaneamente, entre os anos de 1607 e 1619, temos o caso do Dr. António Homem, Professor de Cânones em Coimbra, cujo círculo foi descrito por João Manuel Andrade. Descendentes de um médico judeu de Coimbra, os membros da sua família (a maioria deles com o apelido Vaz) eram no século XVI empresários com cargos administrativos; reuniam-se, porém, com professores da universidade de origem cristã-nova, e juntos fizeram o esforço de reconstruir crenças e prácticas judaicas utilizando fontes latinas. Calcularam os feriados com a ajuda de um matemático da universidade; e o ritual foi construído a partir de textos bíblicos e católicos.[11]

O grupo cripto-judaico em redor de Montalto em Lisboa

Quero exemplificar este processo de hibridização entre várias fontes culturais, como também de vários meios sociais, com um terceiro caso, também da primeira década do século XVII, episódio que, abrangendo poucos anos, teve muita influência nos cristãos-novos de Portugal e no exílio. Encontramos outro círculo misto de comerciantes e académicos, reunidos em torno de outro intelectual marcante, o Dr. Filipe Rodrigues Montalto, círculo esse que foi activo em Lisboa entre 1599 e 1611. Não temos ainda um estudo aprofundado desse grupo, para além de algumas páginas significativas que o meu professor e amigo Herman Salomon deu à estampa nos

10. Révah, *Uriel da Costa et les marranes de Porto*, 513-529.
11. João Manuel Andrade, *Confraria de S. Diogo: Judeus secretos na Coimbra do séc XVII*, Lisboa: Nova Arrancada, 1999, 69, 70, 72, 87

anos 1980.[12] Duas décadas antes, já I. S. Révah tinha coleccionado fontes inquisitoriais sobre o círculo lisboeta de Montalto para um estudo que nunca chegou a ser escrito. Deverá ter o título *Um grupo de intelectuais cristãos-novos em Lisboa no início do século XVII*.[13] Aproveitando as publicações de H. P. Salomon, os apontamentos de I. S. Révah e a minha própria leitura da documentação inquisitorial (em parte já digitalizada pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo), vou tentar agora explorar as estratégias sociais e culturais daquele círculo de cristãos-novos de Lisboa.

Para quem conheça o início da história dos cristãos-novos portugueses, desde o motim de 1506 até à actuação da Inquisição na década de 1540, não será surpresa que em 1600 Lisboa conte já com muito poucas famílias de origem judaica verdadeiramente enraizadas na cidade. No massacre e nas fogueiras tinha-se perdido a original comunidade cristã-nova da capital; o cripto-judaísmo português passara a ter uma estrutura descentralizada, apresentando-se-nos a história dos cristãos-novos de Lisboa a partir daí como a reunião de grupos imigrantes provenientes de vários lugares do interior do País.

Devemos ter em conta que houve uma descontinuidade na prática religiosa desses grupos de cristãos-novos chegados a Lisboa – grupos desprovidos de instituições e autoridades para além da família –, até por causas sociológicas, "normais" num centro dinâmico do comércio mundial, a saber: mudanças geracionais, políticas e económicas, movimentos migratórios, sucessivas atitudes culturais, composição e decomposição de redes sociais.

Por último, mas não menos importante, é elucidativa a variação significativa na ameaça inquisitorial. Deve recordar-se que o Perdão de Janeiro de 1605 marca uma data importante na história da repressão. Todos os presos foram então soltos, e todas as colecções de culpas contra cristãos-novos

12. H. P. Salomon, «Une lettre jusqu'ici inédite du docteur Felipe Rodrigues Montalto», en *Les rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1983, 137-165.
13. I. S. Révah, *Un groupe d'intellectuels 'néo-chrétiens' à Lisbonne au début du XVIIe siècle: Felipe Rodrigues Montalto, Bento Pinel, Diogo Lopes Cardoso, Jorge de Matos Pinel, Estêvão Rodrigues de Castro, Tomás da Fonseca, Pedro Rodrigues, João Serrão, Francisco Lopes Pinto, Diogo de Valdés*, documentação inédita; Paris, Alliance israélite universelle, Archives privées 39, boîte 45.

perderam de repente a sua força legal. Regressaram, no entanto, quase de imediato não só a repressão inquisitorial, como a inimizade popular.[14] Mas, desta feita, o Santo Ofício teve de levantar para cada localidade portuguesa denúncias novas e reconstituir laboriosamente as suas acusações, o que atrasou a sua actividade e deu aos cristãos-novos um tempo precioso – anos ou mesmo décadas – para viverem em relativa segurança. Os tribunais de Coimbra e Évora demoraram até 1616 para celebrar grandes autos da fé com mais de cinquenta condenados.[15]

Repressão inquisitorial em Lisboa depois do Perdão

A nível local, o renascimento do cripto-judaísmo entre os dois momentos de repressão é claramente visível na cidade do Porto, onde emerge uma grande cripto-comunidade depois de 1605, até que uma nova repressão em 1618 a destruirá completamente.[16] Resume I. S. Révah o estudo que fez deste grupo: «Os marranos do Porto vão poder respirar entre 1605 e 1618, um lapso de tempo suficientemente longo para permitir um aumento extraordinário de cripto-judaísmo entre eles, e, quando, em 1618, eclodir un novo acesso, particularmente brutal, da repressão inquisitorial, este atingirá a quase totalidade dos cristãos-novos portuenses que não procuraram a salvação na fuga»[17].

Esta linha de tempo também se aplica bem ao nosso círculo cripto-judaico de Lisboa, com a distinção de que, na capital, a intervenção do Santo Ofício chegou mais cedo. Na década que se segue ao Perdão, a Inquisição acabou com esse círculo de doutores de Lisboa em quatro fases:

14. João Lúcio de Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses,* 3ª edição, Lisboa: Clássica Editora, 1989, 162-163; Juan Ignacio Pulido, *Os judeus e a Inquisição no tempo dos Felipes*, Lisboa: Campo da Comunicação, 2007, 73; Jorge Martins, *Breve História dos Judeus em Portugal*, Lisboa: Vega, 2009, 56.
15. Veja as estatísticas em António Borges Coelho, *Inquisição de Évora*, Lisboa: Caminho, 2002, 180, 188.
16. Révah, *Uriel da Costa et les marranes de Porto*, 34.
17. Révah, *Uriel da Costa et les marranes de Porto*, 276: «Les marranes de Porto vont respirer entre 1605 et 1618, un laps de temps assez long pour permettre une poussée extraordinaire de crypto-judaïsme parmi eux et, lorsqu'en 1618 éclatera un nouvel accès, particulièrement brutal, de la répression inquisitoriale, il atteindra la presque totalité des néochrétiens portuenses qui n'ont pas cherché le salut dans la fuite.»

Primeira fase: Em outubro de 1606, o Santo Ofício prende, numa embarcação à margem da Torre de Belém, a família rica de Henrique Dias Milão, de Santa Comba Dão, na sua tentativa de fugir de Portugal. O idoso chefe da família, que não confessou, foi queimado por *negativo* a 3 de Abril de 1609.[18] Pouco antes deste auto da fé, os filhos do infeliz Milão denunciaram um jovem comerciante solteiro chamado Vicente Furtado, natural de Lisboa, primo de Álvaro Diniz, de Braga, um dos membros mais proeminentes da comunidade portuguesa em Hamburgo, e que Furtado já havia visitado. [19]

Segunda fase: Preso Vicente Furtado, este delata, a partir de Março de 1609, muitas personalidades ilustres entre os académicos que tinham sido seus amigos.[20] Estavam entre eles o advogado Simão Barbosa de Crasto, o seu parente, comerciante e poeta, Fernão Álvares Melo, de uma família de Fronteira, e vários membros da família Matos, de Tomar.[21]

Terceira fase: Entre as pessoas denunciadas por Vicente Furtado, encontrava-se também o Dr. Tomás da Fonseca, um médico nascido na Covilhã, igualmente denunciado por uma outra família que ele tinha tentado convencer à sua fé. Com a idade de 47 anos, chegou à prisão inquisitorial do Rossio em Novembro do mesmo ano de 1609. Nega as acusações até 2 de Maio de 1611, quando denuncia todos os seus familiares, que viviam na Rua da Caldeiraria.

Quarta fase: Presos em conjunto a partir de Julho de 1611, os membros da família do Dr. Fonseca, denunciam-se uns aos outros. Quando em 1614 os processos foram concluídos, cerca de dez membros da família Fonseca tinham sofrido reconciliação; porém, alguns outros, fugitivos, já tinham sido salvos para Madrid, e de lá para a França. Igual destino tiveram as outras famílias denunciadas. Por exemplo, a mulher e os filhos do jurista

18. Salomon, *Portrait of a New Christian*, 50-61.
19. Salomon, *Portrait of a New Christian*, 49-50.
20. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 3.333.
21. Salomon, *Portrait of a New Christian*, 62-70

Simão Barbosa de Crasto também fugiram para Bordéus. Aí, os académicos converteram-se ao comércio.[22]

Da perspectiva dos fugitivos, esta fuga foi obviamente uma salvação. Mas, do ponto de vista de história nacional, devemos reconhecer que esta debandada de cristãos-novos de Lisboa para outros lugares levou a uma considerável fuga de cérebros para fora de Portugal, um vazamento que beneficiou especialmente o Grão-Ducado da Toscana. Rodrigo de Castro, médico que publicou em 1603 a primeira obra científica de ginecologia na Alemanha, e Elias Montalto, com os seus livros de óptica e psicopatologia, impressos em Itália em 1606 e 1614, são apenas duas das glórias perdidas.[23]

A família Fonseca

Para analisarmos as influências que se exercem sobre o círculo de Lisboa, durante os quinze anos da sua existência, devemos ter em mente que quase todas as famílias são oriundas de cidades de província, onde já tinham estado na mira do Santo Ofício. Trazem o trauma da perseguição para o mundo mais anónimo da capital, que nesta altura conta já com uns 165 000 habitantes.[24] Alguns estudantes procuraram uma mobilidade social nas profissões académicas, de modo que muitas famílias albergam membros com culturas muito diferentes. Para além disso, notemos ainda que estamos no momento da fundação de colónias de judeus portugueses no estrangeiro, de onde começam a chegar, por viagem, cartas, livros e idéias falando de um mundo diferente, onde os heréticos e judeus podiam viver publicamente.

Das famílias que formaram o círculo lisboeta, a mais importante, a família Fonseca, tem origem num grupo de elite da província, grupo que a

22. Carsten Wilke, *Jüdisch-christliches Doppelleben im Barock: Zur Biographie des Kaufmanns und Dichters Antonio Enríquez Gómez*, Frankfurt: Peter Lang, 1994, 26-29.
23. Mirko Malavolti, *Medici marrani in Italia nel XVI e XVII secolo*, Roma: E. Cossidente, 1968, 61-64; David B. Ruderman, "The History of Invention: Doctors, Medicine, and Jewish Culture," em *Healing and the Jewish Imagination: Spiritual and Practical Perspectives on Judaism and Health*, ed. William Cutter, Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing, 2007, 195-206; Florbela Veiga Frade, "Philoteo Elianus Montaltus Lusitanus Two Sides of the Same Coin: The Man and his Work," *MEAH Sección Hebreo* 65 (2016), 83-100.
24. Dejanirah Couto, *Histoire de Lisbonne*, Paris: Fayard, 2000, 168.

historiadora Teresa Cordeiro apresentou com precisão.[25] Um dos seus antepassados, Duarte da Fonseca, pertenceu à segunda geração de conversos, tendo sido comerciante em Viseu na primeira metade do século XVI. Dos seus dois filhos, terceira geração de conversos, portanto, um, António, continuou na mesma cidade, com a mesma profissão do pai (teve descendência judaica em Veneza com apelido de Hamiz), enquanto outro, Lopo, estudou medicina, chegando mesmo a doutorar-se, tendo ido viver para a cidade da Covilhã. Lopo foi casado duas vezes. Os filhos do seu primeiro casamento com Guiomar Dias regressaram aos negócios, enquanto os quatro filhos da segunda esposa, Beatriz Henriques, uma mulher de Pinhel, fundaram famílias académicas ilustres. Tendo Lopo morrido por volta de 1570, é interessante constatar como Beatriz Henriques decidiu ela própria conduzir os seus filhos a famílias ou carreiras académicas, como, aliás, a do seu pai. Assim, o seu filho, Tomás da Fonseca, foi enviado para Salamanca para que estudasse medicina, e as suas três filhas casaram-se ainda muito jovens, com idades entre os treze e os catorze anos, com eminentes académicos: Maria (c1560-1614) com o médico Jerónimo Nunes Ramires (1545-1609), de Coimbra; Isabel com um letrado jurista, o Dr. Pêro Rodrigues, de Rosmaninhal; e Jerónima, com um médico, o famoso Dr. Felipe Rodrigues Montalto (1567-1616), nascido em Castelo Branco.

Lopo da Fonseca deixou assim, na quarta geração de conversos, duas linhagens: uma de comerciantes e outra de académicos. Para o primeiro ramo, o confronto com o Santo Ofício foi doloroso. Genebra da Fonseca, filha do primeiro casamento, mulher de Gaspar Dias, foi queimada na fogueira em Abril de 1582. Proclama a sua sentença que ela tinha guardado sábados, jejuns e o sacrifício da *hallah*, que também usava abster-se de carne de porco e sangue; contudo, misturava os jejuns e práticas judaicas com a fé em Cristo, "fazendo-se ao mesmo tempo judia e cristã."[26] Outro filho deste primeiro casamento, Álvaro da Fonseca, rendeiro na Covilhã, casou com Ana

25. Maria Teresa Gomes Cordeiro, *Adonai nos cárceres da Inquisição: Os cristãos-novos de Viseu quinhentista*, Viseu: Tipografia Viseense, 2010, 92, 133-135.
26. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 4.380.

da Fonseca, que teve o mesmo trágico fim, em 1601.[27] Quanto ao tronco académico da família, também este viveu em risco, ainda que sem penas capitais. Em 1575, enquanto a família ainda vivia na Covilhã, o Santo Ofício prendeu Beatriz Henriques, segunda esposa de Lopo da Fonseca, já viúva, e duas das suas filhas, mas todas foram absolvidas depois de não confessarem nada.[28]

Em 1590, Beatriz Henriques mudou-se para Lisboa com os seus filhos. É interessante notar como na geração seguinte o pêndulo económico volta novamente às profissões comerciais. A filha mais velha de Beatriz, Maria da Fonseca, teve sete filhos – quinta geração de conversos– com o Dr. Jerónimo Nunes Ramires.[29] Entre estes sete descendentes, a filha mais velha casou-se com um advogado, e a mais nova, mais tarde, já emigrada, com um médico. No entanto, os dois filhos homens deste casal (sobrinhos, portanto, do Dr. Fonseca) foram importantíssimos empresários em Hamburgo, Antuérpia e Amesterdão, assim como os maridos das restantes três filhas. Será mais fácil contar a história da diáspora judaica portuguesa tendo por base só esta família do que sem ela. Vejamos então quem foram esses sete filhos e respectivos cônjuges:

(A) Guiomar da Costa *alias* Abigail Curiel (1582-1645),[30] casou com Duarte Nunes Vitoria *alias* Abraham Curiel, letrado, procurador e avogado na Casa da Suplicação.[31]

(B) Catarina da Fonseca *alias* Sara (1584-1654),[32] casou com o mercador Henrique de Orta *alias* Eliau de Orta.[33]

27. ANTT, Inquisição de Coimbra, no. 6.087; Cordeiro, *Adonai*, 133-134.
28. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 3.844 (Maria da Fonseca), 13.950 (Isabel da Fonseca)
29. I. S. Révah, "Pour l'histoire des Nouveaux-Chrétiens portugais: La relation généalogique d'Isaac ben Matatiahu Aboab", *Boletim internacional de bibliografia luso-brasileira* 2 (1961), 276-310, ver 297, 302-307; Studemund-Halévy, *Hamburger Sefarde*n, 380-381.
30. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 13.069.
31. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 6.172; Ella M. Koen e Wilhelmina C. Pieterse, "Notarial Records Relating to the Portuguese Jews in Amsterdam up to 1639," *Studia Rosenthaliana* 16,2 (1982), 199.
32. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 6.182.
33. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 13.067.

(C) Duarte Nunes da Costa *alias* Jacob Curiel (1587-1664), escapou para Madrid com o seu cunhado, o Dr. Pedro Rodrigues, casando mais tarde com Inês Lopes Jorge *alias* Lea Abaz, de uma destacada família judaica, e foi um importante mercador e agente diplomático de Portugal em Hamburgo.[34]

(D) Luisa da Fonseca (1589-1648),[35] casou com Simão Rodrigues Pinel e depois com o jovem mercador António de Cáceres. Mais tarde, Cáceres escapou de Lisboa para Saint-Jean-de-Luz em França, em companhia do seu cunhado António Rodrigues Lamego. Os dois foram cabeças da colónia portuguesa em Ruão de França.[36] Depois do seu processo em 1614, Luisa da Fonseca encontra o seu esposo António Cáceres em França.

(E) Beatriz Henriques *alias* Sara Rodrigues Lamego (1592-1679) casou com o já mencionado António Rodrigues Lamego. Viveu também em Madrid, depois em Ruão, morreu viúva em Hamburgo.[37]

(F) Lopo Ramires *alias* David Curiel (1594-1666), também escapou para Madrid com o Dr. Pêro Rodrigues, casou mais tarde com Maria de Pina *alias* Rachel Naar, de uma família de comerciantes judeus de Amesterdão. Ele foi dos mercadores mais bem sucedidos tanto em Amesterdão como em Antuérpia.

(G) Isabel da Fonseca *alias* Ester Montalta (1602-1692), escapou para Madrid com o mesmo grupo do Dr. Pêro Rodrigues, casou com o seu primo Mosseh Montalto, filho do Dr. Montalto, também ele médico. Mosseh morreu em 1637 em Lublin, na Polónia.

No que diz respeito ao Dr. Tomás da Fonseca, preso, como já vimos, em 1609, dois dos seus filhos foram igualmente importantes homens de negócios, assim como três dos seus genros.

34. Michael Studemund-Halévy, *Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden*, Hamburg: Christians Verlag, 2000, 379-384.
35. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 2.316.
36. ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, no. 8, fol. 193 e seg., Testemunha de Manuel Báez de Acevedo em Toledo, aos 29 novembre de 1619.
37. Studemund-Halévy, *Hamburger Sefarden*, 768-789.

Em suma, houve nesta linhagem, na quarta geração de conversos, nos finais do século XVI, um movimento das profissões comerciais, ainda na província, para as profissões liberais, movimento esse acompanhado por uma tendência para a urbanização e assimilação. Na quinta geração de conversos, já depois de 1600, houve um movimento precisamente inverso, das profissões liberais para o comércio, desta feita mundial, isso ainda antes das prisões de 1609-1611 e da fuga de Lisboa. Na Covilhã, a ascensão de rendeiro a médico prometeria porventura mais dinheiro e prestígio, enquanto em Lisboa, a passagem da medicina para o comércio marítimo seria mais atraente. Debrucemo-nos agora sobre o aspecto religioso que acompanhou estas mudanças.

O ensino de Montalto

Quando Beatriz da Fonseca se muda da Covilhã para Lisboa com os seus quatro filhos no início da década de 1590, é também a altura em que Filipe Rodrigues Montalto, filho de um boticário de Castelo Branco, e já doutor em Salamanca, vem para a capital.[38] Ele casa-se com Jerónima da Fonseca, filha de Beatriz e irmã de Tomás da Fonseca: desta maneira, concluiu-se uma aliança que em muito facilitaria a expansão do cripto-judaísmo entre as duas famílias.

Révah chama Montalto o «*type du Marrane animé d'un ardent prosélytisme*».[39] Não se trata de um exagero: Montalto manifesta a mesma atitude de conquista em Lisboa, Pisa ou Veneza, mas também nos seus escritos clandestinos.[40] Cedo reúne em torno de si colegas e familiares. Em 1593-1594

38. Salomon, "Une lettre jusqu'ici inédite ", 158-159; Bernard D. Cooperman, "Eliahu Montalto's *Suitable and Incontrovertible Propositions*. A Seventeenth Century Anti-Christian Polemic", in: *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, éd. Isadore Twersky et B. D. Cooperman, Harvard, 1987, p. 469-497; Peter T. van Rooden, "A Dutch Translation of Elias Montalto's *Tratado sobre o princípio do Capítulo 53 de Jesaias*. Text, Introduction and Commentary", *Lias* 16 (1989), p. 189-238.
39. Do estudo inédito já citado de I. S. Révah.
40. Lucia Frattarelli Fischer, "Cristiani nuovi e nuovi ebrei in Toscana fra Cinque e Seicento," em *L'identità dissimulata: Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, ed. Pier Cesara Ioly Zorattini, Florença: Leo S. Olschki Editore, 2000, 99-149, ver 135; Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal guetto: Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Torino: Silvio Zamorani Editore, 2008, 253-255; Frattarelli Fischer, "'Vivere nella sua Legge': Phelipe 'Alias' Philotheo Montalto da Firenze a Venezia, da Parigi ad Amsterdam – nuovi documenti", em *Non solo verso Oriente: Studi sull'ebraismo in onore di Pier Cesare Ioly Zorattini*, ed. Maddalena Del Bianco Cotrozzi, Riccardo Di Segni e Marcello Massenzio, Florença: Leo S. Olschki Editore, 2016, 201-225.

conquista para a crença judaica o comerciante Fernão Lopes Milão, de uma das mais ricas famílias comerciais de Lisboa. Já em 1598, o cirurgião Simão Rodrigues, preso pelo tribunal do Santo Ofício de Lisboa, alerta os inquisidores para o proselitismo do Dr. Montalto.[41] Posteriormente, os processos da Inquisição mostram mais nove pessoas que dizem ter tido Montalto como seu professor em doutrinas judaicas.

O mencionado Dr. Tomás da Fonseca, católico tão assimilado que nos seus anos de estudo em Salamanca desposou uma castelhana cristã-velha, admite que, em torno de 1599, o Dr. Montalto o apresentou a um círculo de quatro médicos que frequentavam sua casa "no adro de Sta Justa". Foram estes João Serrão, Francisco Lopes, que era filho do cirurgião Simão Lopes, e Estêvão Rodrigues. Ensinaram-lhe estes "*que esperasse pello Messias, q' nam era ainda vindo e hauia de vir, porq' Christo Nosso S^{or} nam era Messias, mas era hu propheta sancto (para o que lhe mostra de Iosepho Iudeu) e que nam cresse em Christo nosso S^{or} nem o teuesse por d^{s}*".[42] Para além dessa referência clássica a Flávio Josefo, comunicou-se com os seus colegas em ritos bastante típicos, jejuns, sábados e práticas de abstinência, que Tomás da Fonseca tentou praticar, pelo menos, "*na uontade*". Teve dificuldade em manter jejuns em casa com a sua esposa espanhola, afirmando ocasionalmente que os alimentos não eram bons para a saúde, mas comendo, por vezes, "por contemporizar com ella". Não podia guardar os sábados senão "na uontade", desculpando-se com o seu trabalho como médico, e não podia mudar de camisa porque assim o tinha fixado sua esposa. Para guardar os feriados judaicos (a Páscoa e o Dia Grande), o grupo de médicos encontrava-se na casa de Montalto para comer ovos e frango.

O círculo do Dr. Montalto expandiu-se, incluindo cada vez mais membros da família Fonseca. Depois de Tomás da Fonseca, entra para o grupo o marido da sua sobrinha Guiomar, o conselheiro Duarte Nunes Vitória, que confessa ter tido em 1603 uma reunião na varanda de Dr. Montalto em que este lhe falou "*em Deus dos Ceos, como crem os Judeu*s." O argumento é, nesses ca-

41. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 4.512, testemunha de Simão Rodrigues aos 9 de avril de 1598.
42. ANTT, Inquisição de Lisboa, no.1.355, do 2 de maio de 1611.

sos de proselitismo, a salvação da alma. Em 1602, o círculo já inclui Maria da Fonseca, irmã de Tomás da Fonseca e cunhada de Montalto, que ensina nesse ano a sua filha Catarina e o seu primo Lopo da Fonseca II e, posteriormente, as suas filhas Guiomar (junho 1607) e Luisa da Fonseca (março 1608). O maior evento foi uma celebração realizada para o Qipur em 1603. Um pouco mais tarde, Montalto deixa Portugal com os seus amigos médicos Francisco Lopes e João Serrão.

Após a emigração de Montalto

Entre os colegas de Montalto conta-se ainda uma família de juristas de Tomar, os Matos Pinel. Esta família alargada fugiu de Portugal quase inteiramente no início de 1609, quando temia ser envolvida nas acusações de Vicente Furtado. Diogo Rodrigues, um médico de Santarém, declara em 1640 que tinha sido ganho para o judaísmo em Lisboa pelos Pinel. Também "*a lição da Sagrada Escritura o confirmou depois muito nisso*".[43]

Mas foi o Dr. Tomás da Fonseca quem de alguma forma herdou a posição de Montalto. Em 1605, foi ele que ensinou a lei de Moisés a Henrique de Orta, marido da sua sobrinha Catarina. Montalto costumava enviar cartas de Itália aos seus melhores amigos, o Dr. Fonseca e Estêvão Rodrigues, cartas essas que eram aguardadas com ansiedade por Orta e pelas mulheres do grupo. Montalto tornara-se uma autoridade moral incontestável para todo o grupo, e ser discípulos do famoso médico judeu era um facto de prestígio. O próprio Tomás da Fonseca orgulhava-se do ensino de Montalto, que "*era grande letrado nas cousas da ley de Moyses e sabia muito dellas, e o hauia ensinado na crenca da dita ley e suas ceremonias*." Leonor Henriques, viúva de um cirurgião da Guarda, confirma a admiração que os cunhados e colegas de Montalto tinham por ele, "*dizendo a dita Maria da Fonsequa q' elle era grande homem e sabia muito da ley de Moyses e que lhes emsinaua as cousas da dita ley e que, quando auião de fazer jujuns, hião a casa do dito Philippe Roiz*

43. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 11.148

Montalto, e q' fora grande perda irse elle desta terra, porq' era grande doctor na escritura e que podia muito bem pregar".[44]

Em 1609, também Estêvão Rodrigues foi para Itália, mas Tomás da Fonseca resistia às chamadas de Montalto. A 17 de Agosto de 1609, escreve-lhe este uma carta "*de Florença*" (na verdade, de Veneza) que está preservada no processo inquisitorial. Este documento valioso foi encontrado por Révah, mas ficou inédito nos seus arquivos pessoais. A carta foi descoberta uma segunda vez por Herman Salomon e, dessa vez, sim, publicada. Escrevendo numa mistura de português e latim, Montalto denuncia "*a pouca rezão que vm tem, de estar tão afeiçoada a essa terra*". Citando um salmo em latim [45] e referindo-se à queima de Henrique Dias Milão pela Inquisição, Montalto critica o atraso na obtenção de um porto seguro, negligente de sua vida e salvação: "*mostra ser pouco sensetiuo, quem tem animo pera ver semelhantes espectaculos de nossos coraçons, posso testeficar, que a auzencia inda que longa, não demenue antes acrecenta o amor, do qual o primeiro effeito hé dezejar sumamente uer a V^as^ m^s^, não pera remedio de nossas pennosas saudades, porque isso sera interesse proprio, mas, pera que V^s^ m^s^ gozem da quietação dalma, e dos mays bens, que nosso Snor dá a quem ama, fora dessa estancia; E não só dezeijamos, mas tambem, pedimos ao Autor de todos os bens, que conceda a V^s^ m^s^ essa felizidade.*"[46]

Tomás da Fonseca não respondeu a esta chamada urgente. Na minha opinião, os conselhos e cartas de Montalto serviram sobretudo para dar valor e autoridade ao seu correspondente dentro do pequeno grupo familiar que Montalto tinha deixado para trás em Lisboa. Imitando Montalto de alguma forma, Tomás da Fonseca desenvolveu também ele um espírito de proselitismo. Ao mesmo tempo, ele sabia que o trabalho de médico exigia precauções especiais para evitar suspeitas entre os seus clientes e colegas cristãos-velhos. Assim o testemunha um familiar, Lope da Fonseca II, que chegou em 1606 de Viseu a Lisboa à casa de María da Fonseca, sua tia (meia

44. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 5.076, testemunha de Leonor Henriques em 20 maio 1613.
45. Ps 90:7: «Cadent a latere tuo mille, et decem millia a dextris tuis».
46. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 1.355; edição em Salomon, "Une lettre inédite," 164.

irmã do pai de Lope). Foi ela quem lhe ensinou o jejum judaico em 1609, como já referido, mas Tomás da Fonseca insistiu muito sobre o segredo, para que ele não fosse queimado como a sua mãe, a infeliz Ana da Fonseca.[47] A Beatriz Mendes e seus muitos filhos, uma família que o Dr. Fonseca estava tentando ganhar para a sua fé, ele pediu "*que tiuessem nas ditas cousas muito segredo, porq' elle era homem de muito peso e communicaua com fidalgos e não queria q' se soubesse que elle fazia as ditas cousas da ley de Moyses*".Uma vez presa pela Inquisição, esta família infelizmente denunciaria o doutor.[48]

Nas confissões dos irmãos Fonseca, há um testemunho da maneira como a família tinha usado alianças de casamento para alargar o seu círculo. Pouco antes da sua morte, o patriarca Jerónimo Nunes, marido de Maria da Fonseca, estava interessado num laço com a família Cáceres, cristãos-novos comerciantes de Viseu, que eram de crença católica. O jovem António de Cáceres, com a idade de catorze ou quinze anos, vivia em Lisboa com o seu velho pai; e o Dr. Jerónimo Nunes aproveitou-se da situação para ganhar o rapaz, prometendo-lhe uma mulher; "*andou enganando e persuadindo ao dito Antonio de Caceres, de tal idade, para o casar com Luisa da Fonseca sua f[ilh]a*". A família Caceres opõe-se por causas religiosas à aliança com os Fonseca, e um deles diz publicamente à irmã do jovem António que "*com rezão podeis chorar o casam^to^ de vosso irmão, que lhe fora melhor casar com hũa molher publica que não com a sobrinha da molher de Montalto*".[49] O casamento de António com Luisa Fonseca leva a que os Cáceres rompam relações com o jovem, mas ele seria vinte anos mais tarde a personalidade mais influente da colónia criptojudaica em Ruão, aí chamado de *pontifex Iudaeorum*.[50]

47. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 6.862.
48. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 1.355.
49. ANTT, Inquisição de Lisboa, Contraditas 159-VI-4, fol. 724, aos 23 de setembro de 1611 (antiga signatura, copia de Révah).
50. AHN Madrid, Inquisición, lib. 1103, *Cuaderno de los de Francia*, 40r ; Nicolas Broens, *Monarquía y capital mercantil: Felipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627-1635)*, Madrid 1989, 46; Wilke, „Un judaïsme clandestin", 303.

Viagens e viajantes

De Florença e Veneza, Montalto exerceu uma influência que atingiu vários cantos de Portugal. Por exemplo, o Dr. Luis da Cunha, do Porto, visita-o quando viaja a Itália em 1604, e quando volta para a cidade do Douro traz notícias que incentivaram a vida judaica entre os cristãos-novos aqui, ainda em tempos do Grande Perdão.[51] É importante destacar o papel dos migrantes retornados na difusão dos conhecimentos judaicos. João Serrão, de Lisboa, vive em Amsterdão com a sua esposa: ele é parte de um grupo de viajantes que "*todas ficarão em Frandes na nesma cidade de Hestradama com determinação de se virem pera este Reino*".[52] O mencionado Francisco Lopes, filho de um cirurgião de Beja, que estudou medicina em Coimbra e conheceu Montalto em Lisboa, teve um irmão, Manuel Pinto, em Antuérpia, que voltou de lá para Beja.[53] Manuel Botelho, de Beja também, havia estado em Nantes e ali encontrou membros da familia de Espinosa (o avô do filósofo).[54] Vemos nesses testemunhos um mundo religioso de inspiração heterogénea, para o qual os contactos com o mundo exterior têm um papel importante.

Fernão Gomes *alias* Daniel Franco, um jovem nascido em Bordéus, de uma família de Castelo de Vide, estudante numa escola judaica em Salónica, foi sem dúvida o mensageiro mais extraordinário da diáspora portuguesa durante aquele tempo. Em 1605, Gomes encontrou-se em Pisa com Montalto e um frade agostinho francês,"*e todos tres falaram hebraico por elles o saberem*". Montalto e os seus amigos em Bordéus sugerem «enviá-lo a Lisboa para ensinar o judaísmo a certas pessoas. Gomes, na verdade, conhece criptojudeus em Lisboa, depois quer embarcar em Sevilha para as Índias de Castela, e de facto traz cartas de Veneza para comerciantes portugueses desse porto. Mas o seu caminho é interrompido em Évora pelo Santo Ofício que irá queimá-lo como um apóstata.[55] Gomes ostentava que "*ensinava a lei de Moises a hũ Medico que se foi desta cidade que se chama Montalto, asim em*

51. ANTT, Inquisição de Coimbra, no. 2.895, aos 6 se septembro de 1618.
52. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 6.983, aos 3 de avril de 1609.
53. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 934.
54. ANTT, Inquisição de Lisboa, no. 318.
55. ANTT, Inquisição de Évora, no. 8.424.

Bordeos como em Florenca, indo cada dia a sua casa, ensinandolhe as ceremonias judaicas, gabando o dito Montalto de boa habilidade".[56]

Com orgulho manifesto, este jovem estudante pôde converter o famoso médico em discípulo. São evidentes os jogos de autoridade que aparecem nas negociações das normas textuais que um judeu deve seguir na sua vida secreta. Tais conflitos estão também patentes nas memórias da família de Henrique Dias Milão. O filho deste, Fernão Lopes Milão, teria trazido de Hamburgo as datas dos feriados judeus, mas completado o seu conhecimento em parte com o texto do rito da Páscoa na Bíblia e com um livro manuscrito de orações. Cite-se ainda o caso do círculo de amigos de Fernão Alvares Melo, onde se discutiam as informações vindas de Hamburgo e de Itália e em que os debates lidavam com as fontes de autoridade a considerar: família, livros ou autoridades judaicas no exterior.

A tradição e a escolha entre religiões

A tradição construída em ambiente metropolitano por esses cristãos-novos do interior partiu sempre do desenvolvimento de redes sociais pré-existentes. Contudo, os seus elementos religiosos pouco têm que ver com os estereótipos de uma tradição fossilizada. É preciso aassinalar que a documentação inquisitorial funciona como filtro: o que interessava à Inquisição eram as cerimónias legalmente definidas como parte da heresia judaica (sábado, jejum, páscoas, abstenções rituais), tendo ela pouco interesse noutras tradições religiosas e culturais. Por esta razão, muitos prisioneiros declaram transgressões quase idênticas, o "marranismo normal", segundo Révah. Acrescente-se ainda que as práticas judaizantes dos círculos clandestinos só podem ser documentadas a partir do momento em que aqueles são destruídos pelo Santo Ofício.

As fontes judaicas costumam dar uma imagem muito mais completa. Várias histórias, não sempre confiáveis, assinalam a erudição teológica de Montalto nas suas funções missionárias: o relato da conversão de Paulo de

56. ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, no. 8, fol. 86, testemunha de António de Vasconcellos, camareiro do conde de Monsanto, aos 16 de novembro de 1605.

Pina (Reuel Jessurun) em 1599;[57] uma disputa na corte de Henrique IV de França, onde se encontrava Montalto em 1606-1607,[58] a sua actividade em Paris no final de sua vida.[59] Ainda em 1662, a reverência por Montalto é óbvia na *Carta apologética* que Oróbio escreve a Juan de Prado: „*Y regio pulso despreció el Doctor Montalto, huyendo dél a uña de cavallo para seguir la verdadera Religion; y ni Vmd ni yo ni otros tantos llegamos, con muchos quilates, a su sciencia: mas supo despreciarlo todo, por emplearlo bien todo*".[60]

É importante sublinhar o papel individual que intelectuais como Montalto tiveram na reconstrução daquele renascimento religioso. O que vimos em Lisboa não foi um caso isolado. O mesmo médico Montalto encorajou grupos clandestinos do mesmo tipo em Florença entre 1602 e 1611, e em seguida em Paris entre 1613 e 1616. Aqui ele chega com a esposa Jerónima da Fonseca, dois filhos, o secretário judeu Saul Levi Mortera, o perfumista Manuel Mendes, o comerciante de jóias cripto-islâmico Alonso Lopez, o médico Carlos Garcia, e um judeu italiano convertido, Philippe d'Aquin.[61]

Os membros do seu círculo continuaram o seu caminho para o judaísmo normativo e, na sua maioria, acabaram por integrar comunidades judaicas. Porém, quase todos permaneceram muitos anos numa clandestinidade semelhante à que viviam em Lisboa, ainda que menos perigosa. Foi na Universidade de Pisa que intelectuais cristãos-novos fugitivos acharam o seu refúgio mais importante, graças à protecção do Grão-duque de Toscana e do arcebispo Carlo Alberto dal Pozzo.[62] O mais antigo deles, Rodrigo da Fonseca (não aparentado à família viseense do mesmo apelido), ensinou na Faculdade de Medicina de 1575 a 1615, quando vai para Pádua.[63] Já depois

57. Roth, *A History of the Marranos*, 312-313.
58. Wilke, *The Marrakesh Dialogues*, 167.
59. Cecil Roth, «Élie de Montalte et sa consultation sur le sabbat,» R*evue des études juives* 94 (1933), p. 113-118.
60. I. S. Révah, *Spinoza et le dr Juan de Prado*, 140.
61. Jean-Marc Pelorson, «Le docteur Carlos García et la colonie hispano-portugaise de Paris (1613-1619)», Bulletin Hispanique, 71, 3-4 (1969), 518-576; Gérard Nahon, «Exception française et réponse au modèle ibérique: Marie de Médicis et la *Déclaration qui expulse les Juifs du Royaume de France* du 23 avril 1615,» em *L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne (XVe-XVIe siècles): Exils et conversions*, en mémoire de Georges Duby, Paris-Louvain, 2005, 111-128, veja-se p. 114.
62. Cecil Roth, "Notes sur les marranes de Livourne", *Revue des études juives* 90 (1931), 1-27; Frattarelli Fischer, "Cristiani nuovi e nuovi ebrei", 129-130; Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal guetto*, 72-73.
63. Malavolti, *Medici marrani*, 49-50.

de Montalto ir para Veneza em 1607, também ensinou em Pisa o seu discípulo Estêvão Rodrigues de Castro, que tinha sido casado com uma mulher cristã-velha em Portugal.[64] Na Faculdade de Direito, como escreve a historiadora Lucia Frattarelli Fischer, "todas as cátedras importantes foram atribuídas a portugueses durante as primeiras décadas do século XVII."[65] O que é extraordinário nesta emigração são as origens comuns desses juristas luso-italianos – Bento Pinel, Jorge de Matos Pinel, Pêro Rodrigues e António Dias Pinto –, todos do mesmo círculo intelectual em Lisboa, assim como as brilhantes carreiras que alcançaram até que de repente se retiraram para acabar as suas vidas no gueto de Veneza. Assim, António Dias Pinto, que ensinou em Pisa de 1609 a 1618, converteu-se depois de 1630 em Juda Lumbroso; e Bento Pinel *alías* Jacob ben Amram, fugido de Lisboa para Pisa em 1609, saiu daí em 1619 para se estabelecer em Jerusalém. Imitando Montalto, estes dois ex-professores juristas contribuiram com escritos clandestinos para a literatura anti-cristã.[66] Os juristas Jorge Rodrigues e Jorge Francisco Jorge ainda fizeram construir um túmulo familiar numa igreja em 1630 pouco antes de mudarem de religião. Manifestamente, Montalto tinha incentivado os médicos a apostarem num projecto de ascensão social, servindo o seu próprio percurso judaico-cristão de modelo a todos eles.

Foi excepção o Dr. Pêro Rodrigues, marido de Isabel da Fonseca, irmã de Jerónima, mulher de Montalto. Este jurista já havia ensinado na Universidade de Coimbra e tinha sido procurador em Lisboa;[67] Em 1611, fugiu de Lisboa para Madrid; uma vez em Madrid, teve de fugir logo a seguir para Saint-Jean-de-Luz com os seus filhos e a sua mulher, que foi queimada em efígie em Toledo. Todos os membros da família Fonseca testemunharam contra ele como judaizante.[68] Pêro Rodrigues, no entanto, insistiu em ficar

64. Malavolti, *Medici marrani*, 37-38.
65. Frattarelli Fischer, "Cristiani nuovi e nuovi ebrei", 130; Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal guetto*, 72.
66. Em torno de Bento Pinel, veja-se Paulo Bernardini, "Hebraica veritas? Philosophy, Scepticism, and Politics in the *Porta Veritatis* (1634–1640)", *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies* 1 (2016), 77-94.
67. ANTT, Inquisição de Coimbra, no. 6.862, Lopo da Fonseca II: "lente que foi nesta universidade"; Inquisição de Lisboa, no. 4.512, testemunha de Simão Rodrigues aos 9 de avril de 1598: "procurador nesta cidade".
68. ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, no. 8, fol. 748, o desembardador Antão Álvares

cristão já em França, e Montalto censurou-o de Veneza em 1612, exactamente como tinha feito com Tomás da Fonseca, em cartas que ainda estão preservadas numa miscelânea judaica.[69]

Ainda que cristão, o Dr. Rodrigues também conseguiu em 1613 ser Professor na Universidade de Pisa ao lado de vários colegas criptojudeus refugiados de Lisboa. Quando a Inquisição de Lisboa, em 1615, procurou confiscar os seus bens, já ele tinha morrido.

Conclusão

Em Pisa como em Lisboa, os intelectuais tentaram redefinir as crenças da sua comunidade clandestina. A fé não foi transmitida dos avós inalterada; foi também parcialmente inventada por médicos e advogados, no curso de uma interacção entre diferentes classes sócio-culturais que deve chamar nossa atenção. A posição do intelectual dentro do seu próprio grupo (familiar, étnico ou nacional), a sua mentalidade e possível liderança são temas que interessam os académicos, e isto não apenas como fenómenos históricos. É interessante verificar como aqueles homens, assimilados numa cultura cristã e alienados do seu ambiente familiar, conseguiram, ainda assim, expressar tradições dos seus antepassados através do seu esforço poético e científico. Mesmo após a perda da sabedoria tradicional, foram capazes de educar na fé judaica os membros das suas famílias.

Foi também por razões muito pessoais, creio, que o historiador I. S. Révah se interessou tanto por este fenómeno dos intelectuais cristãos-novos da primeira geração. Talvez ele, que começou como um simples filho de uma mãe sefardita de Salónica, a quem descreve como analfabeta, e que acabou por ser professor numa alta cátedra francesa de Filologia hispânica, sem ter outra crença religiosa que não a *foi du souvenir*,[70] tenha apenas tentado

Sanches aos 12 de outubro de 1615.

69. "Cartas do Doitor Eliau Montalto, que Deos tem, ao Doitor Pedro Rodrigues, que Deus perdoe, a Juan de Luz", British Library, cod. or 8698, 255-274; edited by Cecil Roth, "Quatre lettres d'Elie de Montalte", *Revue des* études *juives* 87 (1929), 137-165.

70. Em torno da biografia deste historiador, veja-se I. S. Révah, *Antonio Enríquez Gómez, un écrivain marrane (v. 1600-1663), édition* établie, présentée et annotée par Carsten L. Wilke, préface de Gérard Nahon, Paris: Éditions Chandeigne, 2003, 18-41.

descrever o círculo de assimilação que leva à reafirmação da identidade pelo lastro cultural. No final da história, o académico marginalizado torna-se no orgulho, quer da sua família, quer da sociedade não-judaica.

A história que contamos – a conversão dos cristãos-novos do comércio à cultura universitária e o movimento inverso – lembra, pois, um movimento significativo na história judaica mais recente: pense-se no sucesso dos imigrantes da Rússia nos subúrbios americanos, ou nos doutores de Berlim feitos pedreiros em Tel-Avive. Evidentemente, há muitas diferenças entre a academização do século XX e o efémero aparecimento de uma tendência intelectual entre os cristãos-novos portugueses em torno de 1600. Mas a nossa reflexão seria muito incompleta se não procurasse identificar a dimensão colectiva neste esforço de ascensão social por parte daqueles cristãos-novos. Não só vemos nele a busca de um poder hierárquico e de um bem-estar individual, mas também o desejo utópico de inventar laços sociais e convicções religiosas que podem abrangar uma comunidade inteira, do estudante latinófono de Salamanca à velha analfabeta da Beira Interior.

MENINA E MOÇA: A PENÚLTIMA VÍTIMA CRISTÃ-NOVA ASSASSINADA PELA INQUISIÇÃO PORTUGUESA, ÉVORA, 31 DE AGOSTO DE 1760[1]

Herman Prins Salomon

Para a Teresa Cordeiro

Do processo da Leonor Maria, testemunho do Padre Manuel Caldeira Falcão: 26 de Outubro de 1759:

"[...] sabe que a ré Leonor Maria pelas suas acções sempre mostrou ser verdadeira cristã, sem embargo de geralmente ser tida e havida e reputada por cristã-nova por todos."

Sumário: «O artigo ("Menina e moça: a penúltima vítima cristã-nova assassinada pela Inquisição Portuguesa") trata das duas últimas execuções de cristãos-novos levadas a cabo pela Inquisição Portuguesa, as quais tiveram lugar num auto-da-fé na cidade de Évora em 31 de Agosto de 1760. O nome da penúltima vítima executada era Genovefa Joaquina Pacheca. Tratava-se de uma cristã-nova natural de Sousel (distrito de Portalegre) cuja vida lhe foi tirada pelo garrote, tendo o seu corpo ardido na fogueira apenas uma semana antes do seu vigésimo terceiro aniversário. Tinha 15 anos quando foi presa, tendo passado os últimos 8 anos da sua vida nas masmorras da Inquisição. Baseio o meu estudo nos registos

1. Comunicação proferida por Herman Prins Salomon no Colóquio Internacional "Inquisição, Cripto-Judaísmo e Marranismo", Belmonte, Portugal, 14-15 de Abril de 2016. Desejo agradecer ao meu amigo o Sr. Dr. Arlindo Correia, grande conhecedor da Inquisição portuguesa, a sua colaboração. Também fico penhorado pela assistência técnica das Professoras Elsa Possolo e Ana Valdez.

do seu processo inquisitorial, que tem 876 páginas. Mostro como o seu julgamento foi conduzido, como foi acusada por 33 testemunhas de ter falado de cerimónias mosaicas aos seus amigos e companheiros em Sousel, e como ela provou com *álibis* fortemente apoiados em testemunhas que estava então a viver em Elvas e que não poderia sequer ter posto os pés em Sousel em nenhuma das datas em que foi acusada de falar de cerimónias pentateucas, e como, apesar de ter feito prova disso, o Conselho Geral da Inquisição, contra o parecer dos inquisidores que presidiam ao seu julgamento, achou, ainda assim, que ela deveria ser executada, fundado na doutrina de que um cristão-novo, uma vez acusado de aderir à heresia judaica, é sempre culpado, mesmo que prove a sua inocência. E assim ela foi executada, garrotada antes de queimada, e o seu corpo incinerado. Poucos anos depois, a perseguição da Inquisição aos cristãos-novos portugueses (que tinha durado 224 anos) chegou ao fim quando novas leis, concebidas pelo ditador português Marquês de Pombal, aboliram para sempre em Portugal todas as distinções entre cristão-novo e cristão-velho. Neste artigo, tento explicar por que razão Pombal levou 15 anos, desde a sua subida ao poder, até ser capaz de pôr fim à perseguição dos cristãos-novos. E também, pela primeira vez, somos confrontados pelo estranho comportamento no Conselho Geral de Paulo de Carvalho, irmão do ditador, que se supunha ser um mero instrumento político dele.

Palavras-chave: Inquisição portuguesa/ últimos cristãos novos executados/ Évora/ Sousel/ Genovefa/ coarctadas/ culpa de não ter culpa/ Marquês de Pombal / Paulo de Carvalho

Em 2014 foram publicadas pela Cátedra de Estudos Sefarditas "Alberto Benveniste" em parceria com a Rede de Judiarias de Portugal, as *Apologias*, do Senhor Inquisidor António Ribeiro de Abreu, datadas de 1738 e 1743, em resposta às *Notícias Recônditas* atribuídas ao Padre António Vieira[2]. O intuito de Abreu é, de facto, a par da imprecação continuada contra António Vieira, legitimar a prática da Inquisição. É uma apologia da perseguição aos cristãos-novos, agravada no decurso do século XVIII, com uma pletora de

2. *Queimar Vieira em estátua, Manuscritos inéditos do Inquisidor António Ribeiro de Abreu sobre o funcionamento da Inquisição em resposta ao Pe. António Vieira.* Transcrição, Anotação e Introdução por Herman Prins Salomon, Prefácio de António M. Feijó, Lisboa, 2014.

referências aos processos em que o autor participou, tendo sempre recomendado a aplicação da pena de morte. A "culpa" tinha para ele uma razão colectiva e hereditária, inscrita etnicamente em todos os "judeus", de todos os tempos, amaldiçoados pela morte de Cristo: "E assim há-de ser até ao fim do mundo e pelo sangue que pediram contra si e pelo castigo de tão grande maldade"[3]. Nas suas *Apologias*, dirigidas aos Inquisidores seus pares, Abreu (desde 1734 Deputado do Conselho Geral, mas que continuava também a supervisionar processos) apelava para a necessidade de um rigor intransigente e, enquanto escrevia, votava pela morte de vários "negativos" e "revogantes".

A perseguição da Inquisição portuguesa aos cristãos-novos, após uma suspensão das suas actividades por 7 anos – de 1674 a 1681 (mas sem soltar os presos da cadeia de Lisboa) – recrudesce com renovado vigor e, a partir de 1682, a violência intensifica-se até bem dentro da época do Marquês de Pombal[4].

Ao longo da sua história, a Inquisição portuguesa procedeu por "entradas" sucessivas e, às vezes, repetidas, em determinadas regiões: no começo do século XVII assistimos – através do sistema de prisões e denúncias recíprocas – ao dizimar de áreas e localidades, tais como no Algarve[5] e a vila de Melo[6]. Lamego conheceu três volumosas razias de cristãos-novos: na segunda metade do século XVI, na primeira metade do século XVII e de 1725 a 1745, esta última fase dirigida pessoalmente por António Ribeiro de Abreu[7].

3. *Op. cit.*, 271.
4. Pelo tribunal de Lisboa, 1700-1760, 31 autos-da-fé públicos, 2378 pessoas sentenciadas, 162 executadas; 1650-1699, 21 autos-da-fé públicos, 1430 pessoas sentenciadas, 81 executadas. Pelo tribunal de Coimbra, 1700-1760, 25 autos-da-fé públicos, 2746 pessoas sentenciadas, 11 executadas; 1650-1699, 24 autos-da-fé públicos, 2529 pessoas sentenciadas, 118 executadas. Pelo tribunal de Évora, 1700-1760, 5 autos-da-fé públicos, 1183 pessoas executadas, 8 executadas; 1650-1699, 23 autos-da-fé públicos, 2844 pessoas sentenciadas, 67 executadas. Total pelos três tribunais, 1700-1760, 61 autos-da-fé públicos, 6250 pessoas sentenciadas, 180 executadas; 1650-1699, 68 autos-da-fé públicos, 6803 pessoas sentenciadas, 266 executadas. Na esmagadora maioria as vítimas eram cristãs-novas, culpadas por judaísmo. Ver *Queimar Vieira em estátua,* 38, 56.
5. Ver Joaquim Romero Magalhães, "E assim se abriu Judaísmo no Algarve", *Revista da Universidade de Coimbra*, 29, 1981, 1-74.
6. Ver José Pedro Paiva, "As entradas da Inquisição na vila de Melo no século XVII: pânico, integração/segregação, crenças e desagregação social", *Revista de História das Ideias*, 25, 2004, 169-208.
7. Ver *Queimar Vieira em estátua*, 39, 49-54, 93-132.

Quase simultaneamente (1736-1746) a vila de Avis[8] foi reduzida a um ermo. Em 1739 ocorreu o assassinato pseudo-legal do dramaturgo António José da Silva, que fazia parte de um grande contingente de cristãos-novos cariocas, empurrados ou trazidos pela Inquisição a Lisboa. Aí muitos deles (271) seriam presos e, destes, uma impressionante percentagem executada em auto-da-fé.

Durante o exercício do Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha de Ataíde e Melo, entre 1707 e 1750, no reinado de D. João V, a perseguição aos cristãos-novos atingiu a sua fase de máxima violência, apresentando um volume acrescentado de autos-da-fé e sentenciados pelo "crime de Judaísmo"[9]. Com a sua morte em 1750, seguiu-se um interregno de oito anos em que o Conselho Geral assumiu o governo da Inquisição, incluindo António Ribeiro de Abreu. A sua longa carreira inquisitorial, iniciada em 1718, e abrangendo a direcção de centenas de processos (tanto do tribunal de Coimbra como do de Lisboa), tornava-o, em 1750, o mais idoso, o mais prestigiado e mais influente membro do Conselho Geral. Íntimo de D. João V, era também, desde 1734, conselheiro de Estado. No auto-da-fé lisboeta do dia 24 de Setembro de 1752 houve 49 sentenciados por "Judaísmo", incluindo 4 execuções; no auto lisboeta do dia 19 de Maio de 1754, 37 sentenciados pelo mesmo "crime", inclusive uma execução, a de Jerónimo José Ramos, o último cristão-novo executado pelo tribunal de Lisboa (no seu processo[10] temos oito assinaturas de António Ribeiro de Abreu, como Deputado do Conselho Geral, aprovando a sentença de morte. Este espectáculo edificante foi presenciado pelo rei D. José com a rainha e os infantes, e veio a ser o último auto com tão distintos espectadores. Por ordem da Inquisição de Évora, após esta data, realizaram-se mais seis execuções por "Judaísmo", ocorrendo as duas últimas no dia 31 de Agosto de 1760 e delas a penúltima, aquela de que vou já tratar.

8. Ver Michèle Janin-Thivos Tailland, *Inquisition et Société au Portugal, Le cas du tribunal d'Évora (1660-1821)*, Paris, 2001 : «L'exemple d'Avis», 401-493.
9. Só pelo tribunal de Lisboa, 1700-1750, c. 2000 sentenciados, 147 execuções.
10. ANTT, Inq. de Lisboa, proc. 2447.

Houve apenas um pequeno dissabor neste período de 8 anos, devido ao terramoto do dia 1 de Novembro de 1755. Tendo sido danificadas as instalações no Rossio, registaram-se algumas fugas entre os numerosos presos. Mas, mal as paredes foram reparadas, houve um renovado ímpeto na perseguição aos cristãos-novos. Aliás, os tribunais de Coimbra e de Évora não foram minimamente afectados pelo terramoto e os seus cárceres, já e sempre abarrotados, vieram a abrigar temporariamente vários presos deslocados de Lisboa.

Desde 1750 que estava no governo, como Secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo, político de grandes ambições no sentido de modernizar Portugal. Aquando do terramoto, tomou medidas para fazer face à destruição e chegou ao topo, assumindo poderes ditatoriais, convertendo-se D. José num rei puramente ornamental. No mesmo ano de 1755, foi agraciado pelo rei com o título de Conde de Oeiras, em reconhecimento de sua actuação em prol da afligida população[11]. Em 1756, acumulou a função de Secretário dos Negócios do Reino e dos Assuntos Eclesiásticos. Desde a sua entrada no governo em 1750, deixaram de se imprimir os sermões dos autos-da-fé, mas só em 1759 pôs fim à impressão das listas dos autos-da-fé[12]. Portanto, não dispunha de força política suficiente para acabar de vez com a perseguição aos cristãos-novos, sendo a "Fortaleza do Rossio" um Estado dentro do Estado, quase irreprimível e que conseguiu escapar, ideologicamente ilesa, aos efeitos do terramoto. Esteada na opinião pública, com pouquíssimos dissidentes e aparelhada para a eternidade, como havia escrito na sua apologia o inquisidor António de Abreu, a perseguição aos cristãos-novos portugueses havia de durar até ao fim do mundo.

Em 1758 foi designado – após um intervalo de 8 anos – um novo Inquisidor Geral: D. José de Bragança, um dos três filhos ilegítimos de D. João V, alcunhados de "meninos de Palhavã", por residirem no palácio com o mesmo nome. No dia 20 de Março de 1759 tomava posse como Deputado do

11. Marquês de Pombal só o foi em 1770, mas é anacronisticamente conhecido na historiografia pelo último título.
12. Ver Mendonça e Moreira, op. cit., [223, 269], com uma contradição.

Conselho Geral um irmão do "Marquês", Paulo António de Carvalho e Mendonça Ataíde e no dia 23 o Inquisidor eborense Luís António Fragoso de Barros[13]. No mesmo ano Pombal conseguiu a cessação dos processos por "Judaísmo" e da identificação dos réus como cristãos-novos nas listas do tribunal de Coimbra. Mas tudo continuaria igual nos tribunais de Évora e de Lisboa até 1763 e 1765 respectivamente. No dia 11 de Julho de 1760, o Inquisidor Geral D. José de Bragança foi coagido a apresentar um pedido de demissão e, relutante, foi desterrado para residência forçada no Buçaco. Até 1765 a vida do Santo Ofício de Lisboa fluía como dantes, a perseguição aos cristãos-novos prosseguindo quase sem diminuição, mas no auto-da-fé lisboeta do dia 27 de Outubro de 1765 foram 4 os últimos sentenciados por "Judaísmo" em Portugal. O "Marquês" levou 10 anos a realizar o seu plano de campanha para acabar totalmente com a perseguição aos cristãos-novos: antes da exoneração do Inquisidor Geral D. José de Bragança não podia de maneira nenhuma intervir nos processos contra o "Judaísmo", e teria de os suportar ainda por alguns anos mais.

No auto-da-fé eborense do dia 31 de Agosto de 1760, houve 31 cristãos-novos sentenciados por "Judaísmo", incluindo duas relaxadas. A respectiva lista descreve uma assim:

"Leonor Maria, filha de Simão da Silva, cristã-nova, solteira, natural de Alter do Chão, convicta, negativa e pertinaz. Era velha e do cadafalso pediu 3 vezes Mesa e veio dizendo que antes queria perder a alma que fazer mal a outrem. Foi à fogueira pelas 10 horas da noite de domingo"[14] .

13. Ver Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, *Os Arquivos da Inquisição*, Lisboa, 1990, 312. Juntamente com Fragoso de Barros tomaram posse como deputados o Frei José de França e Nuno Álvares Pereira de Melo.

14. Abjuraram o "Judaísmo" no mesmo auto-da-fé os seus irmãos José da Silva, pintor, Diogo Soares e Josefa Teresa. Ver *Lists of the Portuguese Inquisition, vol. 2, Évora 1542-1763, Goa 1650-1655, Edited and Indexed by Joy L. Oakley*, Londres, 2008, 293-295; cf. José Lourenço D. de Mendonça e António Joaquim Moreira, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, 1980 [225]: "Uma das mulheres relaxadas pediu três vezes Mesa no auto, mas não lhe sendo possível adivinhar o que devia confessar, morreu queimada pelas 10 horas da noite [...]". Ver ANTT, Inq. de Évora 6544, "Processo de Leonor Maria, cristã nova, solteira, filha de Simão da Silva, natural da vila de Alter do Chão e moradora da cidade de Portalegre. Presa 20 de Abril, 1759". Pelos imprecisos termos de "queimada" e de "fogueira", entenda-se "garrotada e depois de morte queimada ligada ao poste" como era o caso de quase todos os réus que se mantiveram negativos até ao fim de seu processo. Ela deu sua idade na sessão genealógica aos 20 dias de Junho de 1759 como sendo de 70 anos "no que não está bem certa". Excepcionalmente as listas de 1761 não fornecem as idades dos réus sentenciados. A sua motivação para não "acabar de confessar" na Mesa *in extremis* e assim salvar a vida, tal como na

O pormenor especificado da hora tardia indica, a meu ver, que das duas execuções, a da "velha" deve ter sido a segunda, fazendo dela a última vítima cristã-nova assassinada pela Inquisição portuguesa. Agora vamos à descrição da penúltima, o assunto deste estudo:

"Genovefa[15] Joaquina Pacheca, cristã-nova, natural de Sousel, filha de António Pacheco, que saiu no auto de 1752 com cárcere e hábito a arbítrio e de Josefa Maria, cristã-nova, que saiu no mesmo auto, irmã de Hipólito Pacheco, cristão-novo, que saiu no auto de 1755 e de Venceslau Pacheco, que saiu no auto de 1757 com insígnias de fogo, ela de idade de 23 anos, que fez na segunda-feira depois de queimada. [Tinha 15 anos quando a prenderam.[16]] Convicta, negativa e pertinaz. Era o seu processo assaz volumoso".

Com efeito, segundo a respectiva lista, no auto-da-fé eborense do Domingo, 23 de Julho de 1752 abjuraram o "crime de Judaísmo", 23 pessoas rotuladas de "cristão-novo", "parte de cristão-novo" e "cuja qualidade de sangue ao certo não consta", 14 delas oriundas ou moradores de Sousel, entre as quais o pai de Genovefa, assim descrito:

> "António Pacheco da Silveira, 56 anos, parte de cristão-novo, escrivão dos órfãos e meirinho dos clérigos na vila de Sousel, onde é morador, e natural da vila de Cano, deste arcebispado de Évora",

lista em Oakley, op. cit., 295, de não querer fazer falsas denúncias além de falsas confissões, soa mais verosímil do que a fornecida no repertório de Mendonça e Moreira, de "não poder adivinhar [as suas culpas]" porque a confissão boçal e estereotípica requerida era desde há séculos a mesma para todos os réus cristãos-novos, aprendida de cor e sempre aceite pelos inquisidores.

15. Oakley emenda "Genovefa" em "Genoveva", talvez pensando no nome francês actual "Geneviève", o que é erro manifesto, porque no processo dela só ocorre a forma "Genovefa", e assim assina a própria ré, clara- e lindamente, uma centena de vezes no decorrer do seu processo. Cf. Albert Dauzat, *Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms de France*, Paris, 1951, s. v. "Geneviève": "forme populaire de sainte Genovefa, patronne de Paris (5ème siècle), nom germanique (geno, race, racine latine; wefa, femme) ".

16. Cf. Mendonça e Moreira, *op. cit., loc. cit.* : "Morrera também uma rapariga de 23 anos de idade, que tinha 15 quando a prenderam". Supri estas últimas palavras, correspondendo à verdade, no texto providenciado por Oakley e emendei tacitamente várias gralhas. Cf. ANTT, Inq. de Évora 6525, "Processo de Genevefa [sic] Joaquina Pacheca, cristã-nova, solteira, filha de António Pacheco de Silveira, natural da vila de Sousel, e moradora da cidade de Elvas, ré presa nos cárceres do Santo Ofício".

a mãe de Genovefa, assim descrita:

> "Josefa Maria, cristã-nova, 48 anos, casada com António Pacheco da Silveira, escrivão dos órfãos, que vai na lista, natural e moradora de Sousel"

e mais 9 elementos da família de Genovefa, constituindo 10 dos 33 denunciantes da rapariga. Na lista do auto eborense de domingo, 27 de Abril de 1755, encontramos efectivamente 23 "cristãos-novos" (um com "parte de cristão-novo") sentenciados por Judaísmo, 16 oriundos de Sousel, entre os quais um irmão de Genovefa:

> "Hipólito Pacheco, 21 anos, cristão-novo, trabalhador, solteiro, filho de António Pacheco da Silveira, que foi escrivão dos órfãos, natural de Sousel e morador na herdade de Chaparra, termo da vila de Olivença"

e ainda outros três parentes, denunciantes de Genovefa.

Na lista do auto eborense de domingo, 20 de Junho de 1756, temos 51 cristãos-novos ou "parte de cristãos-novos" sentenciados por Judaísmo, inclusive 2 execuções, 33 oriundos de Sousel, entre os quais outro irmão de Genovefa:

> "Inocêncio Pacheco da Silveira, 26 anos, cristão-novo, cirurgião, solteiro, filho de António Pacheco da Silveira, tratante, natural de Sousel e morador em Lisboa"

além de mais 5 elementos da família, denunciantes de Genovefa.

A lista do auto eborense de Domingo, 25 de Setembro de 1757, fornece os nomes de 46 cristãos-novos, ou parte de cristãos-novos, penitenciados, e o de um cristão-novo, executado. Aqui surge o irmão de Genovefa mencionado na lista de 1760, na descrição da sentença à morte de Genovefa:

> "Venceslau Pacheco, 22 anos, cristão-novo, que foi estudante de gramática, solteiro, filho de António Pacheco da Silveira, escrivão dos órfãos, natural de Sousel e morador no termo de Olivença [...]"

e 4 parentes ou familiares que denunciaram Genovefa nos seus processos.

Pela própria Genovefa, na sua sessão de genealogia de 17 de Outubro de 1752, sabemos que além de Hipólito, Inocêncio e Venceslau, tinha mais três irmãos: Veríssimo, António e Jorge, o mais novo, de dez anos.

Vamos então ao processo da menina Genovefa Joaquina Pacheca da Silveira, o nº 6525 da Inquisição de Évora, que é de facto "assaz volumoso", quase 438 folhas ou seja, 876 páginas, mas há bastantes páginas vazias e muitas com pouca escritura. Aqui tenho de agradecer ao meu grande amigo o Senhor José António da Silva, que, com a sua inexcedível perícia, há anos que fotografou para mim – por sorte – este e vários outros processos eborenses e coimbrões em mau estado. Ainda bem, porque desde há algum tempo os mesmos estão fora do alcance dos leitores da Torre do Tombo. (Subscrevo a opinião do meu colega o Professor José Pedro Paiva, que passo a fazer minha: "Estes documentos só têm valor e préstimo se forem utilizados pelos historiadores e estudiosos do passado. Jacentes num arquivo transformado em esconderijo são de total inutilidade"[17].)

Aprendemos logo na capa e ao abrir o processo que Genovefa Joaquina foi presa em Sousel no dia 18 de Julho de 1752, tendo então – já que foi baptizada no dia 1 de Setembro de 1737 – 15 anos. (Era corrente prender crianças cristãs-novas: uma das denunciantes de Genovefa, Rita Micaela, tinha 15 anos aquando do seu auto-da-fé em 25 de Setembro de 1757[18]. Havia nascido em 1742, sendo presa com 14 anos. Há exemplos de pessoas presas e submetidas a processos, ainda mais novas.)[19] Depois vem a lista das 33 denúncias, as três primeiras um pouco anteriores à prisão de Genovefa, sendo estas as que levaram à sua prisão. Os outros acumulam-se no decorrer do processo, como prova "acrescida" da culpabilidade da ré. Todos 33 são ou eram presos da Inquisição, e a sua presença neste documento limita-se à narração dos incidentes que dizem respeito à Genovefa. Portanto as denúncias dela são extractos das 33 confissões destes mesmos denunciantes, que se acusam

17. Ver José Pedro Paiva, art. cit. *supra*, 181, n. 41.
18. Ver Oakley, *op. cit.*, 288.
19. Também não houve limite de idade na perseguição aos cristãos-novos: prendiam-se e executavam-se centenários.

a si mesmos (isto é a própria "confissão da culpa") e uns aos outros (isto é a "denúncia"). Em geral precedem nas confissões os nomes de parentes e amigos já presos, e quando se esgotam estes nomes, os réus "dizem de" ou "dão em" outros parentes e amigos, cuja prisão não tardará. Muitos se apresentam na Mesa depois do auto e continuam a denunciar, do que esperam obter vantagens. A culpa é sempre a mesma: "participação em ajuntamentos de cristãos-novos". Mas o ajuntamento por si só não consta no Regimento como delito herético. Há-de haver sempre – *sine qua non* – um acto judaico que ocorra durante o tal ajuntamento, e que vem a ser a "declaração" mútua de práticas judaicas, cuja formulação, de extensão diversa, conforme a memória ou a imaginação dos confitentes, só varia nos pormenores de lugar, tempo (o mais fantasioso) e ocasião. A própria lista das práticas judaicas é sempre a mesma, estandardizada desde há décadas ou séculos. Eis um exemplo:

> "[...] disse mais que haverá cinco anos e 4 meses, pouco mais ou menos, na vila de Sousel, em casa de António Pacheco, por ocasião de ir visitar Inês Antónia da Silveira que tinha vindo segunda vez da cidade de Elvas, se achou com dois filhos de António Pacheco e de sua mulher Josefa Maria, chamados Inocêncio Pacheco, cirurgião e Genovefa, não sabe de quê, solteiros. Genovefa, que é mais moça, terá 17 anos de idade, ambos naturais da dita vila de Sousel. Nela é moradora Genovefa. E Inocêncio Pacheco, ouviu dizer, o era na cidade de Lisboa, não sabe que fossem presos ou apresentados. E estando todos três, a saber ela confitente e o doutor Inocêncio Pacheco e Genovefa, por terem ido para um sobrado das mesmas casas, estando a uma janela dele, entre práticas que tiveram na Lei de Moisés, que principiou Genovefa, se declararam e deram conta como criam e viviam na dita Lei para salvação de suas almas, e por sua observância disseram que não comiam carne de porco, lebre, coelho nem peixe de pele, guardavam os sábados de trabalho como dias santos, vestindo na sexta-feira à tarde camisa lavada e os melhores vestidos, rezavam a oração do Pai Nosso sem dizerem Jesus no fim e a Glória Patri sem Amen; jejuaram o jejum do dia grande que vem no mês de

> Setembro, estando todo o dia sem comer e à noite ceavam um prato de ervas ou coisas que não fossem de carne. E não passaram mais nem disseram quem as havia ensinado, nem com quem mais se comunicavam. E se fiaram uns dos outros por amigos e da mesma nação e mais não disse" [...][20].

Para explicar (em parte) o nem por isso tão extraordinário tamanho deste processo, temos de ter em conta a presença nele das 33 denúncias (ou "culpas"), extraídas de 33 processos anteriores, precedidas e seguidas de vários parágrafos de contexto em linguagem pseudo-jurídica, sucessivamente transformadas – enquanto a ré recusa "confessar as suas culpas"– em libelo do Promotor da Justiça" (são 33 repetições das "culpas"), seguido do "treslado da prova da Justiça" (33 repetições das mesmas "culpas"), seguido da "publicação da prova da justiça" (são outras repetições das mesmas "culpas" com alguma vaga alusão ao lugar e tempo do delito), as reperguntas (novas interrogações dos mesmos 33 denunciantes para ver da constância das suas denúncias)[21]. Assim já andamos em centenas de páginas e decorrem muitos meses. E porque é que não são a generalidade dos processos inquisitoriais assim tão volumosos? Pela simples razão que a generalidade dos réus a dado momento e a páginas tantas acabam por confessar o seu "Judaísmo", exprimem os seus remorsos, pedem misericórdia, denunciam pela mesma "culpa" os seus pais, irmãos, filhos, tios, primos e outros parentes e amigos, vão ao auto-da-fé para serem "reconciliados" com a Igreja, perdem os seus bens, vestem os seus hábitos penitenciais e aí se conclui o processo com um número de páginas mais razoável. Não é o caso da Genovefa Joaquina, que, confrontada 33 vezes com a acusação contra ela, aliás sempre a mesma, só variando o ano, da sua participação num ajuntamento de cristãos-novos e a declaração de seu "Judaísmo" a outro, outra ou outros cristãos-novos ("pessoas de sua nação"), a cada repetição tem a mesma resposta: "é tudo falso".

20. Sendo a numeração de páginas no processo de Genovefa ilegível ou ausente, identifico este depoimento, dado no dia 13 de Agosto de 1754, como o de Maria Madelena, a 13ª denunciante de Genovefa (que teria segundo ela aquando da "culpa" 12 anos), extraído do processo de Maria Madalena. Esta era primeiro "negativa" mas com a imanência do tormento passou a "confessar e denunciar".
21. O treslado do processo é entregue ao procurador e depois por este devolvido, arquivado no processo.

Ela é portanto uma "negativa" que, regra geral, será "relaxada à justiça secular", ou seja, executada (ligada ao poste, abafada pelo garrote, o cadáver queimado na fogueira). Já sabemos que este vai ser o destino de Genovefa Joaquina, só que a "praxe" (ou "estilo") da Inquisição não permite o "relaxe" de réus menores de 22 anos e Genovefa tinha 15 quando da sua prisão.

No entanto, Genovefa, inspirada e apoiada pelo seu procurador, apresentou uma defesa. O Regimento oferecia três linhas de defesa para negativos obstinados: as *contrariedades*, as *contraditas* e as *coarctadas*. As c*ontrariedades* – peça obrigatória para todos os processos de negativos – incluíam uma profissão de piedoso catolicismo (exemplificado com assistência regular à missa, participação nas confrarias, apoio financeiro às obras caritativas, etc.), confirmado por uma lista de testemunhas cristãs-velhas susceptíveis de serem convocadas e interrogadas a este propósito pelos inquisidores. Uma defesa limitada às *contrariedades*, porém, nunca era aceite pelos inquisidores. Só tinha como resultado o réu caso ficar negativo acabar em cinzas. Mas as *contraditas* e as *coarctadas* ofereciam ao réu negativo uma alternativa – ou aparência de alternativa – à condenação à morte.

As c*ontraditas* criavam a possibilidade de anular a denúncia, se fosse o seu autor "capital inimigo" do réu. Este devia adivinhar o nome do(s) seu(s) denunciante(s), demonstrar a antipatia deste em relação a si e providenciar uma razão verosímil para esta antipatia. Depois tinha que asseverar, que após a desavença, não houvera qualquer comunicação entre eles. Para cada caso de denunciante, era-lhe preciso nomear testemunhas cristãs-velhas (o número e os critérios variavam). Uma vez adivinhados, identificados e assim neutralizados todos os denunciantes, os Inquisidores votavam: a serem aceites as *contraditas* decretaram uma sessão de tormento cuja severidade ficava ao arbítrio do Inquisidor, que o réu negativo tinha de padecer e aguentar sem pedir a suspensão dela por meio de confissões e denúncias: a isto chamava-se "vencer o tormento"[22]. A não serem aceites as contradi-

22. A.J. Saraiva (*Inquisição e Cristãos-Novos*, Lisboa, 1985, 66) vê neste procedimento um vestígio do ordálio germânico proto-histórico. Muitos aspectos do processo inquisitorial português remontam em linha recta ao *Directorium Inquisitorum* do Inquisidor aragonês Nicolas Eymerich (1320 -1399). Para exemplos ver a edição inglesa do livro de Saraiva, *The Marrano Factory*, Leida, 2001, 45, 61, 63, 64,

tas pela maioria dos Inquisidores, não havia tormento e o réu negativo era automaticamente condenado à morte[23]. Se, durante e ao sair do tormento continuasse protestando a sua inocência do "judaísmo", ia a auto-da-fé sem hábito penitencial, abjurava o judaísmo "de leve" ou "de veemente"[24], conservava os seus bens[25], pagando certa quantia para os pobres e os custos de seu processo, e tinha que observar um regime intenso de práticas católicas piedosas, fiscalizado pelo tribunal[26].

Genovefa (ou antes o seu procurador) optou pela outra estratégia defensiva que lhe era oferecida, a saber, as *coarctadas*, ou seja, álibis[27]. As *coarctadas* incluíam a citação de testemunhas da veracidade do(s) álibi(s) e, se fosse aceite o seu testemunho afirmativo pelos inquisidores por votação maioritária, como no caso das *contraditas*, seguia a sessão do tormento e algumas vezes o vencimento dele. Com efeito, o procurador de Genovefa invalidou quase todas as testemunhas que descreviam os "ajuntamentos" em Sousel de cristãos-novos em que teria participado Genovefa, provando com muitas testemunhas irrefutáveis que em todas as datas (anos, meses, dias) alegadas, a ré estava em Elvas e não em Sousel, nem podia ter ido sub-reptícia ou ocasionalmente a Sousel durante as suas estadias em Elvas. O principal inquisidor do tribunal de Évora, que dirigia o moroso andamento do pro-

70,109.

23. Ver Herman Prins Salomon, *Portrait of a New Christian, Fernão Álvares Melo (1569-1632),* Paris, 1982, 112: "A majority vote [...] *for* torture was favorable to the defendant. Conversely, in the case of a *negativo*, a majority vote *against* torture automatically resulted in the death sentence". Cf. A.J. Saraiva, op. cit., loc. cit.: "Para um acusado sem provas, o tormento era a única salvação possível". Porém, na maior parte das vezes, os assentos da Mesa diziam: "e não provou" ou "nada provou". Claro que o tormento na generalidade dos processos tinha como função principal obrigar à confissão e só raras vezes se destinava a "purgar as culpas".

24. Segundo o Regimento de 1640 o tormento nunca "purgava" totalmente as culpas e por isso o réu cristão-novo tinha sempre de abjurar o seu "Judaísmo", pelo menos de leve.

25. Cf. Pedro Monteiro, *Colleçam dos Documentos e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza*, III, Lisboa, 1723, 392: "A estes (i.e., os que abjuram *de veemente*, que são os que negam haver cometido a culpa por que foram presos e a prova que tiveram contra si não foi bastante para se lhes pôr a pena ordinária que se dá ao herege negativo) não se confiscam os bens, somente pagam os gastos, e se lhes dá o castigo proporcionado à culpa e à prova que nela tiveram, segundo a disposição do Direito" (actualizo a ortografia).

26. Está por calcular a percentagem de negativos com este desfecho de entre os c. 35.000 processos conservados de cristãos-novos (1540-1760).

27. Ver Elias Lipiner, *Dicionário da Santa Inquisição* (Lisboa, 1999), verbete *Coarctadas*: "O modo de defesa pelo qual o réu negativo pretendia livrar-se, provando a sua presença num lugar diverso daquele em que se pretendia que tivesse praticado o "Judaísmo de que o acusavam", com largos empréstimos ao Regimento de 1640 e ao livro *Notícias Recônditas* provavelmente composto pelo Padre António Vieira, que atribuiu a "este modo de defesa mais eficácia do que às contraditas".

cesso, várias vezes consultado a propósito do "crédito" que se devia dar às testemunhas, sobre a "culpa" de Genovefa, declarava "inverosímil" que uma rapariga de idade de entre os 5 e os 14 anos discutisse práticas judaicas com adultos ou crianças mais velhas. E outros membros da "Mesa" de Évora, na ausência temporária de Fragoso de Barros, avaliavam o "crédito" de semelhante modo.

Agora vamos examinar três resumos ou avisos constantes do processo de Genovefa, redigidos pelo Inquisidor Luís António Fragoso de Barros, nesta altura figura principal da Mesa da Inquisição de Évora, obviamente escritos pelo seu próprio punho. Todos três começam pelas palavras "Foram vistos": cada aviso traz uma momentosa decisão, dizendo respeito a este processo, que durou do dia 18 de Junho de 1752 até ao dia 31 de Agosto de 1760, portanto 8 anos e pico. Cada um trazia uma mensagem com duas funções: 1)) destinava-se a si e aos próprios colegas da Mesa de Évora para *faire le point*; 2) destinava-se à entidade colectiva superior: a Mesa do Conselho Geral do Santo Ofício, que havia de considerar e aprovar ou recusar a decisão votada e tomada pelos inquisidores do tribunal local. A cada resumo segue, com alguma ou muita demora, o parecer decisivo do Conselho Geral, também incluído no processo. Para não interromper o fio do discurso deste estudo, só ponho aqui uma breve análise dos seis textos (três mensagens da Mesa de Évora e três respostas do Conselho Geral), numerados 1 A, 1 B; 2A, 2 B; 3A, 3B, e ponho os próprios textos com a mesma numeração no primeiro apêndice, em fotocópia e transcrição actualizada, sendo "A" o aviso da Mesa de Évora e "B" a resposta do Conselho Geral.

[1A] 8 de Abril de 1755. A decisão unânime da Mesa de Évora fora de suspender o despacho do processo e manter a ré "reservada." [28] O aviso parece inclinar-se pela culpabilidade comprovada de Genovefa.

[1B] 15 de Julho de 1755. O Conselho Geral anui esta decisão. Surpresa! Lá está a assinatura vigorosa (é a segunda à esquerda) de António Ribeiro de Abreu, autor dos libelos contra o P. António Vieira (1738, 1743) que eu publi-

28. Ver Lipiner, op. cit., verbete "Reservado".

quei há dois anos, não sabendo se Abreu ainda era vivo em 1755, aquando do acesso de Pombal ao poder supremo. Agora fico sabendo que sim, e não só, como logo veremos.

[2A] 3 de Agosto de 1757. Já lá vão quase 2 anos desde o terramoto. Segunda surpresa! Os inquisidores da Mesa de Évora – já quase concluído o processo da Genovefa – opinam que a ré não estava convicta pelas 31 denúncias que então havia contra ela (as duas últimas ainda não tinham surgido) e portanto não se podia condená-la à morte. Vamos já dar uma olhadela a este interessantíssimo documento no meu Apêndice I [2A] – obra de um inquisidor que descortina a falsidade, fraudulência e ilegalidade, mas não o absurdo das acusações, confissões e denúncias de judaísmo atribuído aos cristãos-novos. Aceita como normal infligir a tortura dos "três tratos espertos" a uma rapariga de seus 19 anos, enclausurada num cárcere há mais de 5 anos, porque, segundo a doutrina de que está imbuído, a denúncia por heresia – sendo a denúncia falsa ou verdadeira – implica sempre a existência dela no denunciado, que só pode reputar-se sanada se o réu conseguir manter no tormento a sua asserção da falsidade das denúncias. A segunda implicação disso é que o mesmo inquisidor aceitaria a culpabilidade do réu (e a concomitante realidade da "culpa") se ela, vencida pela dor, confessasse a culpabilidade, apesar de ele, inquisidor, estar consciente e até convencido da falsidade das denúncias. Estamos aqui no pólo oposto à racionalidade preconizada na Europa ocidental pós-romana, num universo europeu proto-histórico, regido pela magia[29].

[2B] 9 de Agosto de 1757. A missiva do Conselho Geral não responde à argumentação da Mesa eborense concernente à falta de veracidade das denúncias. Significa isto – como já veremos – que o Conselho, talvez devido ao surgimento de mais duas denúncias que agora somam 33, aceita a culpabilidade da ré, apesar da eventual falsidade das primeiras 31 denúncias. A ré segue "reservada": quer isto desta vez dizer "aparelhada para a execução

29. Na Inquisição portuguesa, a falsidade da denúncia, ainda que demonstrada, nunca implicava inocência da parte do réu cristão-novo, mas unicamente insuficiência da prova. Consequentemente, a hipótese e até a noção de "erro judiciário", no caso dos réus cristãos-novos, eram inexistentes.

depois de atingir a idade de 22 anos". A assinatura de António Ribeiro de Abreu, a mais proeminente das quatro, está, pelos vistos, "em maus lençóis". Será a última vez que a veremos neste processo.

[3A] 11 de Agosto [emendado: Setembro] de 1758. Em nome da Mesa eborense, ouvimos sem dúvida a voz do inquisidor Luís António Fragoso de Barros, a desenvolver aqui – quase três anos após o terramoto e o acesso de Pombal ao poder supremo — a sua análise, de uma certa racionalidade e bastante complexa, da mente "fundamentalista" da Inquisição portuguesa, triunfante, mesmo na vigência de Pombal, na pessoa de António Ribeiro de Abreu. Senão vejamos: a ré, Genovefa Joaquina Pacheca da Silveira, cristã-nova, presa de seus 15 até aos seus 23 anos, acusada por 33 testemunhas de ter proferido uma "declaração" judaizante havia 3, 4,5, 6, 7, 8 ou xis anos e tantos meses, poderia evitar a pena de morte confessando a sua "culpa" e denunciando "a torto e a direito". Mas, caso mantenha a sua inocência, o Regimento da Inquisição oferece-lhe, no entanto dois caminhos para se esquivar à execução, sendo um deles, e é esse pelo qual Genovefa envereda, a "coarctada" ou seja, provando a sua presença num lugar distinto daquele em que se pretende ter sido praticado o "Judaísmo" do que a acusam. Provada e aceite a "coarctada", a ré ainda tinha de passar – como já vimos e sempre protestando pela falsidade das acusações – pelo tormento prescrito pelos inquisidores, cujo grau de severidade dependia do peso das acusações. Ora, os inquisidores eborenses, confrontados com mais duas denúncias contra Genovefa, tão inverosímeis e frágeis como as 31 precedentes, repetem o seu parecer anterior de não lhe ser aplicada a pena de morte, acrescentando, porém, a severidade do tormento em função do acréscimo do número das culpas. A isto se chama "purgar as culpas no tormento". Como que adivinhando a decisão do Conselho Geral de proceder à condenação à morte, o inquisidor eborense argumenta de antemão contra esse parecer[30], fundado (segundo ele) na opinião (que é a dos fundamentalistas) de "que neste crime (o do "Judaísmo") só é verdade a declaração e que o tempo e lugar são meras circunstâncias" ou seja, uma acção judaica de que o cristão-novo é acusado e

30. O da condenação à morte.

que não confesse, merece castigo – até a pena de morte – ainda que se possa provar que a tal acção não foi cometida pelo réu. Aqui temos a ideologia de António Ribeiro de Abreu, que se exprime nos dois tratados que publiquei em 2014 na obra intitulada *Queimar Vieira em Estátua*, a saber, que a culpa do "Judaísmo " dos réus cristãos-novos é herança étnica e o castigo sempre merecido. O Inquisidor eborense, nesse curto e denso parágrafo, apresenta um contra-argumento a esta ideologia: se o cristão-novo denunciado é sempre culpado, qual é o sentido da defesa que o Regimento concede aos réus? E cita um antigo inquisidor que considera as testemunhas da coarctada mais fiáveis e credíveis do que as da justiça, mesmo se de menor qualidade. Mas, já calculávamos, a este contra-argumento, os do Conselho Geral vão "fazer ouvidos de mercador".

[3B] 27 de Outubro de 1758. A decisão do Conselho Geral é, tacitamente, de recusar a Genovefa o tormento e assim de a condenar à morte, anulando a opinião unânime da Mesa de Évora [31]. Pela sua presença, ampara a tomada desta decisão D. José de Bragança, o novo Inquisidor Geral. Como filho e irmão de rei, é tratado por "Sua Alteza" e nas listas de auto-da-fé por "Sereníssimo Senhor". Genovefa, "convicta, negativa e pertinaz" será "entregue e relaxada à justiça secular [...] quando completar 22 anos". Surpreende-me e provoca a minha curiosidade o aditamento: "Foi voto o Senhor Deputado do Conselho Geral António Ribeiro de Abreu, que não assinou, por impedido". Pergunto: impedido de algum membro, *in casu* da mão? Ataque cardíaco? No dia 20 de Março de 1759 tomará posse como membro do Conselho Geral o irmão de Pombal, Paulo de Carvalho e Mendonça. Seria talvez em substituição de António Ribeiro de Abreu, entretanto falecido?

A 6 de Maio de 1759, sob a égide de D. José de Bragança e já com Paulo de Carvalho no Conselho Geral, há auto-da-fé em Évora com 39 sentenciados por judaísmo e uma execução, a de Gabriel António de Sousa, "40 anos, homem de negócio, natural e morador de Tavira, convicto, ficto, falso, simulado confitente, revogante e impenitente"[32]. Curiosamente, na lista deste

31. Seria interessante ver outros exemplos de um tal veto.
32. Ver Oakley, *op. cit.*, 292.

auto, pela primeira vez desde a fundação da Inquisição portuguesa, não há identificação dos réus como cristãos-novos, voltando a aparecer essa menção nas próximas listas, inclusive as últimas. Talvez seja este pormenor revelador de um conflito interno. Pergunto: como votou Paulo de Carvalho e Mendonça, contra ou a favor da morte do réu? Infelizmente resultou infrutífera a minha busca do seu processo, faltando até o número e o resumo nas cadernetas da Inquisição de Évora. Genovefa continua "reservada", à espera da morte. Atingiria os seus 22 anos no dia 1 de Setembro de 1759. A 11 de Julho de 1760 demite-se ou é demitido o Inquisidor Geral D. José de Bragança. Apesar de Paulo estar agora à cabeça do Conselho Geral, a sentença de morte de Genovefa não será revogada. Até julgo que se tivesse já aí em Outubro de 1758, teria votado a favor da sentença de morte, como passo agora a demonstrar. Já vimos que aquando da decisão – tomada no dia 27 de Outubro de 1758 – do Conselho Geral de relaxar Genovefa, ainda não estava aí Paulo de Carvalho e Mendonça. Do seu voto no caso de Gabriel António de Sousa, executado no dia 6 de Maio de 1759, pela falta do processo, nada sabemos. Mas quando o Conselho Geral ratificou – no dia 18 de Julho de 1760 – a decisão de relaxar Leonor Maria, já havia mais de um ano que Paulo tinha aí assento. E lá está a sua assinatura: Paulo de Carvalho e Mendonça, no documento do assassinato da inocente mulher (ver Apêndice II, 1B e o respectivo documento). É isso o que me faz opinar que Paulo não teria tido escrúpulo de votar pela morte de Genovefa se tivesse estado no Conselho no dia 27 de Outubro de 1758. Após a entrada de Paulo no Conselho, houve quatro "relaxados em carne" na Inquisição portuguesa: Gabriel António de Sousa em Évora, no dia 6 de Maio de 1759 (suponho-o cristão-novo, mas – como já indiquei – faltam as designações étnicas neste auto); Leonor Maria em Évora; no dia 31 de Agosto de 1760; Genovefa Joaquina Pacheca, no dia 31 de Agosto de 1760, mas a decisão de a executar foi tomada pelo Conselho Geral no dia 27 de Outubro de 1758, quando Paulo de Carvalho ainda não fazia parte dele; Padre Gabriel Malagrida, em Lisboa, no dia 21 de Setembro de 1761 (não vi o processo mas o "relaxe" era certamente validado pelo irmão

do Marquês). Se, de facto, Paulo assinou o assento da execução de Gabriel Sousa, eram três as mortes de inocentes em que tem responsabilidade[33].

No entanto, neste meio tempo corre o processo de Leonor Maria, que vem a ser a última vítima cristã-nova assassinada pela Inquisição Portuguesa, com o beneplácito de Paulo de Carvalho e Mendonça. Do dia 16 de Junho de 1760 é o resumo do processo (Apêndice II, 1A) redigido pelo Inquisidor (desde o dia 23 de Março também Deputado do Conselho Geral) Luís António Fragoso de Barros e do seu próprio punho, como o do processo de Genovefa (Apêndice I, 3A). Fascinante e bem escrito como o de quase 3 anos atrás, a principal diferença entre os dois é que o primeiro pleiteia (sem êxito) pela vida da ré e o segundo (com êxito) pela morte da ré. A comparação dos raciocínios é instrutiva: argumenta Fragoso de Barros no caso de Genovefa que o não avaliar as "coarctadas", comprovadas pelo réu, como de maior peso em relação às numerosas denúncias não provadas, equivale a tirar a hipótese de defesa (afirmada pelo Regimento) aos cristãos-novos e a considerar todos os seus actos criminosos[34]. Mas no caso de Leonor Maria o mesmo Fragoso de Barros argumenta que o piedoso catolicismo exibido pelos réus cristãos-novos e confirmado pelas testemunhas, não passava de fachada e que as denúncias numerosas são por essência de maior peso do que as suas "contrariedades", duvidosas por essência. O facto de a cristã-nova negativa Leonor Maria não ter adoptado uma defesa, nem por "contraditas", nem por "coarctadas", deixa-a como automática e justificadamente destinada à relaxação.[35]

33. Na verdade, havia um terceiro "relaxado em carne" no auto do dia 31 de Agosto de 1760, a saber "Isabel Maria, cristã-nova, viúva de Fernando Ramires cristão-novo, natural do Algarve". Mas, afinal, não foi executada: "pediu Mesa no Auto e livrou". Ver Oakley, *op. cit*., 295. Havia no assento à relaxação a assinatura de Paulo de Carvalho? Infelizmente também não consta o processo dela nas cadernetas da Inq. de Évora no A.N.T.T. Esta mulher foi mandada para Lisboa e saiu segunda vez no auto lisboeta do dia 20 de Setembro de 1761, onde foi sentenciada a um degredo de sete anos para Angola. Ver Oakley, *Lists*, *vol. I, Lisbon, 1580-1778,* Londres, 2008, 346. Seria interessante saber se os castigos por Judaísmo foram levados a cabo com Paulo de Carvalho e Mendonça a presidir ao Conselho Geral ou se foram anulados antes ou depois de 1765. E qual a compensação dada às 35.000 vítimas cristãs-novas entre 1536-1756 ou aos seus descendentes.

34. Deve ser esta a opinião do Conselho Geral e certamente a do António Ribeiro de Abreu.

35. "A ré não lhe ocorre matéria para artigos de defesa coarctada, nem se recorda de matéria para contraditas, mas protesta pelas que dos autos e de direito resultarem: [assinado] com o Procurador, e a rogo da ré, Leandro Gomes Correia. Tarde de 25 de Janeiro de 1760." (Leonor Maria era analfabeta.) Ver ANTT, Inq. de Évora, 6544, 93v .

Talvez devido a dissensões internas de que nada sabemos, talvez pela dificuldade em aprontar atempadamente um grande auto-da-fé, à menina Genovefa fá-la-ão esperar até ao dia 18 de Agosto de 1760 para ser oficialmente informada da morte próxima. Em 29 de Agosto, dois dias antes do auto-da-fé, três dias antes de seu 23º aniversário, são-lhe atadas as mãos pelo Mestre Frei José de Setúbal da Província da Piedade, conventual no Convento de Santo António extra-muros.

Segue-se o relato da execução da menina e moça de 22 anos, ao cabo de 7 anos nas masmorras inquisitoriais de Évora (e, nos mesmos termos, o da execução de Leonor Maria) "no auto-da-fé que se celebrou na igreja de São Francisco no dia 31 de Agosto de 1760, em presença dos Senhores Inquisidores, cabido da Sé, mais ministros e oficiais da Inquisição, religiosos, justiça, nobreza e muita gente do povo". Quase pior do que o garrote deve ter sido o último sermão de auto-da-fé de Portugal, proferido nesta linda cerimónia pelo Padre Mestre Doutor Frei António da Anunciada, Paulista.[36] Assim se concluem os dois processos, o da última e o da penúltima vítimas cristãs-novas assassinadas pela Inquisição portuguesa.

Apêndice I

[1A] "Foram vistos na Mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Évora em 8 de Abril de 1755 estes autos, culpas e defesa de Genovefa Joaquina, cristã nova, solteira, filha de António Pacheco da Silveira, que foi escrivão dos órfãos, e Josefa Maria, natural da vila de Sousel e moradora na cidade de Elvas, ré presa neles conteúda, sendo primeiro chamada, ouvida e amoestada. E pareceu a todos os votos que vistos os termos do processo em que a ré está negativa, e tem contra si 18 testemunhas de culpas de Judaísmo, muitas suas parentas e entre estas 3 do primeiro grau, que são 5, 6 e 15, e estar mais cumpliciada com seus irmãos Inocêncio Pacheco, preso na Inquisição de Lisboa e Venceslau Pacheco, preso nesta Inquisição e ainda negativos, e não ter a ré ainda 18 anos de idade, como consta da certidão junta fl. 92, ficasse

36. Já não havia sermões de auto-da-fé impressos desde 1750 e não se conservou nenhum pregado após esta data. *Vide supra*.

por hora suspenso o despacho deste processo e a ré reservada, não confessando antes do auto. Mas que antes de assim se executar, vá este assento com os autos ao Conselho Geral. E assiste a este despacho pelo ordinário de sua comissão o Inquisidor mais antigo". [Assinam] Nicolau Joaquim Borel ; Luís Fragoso de Barros; Fr. Domingos de Amorim; Fr. Inácio do Amaral; Manuel de Pereira; Sebastião Leite de Faria e Sousa.

[1B] "Foram vistos na Mesa do Conselho Geral estes autos, culpas e defesa de Genovefa Joaquina, cristã nova, solteira, filha de António Pacheco da Silveira, natural da vila de Sousel e moradora na cidade de Elva, ré presa neles conteúda. E assentou-se que é bem julgado pelos Inquisidores, Ordinário e Deputados em determinarem que por hora fique suspenso o despacho desse processo. Lisboa, 15 de Julho de 1755". [Assinam:] Rodrigo de Lemos; Nuno da Silva Teles; António Ribeiro de Abreu; Bento Pais do Amaral; Francisco Mendo Trigoso.

[2A] "Foram vistos na Mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Évora em 3 de Agosto de 1757 estes autos, culpas e defesa de Genovefa Joaquina, x.n., solteira, filha de António Pacheco da Silveira, que foi escrivão dos órfãos na vila de Sousel,e moradora na cidade de Elvas, ré presa neles conteúda depois do assento do Conselho Geral de 15 de Julho de 1755, em que se mandou suspender por então o despacho de seu processo, as mais testemunhas que lhe acresceram e diligências que ex oficio se fizeram, sendo primeiro chamada, ouvida e admoestada. E pareceu a todos os votos que a ré não estava convicta pela prova da justiça, nem por ela se podia condenar à pena ordinária de relaxação, porque na forma de direito, quanto maior é o crime mais clara, legal e concludente devia ser a prova, o que se não encontra neste processo. Porque suposto jurem contra a ré 31 testemunhas de declaração de judaísmo em forma e sejam 5 seus parentes em primeiro grau, 2 de segundo e outras de 3º, são tais as circunstantes inverosimilidades, tempo e ocasião de seus ditos, que sendo tudo examinado com o cuidado e madureza que recomendam os doutores e a bula Innocenciana, ficam muitas iludidas e outras gravemente suspeitas de falsidade, porque a ré, como se mostra da certidão de sua idade junta a fol. 92, foi baptizada no primeiro dia do mês de

Setembro de 1737. A primeira testemunha sua parenta Maria da Graça diz em 26 de Agosto de 1751 que havia 10 anos que tinham declarado, tempo em que a ré ainda não tinha 5 completos, o que basta para ver a // falsidade do testemunho e quando fosse necessário mais, dá a testemunha à ré a cumplicidade de seu irmão Jorge que neste tempo ainda não era nascido. A segunda testemunha, Maria Madalena, e a terceira Inês Antónia, sua tia materna, ambas juram no ano de 1752 e lhe dão a culpa há 8 anos, tempo em que ainda a ré estava na infância, sem malícia para pecar, como ensinam os Doutores. A quinta testemunha, seu pai António Pacheco, e a sexta sua mãe Josefa Maria, ambas foram reconciliadas no auto da fé de 23 de Julho de 1752, vieram soltas em Agosto do dito ano, dizem contra a ré uma no dia 7 e outra no dia 8, ambas lhe dão declaração singular no campo, sem mais tratamento nem prática alguma na crença da Lei de Moisés, e juram que não sabem que fosse presa ou apresentada, o que é manifesta falsidade, enquanto depois da prisão da ré, vem solta jurar contra ela. Mais a dita quinta testemunha na repergunta- fol.-- diz que não está certo se a ré lhe disse que observava a Lei de Moisés. Esta mesma testemunha jurou nesta Mesa falso contra seu irmão Brás Pacheco; na diligência de -- fl. 84, o não acreditei. A dita sexta testemunha na repergunta emenda o tempo e lugar. Esta testemunha foi torturada gravemente, estando presa por diminuta, e não disse da ré. E depois de o vir com seu marido com a ocasião e modo que temos referido, o faz indigna de crédito. As testemunhas 26 e 27 Veríssimo Pacheco e Inocência Pacheco ambos seus irmãos inteiros, os quais na infelicidade do terramoto de 1755 se achavam presos na Inquisição de Lisboa, Veríssimo julgado a tormento e Inocêncio relaxado como negativo, porém como por causa das ruinas que padeceram os cárceres se ajuntavam todos os presos, comunicaram entre si os tais de suas causas todos os que estavam // negativos se resolveram a confessar e o dito Inocêncio o fez com tanta largueza que não ficou pessoa alguma da vila de Sousel que tivesse sido presa de quem não dissesse. Estas testemunhas ambas se ausentaram da vila de Sousel para a cidade de Lisboa, Inocêncio há 15 para 16 anos e Veríssimo 13 para 14 . Este depois da larga ausência só consta que veio a Sousel no ano de 1748; Inocêncio veio há 8 anos em Janeiro de 1750 e nunca

mais cá voltou. Assim consta pela informação do notário Frei Pedro Lopes Caldeira até ao fim. E dando as ditas testemunhas as culpas à ré uma a 5 e outro a 6 anos na vila de Sousel, donde eles não vieram nem assistiram, bem se mostra a sua falsidade. Coarcta a ré o tempo e lugar do delito que lhe dá a décima testiga, Maria da Graça, pois vem a cair a culpa em Julho ou Agosto de 1749 e prova a ré assistir na cidade de Elvas desde a Páscoa do Espírito Santo até ao fim do dito ano, sem vir a vila de Sousel. Assim o juram a quinta e sexta testemunhas da coarctada e concertam com elas a sétima e oitava, como se vê de fólio 129 até fólio 132. No tempo e e lugar desta coarctada se compreendem também a 12ª e 17ª testemunhas da justiça. Coarcta mais a ré o tempo e lugar do delito que lhe dá a 16ª testemunha, seu segundo primo Joaquim António, o qual lhe dá a culpa na vila de Sousel em 3 de Dezembro de 1751 e prova até que desde o 2 de Julho do dito ano até Julho de 1752, em que foi presa, assistiu sempre na cidade de Elvas. Assim o juram as testemunhas *in forma* o consta a Fólio 202. Além desta diligência se prova também pela que se mandou fazer *ex oficio* Fol. 342 vº sobre o tempo em que a ré foi e assistiu na dita cidade e se prova pelas testemunhas: o P. [...] disse nada // e o Cónego António Pereira Pinho, mais os ditos – à excepção que fora a ré à dita cidade três vezes: a primeira, menina de 5 anos de idade; a segunda na Páscoa do Espírito Santo de 1749; e a terceira em Julho de 1751, e não voltara mais à vila de Sousel, donde se mostra não ser verdade o que juram contra ela seus parentes Manuel Joseph da Silveira, 23ª e Joaquim António 19ª, os quais lhe dão a culpa na cidade de Elvas em tempos que a ré lá não assistiu, como fica mostrado. A 25ª testemunha, sua tia Ana Maria, veio dizer da ré, solta depois que seu sobrinho Inocêncio saiu da Inquisição de Lisboa e veio a esta cidade falar com ela, como a mesma testemunha declarou nesta Mesa, onde tem crédito diminuto, e dá à ré a declaração em uma horta, o que é inverosímil, porque a testemunha é totalmente cega e só costuma sair de casa quando a levam à igreja. A 14ª testemunha, Gertrudes Maria, no seu processo, contraditou o pai, mãe e tias da ré, por causa de uma carta infamatória que os contraditais mandaram lançar no quintal da testemunha, do que ficaram inimigos. E posto que a testemunha na sua repergunta. Fol. 161 declara a 8º interrogatório que a causa desta inimizade fora há doze anos e

que há 8 se tinham reconciliado, como porém dá à ré a declaração no mesmo tempo de 8 anos em que ainda viviam inimigos ou eram tão recentemente reconciliados, que nos termos de direito se não pode acreditar o seu testemunho. A 15ª testemunha, seu irmão Hipólito Pacheco, foi nestes cárceres companheiro da dita 12ª testemunha Vicente Ferreira, o qual é filho de João Dias Silveira, que também estava preso segunda // vez por diminuto, e os ditos Hipólito e Vicente se conservaram negativos, conseguindo o dito João Vicente, como ele me confessou e consta de seu segundo processo, comunicar-se do cárcere com o dito seu filho Vicente, a quem sugeriu que confessasse, o que ele fez e jurou falso contra a ré, como fica mostrado na prova de sua primeira coarctada. Confessou também Hipólito, e como tinha sido preso depois de o ser a ré, disse dela. E nestas circunstâncias não se pode considerar verdadeiro o seu testemunho. A 22ª testemunha, Francisco Joseph Saltão, pelas suas revogações e variedades já aprestadas em outros processos, se não faz dele consideração alguma. A 29ª testemunha, além do crédito diminuto na Mesa, dá a sua declaração há 12 anos. É muito: pelo que já ponderámos da sua idade, vinha a ter seis anos e meio no tempo da culpa o que é incrível. A 4, 7, 11, 28 e 30 têm crédito diminuto na Mesa. O que tudo atendido e ser a ré presa tendo 14 anos de idade, havendo mais de 5 anos que está nestes cárceres com diversas companheiras e observando-se o seu modo de vida, não se tem encontrado nela acção que dá o mais leve indício das culpas pelas quais está presa, antes, suposto o seu sexo, humildade, saber da reconciliação e prisão de seus pais, não ter bens que perder, se inculca a sua inocência, pelo que com o mais que resulta da sua defesa e diligências *ex oficio* sendo tão fortes os fundamentos com que a ré tem inibido a mais principal parte da prova da justiça, se não pode por ela julgar convicta. E só tem gravemente indiciada. Portanto, antes de outro despacho, fosse posta a tormento e nele tivesse três tratos espertos, podendo sofrer a juízo do médio e cirurgião, e depois se torne a ver o processo em Mesa para seu despachar afinal. Mas antes de assim se executar, vá este assunto com os autos ao Conselho Geral na forma do Regimento. Assistiram a este despacho pelo ordinário de sua comissão o Inquisidor mais antigo". [Assinam:] Luís António Fragoso de Barros; Fr. Inácio do Amaral; Manuel

de Vasconcelos Pereira; Sebastião Leite de Faria e Sousa; António Lopes de Sequeira.

[2B] "Foram vistos na Mesa do Conselho Geral estes autos, culpas e defesa de Genovefa Joaquina Pacheca, cristã-nova, solteira, filha de António Pacheco da Silveira, natural da vila de Sousel e moradora na cidade de Elvas ré presa neles conteúda, depois do assento do mesmo Conselho de 15 de Julho de 1755, em que se mandou por então suspender o despacho de seu processo, as mais testemunhas que lhe acresceram e diligências que se fizeram. E assentou-se que por hora fique suspenso o despacho deste processo e a ré reservada. Lisboa, 9 de Agosto de 1757". [Assinam:] Bento da Silva Teles; António Ribeiro de Abreu; Francisco Mendo Trigoso; Simão José Silva Lobo

[3A] "Foram vistos na Mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Évora em 11 de Setembro [Agosto] de 1758 estes autos, culpas e defesa de Genovefa Joaquina, cristã-nova, solteira filha de António Pacheco da Silveira que foi escrivão dos órfãos natural da vila de Sousel e moradora na cidade de Elvas, ré presa neles conteúda; depois do assento do Conselho Geral de 9 de Agosto de 1757, porque ficou então suspenso o despacho deste processo, as duas testemunhas que lhe acresceram e mais diligências que se fizeram sendo primeiro chamada, ouvida e admoestada, e pareceu a todos os votos que visto a ré não ter já parente algum preso, nem estar indiciada com pessoa alguma, que se haja de decretar (que) estava com prova acrescida, alterado o assento da Mesa de 3 de Agosto de 1757 enquanto no grau de tormento que a ré deveria ter, visto como a testemunha acrescida, seu irmão Venceslau Pacheco, lhe dá declaração na cidade de Elvas há sete anos e vem a cair a culpa no mês de Setembro de 1750, tempo em que a ré prova que meses antes e depois não foi à dita cidade de Elvas nem podia ir sem que as testemunhas o soubessem por serem suas vizinhas e a verem todos os dias como eles individuam, especificando as 3 vezes que a ré foi a Elvas, a demora que teve em cada uma das ditas vezes, como se vê nas razões de seus testemunhos citados no dito assento da Mesa, cujos depoimentos, provam com legalidade e concludência coarctada, sem que obste o poder dizer-se que neste crime só é verdade a declaração, e que o tempo e lugar são meras circunstâncias

sem as quais se dá a culpa, porque se assim fosse era escusado admitir defesa aos réus, como manda o Regimento, e tratar todos os actos criminais. E algum que foi Inquisidor diz que é tão atendível a defesa coarctada, que ainda que se prove por testemunhas menos qualificadas, se hão de em estas acreditar, contra as da justiça, ainda que estas sejam de maior qualidade e ficando assim pela dita coarctada, nulida e repelida a dita testemunha. E este Gabriel António, testemunha 32, que não tem qualidade alguma de parentesco com a ré, diz dela depois de notificado aos 15 dias, e não lhe sabe o nome nem aos irmãos com quem a cumplicia. Esta circunstância em delito que tanto necessita do conhecimento e trato para a comunicação da heresia, deixa muito suspeitosa o seu dito, principalmente sendo a testemunha um homem cabo de esquadra, de muito diferente idade, e a ré uma rapariga de 12 anos, os irmãos que lhe dá por cúmplices outros rapazes com os quais não parece verosímil que um soldado criado e já advertido para as acções do seu procedimento se fiasse sem motivo algum de umas pessoas a quem conhecia tão pouco que ainda reperguntado lhe não sabe os nomes. Portanto com o leve indício que pode nascer da prova // acrescida só se aumentam os mais da prova de justiça e por eles tenha a ré no tormento todo o que puder sofrer a juízo do médico e cirurgião e arbítrio dos Inquisidores. Mas antes de assim se executar vá este assunto com os autos ao Conselho Geral. E assistiu a este despacho pelo Ordinário de sua comissão o Inquisidor mais antigo." [Assinam:] Luís António Fragoso de Barros; Nicolau Joaquim Borel; Fr. Inácio do Amaral ; António Lopes de Sego; Sebastião Leite de Faria e Sousa.

[3B] "Foram vistas na Mesa do Conselho Geral em presença de Sua Alteza [José de Bragança] estes autos, culpas e defesa de Genovefa Joaquina Pacheca, cristã-nova, solteira, filha de António Pacheco da Silveira, natural da vila de Sousel e moradora na cidade de Elvas, ré presa neles conteúda, depois do assento do mesmo Conselho de 9 de Agosto de 1757, pelo qual foi então mandado suspender o despacho deste processo e as duas testemunhas que lhe acresceram e mais diligências que se fizeram. E assentou-se que ela está convicta no crime de heresia e apostasia e que vá ao Auto público da fé

na forma costumada, nela ouça sua sentença e como herege apóstata de nossa Santa Fé, convicta, negativa e pertinaz seja entregue e relaxada à justiça secular *servatis servandis* e se declare que incorreu em sentença de excomunhão maior e em confiscação de todos seus bens para o fisco e câmara real e nas mais penas em direito contra semelhantes estabelecidas. Mandam que assim se cumpra depois que a dita ré completar vinte e dois anos de idade, e antes do dito tempo não se dará à execução. Lisboa no paço de Palhavã, 27 de Outubro de 1758 anos. [Assinam:] Francisco Mendo Fragoso; Simão José Silveira Lobo. Foi voto o Senhor Deputado do Conselho Geral António Ribeiro de Abreu que não assinou por impedido.

Apêndice II

[1A] "Foram vistos na Mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Évora em 16 de Junho de 1760 estes autos, culpas e defesa de Leonor Maria, cristã nova, solteira, filha de Simão da Silva que foi estanqueiro do tabaco, natural da vila de Alter do Chão e moradora na cidade de Portalegre, ré presa neles conteúda, sendo primeiro chamada, ouvida e admoestada. E pareceu a todos os votos que a ré estava legitimamente convicta no crime de heresia, apostasia por que foi presa e acusada, por jurassem contra ela dez testemunhas da justiça: Manuel Gonçalves, 1; Inês Maria, 2; Joaquina Rita, 3; Fernando Pereira, 4; João Gomes, 5; Josefa Teresa, irmã, 6; Luís António, irmão, 7; Isabel Vicência, 8; António Mendes Pereira, 9; Joseph da Silva, irmão, 10. Das quais testemunhas 9 lhe dão declaração formal e a 4ª testemunha depõe ouvira declarar-se a ré com seus irmãos nesta crença da Lei de Moisés. Todas têm bom crédito na Mesa; estão reperguntadas; são de igual condição [do que] a ré; não lhe dão as declarações em lugares ou com ocasião que atendido o o estado e sexo da mesma ré as faça inverosímeis. Nem há contra elas o mais leve índice de falsidade, considerando o tempo e razão de seus testemunhos, porque seus três irmãos inteiros: José da Silva, Luís António e // Josefa Teresa que são a 6ª, 7ª e 10ª testemunhas confessaram voluntariamente, sem tortura, nem tédio do cárcere, pouco tempo passado

depois de presos. Os pais foram punidos nesta Inquisição[37]; as ditas 6ª e 7ª dão seu pai por Autor de seu judaísmo; as mesmas 6ª e7ª dão declaração a sua mãe Joana da Silva e culpa de relapsia, cumpliciando-se os irmãos e irmãs uns a outros, dando tratamento posterior. E a dita 6ª depõe mais da observância do jejum do dia grande. Estas circunstâncias são as que na opinião dos Autores justificam a credibilidade dos testemunhos. Além destes três de primeiro grau, restam ainda seis testemunhas da justiça contra a ré, que fazem muito mais de uma testemunha legal, e vem a ser convicta por mais de quatro testemunhas legais com prova concludente e tão clara como a luz do dia, porque a ré não alega em si ou nas testemunhas directa – ou indirectamente defesa alguma que a ressalve. Porque ainda que alega obras de cristã e exercícios de virtude, como são frequentes os sacramentos, fazer o exercício da Via Sacra, o que se prova a seu favor por testemunhas de execução, como se vê na diligência fol. [...], destes actos externos só se induz a presunção de ser boa cristã, e isto não basta para excluir o delito de que depõe um facto próprio afirmativamente, as testemunhas da justiça a quem a ré comunicou a crença interna //dos erros em que vive, quanto mais que a exterioridade de parecer e fazer obras de cristã é precisa para simular a mesma crença, como os judaizantes confessam. E se vê na dita 6ª testemunha Josefa Teresa que como irmã da ré, solteira, sócia da mesma casa e vida havia de ter os mesmos exercícios, e sem embargo deles tem confessado as suas culpas. Sim é verdade que se a prova não fosse tão qualificada e superabundante, seria atendida a boa fama da ré, que no caso presente lhe não pode aproveitar, sendo nos termos de direito praxe de julgar no Santo Ofício tão concludente a prova do seu crime. Nem finalmente pode fazer diminuir a dita prova dizer na diligência acrescida nas ff., f. 6 a testemunha [...] Caetano que a testemunha da justiça Joseph da Silva jurara falso em uma acção de alma, porque além de não individuar os actos em que havia [de] constar da falsidade como devia, não parece crível que um delito que não podia deixar de ser público, só chegasse à notícia desta única testemunha, quando do seu depoimento e do que informa o comissário e dizem as

37. A mãe, Joana da Silva, saiu no auto-da-fé de Évora em 22 de Março de 1705 e o pai, Simão das Silva, no auto-da-fé de Évora em 8 de Agosto de 1706. Ver Oakley, *op. cit*., 212-213.

mais testemunhas. Da dita diligência se colhe que o dito João da Silva como pintor encarregava-se em muitas obras esobre o tempo de as executar dizia algumas mentiras. Isto em quem há de préstimo na sua arte ou em algum ofício não // lhe tira a estimação nem lhe diminui o crédito. Portanto, como herege apóstata de nossa santa fé católica, convicta, negativa e pertinaz seja relaxada à justiça secular, *servatis servandis* e que incorreu em sentença de excomunhão maior, e em confiscação de todos os seus bens para o fisco e câmara real e nas mais penas de direito, que devia ser havida por herege pela mais concludente prova da justiça do 3 de Julho de 1747 em diante. Mas que antes de assim se executar vá este assento com os autos ao Conselho Geral na forma do regimento. E assistiu a este despacho pelo ordinário de sua comissão o Inquisidor mais antigo. E se despachou com 4 votos com licença de Sua Alteza". [Assinam:] Nicolau Joaquim Borel; Jerónimo Ferreira Magro; Luís António Fragoso de Barros; Fr. Inácio do Amaral.

[1B] "Foram vistos na Mesa do Conselho Geral estes autos, culpas e defesa de Leonor Maria, cristã-nova, solteira, filha de Simão da Silva, que foi estanqueiro do tabaco, natural da vila de Alter do Chão e moradora na cidade de Portalegre, ré presa neles conteúda. E assentou-se que é bem julgado pelos Inquisidores, Ordinário, Deputados em determinarem que a dita ré está legitimamente convicta no crime de heresia e apostasia e que como herege apóstata de nossa santa fé católica, convicta, negativa e pertinaz, seja relaxada à justiça secular, *servatis servandis*, e que incorreu em a sentença de excomunhão maior e em confiscação de todos os seus bens para o Fisco e Câmara Real, e nas mais penas de direito. Confirmam sua sentença por seus fundamentos e o mais dos autos. Mandam que assim se cumpra. Lisboa, 18 de Julho de 1760". [Assinam:] Nuno da Silva Teles; Francisco Mendo Trigoso; Simão José Silveira Lobo; Paulo de Carvalho e Mendonça; Nuno Álvares Pereira de Melo.

Senhora Joaquina Gacela

Rep. 5.º 1696 Portalegre

Mello de Leonor Ma. 2da. solt.ra filha
de Simão da Silva n.al da v.a de Alter do Chão,
Cn.ro da Cid.e de Portalegre Reprova nos
Cavalleiros do S. Off.o

Sr Julia

Genoveva Joaquina Pachec Rep. 5ª Pr. Sourel

Processo de Genoveva Joaquina Pacheco
Dª Silveira filha de Antonio Pacheco de Sá
Veiga natural da Villa de Sourel, e moradora na
Cidade de Elvas le preso nos Carceres do Santo
Of.

Sentença feita

Relaxada

Contado no Auto de 1760

Vereza em 18 de Julho de 1752

Sorão vistos na Mesa do S.to Off.o desta Inq.ção de Lisboa em 8 de Abril
de 1755 estes autos culpas de fora de Genovefa Joaquina Xavier Silva
f.a do Alferes Pedro da Silva e por estarão do Depois de Bazilla n.al
desta de Lourel em da naci.de de Olivas se Reprova nelles Conclusão
Legado por.o e Damada Ouvida e Medestada: e parece estão os Vistos
que S.os os termos do processo em que esta negativa e tem Contra
18 test.os de culpas de Judaismo m.tos seus pr.os entre estas 3 depo.os
grão que são a S.G. e S. estar mais Complicada com seus limites, In-
nocencio Pedro prezente Inq.dor Fr.co Mercedes Pedro prezente notario
e ainda negativas e não tir elle ainda 18 anos. Dito como Consta dos
Autos junta fol. 92 frente por Elva Suspenso o Dep.o deste processo e
ella reservada não Confessando erros do erro: mas que entende
estão de executar va este assento com o acento ao Com.o f.l e assim t.
a esta Dep.o p.la ordem. Lisboa Comestão o Inq.dor mais antigo

Nicolau Inq.or Lopes — Luiz Ant.o Tragoso de Barros

Fr. Domingos de Mesquita — Fr. Ignacio de Amaral

Manuel de Mel.o — Sebastião Leite de Barcellos e Souza

Foraõ vistos na Mesa do S.to Off.o desta Inq.ção de Lisboa em 8 de Abril
de 1755 estes autos culpas de Inquirição de Genere se Inquirindo em Lisboa
Fr.a Antonio Pereira da Silva filho legitimo do Orphão Antonio n.l
desta Cid.e de Lisboa em.da naci.e de Olivas Freguezia nelles contheuda
e depois p.r o Promotor a Inquirida e Contestada: e parecendo aos Vot.os
que os termos do processo em que elle está negativa e tem contra si
18 test.as de Inquirir de Indeximo m.to seus pr.es entre estas 3 depor.
grau que são a S. G. e S. e estar mais completa com seus limites in-
nocencia Pereira procurador.ção de Fr.a Domingos Pereira pedindo nesta Inq.ção
e ainda negativas e não tal elle ainda 18 test.as como consta dos
titulos junto fol. 92 feitos por Ella Suspeito o Orp.o desta processo e
elle reservada não confessando antes de tudo: mas que antes de
estem de executar vá este assento com os autos a Com.a p.a estes t.os
a este Orp.o p.a ordem: Lisboa Consistorio em Inq.ção mais antigo

Nicolau Inq.or Ferreira — Luiz Ant.o Fragoso de Carvalho
Fr. Domingos de Amorim — Fr. Ignacio de Almeida
Manuel de Mel.o — Sebam Leite de Barcellos Souza

Corrão 8.ta 2 vis na Mesa do S.to Officio desta Bispado de Coimbra em
3 de Julho.to de 1752 estos autos de culpas e defesa de Genoveva Ferreira
quarta a n. Solteira de Antonio Pereira de Lisboa, que foi de Corrão
dos Orphãos n.ro Gr.de de Coimbra em dia marcado de Sabbado Regressa
nelles contheudo depois do assento do Mes.o g.al de 15 de Julho
de 1755 em que se mandou suspender por então o despacho do
seu processo as mais M.tas que lhe acrescerão, e dellas que existe
Lesurão sendo pr.o chamada inteira e demonstrada: Ignorando
o todos os votos que alli mais estava convicta pela prova dejoint.
nem por alla Sepodia concluir aquella ordin.a de Libertação pro
rogativa de Deb.to g.ts mais de cinco mais clara legal, e con
cludente devaes sis aprova, o que tres em contra no deste pro
cesso; porq supposto juzem contra ella 32 M.tas de Testemunhas
de qualidade no confirma, e Jejão e seus part.tes de pr.o grau e de
seg.do contras de d.o dos tais as circunst.as inverosimilhanças
e escassia de seus dictos, que sendo tudo examinado com o cuidado
e madureza que recomenda o Ill.do em Bulla Innocentiana nas
M.tas illididas e outros graves fund.tos de Estado: porque ella como
se mostra de certidão de sua id. junta a fol. 32 foi baptisada neste
dia 20 mes de Setembro de 1737 apr.ta M.ta dos part.tes m.ro da Igreja
em 26 de Jul.o de 1751 q. havia 10 ann. que tinhão declarado tomar
conque ella ainda não tinha sinco completos, que basta p.a ver a fal-

ifallend. do tort. e d. fora necess. mais da at. alle e compliend. dos
Sr. Juizes que est. tempo ainda não conseguido. A 24 at. alle Mad.
e a 3 Lynes Cont. deu sua mat. contra juizo no anno de 1752 alle
dão acusa da 8 ant. tempo cong. ainda alle esta na infamia
e com molestia q. pecat. como Cristão se dol. A 5 at. deu Agr. Ant.
Pedro, e a 6 deu Mag. Simpla Mt. ambas forão reconciliadas no auto
de fé de 23 de Julho de 1752 vierão soltas com d. ant. dos anno direi
contra alle duas vezes e outra vez 8 ambos Padres declamão
singular no tempo e com mais tratam. no pratica alguma nesses
Mag. d'Allegros ejurão que não sabem fale prova a appro. d.
aquele manifesta falsid. em f. e por da prisão dalle com solta
juras contra Ma, mais ad. 5 at. na Agr. f. tal diz que não está
certo de alle Vedisse que observava Mag. d'Allegros esta mesma at.
jurou nesta Mesa jaller contra deu Dr. Dias Pedro, e ad. Jig.
vend. 1784 não conditão. ad. 6 at. na Agr. em mesa o tempo
Mag. esta at. foi torturada gravem. estando presa por demonstra
não disse dalle, e por isso foi condem. mandado com a occasião
omodo que tendo referido a fes indigna d'ouvid. esta at. 26 e 28 Vicen.
Pedro e Innocencio Pedro ambos dous homens inter. os quais nam.
ilud. do tormento de 1755 declarão prisão na Inq. de esta Vicen.
julgado attrom. e Innocencio Mulado como negativo, primo com pri
cura das Ruinas que pad. carão os Cadeiros se juntarão todos a prisão
comunicarão entre si o trabalho de suas jaulas todos os estados

negativas de zelosias a confessar, e o Innocencio afirmou constante
largueza que não fizera perda alguma da sua dote que tivesse
sido prova de que não dissesse estas duas embas as auzentarse da
sua casa que acid. Innocencio Lia 15 p.a 16 ad. e Ursula 13
p.a 14 ditas e ultimamente a 10 Costa veio a sua casa no anno de 1728
Innocencio veio Lia 8 ad. e Ursula 10 e nunca mais a Costa
estiveram com a informação de Not. Fr. P.o Joaquim Gallo. Jantar fal
e dando as d.as testemunhas as culpas a Lia a 5 e a Costa a 6 ad. não
sua casa donde elas não viveram nem assistiram bem com a sua
g.l Fabrica Costa a Lia o tempo de seguir do delicto que lhe dá a 10 ann.
ma da gravea pois vivia a cair culpa em dolo no anno de 1749 aprova
a Lia assistir na cid. de Elvas desde a Pascoa do Sp.o S.to até o fim
do anno sem vir a sua casa Ursula assim o jura a d. 16 ann. da Costa e
concorda com elas a 28 como Lia e de 1729 até 1732 interro-
gada
gada a Costa de comprehendim tambem a 12 e 12 ann. e jura
Costa mais a Lia o tempo de seguir do delicto que lhe dá a 16 ann. em
seguida pr.o Joaquim Antt.o igual lhe dá culpa na sua casa em 3
de Out.o de 1751 aprova a Lia que desde o mez de Outubro do anno
a Lia dito de 1752 em fim prova assistir sempre na cid. de Elvas
assim o jura as testemunhas e o mesmo a fol. 202 e em resta diligencia
se prova tambem pelas mandadeiras a fol. 202 v.o 18 e 19 e o tempo
em a Lia foi assistir na cid. de Elvas se prova pelas testemunhas e o seguir do delicto
nada

o Conego Antt.o do Pinho maior dita Cazassia que foi a Pe. ad.
ut. tres vezes apr.a minha de sant.a dit.a a Leg.a na Pendença do
Leg.o S.to de 1749 e a recebeu em dezb.o de 1751 mas voltou mais
ad.a de Lavrad donde se mostra não ser verd.e que juras contra ella
cus pr.os Mel. Drapel na folh.a 23 e Joaquim Antt.o 19 e quais
Testes culpa rincid.e de Lobos contingo conque se declara não estar
como fica mostrado. A 25 th.a Lua Tia Anna Thereza veio dizer
de Pe. Soltaes o que lhe disse o Innocencio seller da Leg.a e que
ev ia a esta cid.e falar com ella como a mesma th.a declarou nesta
Mesa, onde tem cred.o de mentiroso, e dia a Pe. ad.e alcançar um Lia
orta e Lia inversissimo, prog.o ath.a de totalm.te Leg.a, e o Costumadeiro
declara q.e elevão a Leg.a A 14 th.a Gertrudes Mel. na sua procusta
contradita o Dag. Mag. e Lias Pedro pois cura de Lhe Carta infa-
matoria que os contraditados mandarão lançar no Quental Pat.o
de que fizerão, e o que ath.a na sua Leg.a fol. 161 declara
a 8 interr.os, que a maior desta inimiz.e fora da dore ad.e que
Ea 8 Letrados reconciliado como provem da inq.ta a declaração
no mesmo tempo de 8 ant.s emq ainda vivem inimigos ou
erão tão reconciliados que nos tempos todos se
não pode acreditar o Lustr.o: A 16 th.a deu hum Hyppolito
Pachec.o fis nestes Cartorios Compan.o do dit.o 12 th.a Vic.te Ferr.a
igual Esto de dous Dias Sis que tão bem estava prezo Leg.a

vos por delinquente, e o dito Hypolito e Dic.te se conservarão negativos
conseguinte o dito Dias d.o como se confessou demonstrando seu legitimo
procesto comunicarse do carcere com o dito Dent.o Dic.te e q.m legitimo
que confessasse, e que depois ejurou falso contra este como
fica mostrando na prova da sua pr.a Contada confessou tambem
Hypolito e demonstrou ter prazo de perdão de obter este discredito
como tres circunst.as não supste concedendo verid.e Resulta.o A 22
ff.as Fran.co Drayle Deitão p.las suas evogações e variedades ja expostas
em outros procestos e não tes desta consideração elgia a 29
ff.as alem do cred.o delinquente malhora, da esta declaração Ea 12
ant.e em.o e q.e que ja ponderamos da lia ind.o vinha a ter não
em.o retorque da culpa que lhe imputa. a 4.7.11.20 e 30
tem cred.o delinquente malhora: e que tudo attendido e ser esta
prova tendo 12 ant.e dito.o Lavendo mais desforo ant.e que estando
tes carceres com diversas companh.as e observando o seu modo
de vida não lhe tem encontrado nella que dir mais leve indicio
das culpas p.ta esta prova, antes supposto o seu lado unitarde
saber da determinação e prizão de seus Pays não tem dem.o perdido
se inutilea sua innocencia p.la que com o mais que resulta da
sua diligen.a e offi.o sendo tão forte o desfavor cred.o
como esta tem illidido a mais principal p.ta da prova do justo
e não pode por ella julgar convicta e só lhe gravem.te indi

vida: por tanto antes de outro disp.º fica posta em
em Mesa tres tratos esperados pedindo o Lente exercicio de
Medico e Cirurgião e depois de estar aos approvados em Mesa
p.º Lente disparados afinal tres antes de assistir se executar
vá este assento com os autos ao Ill.mo e Ex.mo Reformador e Inspector
este disp.º p.º ordem do seu Ministro o Dr. mais antigo

Luiz Ant.º Fragozo de Barros

Fr. Ignacio de Amaral — Manuel de Mag.s Pereira
Seb.am Leite de Faria e Souza — Antonio Lopes de Siqueira

Forão vistos na Mesa do Conselho geral dos Reos ausentes, Culpas, de Dona Genoveva Joaquina Pacheco, Xn. Solr.a filha de Antonio Pacheco da Silveira, natural da Villa de Souzel, emoradora na Cidade de Elvas, Rei preza, nella contheuda, depois do assento do mesmo Conselho de 15 de Julho de 1755, em que se mandou por antaõ suspender o despacho do seu processo, as mais testemunhas, que se acrescaraõ, e deligs. que se fizeraõ. E assentou se que por Dora fique suspenso o despacho do dito processo, e a Rei reservada. Lisboa 9. de Agosto de 1757.

Nuno da Silva Telles

Fran.co Inocencio

Simaõ Jose Silva Coelho

Deste ——— 52
Conste ——— 48

Foraõ V.ts a vos na Mora do S.to Officio desta Inq.ca de Evora
em 11 d'Agosto de 1755 estes autos de culpas de feriz de Gonçalo
Joaquim por soltar p.a d'outros Padres d'Ordem que foi sentenciado
dos Reyos n.al da Nova Goarda em nome de Deos Supplica
nelles contheudo e pareceo d'assento do Cons.o g.al de 9 d'Outub.o de
1757 pelo qual foiraõ entre suspensos atego.s desta presente ordens
tas que lhe acrescerão mais dilig.as que se fizeraõ sendo
pr.o chamada a parte cadmo estada: e parecendo estes
autos que V. M. ha hos tes ja por.te algum preso, nem estar in-
cuida compressa alguma que deleja de ser estar com
prova acrescida alterada assento da Mesa de 3 d'Outub.o de 1757
em.te se gera duvida que M. deveria tes. V. como este acre-
cida seu Irmão Wenceslau Padre Reta d'Coimbra nacid. de
Olivas da Sette inf. e em outro ultimo de Setembro de
1750 tempo em que esta prova se mesma entre dizeis ser
ed. ind. de Deos nem podia ir sem que os ter. o soubessem por
serem suas vizinhas e viverem todos os dias como Mes individuos
especificando os 3 vezes que o Reyo foi Deos a Coimbra e tive com-
cadelia das ditas vezes como deve nas vezes d'seus ter.os estando
no d. assento da Mesa cujos d'ejerim.tos provaõ com legalid. e com

audiencia coartada sem que esta opoder diverse que nesta crime
lo he verd.e a culpa, e que o tempo chegar tão mais circun-
tancias sem as quais cada a culpa, pois) de assim fica a cusa
zado de metter defora as Reos como manda o Regim.to trata todos
os Art. criminais, algum queja, mas dos Autos attendivel a defesa
coartada que ainda que se prove por testes mais qualificados de
ordem estas acreditar contra a objecta ainda que estas sejão de
maior qualid.e efficando assim p.la coartada illidida e expedida
ed. testes Esta Gabriel teste 32 que não tem qualid.e algua
de parentesco comarca dos dellas depois de satisfeito aos 15
dias antes Ver sabe o nome nem os Ermãos como.m a simplicia
esta circunst.a em dito, que tanto necessita do conhecim.to e
trato p.a a communicação da culpa a vista est.o suspeitos e a
dito principalm.te sendo este hum Estranho cabo de esquadra
de um.to diferente id.e entre Elia Espinga de 11 anos mais
e Vieda por complices entre Esparos, como que seis não parece
verosimil que hum soldado criado e já divertido p.a ser alvo
do seu procedim.to se fiasse sem motivo algum de suas pessoas
a.s conhecia tão pouco que ainda Esperentado Ele não sabe
os nomes: portanto com o que indicio que o de nascer depoem

ofrecida io se aumentão os mais p.a se provar de geral tr.o que elles
tinha esta no trim.o do equipador soffer ajuizar de Medico
cirurgião cust.o do Eng.o mas antes de assim se executar
vi este assento com os autos solem.e q.e cessatio este
resp.o p.o ordin.o da sua Comissão e Eng.o mais entrego.

Nicolão Soag.m

Luis Ant.o Eng.o de
Barros

Fr. Ignacio de Almeida

Sebam Lote de Faria e Souza

Antonio Lopes de Seg.a

Foraõ vistos na Meza do Conselho geral, em pore-
zença de S. Alteza, estes autos, Culpas, e a Rora de Ge-
novefa Joaquina Pacheca, N. Soleira, filha de An-
tonio Pacheco da Silveira, natural da Villa de Sou-
zel, emoradora na Cidade de Elvas, Ré pera nella
contheuda, depois do assento do mesmo Conselho de 9.
de Agosto de 1757. pelo qual foi anteõ mandado sus-
pender o despacho deste processo, ate duas testemu-
nhas, que lhe aresceraõ, e mais deligencias, que se fize-
raõ. E assentouse que Ella está convicta no Crime
de Heresia, e apostasia, e que vá ao Acto publico da
Fé na forma costumada a nella onde sua Sentença,
e Como Heregе apostata de Nossa Santa Fé, convi-
cta, negativa, e pertinaz seja entregue, e delaçada
à Justiça Secular, Servatis Servandis, e se declara
que incorreu em Sentença de excomunhaõ mayor,
e em Confiscaçaõ de todos os seus bens para o Fis-
co e Camera Real, e nas mais penas em direito con-
tra semelhantes estabelecidas. Mandaõ que
assim se cumpra depois que a dita Ré completar
vinte e dois annos de idade, e antes do dito tem-
po naõ se dará a execuçaõ. Lisboa no Paço de Pa-
Ravaã 27. de Outubro de 1758. annos.

Fran.co Mendes Pereira — Simaõ Jose da Silva Lobo

Deste ——— 88
de ——— 18

Foi voto do D. Deputado do Conselho Geral Antonio Ribeiro de Abreu, que naõ assignou por impedido.

Forão vistos na Mesa do Sto. Offi.o da Inq.ão de Evora
em 16 de Junho de 1760 estes autos culpas e defesa
reconvenção Maria em Soltra.a fa de Simão da Silva que foi
estang.ro do tabaco na Villa da Mertola, em 60 a
noite de Portalegre Rep.ra nelles contheudo sendo
pr.o chamada ouvida, e convencida: Apareceo a todos
os votos que ella estava legitim.te convicta no crime
de feiticeira e apostatria pois foi presa, e culpada por jurisdi.
contra ella os des test.os de justiça, M.el Gonçalves 1. Ignes
Maria 2. Joaquina Pereira 3. Fernando Per.a 4. João Gomes
5. Joseph Pereira 6. Francisco Ant.o 7. 8. Isabel Vicencia 9.
Ant.o M.el Per.a 10, e Joseph da Silva 11 de seus quais test.os o Re
do declarados formal, e a 4 test.a depois ouvirem declarar se
ella com seus demais nat.s crença da lei da Mulheres, todas
tem bom cred.o na Mura, estão Reprog.dos são de igual condição
ella, não Re dão as declarações em lugares, ou com obra-
tido, que alumiado estando o seu da mesma Re esteja
inverissimes, nem lhe contra elles o mais leve indicio
reflexi.o considerando o tempo, e vozes de seus testemunhos
pois seus dos demais inter.os Sociedade, e Ant.o e

Sorprendida Terceira q tem a 6.7.810 testes confessou voluntariamente
sem tortura nem tido de tortura, pouco tempo passado q pois
reprovados os Reos foram pondos nesta Bq.a os dos 6 e 7 do
mesmo ag por ordem judicial, e mesma 6 e 7 do declarado
esta Mag Barnabe Sa. culpa de Heregia complicandose os
demais demais Reos antecedendo tratamto. posteriores, em
6 de agosto mais de abaro.a dejejum dotia grande estas
circunstas. de que em opinião dos Ill.tes justificadas a vid.
dos testes. Alem destes tres depos. grão outros ainda seis testes
reajustes contra ella q foram ind.os mais de sua testa legal
e em ser convicta por mais de quatro testas legais com
prova concludente, estão claros como Reos della, porque
não Mega em si, ou nas testas directa ou indirectam.te sofra
Agia que a Defesa: porq ainda que Mega obras de christão
exercicios de virtude como são frequentar os Sacramtos, e fazer
o exercicio da Santa ag se prova a desculpa por testas de
defesa como desse nada Mega p.a Desta acção externas só se
Tendes aprovamento de ser boa christã, isto não basta p.a
excluir o delicto de que foi em o facto proprio afirmativam.te
as testas de ajusta. afim. ella comunicou a sua intentona

os erros em que vive, q. mais que a Rainha d. Isabel, e
seus obras de Christã, e precisa p. simples e mesma crença
como os judaizantes confessão, e sua mãe, e tios e Irmãos
Teresa, e como Irmã da Rª Soror Joana da mesma cara vida
Earia de estes os mesmos exercicios, e sim embs. delles tem
confessado as suas culpas: sim Ex. verd. que a prova não
fica tão qualificada e superabund. Earia attendida a boa
fama da Rª, e no caso presente Theresa pode aproveitar, sendo
nos termos de estes, e parte de julgar nos. Sr. tão conclusiva
a prova do seu crime: nem final. pode seus domicil.
da prova dizer na Ilg. de cert. e aff. e atest. sobre
certeno que atest. de just. Irmãos da S. juram falso com
sua acção de alma, porq. dem dinão indevidas as certos
mas Earia constar de efeito, como devia, não parece crivel
e sem dito e não podia deixar de ser publico o chegue
not. desta vaica test. q. d. o seu depoim. e de confirma
o comiss. e dizem as mais test. da Ilg. Le Coste e d.
Soria da S. como Pintor encarregasse de emb. obras, sobre
o tempo de as executar dizia algum mentiras, isto emq.
Ex. de pintores na sua arte, ou em algum officio não

não se tira costumeiro nem se diminue o ord.º por tanto
como Lerige apostata da mesma Fé Catholica Convicta negativa
e pertinaz deja relaxada ao just.ª Secular de acordo com
Lei vendis, que incorreo em Sent.ª de excomunhão maior.
com confiscação de todos os seus bens p.ª o fisco e Camara
Real, e mais penas de dir.º que devia ter havida
por Lerige pela mais concludente prova de just.ª dos mes
de Julho de 1747 em diante: mas que as ordens estão
de executar vi este assento com os autos ao Cons.º g.ª
informado o Legim.º e assentão o que p.º o ordin.º de seu
ministro o Ouv.º mais antigo, e se despachou com quatro
votos com lic.ª de sua Altesa.

Nicolão Ivaz.ma Rosa

Jeronymo Fr.ª Magro

Luis Ant.º Braga de Cabedo

Fr. Ignacio de Amaral

Foraõ vistos na Mesa do Conselho geral estes autos
Culpas, de Reza de Leonor Maria xn.ª Teixeira, filha
de Simaõ da Silva, que foi Estanqueiro do tabaco, natural
da Villa de Alcer do Chaõ, embradora na Cidade de Portal-
gre, Ré presa nelles conhecida. E assentouse que deveria
julgado pelos Inquizidores, ordinario, e Deputados em de-
terminarem que a dita Ré está legitimamente convicta
no Crime de Heresia, e apostazia, e que como Heresiarca apos-
tata de nossa Santa Fé Catholica convicta, negativa, e
pertinaz seja relaxada à Justiça Secular, servatis
servandis, e que incorre em Sentença de excomunhaõ
Mayor, e em confiscaçaõ de todos os seus bens para o
Fisco, e Camara Real, e nas mais penas de direito.
Confirmaõ sua Sentença por seus fundamentos, e
mais dos autos. Mandaõ que assim se cumpra.
Lisboa 18 de Julho de 1760.

Simaõ da Silva Pereira — Frey Manoel Pereira
Simaõ José Sylv.ª — Paulo de Saavedra, Secretario
Joaõ da Rocha Pereira

Desta ——— 18
Conta ——— 18

Folhas do Processo Inquisitorial
de Genovefa Joaquina Pacheca

António Bento

Professor na Universidade da Beira Interior (UBI, Covilhã, Portugal). Na UBI dirigiu o curso de licenciatura em Ciência Política e Relações Internacionais e o curso de Mestrado em Ciência Política, sendo actualmente o director da Biblioteca da UBI. Integra como investigador o centro de investigação Labcom.IFP, fazendo parte do *Instituto de Filosofia Prática* (IFP) e do *Centro de Estudos Judaicos* (CEJ). É Investigador no Projecto «Religión y Sociedad Civil» **do** *Instituto Cultura y Sociedad* da Universidad de Navarra. É membro da «Rede Internacional de Estudos Schmittianos» (RIES). É revisor científico da revista *History of European Ideas*. É membro do comité científico das *Edizione il Foglio. Biblioteca di Scienze Politiche e Sociali*. Actualmente coordena o *GT de Retórica* da Sopcom. A sua investigação centra-se nas áreas da Filosofia Política, Comunicação Política e Estudos Judaicos. Nos últimos tempos tem-se ocupado com o estudo cruzado da Economia Política e da Teologia Política. As suas mais recentes publicações são as seguintes: i) «From the Late Medieval Church as a Mystical Body to the Early Modern State as a Mystical Person: Ernst Kantorowicz and Carl Schmitt», in *Medieval and Early Modern Political Theology: Theory and Practice*, Brepols, 2017; ii) *«Corpo Político, Pessoa Política, Movimento Político», in Ditadura*, Cássio Corrêa Benjamin, Rogério Antônio Picoli, Fábio de Barros Silva (orgs.), Max Limonad, São Paulo, 2016; iii) «Democracia e Governo. Rousseau, Schmitt, Foucault, Agamben e Zarka em Perspectiva», in *Democracia*, Roberto Bueno (org.), Max Limonad, São Paulo, 2016; iv) «Ernst H. Kantorowicz and Gabriel Naudé: from "Mysteries of

State" to "Coups d'État", in *Rewriting the Middle Ages, III: Political Theory and Practice* (Ed. Julia Pavón Benito), Brepols Publishers, Turnhout, Belgium, 2015, pp. 13-25; v) *«Leo Strauss: Filosofia Política e Arte de Escrever», in Teorias Políticas Contemporâneas*, José Gomes André, José Manuel Santos, Bruno Peixe Dias (orgs.), Editora Documenta, Lisboa, 2015, pp. 421-444; vi) «"Conjuras" e "Golpes de Estado": de Nicolau Maquiavel a Gabriel Naudé», in *Reflexões sobre Maquiavel. 500 Anos de* O Príncipe, Helton Adverse (org.), Edições Loyola, São Paulo, 2015, pp. 35-85.

Monique Benveniste

Monique Benveniste é presidente da Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste». A Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste é uma instituição científica acolhida na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa que tem por objectivo a dinamização da investigação histórica em torno das comunidades sefarditas de origem portuguesa. Criada em 1996 pela família Benveniste e em homenagem à memória de Alberto Benveniste, a Cátedra de Estudos Sefarditas tem como principais actividades desenvolver a investigação científica neste campo, bem como a organização de conferências e cursos especializados, a publicação de uma revista, "Cadernos de Estudos Sefarditas", e a edição de uma série de monografias temáticas. O seu objectivo principal é impulsionar, no meio universitário português, os estudos sobre a história e a cultura das comunidades sefarditas. Em consequência, a Cátedra de Estudos Sefarditas visa igualmente a criação das bases documentais indispensáveis ao trabalho de alunos universitários e de jovens investigadores no domínio da pós-graduação.

Jorge Martins

Jorge Martins é doutorado em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Autor de manuais escolares, obras de ficção e ensaio sobre história contemporânea, história local e estudos judaicos e inquisitoriais, designadamente: "A questão judaica em Portugal: bibliografia essencial comentada", separata da revista *Clio*, Faculdade de Letras de

Lisboa, 2003; "O Moderno Anti-semitismo em Portugal", separata da revista *Vária Escrita,* Câmara Municipal de Sintra, 2004; *Portugal e os Judeus*, 3 vols., Vega, 2006; *Breve História dos Judeus em Portugal*, Vega, 2009; *A República e os Judeus*, Vega, 2010; *Maria Gomes, Cristã-nova, 117 anos: a mais idosa vítima da Inquisição*, Vega, 2012; *Manteigas, Minha Pátria: os cristãos--novos de Manteigas*, vol. II, Câmara Municipal de Manteigas, 2015.

Maria Antonieta Garcia

Doutorada em Sociologia e Mestre em Literatura e Cultura Portuguesas pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; Licenciada em Filologia Românica pela Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa. Professora Associada na Universidade da Beira Interior (Aposentada) tem desenvolvido as suas investigações no âmbito do Judaísmo e das Identidades.

Publicou, entre outros, os seguintes livros:

- *A Comunidade Judaica da Covilhã - Descobertas e Inquisição* - Covilhã, UBI, 2013.
- *Carolina Beatriz Ângelo – Guarda(dora) da Liberdade*, Câmara Municipal da Guarda, 2009.
- *Carolina Beatriz Ângelo, Médica, Republicana, Sufragista...*, Lisboa, Editora Fonte da Palavra, 2011.
- *Inquisição e Independência – Um Motim no Fundão (1580)*, Coimbra, Alma Azul, 2006.
- *Festividades da Páscoa Beirã*, Coimbra, Alma Azul, 2003.
- *Guarda – História e Cultura Judaica*, Guarda, Museu da Guarda e Câmara Municipal da Guarda, 1999. (Comissária Científica do Catálogo e da Exposição).
- *Judaísmo no Feminino*, Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa (Adaptação da dissertação de Doutoramento),1999.

- *Denúncias em Nome da Fé, Caderno de Culpas do Bispado da Guarda, do seu Distrito e das Visitações*, Lisboa, ISER), Universidade Nova de Lisboa, 1996.
- *Os Judeus de Belmonte: Os Caminhos da Memória*, Lisboa, ISER, Universidade Nova de Lisboa, 1ª e 2ª Edições,1993.

Colaborou, entre outras, nas obras: "A comunidade judaica de Belmonte", *Judeus e Árabes na Península Ibérica*, Lisboa, Comissão Nacional da UNESCO, Centro Nacional de Cultura, 1994. *Testemunhos do Judaísmo em Portugal*, Lisboa, Ministério da Cultura, Gabinete das Relações Internacionais, 1997. *El Legado de Sefarad*, Salamanca, Amarú ediciones y Norbert Rehrmann, 2003. *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Editorial Presença, 2009. *Coimbra Judaica*, Coimbra, Câmara Municipal de Coimbra, 2009. *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Editorial Presença, 2009. *Coimbra Judaica*, Coimbra, Câmara Municipal de Coimbra, 2009. *A Guarda Formosa,* Guarda, C.M, Guarda, 2000. *El Legado de Sefarad,* Salamanca, Amorós, 2003. Coordenadora e autora de *Euforia Breve. Memórias da Primeira República na Guarda*, Guarda, Câmara Municipal da Guarda, 2011.

Elvira Azevedo Mea

Elvira Cunha de Azevedo Mea é professora catedrática aposentada do Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. É sócia emérita da Academia Portuguesa de História, da "World Union of Jewish Studies", da "Confraria Internacional de Investigadores de Toledo", do Conselho Científico da "Associação Portuguesa de Estudos Judaicos", da "Associação de Amizade Portugal-Israel", tem realizado conferências, participado em congressos e leccionado cursos em várias universidades nacionais e estrangeiras, como Helsínquia, Nancy, Paris (Sorbonne), Rennes, Londres, Santiago de Compostela, de Castilla La Mancha, Sevilha, Nápoles, Udine, Jerusalém, Montreal, Nova Iorque, Macau, Luanda, Salvador da Baía, etc.

Com uma pesquisa histórica ligada sobretudo ao Judaísmo, Cristãos-novos, Inquisição e Marranismo e História de África no âmbito social, cultural e das mentalidades, é autora de dezenas de trabalhos publicados no País e no estrangeiro, entre os quais se destacam os livros:

- "O Sefardismo na Cultura Portuguesa", Paisagem, Porto, 1974.
- "Sentenças da Inquisição de Coimbra em Metropolitanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1567-1582)", Arquivo Histórico Dominicano Português, Porto, 1982.
- "A Inquisição de Coimbra no Século XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade», Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1997.
- "BEN - ROSH. Arthur Carlos de Barros Basto, o Apóstolo dos Marranos. O Proselitismo Judaico no Século XX". Editora Afrontamento, Porto, 1997.
- Prémio "Eça de Queiroz" de Ensaio Biográfico da Câmara Municipal de Lisboa, 1997.
- "A Igreja em Reforma". Capítulo da *HISTÓRIA DO RENASCIMENTO À CRISE DINÁSTICA*, vol.V da Colecção *NOVA HISTÓRIA DE PORTUGAL*, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques, Editorial Presença, Lisboa, 1998.
- "O quotidiano entre as Grades do Santo Ofício", in "Em Nome da Fé. Estudos in Memoriam de Elias Lipiner", Perspectiva, São Paulo - Tel Aviv, 1999.
- "A Inquisição Portuguesa. Apontamentos para o seu Estudo", in "L'Identità Dissimulata. Giudaizanti Iberici nell'Europa Cristiana dell'Età Moderna", col. "Storia dell'Ebraismo in Italia", vol.XX, Leo S. Olschki Ed., Florença, 2000.
- Co-coordenadora e autora de dezenas de entradas do Dicionário do Judaísmo Português, Ed- Presença, Lisboa, 2010
- Autora de várias entradas para o *Dizionario della Inquisizione*, coord., Adriano Prosperi, Pisa, 2010.

Maria Teresa Cordeiro

É doutorada (2015) pela Universidade de Salamanca – Departamento de História Medieval, Moderna e Contemporânea –, com a tese *Inquisição e CristãosNovos na cidade de Viseu: repressão social, atraso económico e atavismos culturais (séculos XVIXVII)*, após obtido o diploma de *Estudios Avanzados – Estudios de Doctorado,* na mesma Universidade.

Licenciou-se em História na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (1986) e obteve o grau de Mestre em História IberoAmericana pela Universidade Portucalense, Porto (2004), tendo também realizado uma pós-graduação em Museologia Social, pela Universidade Autónoma de Lisboa (1991); foi bolseira do Centro de Estudos Ibéricos, Guarda, com a investigação *Comunidades cristãsnovas em contexto de fronteira e o reconhecimento da sua diáspora como factor notável nos trânsitos culturais peninsulares*, no âmbito do projecto Culturas Ibéricas, Sociedades de Fronteira: Territórios, Sociedades e Culturas em Tempos de Mudança (2006). O seu trabalho de investigação foi orientado por reconhecidos historiadores, nomeadamente os Professores Humberto Baquero Moreno e José Carlos Rueda Fernández.

De entre as suas publicações, destacam-se:

- "CristãosNovos da cidade de Viseu e a devassa inquisitorial: entendimentos sobre uma comunidade específica (séculos XVIXVII)", *Revista Portuguesa de História (Quotidianos e Vida Privada),* tomo 47, Coimbra: Instituto de História Económica e Social da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no prelo.
- *Viseu nos séculos XVI e XVII: trânsitos e identidades em contexto de fronteira,* Viseu: Memória Comum / Projecto Património, 2014.
- *Adonai nos Cárceres da Inquisição. Os CristãosNovos de Viseu Quinhentista*, Viseu: Arqueohoje / Antropodomus, 2010.

Moisés Espírito Santo

Doutorado em Sociologia das Religiões pela Sorbonne (1980). Professor Catedrático da Universidade Nova de Lisboa, Professor de Sociologia das Religiões (jubilado). Autor de várias obras sobre Etno-sociologia das religiões, entre as quais se destacam:

- «Religião Popular Portuguesa» (Assírio & Alvim)
- «Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa – Seguido de Ensaio sobre Toponímia Antiga» (Assírio & Alvim)
- «Origens do Cristianismo Português» (Universidade Nova de Lisboa)
- «O Brazonário Português e a Cultura Hebraica» (Universidade Nova de Lisboa)
- «Dicionário Fenício Português – contendo as línguas ou dialectos falados pelos fenícios...» (Universidade Nova de Lisboa)
- «Cinco Mil Anos de Cultura a Oeste – Etno-história da Religião Popular numa Região da Estremadura» (Assírio & Alvim).

António Carlos Carvalho

António Carlos Carvalho. Nasceu em Lisboa, em 1947. Licenciado em Ciências Religiosas. Jornalista durante 37 anos. Autor de programas de rádio e de televisão. Consultor do programa «Acontece» (RTP2). Membro da Associação Portuguesa de Estados Judaicos. Autor de «Os Judeus do Desterro do Portugal» (Quetzal, 1999) e de «Prisioneiros da Esperança – Dois Mil Anos de Messias e Messianismos» (Âncora, 2000), entre outros. Membro do Projecto António Telmo Vida e Obra. Regeu cursos de História das Religiões no âmbito do Serviço de Bibliotecas da Gulbenkian.

Peter Nahon

Peter Nahon é investigador em linguística e filologia na École Nationale des Chartes e na Universidade Paris-Sorbonne e foi conferencista na École Biblique et Archéologique Française de Jerusalém. Colaborador regular da *Revue d'Études Juives* e da *Revue d'Études Latines*, os seus últimos trabalhos incidem principalmente sobre a língua e as tradições dos Israelitas do Midi de la France.

Carsten L. Wilke

É doutor em Estudos Judaicos pela Universidade de Colónia, Alemanha, e estudou na Escola Prática de Altos Estudos de Paris. Foi professor nas universidades de Heidelberg, Düsseldorf e Bruxelas, e é actualmente investigador no Instituto Steinheim de História Judaica Alemã, em Duisburg. Autor de numerosos livros e artigos, Carsten Lorenz Wilke tem-se dedicado ao estudo das transformações vividas pelo judaísmo europeu, desde o criptojudaísmo do Renascimento ibérico até ao modernismo rabínico do século XIX. Destacam-se as obras *Uriel da Costa et les Marranes du Porto. Cours au Collège de France (1966-1972)*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Paris, 2004 e *História dos Judeus Portugueses*, Edições 70, Lisboa, 2009.

Herman Prins Salomon

Professor Catedrático Emérito de Estudos Holandeses e Portugueses na State University de Nova Iorque em Albany, Estados Unidos da América. Em 2011, o Prof. Herman Prins Salomon foi condecorado como Cavaleiro da Ordem de Orange-Nassau por decisão de Sua Majestade a Rainha Beatriz da Holanda.

Para além de autor de dezenas de estudos e artigos publicados nas melhores revistas mundiais da especialidade, destacam-se os seguintes livros:

- *Portrait of a New Christian. Fernão Álvares de Melo (1569-1632),* Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, Paris, 1982.
- *Saul Levi Mortera, Tratado da Verdade da Lei de Moisés. Escrito pelo seu próprio punho em português em Amesterdão 1659-1660*, edição fac-similada e leitura do autógrafo (1659), introdução e comentário por H. P. Salomon, Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, 1988.
- Em 2001 publicou na Editora Brill a célebre e polémica obra de António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos*, que na versão em língua inglesa se chama *The Marrano Factory. The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765*.
- Em 2013 Herman Prins Salomon recebeu o Doutoramento *Honoris Causa* pela Universidade de Lisboa.
- Em 2014 Herman Prins Salomon publicou a obra *Queimar Vieira em Estátua. Manuscritos inéditos do Inquisidor António Ribeiro de Abreu sobre o funcionamento da Inquisição em resposta ao Padre Antonio Vieira*.

BELMONTE
câmara municipal
EMPDSBELMONTE
EMPRESA MUNICIPAL
FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR
COMPETE
PROGRAMA OPERACIONAL FACTORES DE COMPETITIVIDADE
QREN
QUADRO DE REFERÊNCIA ESTRATÉGICO NACIONAL
PORTUGAL 2007.2013
UNIÃO EUROPEIA
Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional
UNIVERSIDADE BEIRA INTERIOR
LABCOM.IFP
COMUNICAÇÃO, FILOSOFIA E HUMANIDADES
UNIDADE DE INVESTIGAÇÃO
UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

O debate contemporâneo sobre a Inquisição trava-se normalmente em torno da sua *razão de ser* e dos seus *objectivos*. No entanto, a razão de ser e os objectivos do Tribunal do Santo Ofício não são unívocos nem fáceis de estabelecer. Eram *religiosos* (perseguindo e esmagando os chamados «judaizantes», «criptojudeus», «marranos», e todo o tipo de dissidentes e heréticos)? Eram *políticos* (servindo a centralização do poder do Estado-Nação na protomodernidade)? Eram *sociais* (abolindo a tolerância e a convivência entre nações e credos distintos)? Eram *económicos* (reprimindo a nova classe emergente da burguesia urbana mercantil)? Eram *psicológicos* (legitimando, e mesmo santificando, a hostilidade xenófoba e o ódio racial)? Eram *pecuniários* (espoliando os cidadãos ricos, independentemente dos seus credos, através de confiscações de bens e propriedades)? Eram *burocráticos* (promovendo a dinâmica e os interesses materiais e espirituais da própria instituição)?

Este livro resulta de uma reunião científica de um punhado de académicos que em 2016 se encontraram no Museu Judaico de Belmonte para discutir e debater a «Inquisição», o «Criptojudaísmo» e o «Marranismo». Para a elucidação do sentido destes três termos existem hoje as mais variadas interpretações e explicações. Porquê, então, voltar a fazê-lo? A resposta, parecendo simples, é deveras complexa: apesar dos inúmeros estudos que lhe foram dedicados após a sua extinção formal em 1821, a memória e as sequelas do nosso passado inquisitorial permanecem, ainda hoje, profundamente recalcadas. Por que razão a Inquisição portuguesa não encontrou resistência digna desse nome enquanto soube ou pôde durar? Não sem razão, ninguém regressa psicológica e eticamente imune dessa viagem ao inferno na terra depois de brevemente exposto à sua excessiva realidade. Numa certa medida, é como se aquilo que cada português pode descobrir no espelho baço da Inquisição não fosse mais do que as cinzas do seu próprio retrato. Um retrato cobardemente esquecido ao longo dos séculos.

LABCOM.IFP
COMUNICAÇÃO, FILOSOFIA E HUMANIDADES
UNIDADE DE INVESTIGAÇÃO
UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

BELMONTE câmara municipal

EMPDSBELMONTE
EMPRESA MUNICIPAL