



# Identidade e Memória Sefardita: História e Actualidade

Terra(s) de Sefarad 2017

Encontros de Culturas Judaico–Sefardita

Coordenação

Maria de Fátima Reis  
e Paulo Mendes Pinto

15 – 17 jun 2017  
Bragança, Portugal

**Identidade e Memória Sefardita:  
História e Actualidade**

Terra(s) de Sefarad 2017  
Encontros de Culturas Judaico-Sefardita

**Coordenação**

Maria de Fátima Reis  
e Paulo Mendes Pinto

**Edição**

Município Bragança

**Produção**

Ideias Emergentes – Produção Cultural, CRL

**Data**

Junho 2019

**Paginação**

A.Cruz Design Studio (Carlos Gonçalves)

**ISBN**

978-989-96552-6-3

**DEPÓSITO LEGAL**

457643/19

**Impressão**

Europress

# **Identidade e Memória Sefardita: História e Actualidade**

Terra(s) de Sefarad 2017

Encontros de Culturas Judaico-Sefardita





## NOTA PRÉVIA

Sendo desejável a publicação dos textos de comunicações apresentadas em encontros científicos, aqui se cumpre o esperado em relação ao congresso internacional “Terra(s) de Sefarad. Encontros de Culturas Judaico-Sefardita”, de 2017. Diversos na sua incidência temática e na sua natureza, o elenco de estudos reunidos nesta obra revela a multiplicidade de assuntos, abordagens e métodos tratados no evento. Congregando estudiosos de várias nacionalidades e com diferentes experiências analíticas, está-se seguramente perante um balanço de entendimento, em que se cruzam distintos saberes, da História, à Filosofia, à Literatura, à Antropologia, com vista a melhor conhecer o sefardismo na essência — a diáspora.

Aqui se descobrem espaços criptojudaios nacionais e centros de cultura sefardita de origem portuguesa, identidades e memórias consolidadas no tempo, em que sobressaem rostos desse secular processo histórico. Numa herança que se mantém viva em Portugal, a presença, a perseguição, a fuga, os trajectos de passagem e os novos destinos dos judeus naturais da Península Ibérica ganham visibilidade pela escrita própria de cada autor, que, à sua maneira, divulga fontes e interpreta testemunhos, decisivos para conhecer a época e as comunidades sefarditas, em variadas dimensões — no negócio, na ciência ou nas letras. Certa de que o leitor poderá visitar matérias e encontrar problemas a resolver, espero que este livro suscite debate e investigação, como se espera do trabalho historiográfico. Justo agradecimento aos autores que aceitaram corresponder com os seus textos e à Câmara Municipal de Bragança por viabilizar esta edição.

**Maria de Fátima Reis**

Directora da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste  
Lisboa, Maio de 2019



# «Terra(s) de Sefarad», conhecimento e cidadania: o olhar e a construção de um público

## Caracterização geral do Congresso

Entre os dias 15 e 17 de Junho de 2017, promovido pela autarquia de Bragança, e com produção da Ideias Emergentes, teve lugar o Congresso Internacional integrado nas jornadas Terra(s) de Sefarad.

Os objectivos eram, no cruzamento entre a autarquia, a produção e a equipa que mais directamente levou a cabo o congresso, claros: colocar na mesa do debate a herança e a identidade sefardita, usando o passado para equacionar o presente e o futuro.

Assim, no cruzamento entre o debate, a sistematização dos saberes e a difusão e o consolidar do seu lugar social, surgiu a ideia de organizar em Bragança um grande e marcante Congresso Internacional dedicado ao tema “O lugar contemporâneo da identidade e da memória sefardita”. Pretendeu-se colocar a cidade, e a região, enquanto centro incontornável da reflexão sobre a memória e o património judaico em Portugal e em todo o Norte da Península Ibérica.

O olhar sobre o passado influencia a forma como nos transportamos para o futuro. No caso português, deve equacionar-se o facto de que a Inquisição apenas foi extinta em 1821, e que a Liberdade Religiosa consignada por lei, chegou a Portugal somente em 1910. Estes mais de três séculos de presença da Inquisição teimam em nos dificultar um olhar sereno sobre o passado judaico e a sua influência e implicações na nossa cultura.

Para uma cidadania plena, urge desencadear uma ampla reflexão que nos ajude, enquanto cidadãos, a chegar a um patamar de conhecimento do lugar de uma parte significativa dos nossos antepassados na forma como nos entendemos atualmente. Além da valorização turística, um sistemático trabalho cultural e académico sobre a memória, a cultura e o património sefardita na região de Bragança, é uma alavanca que nos obriga a repensar o lugar desta vasta região ao longo dos séculos.

É neste sentido que este congresso procurou reunir académicos, investigadores locais, empresários, autarcas, líderes de movimentos associativos, artistas, entre muitos outros agentes sociais que representam as dinâmicas locais, regionais, nacionais e internacionais, em torno da reflexão crítica sobre a importância da memória e da identidade sefardita nas configurações mais estruturantes da nossa contemporaneidade.

## Objectivos da auscultação

Mas o lançar desta empresa implicava graus diversos de incerteza. Para além de ser um debate afastado dos meios culturais, mais ainda das urgências quotidianas populares, era impossível calcular a forma e a dimensão da adesão à iniciativa. E esta inevitável incapacidade de imprevisão tinha várias dimensões: aderiria o público? E no grau em que tomasse parte no congresso, que público seria esse?

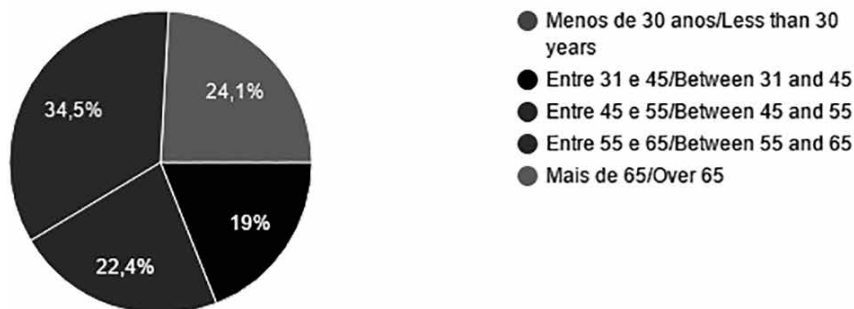
Foi assim que nasceu a vontade de levar a cabo um inquérito de satisfação e de caracterização dos participantes no congresso internacional. A análise, mesmo que superficial, dos dados vindos de uma auscultação desta natureza, em muito poderia ser útil a uma melhor compreensão da forma como é recensionada a temática junto da população. Naturalmente, os aderentes e participantes são exactamente os que mais se interessam. Contudo, a sua caracterização ajuda-nos a compreender os interessados, aqueles que se deslocaram às sessões do congresso durante três dias.

Inscreveram-se 212 congressistas, tendo respondido ao inquérito 52 (24,%). O instrumento utilizado foi o Google Forms, através de email com o questionário enviado para todos os inscritos na semana seguinte ao congresso

## Caracterização do público

Questão 1:

Faixa etária (idade)/Age group



Leitura dos dados:

O olhar para a distribuição etária dos participantes mostra-nos uma muito significativa média etária alta:

Nenhum inscrito com menos de 30 anos de idade;

Apenas 19% entre os 31 e os 45;

Apenas 22,4% entre os 45 e os 55;

Uns imensos 59,6% acima dos 55 anos.

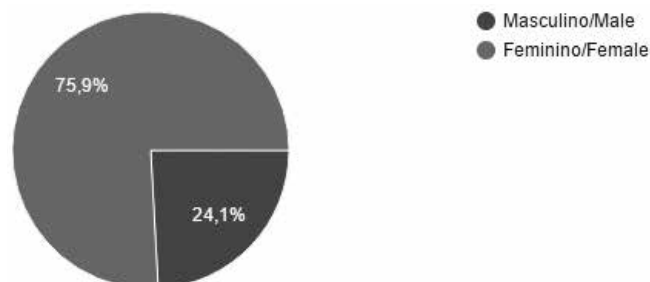
É uma média etária muito alta, mostrando uma inexistente entrada da temática nas faixas mais jovens, com predomínio de uma faixa etária avançada, acima dos 55 anos.

Conclusões e direcções para melhoria:

Esta constatação, que já se previa através do olhar para a composição da assistência, obriga-nos a equacionar a forma como se transmite o conhecimento e o interesse pela temática. Se em termos de cidadania queremos que a herança sefardita se enraíze na forma como concebemos o nosso passado e a nossa identidade, então há que criar instrumentos eficazes de chegar às novas gerações.

Questão 2:

Género (sexo)/Gender (sex)



Leitura dos dados:

Os dados recolhidos com esta questão merecem uma análise comparatista com estudos semelhantes realizados a outros eventos científicos no campo da História. É de verificar a desproporção em termos de género neste tipo de actividades, relativizando, ou valorizando, os valores aqui encontrados.

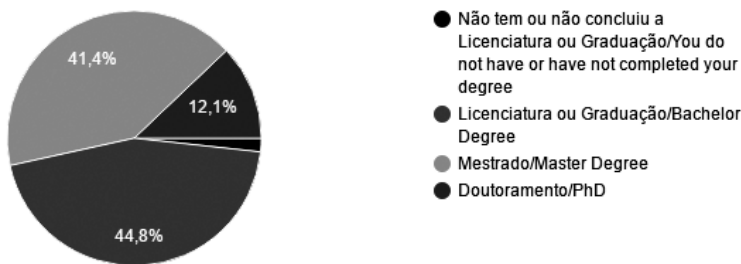
Conclusões e direcções para melhoria:

Esta desproporção, de 24% de homens para 76% de mulheres, é imagem de uma muito clara direcção de interesses que nos deve preocupar no que respeita a uma atitude cidadã, seja de igualdade, seja de projecção temática no campo dos estereótipos cimentados pela cultura popular.

Mais que uma demonstração de interesses desiguais entre homens e mulheres, esta situação, seja apenas na temática sefardita, seja no mais vasto campo da História ou mesmo das Ciências Sociais e Humanas, é imagem de uma representação do conhecimento que implica, numa sociedade de tradição patriarcal ou, até, machista, uma desvalorização social da temática, remetendo-a para “coisa de mulheres”, como todo o peso pejorativo que em termos de senso comum isso implica.

Questão 3:

Formação académica (escolha a mais elevada)/Academic education (highest achieved)



Leitura dos dados:

Estamos perante um congresso que quase exclusivamente interessou a cidadãos com formação superior:

Residual o grupo de inscritos sem licenciatura (1,7%);

Os licenciados, ou com grau académico acima, são 98,3%;

41,4% têm Mestrado;

12,1% têm Doutoramento.

Trata-se da verificação de que a temática se enraizou muito pouco na população que não frequentou o Ensino Superior. Sejam académicos, profissionais deste campo do saber, ou sejam apenas interessados, a quase totalidade deles frequentou a academia.

Conclusões e direcções para melhoria:

Tal como em relação às questões anteriores, a resposta ao grau académico por parte dos participantes mostra-nos um universo que em nada é proporcional à realidade nacional. Esta desproporção, com uma presença quase em exclusivo de licenciados, ou com grau acima, é a demonstração da inexistente procura da temática por parte de quem está fora dos circuitos académicos.

Isto é, falta criar instrumentos e formas de fazer sair o conhecimento e a reflexão para o “país real”, quebrando as barreiras dos muros das instituições guardiãs do conhecimento.

Questão 4:

Qual a sua residência?/Where do you live?



Leitura dos dados:

Apesar do gráfico apresentar um grupo significativo de cambiantes, podemos sistematizar a leitura nos seguintes grupos:

31% dos inscritos são de Bragança;

Cerca de 59% são de oriundo de Norte do Douro (excetuando Porto)

8,6% dos participantes são do Porto;

Mais de 20% são oriundos da região de Lisboa.

Numa leitura breve, verificamos que o Congresso teve uma forte implantação na cidade organizadora e na região.

Conclusões e direcções para melhoria:

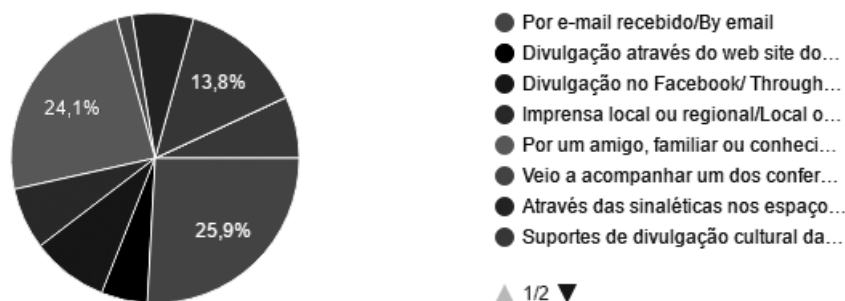
Deverá ter lugar a consolidação do público local e regional, sem se descuidar os grandes centros de Lisboa e do Porto.

Será de tentar uma mais eficaz interligação com a região centro, especialmente com as localidades com maior herança sefardita, muito fracamente representadas na participação.

## Caracterização da participação

Questão 1:

Como teve conhecimento deste Congresso?/How did you hear about this Congress?



Leitura dos dados:

Sistematizando os dados recebidos, um primeiro olhar sugere-nos os seguintes grupos para leitura:

A maior fonte de angariação foi a divulgação feita por email (quase 26%);

Paralelamente, o web site revelou-se de escasso efeito na angariação, tendo sido um instrumento da máxima importância no acompanhamento do evento;

Quase o mesmo se passou com as redes sociais, com uma angariação inferior a 10%;

Os suportes culturais da autarquia, a par da sinalética de rua, e da imprensa local, foram de eficácia ainda significativa. No total, estes meios locais foram responsáveis pela angariação de cerca de 27% dos participantes;

Revelou-se de uma importância muito alta o “passa palavra”, a indicação de amigos ou familiares, com uns significativos 24,1%.

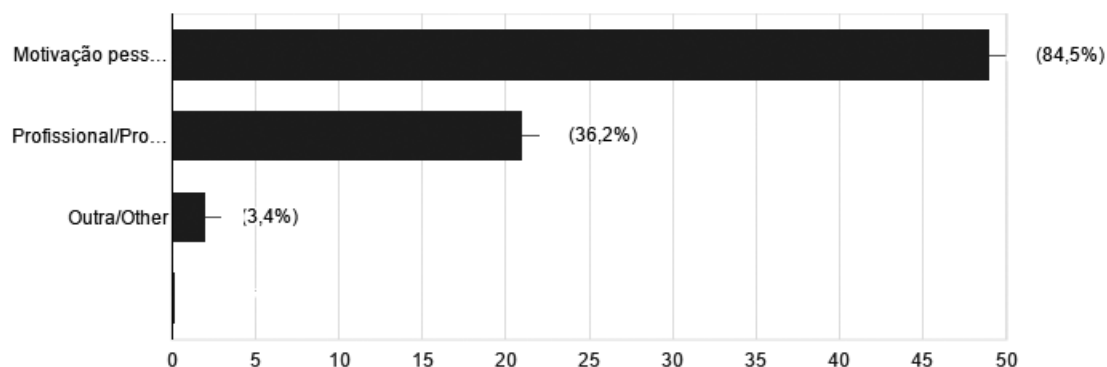
Conclusões e direcções para melhoria

Há uma franca relação entre a angariação regional e local e os meios locais de comunicação. Da mesma forma, há uma relação directa entre a eficácia da divulgação por email, tanto mais que foi realizada por duas universidades lisboetas, e a angariação de residentes fora da região de Trás-os-Montes.

De notar que a média etária elevada, assim como a natureza de “elite” associada aos meios académicos, devem ser responsáveis pela fraca eficácia das redes sociais e do web site.

Questão 2:

**A sua participação deveu-se a motivação pessoal, e/ou formação e desenvolvimento profissional?/Was your participation due to personal motivation, and/or training and professional development?**



Leitura dos dados:

Esta questão, à qual o inquirido podia responder não apenas a uma das opções, mostra-nos um imenso peso da motivação pessoal na decisão da participação (84,5%).

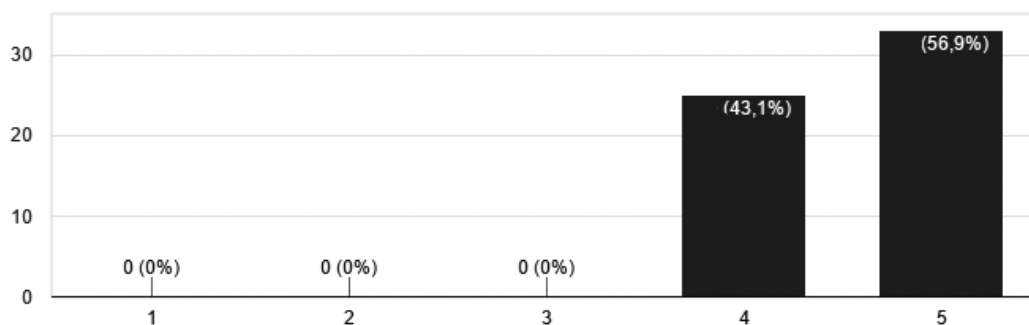
Cumulativamente, mais de 36% dos participantes escolheram as motivações profissionais como parte decisiva no processo.

Conclusões e direcções para melhoria:

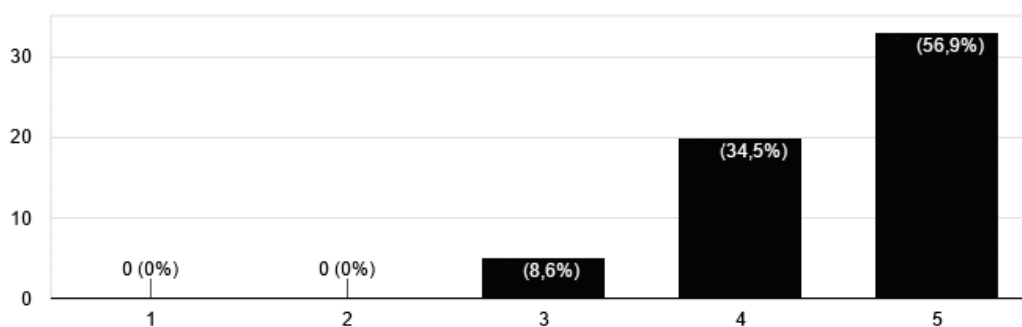
São fortíssimos os ecos do íntimo na decisão de tomar lugar neste congresso. Este peso é muito grande nos inscritos locais e regionais que, de forma clara, procuram conhecimento nesta área para melhor compreender, quem sabe, as suas origens, as tradições familiares ou locais. Seria da máxima importância, em eventos futuros, cruzar as respostas a esta questão com a que levanta a formação académica. São os Doutorados e Mestres movidos maioritariamente pelo sentido profissional, ou mesmo nesses grupos há motivações pessoais? Mais, a opção pelo trabalho, em termos profissionais, nesta temática tem muito de resposta a dilemas e questões interiores?

Questões 3, 4 e 5:

### Como avalia cientificamente o Congresso?/How does the Congress scientifically evaluate?

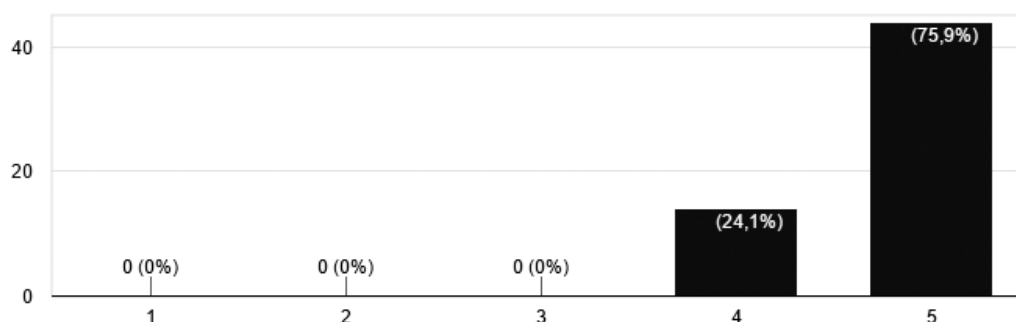


### Como avalia o Congresso em termos de organização?/How do you evaluate Congress in terms of organization?

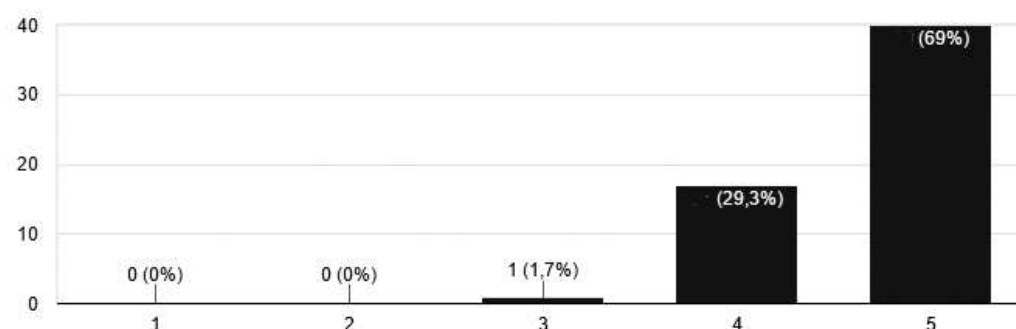




Como avalia o programa cultural do Terra(s) de Sefarad?/How do you rate the cultural program Land(s) of Sefarad?



Como avalia globalmente o evento?/How do you rate the event globally?



Leitura dos dados:

É sempre maioritária a avaliação dos participantes no valor 5, o melhor.

A quase totalidade das respostas baixo concentram-se no 4.

É residual a avaliação de 3.

Conclusões e direcções para melhoria:

O esforço na montagem científica e organizacional teve os seus frutos, sendo a avaliação excepcional.

Contudo, a excelência não foi atingida, devendo-se, em futuras edições, procurar ir mais longe na qualidade oferecida aos participantes, tanto mais que o nível oferecido foi colocado muito alto.

### Paulo Mendes Pinto

Coord. da área de Ciência das Religiões da Un. Lusófona / Investigador da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste da Un. de Lisboa



# Índice / Index

<b>NOTA PRÉVIA</b> .....	3
Maria de Fátima Reis	
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	5
Paulo Mendes Pinto	
<b>I. Conferências</b>	
<b>Leone Ebreo's Use of Iberian and Renaissance Motifs in the <i>Dialoghi d'Amore</i></b> .....	17
Andrew L. Gluck	
<b>Self-Perception of Portuguese Jewry in the Fifteenth Century</b> .....	27
Abraham Gross	
<b>Remembering Sepharad in an Atlantic Context</b> .....	33
Arthur Kiron	
<b>Judeus de Belmonte no labirinto da(s) identidade(S)</b> .....	37
Maria Antonieta Garcia	
<b>Os judeus, a Inquisição e a indústria das sedas em Bragança (séculos XVI–XVIII)</b> ..	51
Fernando de Sousa	
<b>The Portuguese Synagogue in Amsterdam</b> .....	60
Pieter Vlaardingerbroek	
<b>The Portuguese Eloquence of Rabbi Samuel Mendes de Sola (trancoso 1699 —     Curaçao 1761): from stirring a fight to celebrating peace in the Isle of Curaçao.</b> .....	67
Harm den Boer	
<b>Through the looking glass — Sephardic Identity in the collection of Ets Haim —     Livreria Montezinos, Amsterdam</b> .....	73
Heide Warncke	
<b>Contaminações da Genética na História ou Caminhos para uma abordagem plural     da Memória</b> .....	87
Inês Nogueiro	
<b>Do Anti-Semitismo ao <i>Compellere Intrare</i>. O exemplo de Portugal*</b> .....	93
Elvira Azevedo Mea	
<b>History triggered by a Kiddush Cup, a case study in Sephardic identity</b> .....	103
Joel Cahen	
<b>Poder e Saber: cristãos-novos portugueses na corte dos Habsburgo</b> .....	113
Maria de Fátima Reis	
<b>Bragança: “Metrópole do Criptojudaísmo”</b> .....	119
Claude B. Stuczynski	

## II. Comunicações

<b>“Anussim” e “Meshumadim”: Jurisprudência Rabínica sobre o Judaísmo dos “Conversos”</b> .....	131
António Bento	
<b>Exame do Certamen Philosophicum contra Bredenburg de Orobio de Castro.</b> .....	139
Miquel Beltrán e Miguel Riera	
<b>A família Sola, um caso paradigmático da diáspora de Sefarad</b> .....	149
Florbela Veiga Frade	
<b>Gestas, el Judío. Cuestiones Iconográficas en torno al Ciclo de la Pasión</b> .....	157
Gabriela Benner	
<b>Isaac Cardoso e a <i>Philosophia Libera</i> (1673): da reivindicação da liberdade de pensamento ao assesto dos erros e quiproquós dos grandes génios.</b> .....	165
Luciana C. Ferreira Braga	
<b>A Estrela de Davi da Nação Angola: o processo inquisitorial de Mariana Preta (1713)</b> .....	173
Marize Helena de Campos	
<b>Redescobrimo a Nação Brasileira, ou A Flor Inesperada.</b> .....	183
Moacir Amâncio	
<b>Sefardismo y paisaje cultural: El redescubrimiento de la presencia judía y judaizante en la frontera del Minho</b> .....	193
Suso Vila	
<b>Os textos dentro do texto: elementos apologéticos na argumentação filosófica de Oróbio de Castro na controvérsia com Zepeda.</b> .....	199
José Higuera Rubio e Ana Macedo Lima	
<b>Music of Terras de Sefarad: 23 years with the Crypto-Jews and over forty with Sephardic music.</b> .....	215
Judith R Cohen	
<b>Terá existido um urbanismo e uma arquitectura sefardita medieval em Portugal?</b> ..	223
António José Aguiló y Fuster Caria Mendes	
<b>Catarina de Orta (c. 1512—1569)</b> .....	235
J. P. Nascimento e Silva	
<b>The Jews of India: History, Encounter, Memory &amp; Onward</b> .....	247
Kranti K. Farias	
<b>O Massacre de Lisboa e o discurso de ódio anti-judaico</b> .....	283
Rita Ribeiro Voss	

# I. Conferências



# LEONE EBREO'S USE OF IBERIAN AND RENAISSANCE MOTIFS IN THE *DIALOGHI D'AMORE*<sup>1</sup>

Andrew L. Gluck

## ABSTRACT

Leone Ebreo (Judah Abrabanel c. 1465 – c. 1523) was the scion of a great Iberian family, which had been prominent in both Spain and Portugal. The older Iberian related sources, which he is quite fond of quoting, tended to focus more on rationality and its alliance with religion. They were primarily Islamic and Jewish. They downplayed the role of love and other a-rational aspects of the human personality. The new interests that Leone Ebreo attempted to reconcile with more traditional Jewish, Iberian philosophy include love, pleasure, desire and beauty. The book consists of a dialogue between a man (Philo) and a woman (Sophia). It is obvious that Sophia is both beautiful and erudite, at least in philosophical matters. Philo plays the role of a wise man who has access to somewhat esoteric knowledge. He is obviously a Jew. Sophia's religious affiliation is not nearly as clear but she appears relatively ignorant regarding Judaism. Leone Ebreo's naming of sources is problematic. He never cites contemporary or Christian thinkers or his father's very influential and provocative views. He would like to insist that his philosophical views can be attributed to Moses, Plato, Aristotle and the medieval Muslim or Jewish philosophers but they clearly cannot be inferred from those sources alone. His reference to contemporary "theologians" is as close as he comes to revealing his real hidden sources in Renaissance humanism. The equation of goodness, truth and beauty goes back to Plato as does the connection between love and beauty. Oftentimes, beauty was conceptualized as the external and superficial aspect of goodness. Leone Ebreo completely reconfigures these relationships. Since God created this world, it is all good and pleasure is related to that goodness. But it is not all beautiful. And beauty is intrinsically connected with the raising up of the beloved to a higher level of goodness than it normally possesses (as with women and children). This is what divine love consists of but may ultimately be an illusion. The illusion becomes evident in the more mystical sections of the *Dialoghi d'Amore*, where it becomes clear that the connection between creator and creation is never really severed. God is both the supremely real and the supremely beautiful as well as the supreme lover, whose love for Himself pulsates through all of creation.

**KEYWORDS:** JUDAH ABRABANEL, LEONE EBREO, RENAISSANCE HUMANISM, ISAAC ABRABANEL, SALOMON IBN GABIROL, CHAOS, BEAUTY, GOODNESS, MYSTICISM

## Introduction

Leone Ebreo (Judah Abrabanel c. 1465 – c. 1523) was the scion of a great Iberian family, which had been prominent in both Spain and Portugal. Exiled first from Portugal as a result of political intrigue possibly involving the Duke of Braganza and then again from Spain as part of the general expulsion of the Jews in 1492, Judah and his family found their way to Italy, from where all of his extant writings emerged. His great philosophical treatise about love (and many other topics) is all we really have from him, with the exception of some letters. The book reveals a close affinity to Ficino and other non-Iberian Renaissance thinkers.<sup>2</sup> It obviously reflects Christian as well as Jewish and Muslim sources but the former are never named.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> All quotations, unless stated otherwise, will be from the new Bacich/Pescatori English translation (Toronto, 2009). Although I have previously used the much older Soncino English translation, the newer one is now well established enough so that one assumes any curious reader will have access to it.

<sup>2</sup> It is possible to think of Ficino as an Iberian related source even though he was obviously Italian. See Susan Byrne, *Ficino in Spain* (Toronto, 2015), which argues for more influence in Spain of Ficino and less of Leone Ebreo than had been previously asserted by others. But much of that influence would have been later than pre-expulsion and therefore irrelevant to Leone Ebreo. What I mean by Iberian related sources are those philosophical thinkers who were widely known and cited in Iberia at the time that Leone Ebreo was in the Iberian Peninsula and even up until the time that he was writing (early 16<sup>th</sup> century).

<sup>3</sup> Pines notes this and attributes it possibly to a general tradition in Jewish writing not to quote Christian sources. See Shlomo Pines, "Sources of Leone Ebreo's Doctrines," in *The Collected Works of Shlomo Pines, Volume V* (Jerusalem, 1997), p. 651.

While we fully accept the fact that it reflects the Renaissance milieu that he found himself in, we are particularly interested in how he uses and manipulates much earlier Iberian related sources in the service of his revised philosophical interests. By “Iberian related” sources we include Jewish and Muslim philosophers, classical Greek philosophers often referenced in Iberian Jewish philosophical writings as well as kabbalistic literature. It is fairly obvious, however, that he had other sources as well just as he had philosophical interests other than those of the classical Jewish medieval philosophers. Those revised philosophical interests emerged out of humanistic and philosophical thought in the Renaissance. We will roughly summarize those new interests as referring to a-rational aspects of the human personality.<sup>4</sup> The older Iberian related sources, which he is quite fond of quoting, tended to focus more on rationality and its alliance with religion.<sup>5</sup> They were primarily Islamic and Jewish. They downplayed the role of love and other a-rational aspects of the human personality. The new interests that Leone Ebreo attempted to reconcile with more traditional Jewish, Iberian philosophy include love, pleasure, desire and beauty.

The book consists of a dialogue between a man (Philo) and a woman (Sophia). It is obvious that Sophia is both beautiful and erudite, at least in philosophical matters. Philo plays the role of a wise man who has access to somewhat esoteric knowledge as well as standard philosophy. He is obviously a Jew. Sophia’s religious affiliation is not nearly as clear but she appears relatively ignorant regarding Judaism.

## Dialogue One

The *Dialoghi* begins with a discussion of love, desire and passion. Sophia, who is the supposed student of the wise Philo, insists that love and desire, while both being “affects of the will”, are “contrary” to one another. Her idea was that we love what we have and know but only desire what we don’t yet have.<sup>6</sup> Philo is impressed by her intellect but not by her conclusions. He asserts that it would be absurd to desire that which we don’t love. But she gives the example of children, which is an apt one. They are desired before they arrive and then loved, but not desired, afterwards. Philo retorts with the example of husbands and wives, who are (at least sometimes) desired even after they are possessed.<sup>7</sup> Sophia is partially impressed. Philo then employs a distinction of Aristotle regarding friendships. Everything loved can be categorized as either pleasurable, useful or virtuous. The first, once possessed is no longer desired or loved. The latter two are both loved and desired even after they are possessed. Sophia is now confused. She still clings to her distinction but realizes that Philo has shown her something that conflicts with it.

It is at this point that Philo reveals his love for Sophia and his “suffering.” Sophia, however, insists that she is more interested in resolving her doubts with the help of his brilliant intellect than she is in satisfying his amorous desires.<sup>8</sup>

After a few pages of repetitive argumentation, Philo reveals a Platonic world-view that considers even those things that don’t seem to exist to be real nevertheless and, therefore susceptible to love as well as desire. Yet Sophia is not fully convinced because she still perceives a dichotomy between those two affects of the will. He insists again that the problem can be resolved

<sup>4</sup> See Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness* (Chicago, 1970) for the view that the Renaissance produced a distinctly enhanced interest in those a-rational aspects of humanity. In particular, see his treatment of Valla on pp. 156–159. Interestingly, Leone Ebreo also fails to cite to any great extent Iberian writers such as Crescas, Albo and Isaac Abrabanel (his father) who also took an interest in those matters.

<sup>5</sup> It should be noted that his father was critical of the purely rational or deductive approach to religion as well and, therefore, Leone Ebreo’s philosophy could be viewed as an extension of that critique even if his father might not have pursued all of his son’s interests.

<sup>6</sup> P. 28

<sup>7</sup> P. 29

<sup>8</sup> P. 29



through Aristotle's distinction between the pleasurable, useful and virtuous. They now detour into a discussion of the value of wealth.<sup>9</sup>

This seems to be a strange way to begin a traditional Jewish philosophical discourse. Indeed, it is not traditional and may not even be a very good example of Jewish philosophy. How are we to explain a Jewish philosopher, the son of perhaps the premier Jewish thinker and communal leader of his time, beginning his great work with such an emphasis on the human faculties of desire, romantic love and material possessions? Where is God and the Jewish People? Finally, however, (on page 48) they begin to talk of the love of God. God is the “origin, means, and end of all honest actions.”<sup>10</sup> Furthermore, God is the origin of that which is “the agent of all human goodness,” namely the “intellectual soul.”<sup>11</sup> Philo now for many pages (57–61) discusses a quasi-mystical intimate knowledge of God (“copulation”) but does not attribute his knowledge of this to any source nor to his own experience. And Sophia asks him immediately afterwards what kind of love he has for her.

Eventually, as we just saw, we do find Philo extolling the intellect in a manner that one would expect of an Iberian Jewish philosopher but with a rather conspicuous absence of attention to Jewish life, law and observance. Nevertheless, he does attempt to reconcile Renaissance interests with more traditional Jewish Iberian philosophical ones. To carefully trace how Leone Ebreo reconciles and even equates the a-rational qualities of love, desire, happiness, etc. with the intellectual soul is the subject of this study and even more specifically, how he employs Iberian related thinkers to do just that. By way of review, we might recall that the classical Jewish philosophers had concerned themselves primarily with the intellect and not with such trivial things as desire and love. Perhaps Crescas and Albo had made subtle changes to that pattern and perhaps Isaac Abrabanel had at least hinted at the insufficiency of intellect when it comes to religion and virtue. But now, perhaps for the first time, a Jewish philosopher begins his treatise with an unabashed discussion of the a-rational.

To what are we to attribute this radical shift in emphasis? The most likely causal candidate is the Italian Renaissance environment that he found himself in but perhaps his thinking had been moving in this direction even before he left the Iberian Peninsula. There is evidence for this in the letters and other writings of his father.<sup>12</sup> Interestingly, though, he never cites his father as a source. Nor does he discuss those other more contemporary Jewish thinkers or the influence on them of Christian and Converso thought. However Philo does refer to “the sages” who “held divergent opinions regarding ...whether happiness really consists in knowing God or loving him.” He assures Sophia that both are necessary for “beatitude” and specifies those “sages” a little more by referring to them as “ancient philosophers and modern theologians.”<sup>13</sup>

The Renaissance in Italy was obsessed with love, of course. In order to discuss love in a Christian intellectual environment there are certain distinctions that would need to be made because this is a subject that was discussed over a long period of time among Christian philosophers, at least since Augustine, and some of those distinctions might not have been available to Jewish or Islamic thinkers. Firstly, there is a distinction between desire and love or perhaps between desire and will, which we have already seen. We sometimes say that we control our desires through will. But is will simply an agent of intellect or is it separate and autonomous from it? And how does love relate to will? It was generally held that they are closely related and yet some forms of love seem hardly voluntary even if they lie at the root of all other voluntary actions. And there is also the distinction between human loves, which are commonly viewed as selfish and erotic (in the nonphysical sense of that term) vs. divine love that is unselfish

<sup>9</sup> P. 35

<sup>10</sup> P. 48. “Honest” (*onesto*) can be considered a synonym for virtuous.

<sup>11</sup> P. 48

<sup>12</sup> See Cohen Skalli, *Isaac Abravanel: Letters* (Berlin, 2007)

<sup>13</sup> P. 59

because God needs nothing from his creatures. Obviously, we cannot survey all of the literature on this subject. But we need to note these distinctions and perhaps hint that the rather long initial discussion regarding the distinction between desire and love may pave the way to a somewhat new approach to love.

## Dialogue Two

In this dialogue, Philo attempts to show the universality of love and connect it to a more spiritual context. He has already laid the foundation in the first dialogue by insisting that love “is born from reason.”<sup>14</sup> The first thing to be noted is that both he and Sophia agree that love is universal and even exists in irrational animals.<sup>15</sup> This is important because we do not want to falsely assume that they are talking about some rational faculty. This was already made clear in the first dialogue.<sup>16</sup> One might have thought that a faculty that rebels against reason is a bad thing but oddly there is not such assertion here. They do however agree, after it is explained by Philo, that love in humans is more intense due to that rational faculty.<sup>17</sup> They have many interesting things to say in this regard but we need not detain ourselves in them because it would not affect our main interest. The important thing to understand is that whatever will be said regarding the universality of love, and eventually the origin of it, will be more or less true of all love because Philo, while making certain distinctions, is also attempting to show similarities, as will soon be evident. But there is one very firm distinction that Philo does make and that regards “honest love.” Since the Italian word “onesto” should be roughly translated as “virtuous” or something of the sort, obviously this only exists in human beings and not in animals.<sup>18</sup> But to understand how universal love actually is, we should note that, to Sophia’s initial dismay, Philo insists that love even exists in non-sentient beings.<sup>19</sup> And he makes another claim which truly surprises Sophia: that love also exists in heaven.<sup>20</sup> We will now see how he justifies such radical claims by the use of Iberian related sources. Of course he really uses other sources as well but we will try to understand how he subtly employs those traditional motifs along with his more contemporary but hidden ones. In this way he subtly changes the course of the classical Jewish philosophical tradition.

But perhaps we will really need to wait for the next dialogue because in this one he appears to mostly cite the ancients, both philosophers and mythology. He does, however, allude to the Arabs, who were quite influential in the Iberian Peninsula. And, perhaps more significantly, he discusses Moses’ description of creation.<sup>21</sup> Yet, strangely enough for a Jewish philosopher, that brief mention of the Bible seems to get swallowed up by a multitude of Pagan myths. Finally, after numerous discussions of such things and only at the very end of the dialogue, Philo begins to discuss his Iberian sources and the classical Jewish philosophical tradition that had emerged on that peninsula. These sources are “Al-Farabi, Avicenna, Al-Ghazali and our

---

<sup>14</sup> P. 66

<sup>15</sup> P. 77

<sup>16</sup> Philo does insist that a-rational love emerges from reason. But he also asserts that it is “unbridled” and unyielding to its mother (reason). In fact he insists this is true of all great love whether it is virtuous or not. Whether this is an apologetic concession to traditional philosophical discourse or whether it is his real conviction is not entirely clear but the very fact that he valorizes the a-rational is of great interest. See pp. 66–67 where he answered Sophia’s objection that true love lacks restraint and therefore it cannot be applauded nor result from reason.

<sup>17</sup> See p. 78. This would make sense if love actually emerges from reason but then breaks free from its restraints, as was explained in the first dialogue. And this also fits in with the approved categories of usefulness and virtue, both of which are rational ones. Nevertheless, the love itself as it emerges into the phenomenological space is quite different from reason.

<sup>18</sup> P. 80

<sup>19</sup> P. 81

<sup>20</sup> P. 91

<sup>21</sup> P. 130

own Rabbi Moses from Egypt.”<sup>22</sup> The reason for their mention is that, as commenters on Aristotle, they have an answer to some rather important questions of Sophia. This involves Philo’s claim that higher beings love lower ones and spiritual beings love corporeal ones. Sophia could not believe that the superior spiritual beings could love the inferior physical ones.<sup>23</sup> It is so important that we will quote the question in its entirety.

Please tell me which of them is greater than the intellectual souls, which move the heavens, and which can be their lovers and desire a union that gives them happiness and drives them to be active and eternally move their heavens. And you must tell me how the higher beings, in loving the lower ones, enjoy union with those higher than themselves, because it is unclear to me the reason of this.<sup>24</sup>

Philo now tells her that most of those “Arab philosophers” held that the first mover was not the “most high God.”<sup>25</sup> But Averroes disagreed.<sup>26</sup> It will eventually turn out that Philo also disagrees. They return to the Pagan myths and to find any more discussion of Jewish or Iberian sources we must wait for the next and most important dialogue.

### Dialogue Three

Philo asserts that “certain modern theologians” say “that love is the beginning of desire because the object is first loved and then comes to be desired.”<sup>27</sup> He goes on to describe their rationale. “They define love as pleasure in the spirit from the object that seems good...”<sup>28</sup> But Philo disagrees with them though in a way accepting their conclusion because he is really asserting that love and desire are the same.<sup>29</sup> This equation only really applies to earthly love perhaps because soon enough Philo speaks of a love “that cannot be called desire,” namely “Divine love.”<sup>30</sup> The early parts of this dialogue, the longest and most important of the book are spent to a great extent in expounding the views of Plato, who tended to see love as arising out of a lack rather than as an overflow. It is creatures who love God (not the other way around) and all of their loves and desires ultimately are related to their need for God. It seems obvious that Philo is very much a disciple of Plato (perhaps filtered through Plotinus or other later Neo-Platonists). Nevertheless, he would like to show that all such needy love is rooted in a love that is altogether different and which does not arise out of need at all.

So, to summarize what has been said and indeed to preview what is yet to come, the traditional approaches either distinguished love and desire from one another (privileging the former) or tended to equate the two in a rather pejorative manner. Some “modern theologians,” however, viewed love as the root of desire. Philo, perhaps attempting to reconcile the various views, sees earthly love and desire as more or less the same but will now show how they all have their origin in a Divine love that excludes desire (at least in the way we ordinarily use that term).

Sophia: What, therefore, is the meaning of the word ‘love’ for God?

<sup>22</sup> P. 157. Please note his curious insistence that Moses Maimonides was from Egypt even though he was in fact from Spain and only lived in Egypt for a time. This may perhaps be a veiled reference to some esoteric Hermetic sources.

<sup>23</sup> P. 153

<sup>24</sup> P. 157

<sup>25</sup> P. 157

<sup>26</sup> P. 158

<sup>27</sup> P. 203

<sup>28</sup> P. 203

<sup>29</sup> P. 204

<sup>30</sup> P. 208

Philo: It means the will to benefit his creatures and the whole universe and to increase their perfection as far as their nature is capable of doing. As I have already told you, the love that is in God presupposes a lack in the beloved but not in the lover, so that it is the opposite of human love.<sup>31</sup>

Shortly after this, another important distinction is made. The Aristotelians hold that the universe is eternal; the Platonists consider only prime matter to be eternal; the “faithful” followers of the Law of Moses hold that everything other than God is created.<sup>32</sup> We soon find out, however, that Philo, despite his commitment to the Law of Moses, may also be toying with slightly different ideas.

After describing a pre-Platonic doctrine that the universe gets destroyed and renewed every seven thousand years,<sup>33</sup> Philo now introduces the work of “our Albenzubron,” author of the book “*De Fonte Vitae*.”<sup>34</sup> Interestingly, despite Leone Ebreo’s need to praise Moses Maimonides who then as now was considered the giant of Jewish philosophy, his very first extensive use of an Iberian source is ibn Gabirol, hardly known at the time by Jews as a philosopher and generally considered to be merely an erudite poet by the Jewish tradition. This is of great interest and indicates three things. Firstly, he obviously knew, perhaps through a family tradition, that ibn Gabirol and Avicebron were one and the same. Secondly, he was most likely addressing educated non-Jews and not Jews (the latter would never have heard of Avicebron or the *Fons Vitae*). And, finally, he was proudly asserting that Avicebron, known to the Christian world as an Arab or a Christian, was indeed a Jew.

Philo now begins to expound on some of the beliefs of the Kabbalists, but at the same time warning Sophia that he is not advising her to believe them.<sup>35</sup> Although it is not altogether clear, he alludes to something called “Chaos,” which seems to pre-exist the creation of the universe by God.<sup>36</sup> After a short discussion of the kabbalistic views, with Sophia expressing quasi-admiration for them but not belief,<sup>37</sup> they are diverted to a discussion of some of the beliefs of Aristotle and Plato regarding Chaos and other cosmological matters.

Soon enough, however, they return to the subject of love but now discussing God’s love for Himself.<sup>38</sup> Apparently, this is completely different from “earthly loves.”<sup>39</sup> One reason is that the lover and beloved are the same. And this is an occasion for Philo to make a perplexing assertion regarding God, and a Trinity: “though we count them to be three and say that the lover is informed by the beloved and that love derives from them both as from father and mother, the whole is one simple unity and essence or nature, which can in no way be divided or multiplied.”<sup>40</sup> This is surely not the first mention of a Trinity by a medieval Jew but this one is somewhat peculiar and perhaps can be explained by his targeted audience.

We now begin to understand the connection between love and some of the cosmological opinions of ibn Gabirol and the Kabbalists. The origin of the universe derives from God’s love for Himself or perhaps the love between God and Chaos. We might recall that back on p. 237

<sup>31</sup> P. 226

<sup>32</sup> P. 228

<sup>33</sup> P. 236

<sup>34</sup> See p. 237. This is a reference to ibn Gabirol, called Avicebron or Avicebrol by the Scholastics, and his book *Fons Vitae*. *The Christian world did not know that he was a Jew and assumed him to be a Christian or Muslim. The Jewish world did not associate him with ibn Gabirol, the poet. This discovery was not made till the 19<sup>th</sup> century by Solomon Munk.*

<sup>35</sup> P. 239

<sup>36</sup> See p. 240 where Sophia’s question and Philo’s answer makes this fairly obvious.

<sup>37</sup> P. 241

<sup>38</sup> P. 242

<sup>39</sup> P. 243

<sup>40</sup> P. 243

Philo appeared to have cited ibn Gabirol as promulgating a doctrine of Chaos as something eternal that is not God.<sup>41</sup> We will now see that this was not as it first appeared. Philo explains that Chaos is not really “born” or created but “produced,” the way Eve was produced from Adam. So, just as Adam originally included the feminine aspect now called Eve, so did God include what we now call Chaos. But even if Chaos is not created, the love between God and Chaos is indeed created.

So I have told you that in the Godhead the mind, which is loving wisdom, eternally proceeds from beloved beauty, and love was born from these two *ab eterno*, from the beloved beautiful as the father and from knowing, or the lover, as the mother. And I say that the lover was produced but not born. He does not have two parents, which are essential for procreation, but only one forebear, just as mother Eve was produced from father Adam, and Chaos or matter, the universal mother, from the divine intellect, which is the universal father. But love, I say, was born, because it was produced by the father or beloved, and the mother or lover, just as all men have been born since Adam and Eve, as well as the whole world of intellect and matter.<sup>42</sup>

There are a number of interesting things here. It is almost impossible not to recognize this “Chaos” as the same as ibn Gabirol’s *prime matter*. It proceeds from the divine intellect or universal father according to Ebreo. Ibn Gabirol would have said it emerged from the divine substance. But Ebreo goes beyond ibn Gabirol as regards love and its provenance. Love is the first real creation and is born of these two aspects of the Godhead. Yet it is the father who is the beloved and it is Chaos that is the mother and lover. Just as with earthly love, the beloved is somehow superior to the lover and beauty is somehow superior to wisdom. It is not difficult to see the strong imprint here of Renaissance thought as regards the value of beauty and the role of the beloved. Yet this might seem to conflict with his other teaching regarding the love of the superior and spiritual for the inferior or corporeal. The answer lies in the effect of love as elevating the beloved even above the level of the lover.

Philo also puts a rather mystical spin on the teachings of Maimonides by asserting that he (Maimonides) believed that Moses “copulated” with the Godhead while he was still alive. Even philosophers are able to copulate with the spiritual world, he asserts. And other prophets can also copulate with God Himself but only after death. Now Sophia is puzzled regarding how the infinite can be known by the finite. Philo explains that such knowledge is always limited by the powers of the finite being to know or perceive.<sup>43</sup>

The next explicit mention of Iberian related thinkers comes with a mention of a dispute between “philosophers, theologians, and Arabs.”<sup>44</sup> The context is Sophia’s question regarding how “the love that was born in the angelic world proceeds from there and transmits itself to the whole created universe, and if all the angels participate in the love of the divine beauty directly, or each by means of the next angel superior to it.”<sup>45</sup> Philo now mentions Avicenna, Al-Ghazali and “our rabbi Moses.”<sup>46</sup> They all believed that “the first cause is higher than all the intelligences that move the heavens, and it is the beloved cause and goal of all.”<sup>47</sup> But Averroes, “as a pure

<sup>41</sup> See Shlomo Pines, *op. cit.* p. 633, where he observes that Ebreo misinterprets ibn Gabirol, who considers Matter (or Chaos) as an emanation from God and not as a separate eternal substance.

<sup>42</sup> P. 245

<sup>43</sup> See pp. 260–262

<sup>44</sup> P. 266

<sup>45</sup> P266

<sup>46</sup> P. 266. Obviously, he means Moses Maimonides

<sup>47</sup> P. 266

Aristotelian,” “contradicted his Arab predecessors and refuted it.”<sup>48</sup> For him, the “divine beauty is directly impressed on all the intelligences that move the heavens...”<sup>49</sup>

Sophia is satisfied and understands that according to either account love in the created universe “was first born and originated in the first intelligence.”<sup>50</sup> She now wants to know more about love and Philo launches into another discussion of Greek mythology and Plato’s *Symposium*. And finally he attributes Plato’s views to Moses.<sup>51</sup> This involves him in a further discussion of the “androgyné” (half man and half woman) and the production of Eve from Adam.<sup>52</sup> Then, there is a rather long discussion of beauty, which he holds is the origin of love. But Sophia has a pressing problem. She was under the impression that those who love spiritual beauty are repelled by the physical sort.<sup>53</sup> Philo responds with a rather nuanced view of the matter. The soul is “the mean between the intellect and the body.”<sup>54</sup> And it has two faces: one facing towards the intellect above and the other towards the body below. Love for “lower beauties” is good when the purpose is to extract from them the “spiritual beauty” that is “truly lovable.”<sup>55</sup> Hence, we are in an ambiguous area where corporeality is not rejected but clear warnings about it are in order. We will try to ascertain from whence Philo obtains his judgment regarding the balancing of the spiritual and the physical.

They go back to a discussion of Plato vs. Aristotle. Plato’s views, according to Philo, are more in keeping with “Mosaic theology.”<sup>56</sup> The Bible declares: “in the beginning God created the heaven and the earth” but the “ancient Chaldean interpretation” is that “with wisdom God created the heaven and the earth.”<sup>57</sup> He then begins a discussion of the wisdom literature of the Bible, particularly *Proverbs*, which discusses an entity called “Wisdom.”<sup>58</sup> What we seem to be asked to take away from this is that all of the creation is good because it was created through wisdom. And, perhaps most importantly: “The marriage in love of man and woman is therefore the simulacrum of the sacred and divine marriage of the supremely Beautiful with the highest Beauty, from which the whole universe takes its origin.”<sup>59</sup> And the ethical corollary of this is that while all love is “a species of desire” and “the end is pleasure,” there are beautiful and unbeautiful pleasures. Yet they are all good in the sense that everything God created is good. Good things are in fact more common than beautiful things. One ought to pursue the beautiful pleasures.<sup>60</sup> This is an astounding reversal of the more common roles of religion, ethics and aesthetics. We will return to this subject shortly. For now, however, we are primarily interested in his cited sources. Philo continues to use Aristotle and Plato to justify this distinction but ultimately he falls back on a favorite theme of his, namely that the beloved is superior to the lover. It would be rather difficult to find a source for that in either Plato or Aristotle, at least as regards human loves for one another and surely not as regards God’s love for man. From whence he obtains this doctrine is never really revealed. One can perhaps surmise that he views it as a part of his Jewish heritage, which sometimes seems to place the Jewish People as even more central than God and the weaker members of the human family as most important and

<sup>48</sup> P. 268

<sup>49</sup> P. 268

<sup>50</sup> P. 270

<sup>51</sup> P. 275. This was a common opinion in the Renaissance.

<sup>52</sup> See p. 277–290. Obviously, this is a subject of great importance to him.

<sup>53</sup> P. 308. As with Philo, some of the influences on her way of thinking are never revealed. The Greek mythology and even Plato’s dialogues would not reveal such an anti-corporeal attitude.

<sup>54</sup> P. 308

<sup>55</sup> P. 310

<sup>56</sup> P. 325

<sup>57</sup> P. 325

<sup>58</sup> P. 327

<sup>59</sup> P. 329. These two entities are God as lover and beloved.

<sup>60</sup> P. 333



regarding whom one is even commanded to love.<sup>61</sup> It should also be mentioned that Sophia, who has obviously imbibed a great deal of philosophy, has major problems with the notion that God should love humankind at all while having no problem whatsoever believing in the human love for God. Hence, she concurs with his assertion that the beloved is superior to the lover but applies it in a much more circumscribed manner. He, however, takes this dictum much more seriously and even asserts that women and children, while objectively inferior to men, are elevated by love to be the very center of the family.

## Conclusion

Leone Ebreo's use of sources is highly problematic. He never cites any contemporary or Christian thinkers. Nor does he cite his father's very influential and provocative views. He would like to insist that his philosophical views can be attributed to Moses, Plato, Aristotle and the medieval Muslim or Jewish philosophers but they clearly cannot be inferred from those sources alone. His vague reference to contemporary "theologians" is as close as he comes to revealing his real hidden sources. Even his use of pagan mythology seems to be a hint that one of his real inspirations comes from Renaissance humanism. And his brief references to the Kabbalists also seems to be a dead end, as Philo cautions Sophia not to accept their views as they are both unproven and non-authoritative. In fact, his references to the kabbalists were also a hint at Renaissance Christian influence as Kabbalah was attractive to Pico della Mirandola and many other Christian Renaissance humanists. Yet, he seems to at least ostensibly be relying on some authoritative tradition as well as on his own reasoning. Perhaps his allusions to Egyptian and Chaldean esoterica gives another hint of reliance on Hermetic writings not specifically cited but that were also popular in the Renaissance. I suspect that his somewhat disproportionate discussion of ibn Gabirol (given the obscurity of his philosophical writings) may provide yet another hint. Interestingly, his father also utilizes that much earlier Iberian thinker for his own purposes. One is lead to suspect that there were much more extensive discussions of such esoteric issues conducted within the Abrabanel family, the echoes of which are resounding in the *Dialoghi d'Amore*. *Perhaps ibn Gabirol functions as an alternative Jewish source that counterbalances the influence of Maimonides, whom Ebreo extolls but also disagrees with on occasion. It must be noted that authoritative sources were still necessary and truly independent thinking was not respected then as it is today. Nevertheless, the conclusions contained within the book seem somewhat unique for a Jewish thinker of that time. I would like to discuss one of them in somewhat greater depth.*

*The equation of goodness, truth and beauty goes back to Plato. The connection between love and beauty also goes back to Plato and was much discussed in the Renaissance. Oftentimes, beauty was conceptualized as the external and somewhat superficial aspect of goodness. It provides pleasure, which might be considered as somewhat peripheral to the good life from a eudemonistic rather than a hedonistic perspective. Leone Ebreo completely reconfigures these relationships. Since God created this world, it is all good and pleasure is related to that goodness. But it is not all beautiful! How does one reconcile this positive ethical view of beauty and pleasure with a religious view that sometimes borders on asceticism?*

*We are bidden by him to seek only the beautiful pleasures of life, which from an ethical perspective seem to bring us to an even higher level of goodness. So, in a sense, beauty becomes a rarified, elite aspect of goodness and not a superficial part of it at all. And what is perhaps most astounding of all, beauty is intrinsically connected with the raising up of the beloved to a higher level of goodness than it normally possesses. This is also what divine love consists of. One could perhaps conceptualize this as an artistic as well as an ethical mode of*

<sup>61</sup> See David De Sola Pool Prayer Book (New York, 2001), p. 59. "He who is supremely exalted, all-powerful, and awe-inspiring, brings down oppressors to earth, raises the meek on high, frees the bound, rescues the humble, helps the needy, and answers His people Israel when they cry to Him"

action. The artist takes a raw, mundane material and molds it into an object of greater beauty. Eventually, that enduring creation outlives its creator and becomes (arguably) of greater value than both the no longer existing artist and the lovers of that work of art. Of course, this may ultimately be an illusion. How can some fabricated artifact be of greater value than its creator or the people who value it?

That illusion becomes even more evident when one analogizes it to the love of God for His creation and especially for man. God is eclipsed and His image (man) takes center stage. Man becomes the central figure in reality because he is loved by God just as the work of art takes pride of place by those who love it. The fact that this is all an illusion becomes evident in the more mystical sections of the *Dialoghi d'Amore*, where it becomes clear that the connection between creator and creation is never really severed and ultimately God is both the supremely real and the supremely beautiful as well as the supreme lover, whose love for Himself pulsates through all of creation.<sup>62</sup> Many interpreters have gone so far as to call this a pantheistic work but whether or not that is valid would be the subject of a much more critical and detailed analysis of both the book and the concept of pantheism itself. Surely, this is one of those philosophical doctrines that moves in the direction of both mysticism and pantheism. It could be said that this book provides a view of reality that it ultimately negates in its various references to God as the ultimate reality that encompasses the rest. Nevertheless, the “illusion” that it takes such pains to describe is the one that we are destined to believe in and live out, especially for those who believe in the dignity of man as having been created in the image of God. And of course no human being is privy to the real truth about God and His creation. Nevertheless, this account is among the most profound attempts to understand it. It is also among the most innovative works of philosophy produced by a Jewish thinker.

Perhaps, it is also either the pinnacle or the most extreme example of that type of Jewish thought that we call “Sephardic.” Surely, whether we want to call it Jewish or universal, it does not completely sever its ties to Judaism as does the later thought of Spinoza. Rather, it uses traditional Jewish and Iberian sources to justify a philosophical approach that is contemporary with his own time and also consistent with some of the earlier outliers in the Jewish tradition. Therefore, it appears to be an unusual specimen that does not fit easily into any existing category. Nevertheless, it retains strong rootedness in the Jewish tradition even as it departs radically from it in many respects.

### Bibliography

- Shlomo Pines, “Sources of Leone Ebreo’s Doctrines,” in *The Collected Works of Shlomo Pines, Volume V* (Jerusalem, 1997)  
 Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, Bacich/Pescatori English translation (Toronto, 2009).  
 Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness* (Chicago, 1970)  
 Cedric Cohen Skalli, *Isaac Abravanel: Letters* (Berlin, 2007)  
 Salomon ibn Gabirol, *Fons Vitae*  
 Moses Maimonides, *Guide of the Perplexed*

<sup>62</sup> See pp. 57–61 in the First Dialogue where Philo reveals that the knowledge of God that is preceded by the love of God constitutes the true beatitude of man. He likens it to the unitive knowledge of the eating or tasting of a beloved food and contrasts it with mere intellectual knowledge. It is in this section, also, that he describes two somewhat different quasi- mystical states.



# SELF-PERCEPTION OF PORTUGUESE JEWRY IN THE FIFTEENTH CENTURY

**Abraham Gross**

Department of Jewish History, Ben Gurion University of the Negev

## ABSTRACT

Historiography of Iberian Jewry has been devoted, by and large, to its literary “Golden Era” in Moslem Spain and to the Christian kingdoms of Castile and Aragon up to the expulsion in 1492. Portuguese Jewry during the entire period was treated as a “province” in the *finnisterra*, the end of the world. It was mostly the period after its demise with the mass forced-conversion of 1497 — when there were no professing Jews in Portugal — the establishment of the Portuguese Inquisition, and the growing diaspora of the *nação* in Western Europe and in the Atlantic that attracted scholarship.

This paper describes the dramatic maturity of the Lisbon community which grows to be the strongest Jewish center in the entire Iberian Peninsula. On the other hand, while coming into its own, the article argues that there was no identity change corresponding to the reality. Portuguese Jewry — unlike the Portuguese nation which through its impressive geographic explorations cultivated a proud national identity *vis-à-vis* Spain — saw itself as essentially *Sefardic*, geographically remote and situated at the “edge of the West,” and inextricably related to its “older sister” — Castilian Jewry.

## KEY WORDS: LISBON, HAYYUN, IDENTITY, CASTILE

Portuguese Jewry was unfortunate to have won historiographical attention and fame *post mortem* — after its total destruction during the 1497 forced conversion *en masse*. The focus of research has been the history of the Marranos in Portugal and its overseas colonies, studied mainly through Inquisition files, and the Diaspora of those who escaped and surfaced as returning Jews in non-Catholic tolerant countries.

The Jews of Portugal in the 15<sup>th</sup> c. have been treated by Jewish historiography largely as a footnote to Spanish Jewry. This is not without a reason. Portuguese more serious scholarship dates back as late as the 1980s. It is based on massive external-archival research.<sup>1</sup>

Such Portuguese sources have supplied us with some data about Jewish communities in Portugal during the 14<sup>th</sup> c. and first half of the 15<sup>th</sup> c.. However, the bulk of the material dates from the 1440s and on. It does tell us much about important leading families and individuals, some demographic information, professions, and something about the internal structure of the communities.

All this does not enrich us much in terms of more subtle features and internal cultural development of the Jewish community. These angles, however, can be reconstructed by complementing information gathered from Hebrew sources.

This is true for the period starting around the middle of the century. Also, we need to note that, while we have some knowledge about other communities (from pre-conversion Portuguese sources and sometimes even from late Inquisition files which teach us about the existence of such communities), we can paint with significant amount of details only the Lisbon Jewish community.

Taking all types of the available sources, external and internal, into account it becomes evident that a dramatic change and an impressive period starts when measured against the two central

---

<sup>1</sup> PIMENTA FERRO TAVARES, MARIA JOSE, *Os Judeus em Portugal no Seculo XV* Vol. II, Instituto Nacional de Investigacao Cientifica, Lisboa, 1984.

characteristics almost unique to the history of the Jews in the Iberian Peninsula, starting as early as the 10<sup>th</sup> century in Andalucia:

- a. Rise of an influential Jewish courtier class.
- b. A variety of cultural creativity.

The two elements are connected, since the courtier class was deeply involved in shaping Jewish communal and cultural life. It determined much of the internal social, economic, intellectual, and cultural characteristics, the external political status of the communities. It was also responsible for some of the historical ups and downs of the Jews in Spain.

Let me, then, try to describe in broad strokes the Lisbon Jewish community in the second half of the 15<sup>th</sup> c. which, I believe, was the financially, politically, and culturally strongest and most stable community in Iberia.<sup>2</sup>

Some members of the leading families such as Ibn Yahya, Abravanel, Hayyun (In Portuguese documents: Faiam) and others occupied high positions in the service of the Crown. Not only were those families financially rich but many of them were also scholars who promoted learning. A few sources mention in particular the generosity and charitable atmosphere within the community and its social organizations, supporting the poor and the sick.

Lisbon must have been the most important learning center in Iberia, equaled perhaps only by Zamora in Spain. The number of rabbis and scholars we know by name, who grew up or resided there, is larger than any other community in Iberia.

Some has been written about copying of Hebrew manuscripts and about the illuminators of manuscripts in Lisbon. More has been written about printing of Hebrew books in Portugal. It is no coincidence that such publishing houses were established in the last quarter of the century in Toledo, Guadalajara, and Zamora, all centers of learning in Spain. It was only natural for one to be established in Lisbon. It is interesting to note that the publishing house in Leiria published an edition of Early Prophets with commentaries in accordance with instructions received from the religious leaders of the community in Lisbon.

Lisbon was regularly described with the biblical phrase as “A city and a mother in Israel,” a title reserved in Jewish tradition for exceptional communities, which can be translated as the “renowned [or: glorious] city.” Joseph Yavetz, a Spanish rabbi and preacher, who saw more than a few Jewish communities in his lifetime, writes in Italy:

In this generation there rose wise scholars in the kingdom of Spain and in the kingdom of Portugal, especially in the great city, a city and mother in Israel, the like of which I have never seen anywhere in Israel (i.e. in the Jewish Diaspora) — the city called Lisbon. There resided great pious people occupied with learning Torah and performance of the commandments, especially that of charity with which they are busy literally at all times [...]. And they appointed upon them as the head of the academy, old and of dignified appearance, the great Head, whose knowledge of the Torah is like that of a Talmudic sage, Rabbi Joseph Hayyun [...]<sup>3</sup>

The total Jewish population in the three *Judiarias* amounted to, at least, a few thousands. This should be compared with the generally shrunken *Juderias* in post-1391 Spain and the trend of demographic decentralization and spreading of Jewish population over many smaller towns.

We are dealing largely with the reign of Afonso V (died 1481) who was remembered by Abraham Zacuto as “the good Portuguese king,” and by Solomon ibn Verga as a positive,

<sup>2</sup> More details and references to sources can be found in: GROSS ABRAHAM, *Rabbi Joseph ben Abraham Hayyun: Leader of the Lisbon Jewish Community and His Literary Works*, Bar-Ilan University press, Ramat Gan, Israel, 1993 [in Hebrew], chapter 1.

<sup>3</sup> YAVETZ JOSEPH, *Or ha-Hayyim*, Lublin, 1912, p. 96.

tolerant, and liberal towards the Jews. This view of Afonso is particularly promoted by Isaac Abravanel, who served at Afonso's court, and was personally very close to the King. Even after considering that the superlative expressions about the perfections of the king are being said in sharp contrast to the description of his heir, João II – who accused Abravanel in conspiring against the Crown, which resulted in Abravanel's escape to Castile – still we can safely paint a positive picture of Afonso's relationship with the Jews.

The truth, of course, is more complicated and we can see an undercurrent of anti-Jewish sentiments beginning with the pogrom against the Jews of Lisbon in 1449, which continued with the "Afonso Codex." On the other hand, the repeated prohibitions in the third quarter of the century by the Cortes for Jews to live outside of the *Judiarias* and wear a badge shows that these rules were not observed and were not strictly enforced.

Joseph Hayyun in his commentary on the book of Esther says the following in discussing the wish of the Jews in Shushan to take revenge of their enemies:

... the enemies [*ha-ovim*] were those who openly spoke of their anticipation of the time when they would be able to avenge the Jews, just like the cities we reside in today that there are specific Gentiles who hate us very much. However, there are very many others [*rabim me'od*] who love us and would not talk about us in any pejorative manner.<sup>4</sup>

This statement by a Jew of stature, the leading rabbinic and spiritual of the Jews in Lisbon, is a unique one throughout the entire Middle Ages. One cannot imagine such a sentence being written in Spain in the same period.

What do we know about the spiritual-intellectual climate within the Jewish community of Lisbon? We have enough writings from Lisbon to reconstruct such aspects. Some were composed in Lisbon, others after the expulsion/forced conversion of 1497. Such scholars include Joseph Hayyun, Isaac Abravanel, David ibn Yahya – who escaped Portugal after being accused for helping Spanish Marranos who had entered Portugal with the Jewish refugees from Spain – Moshe ibn Habib and others.

All those scholars were engaged in the study of philosophy via Maimonides' Guide, expressing moderate views on issues related to faith and reason. None were highly original thinkers, however, they afford us an insight into the intellectual atmosphere in Lisbon. None of the spiritual leaders betray any tendency to mysticism and Qabbala, including Abravanel. Aside from Halakhah (Jewish Law), they were engaged creatively in biblical exegesis, and the study of linguistics and *ars poetica*, which characterize many rationalists. We note also that this is true for the rich and famous families. One gets the feeling that the problem of heretical thinking, what Baer termed as "averroism," which presented a problem in Spain, is a non-issue in Lisbon.

After describing the Lisbon Jewish community, we come now to the question of their self-perception.

Joseph Hayyun presents himself as "Joseph ... from the great city of Lisbon, which is in the western edge of the kingdom of Portugal." Abravanel talks about "Lisbon a city and a mother in the kingdom of Portugal, which is in the edge of the kingdom of Spain." Indeed, Iberia was at the edge of Western Europe, Portugal was at the western edge of Spain, and Lisbon was at the edge of the kingdom of Portugal. As a matter of fact, this was the terrifying thought in the minds of the Jews on the eve of the Expulsion, as Abraham Zacuto put it: "Our enemies were on one side of us and the sea on the other."

<sup>4</sup> HAYYUN JOSEPH, *Commentary on Esther*, Ms. Moscow, Ginzburg 168, fol. 88b.

Europe saw in Portugal *finnisterra*, and so did the Portuguese see their unique placement on the *mappa mundi*, for better or for worse.

Hayyun feels that he is in the periphery, “because in this region we have only [the commentary of] Rashi etc..” We do know of huge personal libraries of up to 400 volumes in Lisbon, but Hayyun still feels that they live in a “province,” far from the center of things in Castile. While the Jews of Lisbon were not a “lost tribe,” and we know of their connections with Italy, the main ties were with Castile.

An elegy about the forced conversion in Portugal talks about the “edict to worship idols in *Sefarad*.” *Sefarad* here clearly refers to Portugal. This term, then, exposes the emotion of the historic relation of Portugal to its “older sister” Spain. We also find an individual who presents himself as “a *sefardi* from the kingdom of Portugal.” For him, to be a Portuguese Jew means to belong to a branch of that ancient glorious trunk of *Sefarad*.

In other words, if we perform an “identity slicing” of Portuguese Jews, we will discover three-layers; politically they were Portuguese, their national-religious identity was, of course, Jewish, and their ethnic — Sefardic (more specifically, Castilian).

The connections with Castile were very real. Throughout the 15<sup>th</sup> c. we hear of important families and rabbis crossing the border from Castile to Portugal; the Abravanel, Ibn Yahyas, Isaac Caro, Shimon Meme of Segovia. In all probability, Joseph Hayyun studied by Isaac Kanpanton in Zamora. No doubt, Lisbon owed much to Castile.

Still, the distance was significant. The existential problems which plagued Castilian Jewry since 1391 were not felt in Lisbon, which became haven to Jews and Marranos. Problems such as the vexing New Christian–Old Christian and New Christian–Jews, the ever-present ominous cloud did not exist in Lisbon. We cannot find in the writing in Lisbon the motif of profound despair due to the long and hard Exile, so prominent a motif in Spain. This was the sweet fruit of the geographic distance and political detachment from the “Center.”

The common notion that intellectually Portuguese Jewry was inferior to Castile is questionable, especially in the second half of the 15<sup>th</sup> c. An echo to this myth was preserved in a popular dictum cited by Immanuel Aboab (Born in Porto — died 1628): “Es comun opinion, y reduzida entre nosotros como refran, dezir; Ley de Castilla — Hizun y Sephrud de Portugal.”<sup>5</sup> This must be attributed to two major historical facts: Spain was a fountain of knowledge and creativity in so many intellectual areas for more than 500 years since the 10<sup>th</sup> c.. Also we must remember that most Iberian Jewish learning in the 16<sup>th</sup> c. (in the entire Mediterranean Basin) was Castilian.

“To exist as a Portuguese,” wrote Americo Castro, “means among other things, not to feel as an appendix to Spain.” Can this be applied to Portuguese Jewry vis-à-vis Castilian Jewry? Evidently, the answer is in the negative. We might want to define their self-perception by using a sentence coined by Madariaga: “The Portuguese is a Spaniard whose back is turned to Castile while his eyes are set on the Atlantic.”<sup>6</sup> We can paraphrase and say: “The Portuguese Jew is a Spanish Jew whose back is turned to the ocean while his eyes are on Castile.” For the Jew, the ocean did not symbolize new horizons of challenges and exploration (although some Jews were involved in sciences related to navigation), but rather gave him the uncomfortable feeling of living in the “Edge of the West.”

Now in the history of development of new Jewish centers and the relationship between the new and the more established centers one can detect two general phases; the first is a period of unbridled suction, sometimes with an attempt to preserve a measure of independence (normally in the area of local customs). In the “maturing age,” which represents a growing sense of self-confidence, the new center tends to cut itself off, while fighting for its independent

<sup>5</sup> ABOAB IMMANUEL, *Nomologia o Discursos Legales*, Amsterdam, 1629, p. 200.

<sup>6</sup> “El Portugués es un español con la espalda Vuelta a Castilla y los ojos en el Atlantico.” MADARIAGA SALVADOR, *Espana*, Buenos Aires, 1974, p. 223.

cultural expression. (E.g. the Andalusian center in the 10<sup>th</sup> c., when it becomes independent of the Babylonian–Geonic center.)

It would seem that the generations–long relationship with Castile, as well as the feeling of being distant from that center slowed down the process of detachment and independence of Lisbon. The sudden blossom of Lisbon, evidenced by intellectual creation in a variety of areas and producing individuals of stature, is a clear sign of vitality and vibrancy, and seems to suggest that it was on the verge of self–perception as a cultural independent center. However, this was brutally cut off by the results of the Spanish Expulsion, which deteriorated the situation within five years into the abyss of the mass forced conversion.

\*\*\*

Allow me to end this presentation with a non–academic post–script.

Many of the Jews who left Portugal and even later generations in the East have been reported as expressing feelings of *saudades* to this little beautiful, country, the cruel persecution of the Inquisition notwithstanding.

The Judeo–Portuguese or New Christian Diaspora flourished all over the Western Hemisphere. Some Portuguese felt as early as the 17<sup>th</sup> c. that Portugal has made a critical mistake, Padre Antonio Vieira being the first outspoken individual to raise the suggestion of bringing the Jews back.

It seems that we are sensing today an air of reconciliation. It is not only the current citizenship issue. Groups whose interest is the study of Judaism are being formed. New centers dedicated to Jewish learning and heritage sprout in various locations. Small museums commemorate the Jews and Marranos. A project of digitizing and indexing of the entire collection of the Inquisition files in the ANTT and some of the other genealogically important collections of the Holy Office (e.g. the *cadernos do promotor*) is taking shape. The people involved stress the need of Portugal to fully expose to the world its past as part of a coming to terms on a national level with those fanatic, inhuman three centuries.

This spirit can be enhanced by creating connections of “twin cities” between Israeli and Portuguese municipalities, by exchange of high–school students and more, and, of course, by studying the Jewish past in Portugal, thus ushering a new era in the relationship between the two peoples.

Aboab Immanuel, *Nomologia o Discursos Legales*, Amsterdam, 1629

Assis Yom Tov & Orfali Moises [ed.], *Portuguese Jewry at the Stake: Studies on Jews and Crypto–Jews*, Jerusalem, 2009 [in Hebrew]

Assis Yom Tov, “Portuguese Jewry: Historical and Historiographical Aspects,” in *Portuguese Jewry at the Stake: Studies on Jews and Crypto–Jews* [Y.T. Assis & Moises Orfali ed.], Jerusalem, 2009, pp. 5–39 [in Hebrew]

Banquero Morena H., “Movimentos Sociais anti–Judaicos em Portugal no Século XV,” in *Jews and Conversos* [Yosef Kaplan ed.], Jerusalem, 1981, pp. 62–73

Bloch J., “Early Hebrew Printing in Spain and Portugal,” in *Hebrew Printing and Bibliography*, New York, 1976, pp. 28–42

Blondheim D.S., “AN Old Portuguese Work on Manuscript Illustration,” *Jewish Quarterly Review* [n.s.] 19 1928, pp. 97–135

Gross Abraham, *Rabbi Joseph ben Abraham Hayyun: Leader of the Lisbon Jewish Community and his Literary Work*, Jerusalem, 1993 [in Hebrew]

Kaysersling Meyer, *Geschichte der Juden im Portugal*, Leipzig, 1867

Netanyahu Benzion, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, Philadelphia, 1953

Oliveira Marques, A.H. de, *Daily Life in Portugal in the Middle Ages*, Madison & London, 1971

Pimenta Ferro Tavares, Maria José, *Os Judeus em Portugal no século XV vol. I*, Lisboa, 1982 (Study)

Pimenta Ferro Tavares, Maria José, *Os Judeus em Portugal no século XV vol. II*, Lisboa, 1984 (Lists and Indices)

Rogers Francis M., “Portugal: European, Hispanic or Sui Generis?” in *Iberian Identity: Essays on the Nature and Identity in Spain and Portugal* [Herr & Polt ed.], Berkeley 1989

Sed–Rayna G., *Manuscrits Hébreux de Lisbonne*, Paris, 1970



# REMEMBERING SEPHARAD IN AN ATLANTIC CONTEXT

**Arthur Kiron**

Curator of Judaica Collections, University of Pennsylvania

## ABSTRACT

Remembering Sepharad in an Atlantic context is about history and memory. Sabato Morais, a descendant of Portuguese Conversos, embodied the former and devoted his life to teaching the latter as the *hazan* of the Spanish and Portuguese Congregation Mikveh Israel in Philadelphia. Born and raised in the Tuscan port city of Livorno, where he received his rabbinic ordination, Morais came to Philadelphia from London in 1851. Morais is best known for founding the Jewish Theological Seminary in New York City in 1866 but his transatlantic biography, sermons and writings also reveal how early modern Sephardic republican language and the idealized memory of medieval al-Andalus persisted, *mutatis mutandis*, into the 19th century rhetorically, politically, and culturally.

**KEYWORDS: SABATO MORAIS; LIVORNO; PHILADELPHIA; REPUBLICAN POLITICS; SPANISH AND PORTUGUESE CONGREGATION MIKVEH ISRAEL.**

120 years ago, on a rain-soaked Sunday in November of 1897, a mass funeral was held in Philadelphia for Sabato Morais, an Italian Jew descended from Portuguese Conversos. The funeral was described with astonishment in the local press both for its size and for the intensity of the outpouring of grief. Thousands turned out to mourn the passing of the *hazan* of the city's Spanish and Portuguese Congregation Mikveh Israel. In seeking to explain the gravity of this loss, the local and national press called Morais "the representative American Jew to his co-religionists in England, France, Italy, and the Orient." The *New York Times* remembered Morais as "the most eminent rabbi in this country... a powerful and aggressive factor in discussions of vast import and interest to millions of people; a deep, incisive, fearless thinker, speaker, and writer." His funeral procession was the first mass funeral in American Jewish history.

The funeral not only marked the end of a life but the end of an era. Born and educated in the Tuscan port city of Livorno, Morais arguably was the last trans-Atlantic representative of the Portuguese Jewish nation who sought to defend the traditions and practices in which he was personally raised.

In order to better understand Morais' legacy and the meaning of "Remembering Sepharad" in an Atlantic context, I first would like to address a terminological issue. In traditional American Jewish scholarship, the term "Sephardic" has been applied to the early modern period of colonial Jewish settlement in the Atlantic world. The nineteenth century, when Morais lived, has been called the German period because of the large numbers of central European Jewish immigrants who arrived to the west during that time. Going against the grain of this scholarship, the historian Aviva Ben-Ur has assigned the term "Portuguese" rather than "Sephardic" to the early modern period of Atlantic Jewish history. Ben-Ur rightly points out the historical "hegemony" Portuguese Jews exercised over communal "leadership, synagogue rites, and (the) pronunciation of Hebrew" during that time. On the other hand, she has restricted the term "Sephardic" to the nineteenth century, the time in which the term actually came into regular use. She explains that historically Spanish and Portuguese Jews had not used the term "Sephardic" before then. During the 19th century, particularly for German Jews the term Sephardic came to mean an idealization of a medieval Iberian past as a model for their own aspirations for political emancipation and integration in Central Europe. In speaking of "remembering Sepharad," therefore, I will be speaking mostly



about a 19<sup>th</sup> century Atlantic Jewish cultural formation with roots in early modern Portuguese Jewish historical contexts.

Morais' way of remembering Sepharad, thus differed from 19<sup>th</sup> century Ashkenazic intellectuals in several important respects. First of all, Morais was of Portuguese Jewish descent. His experience and Sephardic identity was personal and genealogical not an intellectual projection. Secondly, while Morais shared the identification of some Ashkenazim with the Sephardic rationalist tradition, and particularly with the figure of Maimonides, he did so as a Sephardic Jew and without challenging his traditional religious values and republican politics. Thirdly, his republican political outlook is best understood in light of the tortured history of early modern Portuguese conversos to honor and preserve the past, not Central European Jewish reformist efforts to break with the past.

Morais' republican politics, like his religious education, came from his family and upbringing in Livorno. Both Morais' father and his paternal grandfather after whom he was named, were Freemasons who fought against foreign tyranny following the Napoleonic invasion of Tuscany in June of 1796. His father Samuel Morais suffered imprisonment for his political activities during the early years of the Risorgimento. Morais learned at home to oppose the *ancien regime* in the language and concepts of his republican upbringing. These deeply ingrained political views crossed the Atlantic with him when he arrived in Philadelphia in 1851. For example, in a sermon he delivered as minister of the city's historic Spanish and Portuguese congregation Mikveh Israel, he drew upon the Exodus story to justify his claim that Judaism could never be equated with despotism or servitude, that Judaism never recognized "nobility of birth," that the notion of monarchy found in the Bible was never intended in the medieval sense of being divinely infused, but rather only existed as a means to a greater end, the service of God. The type of king found in the Bible, Morais argued, following the views of the medieval Jewish philosopher Maimonides "was only a supreme magistrate, the representative of the laws, a man who exceeded others in wisdom, who exhibited humility, and enforced justice, (whose) riches were the riches of the nation."

In what sense, we might ask, is this republican outlook Sephardic? Morais' political commitments belong, I want to argue, not only to the proximate events of the era through which he lived. His language and concepts also may be traced historically to what Miriam Bodian has called the "rhetoric of republicanism" propounded by early modern Spanish and Portuguese Jews – from Isaac Abravanel in sixteenth-century Italy to later generations of Sephardim, such as Yitshak Cardoso and Miguel De Barrios in 17<sup>th</sup> century Amsterdam. As Bodian writes: "These texts ... offer an example well before the Enlightenment of Jews whose acquaintance with European Republican values made them aware of a potential alternative to typical Jewish conditions of exile. They were able to envision the Jew as a citizen within a republic." Similarly, the Portuguese converso Abraham Pereyra, who returned to Judaism in Amsterdam in midlife, authored a work called "Mirror of the World's Vanity" (*Espejo de la Vanidad del Mundo*) printed there in 1671. In it, Pereyra characterizes the Jewish community of Amsterdam as a "republic" and describes its lay leaders as "governors." As Ann Albert Oravetz has explained, Pereyra "adapted early modern political philosophy and practical advice from the mirrors-for-princes genre" and "inveighs against those who desired to separate religion from politics, insisting that governors must be personally pious and that government should adhere to strict religious dictates."

Michael Graetz, in his study of Jews in France from the Revolution of 1789 to the founding of the *Alliance Israelite Universelle* in 1860, has identified a similar republican point of view in the writings of Joseph Salvador, a Sephardi from Montpellier. In 1822, Salvador published his "Law of Moses or the Religious and Political Systems of the Hebrew" [*Loi de Moïse ou Systeme religieux et politique des Hebreux*]. In it, Salvador claimed that the Mosaic constitution was a republican, consensual covenant defined by a separation of governmental powers; that it applied to all members of Israelite society; that it constituted a national unity in the image of God's unity; and



that it reflected – in its virtuous exercise – a political reality that mirrored the divine order of the cosmos. Graetz calls this outlook “a revalorization of the political in Jewish heritage.”

My point here is to show, *mutatis mutandis*, the persistence of this early modern Sephardic republican rhetoric across the Atlantic well into the second half of the 19th century and to ask what purpose it served. In a 19th century Atlantic context, this harmonization of Sephardic history and republican values also identified itself with the English revolution in the seventeenth-century. For example, on October 12, 1866, on the front page of the *Jewish Messenger*, published in New York City, we find excerpts from “(John) Milton’s Prose” lauding Milton’s “love of liberty,” and invoking other sources of 17th century English republican thought to plead for reconciliation between North and South in the immediate aftermath of the U.S. Civil War. Between April and June of 1875, on the eve of the American Centennial, a series of articles were published in the *Philadelphia Jewish Record* entitled “Abarbanel, On Monarchial and Republican Institutions,” written by the Rev. George Jacobs, a Jew of Portuguese descent, born in Kingston, Jamaica. Jacobs here identifies the republican model as the authentically Jewish form of government. In 1893, at the World’s Congress of Religions, held in Chicago, this commonplace trope was voiced by Henry Pereira Mendes, the minister of the Spanish and Portuguese congregation Shearith Israel in New York City, and a co-founder with Morais of the Jewish Theological Seminary. Mendes celebrated America as the child of the English revolt of the seventeenth century and as the parent of the French revolution of the eighteenth century which gave birth to religious liberty.

Jews of Spanish and Portuguese descent, thus, by invoking this Sephardic Republican tradition, sought to harmonize their own particular history and place of belonging within the American republican self-conception. Significantly, their republican vision, an unfolding drama of religious and political freedom, was not secular in nature but thought to be guided by the hand of divine providence. In looking forward to political and religious progress, they saw a kind of return to an ancient state of affairs — a republican form of government founded on the moral compass of ancient Jewish revealed wisdom. These Jews of Spanish and Portuguese descent, with memories of forced conversion and persecution under Catholic rule rooted in their family histories, celebrated emancipation as an opportunity to return to practicing Judaism, not an escape route from the suffocating world of the ghetto.

Morais notably gave explicit voice to a Sephardic martyrological version of this republican rhetoric. Citing rabbinic sources, such as *Pirke Avot*, and Sephardic philosophers such as Judah Halevi and David Nieto, he explained: “The supreme object of [the Jewish people’s] existence is the “glory of God.” What was ultimately at stake, Morais argued, was God’s reputation on earth: “Let all thy actions aim at the sanctification of the Deity.” The phrase “sanctification of the Deity,” of course, is a figure of speech that in Hebrew also refers to the ultimate worship of God through martyrdom (*kiddush ha-shem*). Morais, in fact, explicitly connected the two ideas, by recalling how Jewish “religious observances have preserved our nationality, what the Maccabees gallantly staked their lives for, and what our progenitors have ever fulfilled despite the bloody mandates of an Antiochus and the boiling cauldron of the Spanish Inquisition.” In a public address delivered on Thanksgiving Day 1891, six years before his death, Morais again denounced this inquisitorial past which “reeks with the smoke of burning pyres into which young and old were pitilessly cast” while praising America for its exceptional attributes of religious freedom and republican government.

According to this version of Sephardic republicanism, Jewish tradition was not in need of change. Rather, the old regime of intolerance and inquisition had to be replaced by republican political ideals which actually were Jewish in origin, said to go back to the Biblical Mosaic constitution. This 19th century Sephardic Jewish rhetoric of republicanism, thus, turned on its head the liberal individualist argument about emancipation and the secular rejection of religious authority. From a 19th century Atlantic Sephardic republican perspective, Jewish communal existence continued

to be conceived of as the foundation — not the price — of popular sovereignty and individual freedom.

## Conclusion

The Sephardic rhetoric of republicanism not only crossed the Atlantic. During the 19<sup>th</sup> century it became the foundation for Jewish political, cultural and religious regeneration. For Morais and his young activists, remembering Sepharad offered one answer to the question of how to be a truly enlightened and believing citizen. It was, in their eyes a harmonious model that combined openness to general cultural trends — poetry, science, and reason, as well as to universal social justice — with devout adherence to particular revealed religious doctrines and practices. In politics, as in religion, Morais exhorted his students to abnegate the self in the service of a greater public purpose, rather than to retreat from the collective to the private interests of the individual. The radical character of Morais' republican politics paralleled, ironically, a very conservative understanding of the submission of the self before God and the authority of tradition.

Morais disseminated the Sephardic legacy in particular in order to remind his Jewish contemporaries of their heroic religious traditions of martyrdom, duty and sacrifice, and thus to inspire Jews to remain ritually observant and communally steadfast against the threats that faced them. Throughout his ministry, indeed, including the very last day of his life, Morais promoted a Sephardic version of republican politics and culture modeled upon the Golden Ages of the Iberian past, in order to shape and secure future Jewish life under conditions of radical freedom.

## Primary Sources

Sabato Morais Personal Papers Collection. Arc MS8. Library at the Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies, University of Pennsylvania.

Sabato Morais Ledger. Arc MS8. Library at the Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies, University of Pennsylvania and available online at: <http://sceti.library.upenn.edu/morais/>

Abraham Pereyra. *Espejo de la vanidad del mundo* (Amsterdam: En casa de Alexandro Ianse y a su costa..., Año 5431 [i.e. 1671]).

### Selected Secondary Sources

Aviva Ben-Ur, "Atlantic Jewish history: a conceptual reorientation" in *Constellations of Atlantic Jewish History, 1555–1890*; the Arnold and Deanne Kaplan Collection of Early American Judaica. Edited by Arthur Kiron. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Libraries, 2014), pp. 25–46.

Miriam Bodian, "Biblical Hebrews and the rhetoric of republicanism: seventeenth-century Portuguese Jews on the Jewish community," *AJS Review* vol. 22, no. 2 (1997), pp. 199–221.

Michael Graetz, *The Jews in nineteenth-century France: from the French Revolution to the Alliance israélite universelle*. Translated by Jane Marie Todd (Stanford: Stanford University Press, 1996).

Arthur Kiron "Heralds of Duty: The Sephardic Italian Jewish Theological Seminary of Sabato Morais," *Jewish Quarterly Review* vol. 105, no. 2 (Spring 2015), pp. 206–249.

Idem (Editor). *Constellations of Atlantic Jewish History, 1555 – 1890: The Arnold and Deanne Kaplan Collection of Early American Judaica* (Philadelphia: University of Pennsylvania Libraries, 2014)

Idem., "An Atlantic Jewish Republic of Letters?" *Jewish History* vol. 20, nos. 1–2 (2006), pp. 171–211.

Idem., "Varieties of Haskalah: Sabato Morais' Program of Sephardic Rabbinic Humanism in Victorian America," in *Reconfiguring Jewish Culture from Al-Andalus to the Haskalah*, eds. Adam Sutcliffe and Ross Brann (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), pp. 121–145.

Idem., "Livornese Traces in American Jewish History: Sabato Morais and Elijah Benamozegh," *Atti del Convegno Internazionale di Studi nel Centenario della morte di Elia Benamozegh* (Milan: De Pas Editrice, 2002), pp. 41–62.

Idem., "Dust and Ashes: The Funeral and Forgetting of Sabato Morais," *American Jewish History* vol. 84, no. 3 (September 1996), pp. 155–88

# JUDEUS DE BELMONTE NO LABIRINTO DA(S) IDENTIDADE(S) JEWS OF BELMONTE IN THE LABYRINTH OF IDENTITY(S)

**Maria Antonieta Garcia**

Professora Associada da Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal

## RESUMO

Em Belmonte, sobrevive uma comunidade cujos membros se identificam e são identificados como judeus. Após a instalação da Inquisição, simulavam ser católicos, mas criaram a oração de reserva mental: Nesta casa entro, mas não adoro nem pau nem pedra, só a Deus que tudo governa expressando uma afirmação identitária que se entrelaçava com o desejo ouvido, na noite de Páscoa, nos lares judaicos: Para o ano que vem em Jerusalém. A transmissão ininterrupta do saber e do fazer mosaico, sobretudo através da linguagem materna, a prática endogâmica, o antijudaísmo e o antissemitismo, o renascimento no séc. XX, com a Obra do Resgate dos marranos, de Barros Basto, (Samuel Schwarz, na Beira), o querer ser judeu edificaram, em Belmonte, uma cadeia de resistência à assimilação pela cultura majoritária. Depois de Abril de 74, condicionalismos exógenos (a liberdade cívica e de culto) e endógenos (abertura ao mundo judaico) geraram um movimento de retorno ao judaísmo ortodoxo, um processo que culmina com a vinda de um Rabi ortodoxo, Joseph Sebag, para Belmonte, em setembro de 1990. A construção da Sinagoga, do Cemitério e do Museu judaicos, o cumprimento de leis da cacheroute e de pureza familiar, renovaram o modus vivendi de membros da comunidade. Constituída, então, por cerca de 250 pessoas, despertou o interesse de judeus de todo o mundo. Porém, no início de 2017, vive em Belmonte menos de uma centena de membros da comunidade judaica. Criadas instituições relevantes que referimos, e assegurada a presença de rabinos, muitos judeus têm vindo a emigrar para Israel. Neste trabalho, depois de uma brevíssima história da comunidade, propomo-nos analisar a construção social da(s) identidade(s), em vários contextos, refletir sobre fatores que intervieram na opção emigratória.

**PALAVRAS-CHAVE: IDENTIDADE, JUDEUS, MARRANOS, BELMONTE**

## ABSTRACT

In Belmonte, a community survives whose members identify themselves and are identified as Jews. After the coming of the Inquisition, they pretended to be Catholics, but they created the mental reservation prayer: In this house I enter, but I do not adore neither wood nor stone, only God who governs everything expressing an identity affirmation that was intertwined with the desire heard, On Easter night, in Jewish homes: For the next year in Jerusalem. The uninterrupted transmission of mosaic knowledge and practice, especially through mother language, endogamous marriage, the anti-Judaism and anti-Semitism, the reborn in the Twentieth century, with the Work of the Rescue of the Marranos, of Barros Basto, (Samuel Schwarz, in Beira), the will of be Jewish, all this built in Belmonte a chain of resistance to assimilation by the majority culture. After April of 74, exogenous constraints (the civic liberty of cult) and endogenous constraints (the opening to the Jewish world) generated a return movement to the orthodox Judaism, a process culminating in the coming of an Orthodox Rabbi, Joseph Sebag, to Belmonte, In September 1990. The construction of the Jewish Synagogue, Cemetery and Museum, the laws cacheroute laws and family purity, renewed the modus vivendi of community members. Constituted, then, by about 250 people, it aroused the interest of Jews from all over the world. However, at the beginning of 2017, less than a hundred members of the Jewish community live in Belmonte. Established relevant institutions that we refer to, and assured the presence of rabbis, many Jews have come to emigrate to Israel. In this work, after a brief history of the community, we propose to analyze the social construction of the identity (s), in several contexts, to reflect on factors that intervened in the emigration option.

**KEYWORDS: IDENTITY, JEWS, MARRANOS, BELMONTE**

## Introdução

*Não sei quantas almas tenho.  
Cada momento mudei.  
Continuamente me estranho.  
Nunca me vi nem achei.  
De tanto ser, só tenho alma.*

*Fernando Pessoa*

Belmonte situa-se na Beira Interior no extremo norte do distrito de Castelo Branco. Possui um património cultural rico. Terra natal de Pedro Álvares Cabral, a história e as lendas em torno do navegador do *Achamento do Brasil*, associaram-se e teceram uma identidade mítica. Outro motivo de interesse decorre da sobrevivência multissecular de uma comunidade judaica apontada como única em Portugal e no mundo. Nas últimas décadas, o turismo, sustentado pelo património arquitetónico<sup>1</sup> e cultural, tornou-se um setor de importância considerável no desenvolvimento do concelho.

Na verdade, ao longo dos tempos, construiu-se uma malha de trocas culturais entre comunidades de crenças religiosas diferentes. A ausência de Rabinos, o distanciamento relativamente a textos sagrados poderia ter redundado na assimilação dos judeus belmontenses pela sociedade envolvente. Foi o que aconteceu em muitas localidades da Beira, inclusive em lugares que conheceram um renascimento de práticas judaicas, no princípio do século XX. Belmonte, porém, preservou um núcleo duro que abriu caminho para o “retorno” ao Judaísmo ortodoxo. Porquê? SANTOS afirma: “a questão da identidade é semifictícia e seminecessária”. Explica: (as identidades culturais) “...mesmo as mais sólidas (mulher, país africano...) escondem negociações de sentido; jogos de polissemia, choques de identidades em constante processo de transformação, são responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades” (1996: 119).

Na verdade, o mundo social não é um *opus alienum*: é construído por pessoas que podem sempre, reconstruí-lo, alterá-lo, renová-lo.

Segundo SMITH (1997) a identidade cultural tem como atributos: um nome próprio; um mito de linhagem comum; memórias históricas partilhadas; elementos diferenciadores da cultura; uma terra natal específica; um sentido de solidariedade em sectores significativos da população. São traços aplicáveis aos judeus de Belmonte; todavia, questiona-se: na denominação de “terra natal específica” aceita-se a referência a Belmonte ou/e à Terra Prometida mesmo se entendida como uma “terra interior”? Relativamente a “memórias históricas partilhadas” diremos que aglutinam as portuguesas e as da história do povo hebreu. Ou seja, quando se fala de identidade judaica a complexidade conceptual avoluma-se.

MARTINS (1983) refere que Bourdieu indica como fatores que operam na construção identitária: o poder da palavra institucional, controlando e legitimando a realidade de identidade; os indivíduos que interiorizam ou rejeitam passiva ou/e ativamente as representações legitimadas<sup>2</sup>. Acresce que “...os significados da identidade não são nunca (...) simples indicadores objetivos ou

<sup>1</sup> Estão classificados como Monumentos Nacionais: Castelo de Belmonte – Decreto N.º. 14425 de 15/ 10/ 27; Z. P. – D. G. 2.ª Série N.º 179 de 3/ 8/ 1966; Igreja de São Tiago e Capela dos Cabrais – Decreto N.º. 14425 de 15/ 10/ 27; Decreto n.º 129/ 77 de 25 de Setembro; Z. P. – D. G. 2.ª Série N.º 167 de 19/ 7/ 1960; Torre de Centum Cellas – Dec. 14425 de 15/ 10/ 27. Imóvel de interesse público é o Pelourinho de Belmonte – Dec. 23122, de 11/ 10/ 1937.

<sup>2</sup> Lemos: “Foi Pierre Bourdieu quem mais contribuiu para o esclarecimento desta questão ao propor a teoria do mercado linguístico, e os conceitos de “aceitabilidade” e “legitimidade” discursivos, que permitem caracterizar a doxa como discurso petrificado do social e, portanto, como uma violência simbólica”. Relativamente aos discursos institucionais acrescenta: “... o locutor autorizado legítimo, portador do *skeptron* tem uma autoridade tal, que pode falar para não dizer nada. O seu discurso é eficaz: é acreditado, obedecido, respeitado” — MARTINS; Moisés de Lemos, *A epistemologia do saber quotidiano*, Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n.º 37, Junho de 1993, p. 86.

subjetivos”. Possuem uma dimensão simbólica e são sempre “esquemas transcendentais, isto é, definem valores que vão situar as representações e as práticas do grupo como transcendentais às decisões subjetivas” (MARTINS, 1996: 26).

Em suma, as identidades frágeis e fugidias, não podem ser ignoradas. Os movimentos identitários são “observáveis” e “verificáveis”, mostram-se forças sociais, ideologias ativas, geradoras de conflitos e mudanças, ao longo da história da Humanidade. Os judeus belmontenses partilharam a cultura portuguesa, durante séculos, mas referir-nos a esta comunidade afirmando que era/é portuguesa, excluindo a componente judaica, desfiguraria a realidade.

Por outro lado, como incluir na mesma identidade cultural, um Einstein, um Freud, um israelita anónimo, judeus belmontenses, russos, ortodoxos, liberais, reformistas, ateus...? A atribuição de signos identitários judaicos tem mudado através dos tempos – não tem o mesmo significado ser judeu hoje, no tempo de Moisés, ou no tempo inquisitorial, – e dos espaços – a vivência de um judeu de Nova Iorque é diferente da que experimenta um belmontense. Todavia, aceitamos que: “... *al margen de las diferencias (...) hay algo común, esencial y característico en toda la colectividad que les ha permitido conservar su cohesión y que actúa a modo de señas de identidad de cada judío, independientemente de la época o lugar en los que transcurra su existencia*” (SEGURA, 1991: 22).

Ben Gourion também disse que: “*En Israël, celui qui ne croit pas au miracle n’est pas réaliste*” (in BAUDY, 1965 : 251). E realmente refletir sobre a história do povo judeu, é procurar a descodificação do “milagre”, porque contrariando princípios que subjazem a minorias étnicas em que a aculturação redundava, tendencialmente, após algumas gerações, em assimilação e dissolução, os judeus em contacto com culturas dominantes, sobreviveram. Quais os pilares identitários desta resistência?

– A Aliança – Povo eleito manter-se-á fiel à Aliança, um poderoso vínculo de coesão e de esperança de um futuro vivido na Terra Prometida.

– O Deus dos Judeus – O Deus de Moisés manifestou-se pela Palavra no Monte Sinai. Revelou uma Lei, os mandamentos a cumprir. Puro símbolo pode ser adorado no interior de cada ser humano. Por isso, as destruições do Templo (585 A. C. e 63 A. C.), dos lugares de culto, não obviaram a que a transmissão do saber e fazer mosaicos se perpetuasse.

– O estudo da Lei – Mesmo para os não crentes, o estudo dos textos sagrados revela-se uma obrigação.<sup>3</sup> (STEINSALTZ in RINGELHEIM, 1962). Tão importante como crer em Deus é estudar, conhecer a *Tora*. Não esquecer/lembrar, são componentes da fidelidade judaica à tradição. Em Belmonte, sobretudo as mulheres guardaram os quadros de vivências religiosas. Explica o Rabino Elisha Salas<sup>4</sup>: “*O judeu deve estudar, e todos os dias trazer um conhecimento novo à vida. E isto muda a responsabilidade das pessoas e projeta-as para o exterior*”.

### Labirinto das identidades

Considerando estes pressupostos, verificámos que a história dos judeus belmontenses, durante séculos, foi semelhante à dos judeus portugueses. Na Idade Média, teria existido uma

<sup>3</sup> Comenta o Rabino Adin Steinsaltz: “... *cela m’est complètement égal que tu sois athée, je le suis également, mais je ne veux pas qu’un enfant de notre famille soit un “am ha aretz”: un ignorant*”. In Rabbin Adin Steinsaltz, «Le vide et le noyau», in, RINGELHEIM, Foulek, *Les juifs entre la mémoire et l’oubli*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1962, p. 209.

<sup>4</sup> Natural do Chile iniciou os estudos rabínicos em Jerusalém, no Centro Sefardita Shehebar. Possui o diploma de *shohet*, é supervisor de alimentos *kosher*. Representa em Portugal, a organização *Shavei Israel*, cujo objetivo é fortalecer a ligação entre descendentes de judeus, Israel e o povo judeu. A organização opera em nove países. Em Sefarad, há rabinos da *Shavei Israel* colocados em Palma de Maiorca, Barcelona, Valencia, Sevilha e em Belmonte. Em Belmonte, Elisha Salas ensina a *Torá*, o hebraico; prepara as crianças para *Bar/Bat Mitzvah*... transmite aos descendentes de marranos (*B’nei Anusim* — filhos dos convertidos à força) os costumes e preceitos judaicos, motiva para a aprendizagem das raízes. Na vila, existe uma *B’nei Anusim* que acolhe pessoas do Porto e Lisboa. Vêm no fim de semana. Na rádio *Shabell*, com emissão via Internet, ouve-se música hebraica, canções; acompanha gente do Brasil, de Itália, do Chile e de Israel.

Sinagoga<sup>5</sup>. Como aconteceu em todo o país, a população hebraica foi crescendo, também pela atração que exerciam as Descobertas — em Portugal, como diz Esther Mucznik, nos séculos XIV e XV, todos os sonhos eram possíveis. A possibilidade de desenvolvimento científico e a comercialização de múltiplos produtos ganharam almas.

Após a instalação do tribunal da Inquisição, os cultos e rituais, no exterior dos lares, seguiam a doutrina católica. A herança cultural judaica era transmitida, mas aprendiam, como forma de sobrevivência<sup>6</sup>, os rudimentos do catolicismo. A “contaminação” de fés aconteceu, a maioria dos que permaneceram no país adota práticas sincréticas. Pela documentação inquisitorial conhecemos o discurso de vidas de famílias inteiras, a contas com exílios, fugas, perseguições, tortura, prisão. A acusação aferia e sancionava a prática duma religião, considerada heresia pela ortodoxia católica.

Em 285 anos de existência a instituição tem altos e baixos, mas os cárceres de Coimbra, Lisboa e Évora foram, para os beirões, espaços de terror e temores. A Inquisição vigiava o saber, com a censura; avaliava e sancionava as condutas, através de Visitações, Devassas; segregava através das “*provas de limpeza de sangue*”.

Condicionados pelo isolamento e pela clandestinidade (a ocultação da crença religiosa significava a sobrevivência), suprimiram, mutilaram, substituíram preceitos e cerimónias. As mulheres eram, então, as iniciadoras, as transmissoras orais da doutrina. Recriaram uma prática religiosa compatível com a doutrina e a imagem idealizada que presumiam ser a da identidade judaica. Neste universo “ser judeu” significava ser detentor de uma identidade que se traduzia na exclusão pela Igreja, mas também pela Sinagoga<sup>7</sup>.

A prática endogâmica foi eficaz na salvaguarda da identidade. Somava-se a atividade profissional: o facto de serem negociantes, artesãos, comerciantes, projetou-se na vida familiar, social, religiosa. Mantinham circuitos comerciais e financeiros que a dispersão territorial de praticantes da mesma religião favorecia. As comunidades contactavam, estabeleciam vínculos de parentesco, redes que serviam de suporte à mobilidade dos seus membros.

Todavia, como conservar a ortodoxia judaica no contexto inquisitorial? Nos lares aprendiam a Lei mosaica; através da linguagem materna afetiva, conheciam o sagrado. A mulher, iniciadora por excelência, consolidava sistemas de valor e atitudes fundamentais. Mas por que o fazia, se conhecia os perigos desta iniciação secreta? Por que aderiam os judeus ao judaísmo, apesar da cristianização exterior? A religião é uma linguagem que comunica, trai, liberta e aliena; neste domínio, o sentido tem dimensão sagrada. E não temos o registo dos testemunhos dos acusados que afirmam crer e observar a Lei de Moisés para a “*salvação da alma*”? Não alimentava a Inquisição esta crença com a criação de mártires (GARCIA, 1996: 73, 74), com os condenados à fogueira nos autos da fé? Não renovavam assim, a sua verdade, recriavam uma terra interior? Lembrar os familiares e amigos destruídos pelo Santo Ofício, não motivava para o querer manter-se judeus? A identidade do grupo reforçava-se, também, porque muitos eram imolados.

No século das Luzes, o Santo Ofício prendia ainda, por judaísmo; o Tribunal de Lisboa queimava 66 pessoas entre 1732 e 1742, e o de Évora, 4 em 1760. As prisões pelo Santo Ofício manter-se-iam em Belmonte, até 1750.

<sup>5</sup> Numa capela da vila, situada no Largo de São Sebastião, destruída por um incêndio no princípio do século XX, foi encontrada uma lápide escrita em hebraico. Descodificada por Samuel Schwarz, seria a torsa da porta de uma Sinagoga datada de 1297.

<sup>6</sup> Durante as sessões inquisitoriais era avaliado o conhecimento que o cristão-novo possuía relativamente aos textos da “*Avé Maria*”, “*Padre-nosso*”, “*Salvé Rainha*”, “*Credo*”, “*Mandamentos da Lei de Deus*”, “*Sacramentos*”.

<sup>7</sup> Nos tempos da Inquisição, constituíram fontes de identidade legíveis em processos e outros documentos: a) guardar o Sábado, como dia sagrado; b) jejuar em *Yom Kippur* (Dia Grande, Dia do Perdão); c) efetuar o jejum da Rainha Ester d) celebrar a Páscoa dos judeus, não trabalhando durante sete a nove dias, sem esquecer o consumo de *matzá* (pão ázimo) e de ervas amargas; e) lembrar textos de orações e rituais, sagrando espaços e tempos; f) cumprir preceitos dietéticos (reduzidos, na maioria dos casos, à não ingestão de carne de porco, coelho, lebre e de peixe de pele).



Em 1773, o Marquês de Pombal publica a “... saudável Lei de vinte e cinco de Maio...” que abolia a “... sediosa distinção de Christãos Novos e Christãos Velhos...”; mas a religião, as culturas não se apagam, proíbem ou fazem desaparecer, por decreto. E é o mesmo Marquês de Pombal que, em Dezembro de 1774, decorrido mais de um ano sobre a abolição da distinção, reconhece que havia resistência ao cumprimento da lei. Venceu, então, o poder real e, por esta época, regressaram muitos judeus ao país.

### As “origens” dos judeus de Belmonte

Sobre as origens da comunidade judaica a história oficial, na década de 80, do século XX, ainda oferecia duas versões:

– Os judeus exilaram-se na totalidade, após o Edito de expulsão de D. Manuel; os residentes atuais descendiam dos regressados de Marrocos, após as leis pombalinas<sup>8</sup>. Esta construção era sustentada pelo topónimo Bairro de Marrocos<sup>9</sup>, espaço onde muitos viviam. Verificámos que esta denominação era anterior às leis de Pombal.

– Outra versão invocava uma árvore genealógica elaborada por um investigador, que a partir de Livros de Assentos de Nascimento, Casamentos e Óbitos, concluíra que nos séculos XVIII ou XIX, um casal iniciador — Diogo Henriques e Maria Caetana — era o ascendente dos atuais judeus de Belmonte.

A comunidade judaica privilegiava o relato do *casal iniciador*. As opções têm, obviamente, significado do ponto de vista da construção das identidades.

Ora, sempre nos pareceram pouco credíveis as afirmações que garantiam que todos os judeus tinham saído de Belmonte, com a publicação do Edito manuelino (1496) e que tinham regressado, ao toque das leis pombalinas. Fundamentavam as afirmações no facto de não se conhecerem processos inquisitoriais referentes à vila. A pesquisa no A.N.T.T. revelou, porém, que nos séculos XVI, XVII e XVIII, naturais e residentes do concelho de Belmonte conheceram os cárceres da Inquisição<sup>10</sup>.

E, as narrativas sobre a origem da comunidade, afinal, confirmavam que os acontecimentos também são manipuláveis. Não-judeus, retirando à comunidade a presença contínua na vila, excluía os seus membros da partilha do espaço, da história da localidade, do património cultural; apagavam as perseguições, medos, torturas, prisões que sofreram em nome da fé. Pelas razões aduzidas, também a “ideia” do “casal iniciador” criada por um investigador judeu desvalorizava o passado a contas com a Inquisição.

O ambiente da I<sup>a</sup>. República foi favorável à desocultação de identidades religiosas. No Porto, crescia o movimento liderado por Barros Basto, para o Resgate dos Marranos. Em 1917, Samuel Schwarz fixa-se na Beira. Vem dirigir a exploração do couro mineiro da Gaia, considerado um dos mais ricos jazigos de cassiterite da Europa<sup>11</sup>. Em Belmonte esperavam-no narrativas que iriam marcar a sua vida. Escreve RICARDO JORGE no prefácio do livro *Os Cristãos novos em Portugal, no século XX: Samuel Schwarz (...), israelita polaco, é um hebraizante acérrimo, trilhando*

<sup>8</sup> Não se trata de uma informação veiculada só oralmente. A afirmação escrita sobre este domínio, encontrámo-la no livro *Beira Baixa: “Nos finais do século XVIII estabeleceu-se em Belmonte uma grande colónia de judeus. Ocuparam um bairro designado por Marrocos que se transformou em judiaria fechada”*. Trata-se de uma legenda obviamente sucinta. Mas será possível falar em “judiaria fechada” no século XVIII? In, MATTOSO, J., e DAVEAU, Suzanne, e BELO D., *Portugal – o sabor da Terra, Beira Baixa*, Lisboa, Círculo de Leitores, Pavilhão de Portugal/Expo 98, 1997, p. 371.

<sup>9</sup> Cf., por exemplo, o *Tombo novo da Comenda de Santa Maria de Belmonte, feito no anno de 1745 de que foi escrivão João Freire Corte Real da villa da Covilhã* – Arquivo Municipal de Belmonte, onde se lê: *no sítio a que chamão de Marrocos...*

<sup>10</sup> Entre muitas dezenas que levantámos, o último datado de 1750, diz respeito a “*Gracia Nunes, Gracia de Matos, cristã-nova, casada com Diogo Mendes Loução, lavrador, natural de Maçal do Chão, termo da vila de Celorico, e moradora na de Belmonte, Bispado da Guarda*”; é condenada a “*cárcere e hábito a arbítrio*”.

<sup>11</sup> A *Casa dos Ingleses*, situada na Gaia freguesia do concelho de Belmonte, revestida a madeira testemunha a presença de técnicos estrangeiros na região. Nos primeiros tempos, valeu o dinheiro vivo a garantir um desafogo apetecido por populações afeiçoadas à agricultura que nem sempre garantia o pão nosso de cada dia. Samuel Schwarz, o engenheiro de minas, era bem-vindo.

*as pisadas do mestre hebraísta que é seu pai; como tal deu em minerar o passado dos coirmãos na judiaria Portuguesa, berço mais nobre e remontado da sua raça.* (in SCHWARZ, 1925: 17)

Em Belmonte, na Covilhã, no Fundão, entre outras localidades, descobre que havia famílias que preservavam práticas judaicas.

### **O Manual do perfeito criptojudeu**

Na verdade, Barros Basto, no Norte, e Samuel Schwarz, na Beira, tinham percebido o interesse de vários crentes em abraçar o judaísmo. Criptojudeus beirões, pelas mãos de Schwarz retomaram rituais, lembraram cerimónias, porque havia gente na Beira que se identificava como judeu, queria ser judeu.

A *Obra do Resgate* (dos Marranos), como a denominara Barros Basto,<sup>12</sup> não vingou. Em pleno Estado Novo, um tempo de verdades indiscutíveis, quando Hitler coloca a hipótese de invadir a Península Ibérica, a opção foi inevitável: teceu-se uma nova clausura religiosa, uma outra duplicidade, na Beira.

Porém, ao livro titulado *Os Cristãos Novos no século XX, em Portugal*, publicado em 1925, quando o medo regressa, muitas famílias guardá-lo-ão como um tesouro. Já nos anos 80 do século XX, ouviríamos: *Eu não mandei encadernar o meu, porque a gente nunca sabe.* Tornou-se o *Manual do perfeito criptojudeu*; favoreceu a preservação de práticas, permitiu reconstruir quadros mentais, repetir ritos, orar e manter a fé. Foi o auxiliar da memória; ganhou uma relevância que possibilitou, nos anos 80, o regresso ao Judaísmo oficial de judeus de Belmonte. O reacender da memória com a presença de Schwarz sustentou o perpetuar de uma cultura, a fidelidade a uma tradição, com tonalidades diversas, garantiu o entretecer de uma coesão comunitária que voltaria a surpreender o mundo na última década do século XX.

O *Ha-Lapid* ia noticiando<sup>13</sup>, a renovação desse saber mosaico cultivado durante gerações. O renascimento do Judaísmo, no primeiro quartel do século XX, conduziu, à criação de algumas sinagogas (GARCIA, 1993). “A obra do Resgate” teve repercussões em Belmonte. Na *Yeshivá*<sup>14</sup> do Porto, José Augusto Rodrigues, António Rodrigues, Luís Rafael Henriques, Tobias Diogo Júnior e José Caetano Rafael, juntamente com jovens de outras localidades, adquiriam formação para se tornarem os futuros guias espirituais da comunidade. Mas a criação de sinagogas, na época, não foi suficiente para institucionalizar a prática religiosa e legitimá-la.

Porém, na década de oitenta do século XX, ainda ouvimos rezar, a mulheres judias belmontenses, a *Oração de reserva mental*, pronunciada ao entrar na Igreja: – *Nesta casa entro; mas não adoro nem pau nem pedra/ Só o grande Deus Adonai que tudo governa* –, profissão clara profissão de recusa de idolatria e expressão de uma outra fé. Sem rabinos, sem o domínio do hebraico, com a crença em Deus de “*Abraão, Isaac, Jacob, e Moisés*”, com a Palavra, com orações– *lex orandi, lex credendi*, aguardavam a vinda do Messias e o regresso à Terra Prometida.

Comentava BRENNER e YERUSHALMI (1994: 12) “*On célèbre Sabbat, Kippour, le jeûne d’Esther, Pessah*”; Reconhece: “*Concrètement, dans leur quotidien, on ne peut déceler aucun signe apparent de judaïsme: pas de circoncision; pas de livre, pas de trace écrite, mais une tradition orale transmise aux générations; pas de langue non plus. Toutes les prières sont en portugais, à l’exception du Nom de Dieu, prononcé en Hébreu; pas de synagogue; pas d’institution, pas de rabbin. (...) Ce sont les femmes qui se réunissent pour prier. C’est la grand mère qui marie les petites filles.*” (1994 : 14).

<sup>12</sup> Sabem-se as perseguições a Barros Basto, o julgamento em Conselho de Guerra pela acusação da prática de atos atentatórios à moral.

<sup>13</sup> *Ha-Lapid*, Fevereiro, 1929. Um judeu lembra um episódio das lutas entre miguelistas e liberais. À janela, o avô ouvira duros insultos. Levantou-se “... pediu a sua esposa uma toalha de oração e rezou a Deus para que calasse aquela boca”. Continua: “Palavras não eram ditas, ouvia-se um grito do miguelista. Uma bala perdida (...) havia-lhe partido os queixos”.

<sup>14</sup> *Yeshivá* – Colégios talmúdicos tiveram origem nas Academias da Palestina e Babilónia. Modernamente houve tentativas para serem introduzidos estudos seculares no currículo mas a resistência dos tradicionalistas inviabilizou a mudança.



Mundo indecifrável, complexo, para judeus que se habituaram a atribuir pertença judaica a partir de critérios que, para a prática marrana, só podem admitir a classificação de “judaísmo *métamorphosé*” (BRENNER e YERUSHALMI, 1994: 27).

Na verdade, o medo tinha regressado com o ruir da Obra do Resgate, com o conhecimento do nazismo. Refugiados nos lares, preservaram uma essência, o fio condutor que os distinguia: eram o povo da Aliança, seguiam a Lei de Moisés, esperavam o Messias, o regresso à Terra Prometida.

Na década de 80, encontrámos membros da comunidade belmontense ligados a esta tradição religiosa, a signos identitários que havíamos analisado na documentação inquisitorial e que líamos em Samuel Schwarz: o Sábado, o *Yom Kippur*, o *Purim* de Ester e a *Pessah* eram momentos festivos privilegiados. Por que razão, gerações e gerações não esqueceram estes rituais? Por que retiveram o interdito de consumir carne de porco? Os judeus de Belmonte guardaram os tempos históricos com marca de sagrado. E, a) guardar o Sábado, não trabalhando, é repetir o gesto divino; b) jejuar em *Yom Kippur*, no Dia do Perdão, significa na Diáspora, lembrar as transgressões aos preceitos mosaicos, penitenciar-se por atrasar/impedir a vinda do Messias; c) não esquecer o *Purim de Ester*, em tempo de duplicidade, de opressão ganhava uma dimensão messiânica, alimentava a esperança num devir em justiça e paz. (Ester é modelo da mulher marrana: ocultou a identidade religiosa, mas foi salvadora do povo); d) a Páscoa é um começo do tempo, inicia uma era nova: o fim da escravidão, o prelúdio da fruição humana da liberdade; constitui, por isso, ao longo dos tempos, um elixir da esperança em qualquer situação de opressão (individual ou coletiva); e) no que respeita a *preceitos dietéticos*, mantiveram o interdito de comer carne de porco, um consumo privilegiado pela sociedade envolvente; f) os *textos das orações* revelam a continuidade do judaísmo da vila, o forjar de uma cadeia ininterrupta através de séculos; nos finais da década de 90 as mulheres sabem e repetem excertos de preces que tínhamos referido e lido em processos e documentos inquisitoriais (incluem, por exemplo, referências à Inquisição e ferros d’El Rei, ao acender das candeias). Não seguiam a *Torá* numa forma rígida, mas mantinham uma zona protegida que os identificava como judeus.

Este saber e fazer conheceu graus de adesão, mas a comunidade de fiéis era detentora de crenças e valores que emergiam da sua história e das vivências partilhadas ao longo de séculos.

### O retorno ao Judaísmo

Na década de 80/90, a comunidade belmontense, descendente de judeus sefarditas, abraçou o processo de conversão ao Judaísmo ortodoxo.

Com o reconhecimento legal da liberdade religiosa, após Abril de 74, o desejo de ingressar no Judaísmo cresceu. O anseio, para a maioria, era serem reconhecidos como “filhos de Abraão”. Desejo que concretizariam, depois de relatórios, empenhos, visitas. Em 1984, cinco anos antes da constituição legal da comunidade<sup>15</sup>, ainda pairava a desconfiança, e o segredo era a arma dupla: permitia a sobrevivência comunitária, mas simultaneamente enclausurava-os entre margens socialmente construídas, demarcadas: a) católicos — b) judeus do exterior — c) judeus belmontenses. Percebeu-o bem Collette Avital, então Embaixadora de Israel em Portugal, quando afirma: “*M. Ruah, le président de la communauté de Lisbonne, a fait et fait énormément pour cette communauté de Belmonte*”<sup>16</sup>. “*Ces gens vivaient dans le passé et, suite à quatre cents ans de générations, ils faisaient preuve de suspicion envers tous ceux qui les visitaient, ou ceux qui affirmaient être juifs.*”<sup>17</sup>, esclarecia Colette Avital. Um círculo vicioso que entra em rutura, quando decidem pôr “... un terme aux discussions sur leur judéité”<sup>18</sup>. Reconheceu

<sup>15</sup> *Diário da República*, III Série, de 9/ 1/ 1989. A data do Cartório Notarial de Belmonte é de 24/ 11/ 1988.

<sup>16</sup> In *Regards*, Bruxelles, Revue du Centre Communautaire Laïc Juif, 1991, n.º 283, p. 13

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

uma comunidade cujos membros “... ont eu le courage de dire nous sommes juifs... et des membres de la communauté juive ne les ont pas acceptés comme tels.”<sup>19</sup>. Confundia-se a fé com definições institucionais?

A corrente de opinião que defendia a integração da comunidade belmontense, no povo de Israel, dominou. Entre outros, Joshua Ruah e Mery Ruah, membros da Comunidade Israelita de Lisboa, participaram intensamente neste processo. A comunidade era, afinal, um símbolo de resistência dos judeus. O processo culminou com a vinda do rabino, Joseph Sebag, para Belmonte, em Setembro de 1990. Ortodoxo, de ascendência marroquina e formação israelita, seria o *diretor espiritual*, o *mestre*, o elo de ligação com o mundo judaico, o *amigo* para solucionar desvios de fé entre os crentes, o *justo* que poria termo a hostilidades e egoísmos utilizando a medida de Salomão. Ansiavam pelos benefícios que geraria a abertura a outras comunidades Ouvíamos: “Queremos viver um judaísmo mais alegre! Acabou o medo de ser judeu!”. A construção de raiz de uma Sinagoga e de um cemitério, a prática de normas rabínicas garantidas pela presença de um mestre, do “guia espiritual”, foram fontes de entusiasmo e de encantamento, de forças e de empenhos. A legitimação conferida pela posse destes signos permitia a crença numa mudança que enriquecesse a coesão e solidariedade intracomunitária, afetasse positivamente as relações com outros judeus e potenciase o respeito da sociedade envolvente.

Mas, pode uma comunidade esquecer todo o saber e o saber-fazer religiosos acumulados durante séculos? Como desconstruir a identidade?

Qualquer mudança é problemática, complexa. Os judeus tinham ganho uma visibilidade incómoda para o Outro: a presença de um rabino na Beira, e as novas cerimónias aguçaram curiosidades. Os *mass media* noticiavam os acontecimentos da comunidade judaica, enquanto a sociedade envolvente se esforçava por mostrar o outro sagrado da vila: a Senhora da Esperança e Pedro Álvares Cabral.

Belmonte torna-se o espaço de muitas mitologias<sup>20</sup>. Judeus religiosos e não religiosos de vários países instituíram a vila como lugar de peregrinação.

Após séculos de duplicidade, 47 famílias e pouco mais de duzentas pessoas, ansiavam pelo retorno à paz. Em Belmonte, o judaísmo, sob a orientação rabínica, transforma-se com a enxertia de saberes e fazeres que criam novas oposições identitárias (os que comem *kosher*/ os que não comem; os que vão à Sinagoga/ os que não a frequentam; os que praticam à maneira antiga/ os que observam a *religião oficial*).

A saga dos rabinos – Entre 1987 e 1990<sup>21</sup>, para além dos contactos com elementos da Comunidade Israelita de Lisboa, então liderada por Joshua Ruah, estiveram em Belmonte rabinos norte-americanos como Haim Shapiro e Joshua Stampfer. Em Trancoso, em 1987, um Encontro Internacional para o estudo da História das Beiras e dos judeus peninsulares, contou com a presença de membros da Associação Rosh Pinah, com sede em Paris<sup>22</sup>. Mas o empenho da Embaixadora de Israel, Colette Avital, foi determinante: deslocou-se a Belmonte para visitar, conhecer a comunidade, comemorou o 42.º aniversário da criação do Estado de Israel, na vila.

A Joseph Sebag, o primeiro rabino, competiu desenvolver o processo de institucionalização do culto. No início de funções, escolhido o apartamento onde funcionou a sinagoga<sup>23</sup>, constituiu

<sup>19</sup> In *Regards*, n.º 283, op. cit., p. 14.

<sup>20</sup> Surpreendem as informações que meios mediáticos veiculam sobre a localidade. TUGEND Tom di-la uma cidade de 35000 habitantes, com 100 famílias judaicas. FINK, Michael legenda a fotografia do pelourinho belmontense, afirmando que ali tinham sido executados judeus. CLÉMENT, Catherine quis lançar e lançou o livro “A Senhora”, em Belmonte; ZIMMLER; Richard concluiu o romance, “O último cabalista de Lisboa”, deslocando uma família judia para a vila.

<sup>21</sup> Era Presidente da Câmara Municipal, António Júlio de Almeida Garcia.

<sup>22</sup> Chegaram também apoios da Associação B'nai B'rith, do Centro Israelita de Portugal, do Movimento Beyahad de Israel; do Conseil Européen des Services Communautaires Juifs.

<sup>23</sup> Rua do Areal.

o Tribunal Rabínico para a realização de matrimónios de judeus que haviam efetuado o *B'rit Milá*<sup>24</sup> e judias purificadas pelo *Mikvé*<sup>25</sup>; paralelamente restaurou festas, práticas, ritos esquecidos. A vivência/partilha das novas experiências religiosas, independentemente do grau de adesão, interessava todos. Foram introduzidos preceitos dietéticos *kosher*<sup>26</sup>; a mulher do rabino ocupou-se, da divulgação das leis de pureza familiar.

Todavia, a liberdade de crença não patrocinada por chefes religiosos institucionais infere uma dose de rebeldia que é temida. O Rabino falava em converter os judeus de Belmonte. Entre eles há quem conteste/declare: “Ninguém pode converter-se ao que já é!”. Somos chamados/considerados como filhos de Abraão. “Na nossa *Ketubá* (contrato de casamento) consta o nome dos nossos Pais”, dizem. Perguntamos: E nas outras? “Quando há pessoas que se convertem, o nome dos Pais desaparece dos documentos!”. Isto é, em Belmonte, não houvera oficialmente conversão, os pais foram também considerados judeus e o seu nome foi registado nos documentos oficiais.

A Sinagoga – Em 1993 assistiríamos à colocação da primeira pedra da Sinagoga de Belmonte, na Rua Fonte da Fonte da Rosa. A presença do presidente do Parlamento israelita<sup>27</sup>, do Embaixador de Israel em Portugal, de dirigentes das Federações Sefarditas de França, de judeus da Suíça, Israel e Portugal, Marrocos, evidencia o interesse que a comunidade belmontense havia despertado em meios judaicos espalhados pelo mundo. O convidado de honra é Salomon Azoulay, o financiador da construção de raiz da Sinagoga “Bet Eliahou”<sup>28</sup>. No dia 4 de Dezembro de 1996, em Belmonte celebrava-se a inauguração do templo<sup>29</sup>; lembravam-se os 500 anos do Édito de Expulsão dos Judeus de Portugal, festejando-se a resistência religiosa da comunidade belmontense. Pelas ruas da vila, do apartamento da Rua do Areal onde estava instalada a Sinagoga, para a sinagoga Bet Eliahou, Salomon Azoulay e muitos acompanhantes, entoavam cânticos, transportando três Sefer Tora<sup>30</sup> (livro da Lei), oferecidos por Isaac Levi, por rabinos alemães e pela comunidade de Lisboa. A construção da Sinagoga, conforme referia o texto distribuído no momento da inauguração, significava: “... *Aqui a alma judia não se perdeu... De dentro da escuridão e do escurecimento da idade média para a claridade da Sinagoga e do centro espiritual*”.

A construção do cemitério – Durante séculos, os ritos mortuários cumpriram-se nos lares. A partir do final da década de 80, começou a falar-se na construção de um espaço sagrado para inumar os mortos. Renovam-se lutas de identidade. Contestavam: “*Querem separar-se!*”

<sup>24</sup> *B'rit Milá* – Aliança pela circuncisão.

<sup>25</sup> *Mikvé* – Piscina para o banho purificador.

<sup>26</sup> *kosher* – Alimentos permitidos, puros.

<sup>27</sup> Dan Tichon.

<sup>28</sup> O terreno havia sido doado pelos herdeiros da família Henriques. O primeiro esboço do edifício foi feito pelo Arquitecto David Cassuto – mas, S. Azoulay considerou-o demasiado luxuoso. O convite para a participação na cerimónia é efetuado pela comunidade de Belmonte, através de um desdobrável que contém, além das informações que referimos, um esboço do exterior do edifício. Apresentado em três línguas – francês, hebraico e português – é notória a tutela de organizadores e decisores sobre os judeus belmontenses; o português utilizado revela a ausência de intervenção na redação e tradução do texto, de utentes da língua portuguesa. Um comportamento que confirmaríamos noutros momentos. Os *mass média*, sobretudo os regionais, noticiaram largamente o acontecimento. Também no prefácio do livro “*Écoute mon fils*”, de Salomon Azoulay, o Rabi Eliahou, elogia: “*Et l'intervention émouvante de Monsieur Salomon Azoulay, lors de la pose de la première pierre de la Synagogue de Belmonte, dédiée à Rabbi Eliahou Azoulay, est restée présente dans nos cœurs*”. AZOULAY ; Salomon, *Écoute mon fils*, Jerusalem Productions, s/d, p. III.

<sup>29</sup> Um dia de festa para judeus portugueses; vieram também de França, Itália, Brasil, Espanha, Holanda, Argélia, Tunísia, Venezuela, Marrocos, Estados Unidos e Canadá. De Israel esteve presente Dan Tichon, Presidente da Knesset; o Ministro da Justiça, Vera Jardim, era o representante do Governo português.

<sup>30</sup> Os rolos da Tora estão guardados no *Aron Ha Kodesh*, construído na direção de Jerusalém. O armário é fechado por uma cortina – *Parochet*. O *Sefer Tora* é escrito em folhas de pergaminho por um escriba, o *Sofer Stam*, que deve obedecer a normas rígidas: três erros numa folha ou mais de cinco, num pergaminho, invalidam o *Sefer*. A Tora é comparada a uma noiva e deve por isso, ser muito adornada. A romã encima, normalmente, a parte superior das hastes de madeira onde está envolto o pergaminho, evitando que deslize. Um *Kéter Tora* – coroa –, e um *yad* – indicador de leitura, são objetos rituais obrigatórios no templo. Na Sinagoga há também cálices para *Kidush* (não devem ter falhas); a decoração é variada. O cálice de Sábado é *Kos Ieshmot* – Cálice da Salvação. Castiçais, a luz marca o princípio da criação do mundo, recipientes para especiarias (*bessamim*), o *Shofar* (*Yom Kippur* e *Rosh Hashaná*), são outros objetos de culto.

*A Sinagoga, tudo bem; é lá a igreja deles! Mas o cemitério! A Câmara tem uma palavra a dizer, pode não autorizar!”.*

O Rabino não entrava no cemitério municipal. A Câmara cedeu um patamar no cemitério novo belmontense, onde não se tinham realizado quaisquer inumações. Em 14 de Outubro de 1993, é aberta a primeira sepultura. A 4 de Dezembro de 1996, Salomon Azoulay lançou a primeira pedra do cemitério judaico, localizado no sítio da Fonte Seca, junto ao novo cemitério, municipal; o espaço está dividido em 6 talhões e conta com 289 sepulturas unipessoais, uma casa mortuária, uma sala para a lavagem dos corpos, para o velório, para arquivo e instalações sanitárias. Um muro exterior, fechado por um portão onde figura a estrela de David, delimita o cemitério.

A vinda de Rabinos liberais a Belmonte, a participação na homenagem nacional a Aristides de Sousa Mendes, uma iniciativa da *Fundação Pro Dignitate*, pelo número de pessoas que se reuniram na vila, pela visibilidade que os *mass media* emprestavam, ajudaram a tecer um sentir entre não judeus onde se amalgamam o despeito e o respeito.

O ciclo vital – Como afirma SEGURA: “...en el judaísmo, Dios es la vida, la Palabra (...)”, “Palabra Vida y Dios forman una serie de significantes equivalentes de los cuales la Palabra se concreta en la Ley y se manifiesta en el instrumento de comunicación de los humanos. En torno a esa Palabra que es Dios (...) se agrupan los hijos de Israel” (1991: 31 e 32).

Nesse sentido, os Rabinos introduziram a circuncisão, *B’rit Milá*, e as “fadas”, em Belmonte, bem como o *Bar Mithshva* – filho do preceito. Relativamente ao casamento, a comunidade judaica alimentou a esperança de poder superar o problema da consanguinidade; mas entre 1990 e 1997 não se efetuou nenhum matrimónio que cumprisse este intento. A endogamia mantinha-se.

O ciclo litúrgico anual – Festejavam/festejam o Sábado, símbolo de liberdade, dia de renascimento espiritual. Inicia-se ao anoitecer de Sexta-feira. Antes as mulheres limpam meticulosamente a casa, preparam as refeições e o pão de Sábado (*chalá*)<sup>31</sup>.

A memória não conservava *Rosh Hashaná* que marca o início do ano judaico. Perpetuaram *Yom Kippur*, dia da expiração dos pecados. Das festas maiores, *yamin tobim* (dias bons), a *Pessah* (Páscoa) era celebrada, mas *Sabuot*<sup>32</sup>, *Sukot*<sup>33</sup> e *Simhat Tora*<sup>34</sup> tinham caído no esquecimento e foram retomados. Das festas menores – *Hanuká*<sup>35</sup>, *Purim de Ester*<sup>36</sup> e *Tu Bishebat*<sup>37</sup>, só o Jejum de Ester resistira. O jejum de *Tish a beab*<sup>38</sup> era desconhecido. Atualmente todos os dias festivos são solenizados.

Preceitos dietéticos foram difundidos. Para os judeus a ingestão de alimentos pressupõe o conhecimento de regras estabelecidas pela *Tora*, a partir do *Levítico* a que somaram posteriormente, comentários gerados pela exegese rabínica.

### **Israel, Terra Prometida?**

A partir do final dos anos 80, membros da comunidade são convidados a visitar Israel. Era uma comunidade em reconstrução.

<sup>31</sup> A confeção rodeia-se de regras: não é permitido o uso de qualquer objeto cortante para a separação da massa; a forma mais usada é a trança que simboliza a Aliança que Deus fez com os judeus. B. S. e M. S., mulheres dos rabinos, foram as transmissoras deste saber e fazer à comunidade.

<sup>32</sup> *Sabuot* ou *Shavuot*: significa Pentecostes, semanas. É a festa das colheitas.

<sup>33</sup> *Sukot*: Festa dos Tabernáculos.

<sup>34</sup> *Simhat Tora*: Alegria da Lei.

<sup>35</sup> *Hanuká*: Em hebraico significa dedicação, inauguração. É a Festa das Luzes; dura oito dias e começa em meados de Kislev (Dezembro).

<sup>36</sup> *Purim*: Festa de libertação; o vocábulo significa lançar as “sortes”.

<sup>37</sup> *Tu Bishebat*: celebram o ano novo das árvores.

<sup>38</sup> *Tish a beab*: marca o jejum da destruição do Templo de Jerusalém, e é o dia mais triste do ano judaico.

Na verdade, “ser judeu” em Belmonte significou, desde que há memória, o estabelecimento de uma relação fraternitária assente no lema: “*É dos nossos! É da família! Temos que o ajudar!*”. Mas se a água benta de D. Manuel I não fez cristãos, a circuncisão e o *mikvé* (banho purificador) não criaram judeus e judias ortodoxos. Como apagar a memória, esquecer os princípios e referências que foram condição de sobrevivência, como desencadear uma amnésia radical e irreversível?

Não-judeus explicam a sobrevivência desta comunidade, a única conhecida no país como uma evidência da tolerância da população belmontense. A análise/leitura é sedutora, o senso comum repete-a, legítima-a. A presença de uma alteridade dita no discurso quotidiano, à solta, revela, porém, um distanciamento intercomunitário real. A inexistência de casamentos mistos, durante mais de cem anos, entre mulheres judias e homens não-judeus naturais de Belmonte, denuncia a rutura nas redes de sociabilidade. Conhecemos ainda lembranças que corroboram a fragilidade da tolerância apregoada e invocada como fator de preservação da comunidade judaica. Do tempo da Segunda Guerra Mundial, os judeus de Belmonte retêm na memória o medo causado por uma “lista” elaborada por pessoas que, na vila, manifestavam abertamente o seu antissemitismo. “*O pior era o A. T. F.!*”, proprietário<sup>39</sup>. Ameaçava a comunidade com a denúncia na Alemanha, de um conjunto de pessoas seguidoras da Lei de Moisés, na vila. E como explicar os *graffiti*: “*Fora com os judeus! Em Treblinka, judeu não brinca*” entre outros — que publicitam emoções desumanas?

O processo é kafkiano: os judeus não sabem porque os culpam, mas sabem que os consideram culpados.

Mas afinal o que poderiam alterar? As respostas sintetizam-nas em duas frases, à partida, contraditórias. Ambas dominadoras. Dizem uns: “*Sejam judeus verdadeiros!*” Outros, porém, proferem: “*Deixem de ser judeus!*”.

Face aos comentários sobre a dificuldade de viver o quotidiano cumprindo as rígidas leis rabínicas, havia quem retorquisse: “*Ninguém nos obrigou! Nós escolhemos ser judeus ortodoxos.*”. É certo que GUGENHEIM afirma que para o judeu não existe “... *le poids monstrueux, le fardeau intolérable du joug de la Loi...*”, referido pelos teólogos católicos porque “... *le joug est doux*” (1981, 10).

Em Belmonte, era o sentir do “fardo doce” que prevalecia. Os judeus de Belmonte tinham aprendido o essencial, o processo de institucionalização estava desencadeado, as relações sociais seriam mais estáveis. A padronização de experiências religiosas era favorecedora de uma relação menos conflituosa.

Como em qualquer processo, a resposta à mudança não é homogénea. Em Belmonte, os critérios de identidade começaram a adquirir outros contornos. Para a maioria, a Sinagoga é, desde então, o ponto de encontro das famílias que se constituíram como comunidade. Esclarece o rabino Elisha Salas: “*É o lugar onde nos encontramos, nos sentamos, definimos tempos, cantamos, fazemos festas, debatemos..., apesar das diferenças entre uns e outros.*”

Em 2017, na vila, é comum verem-se turistas; alguns são judeus religiosos. Usam *kipá*, a cabeça coberta. Elisha Salas, o Rabino, além da *Kipá*, veste de preto, traz os *tzitzit*, as *peiot*...

### Testes de identidade e Aliá

Em 2007, Yaakov Gladstone, um judeu nova-iorquino, veio celebrar a Páscoa judaica com os judeus de Belmonte. Professor reformado de Hebraico, Ídiche e História Judaica, acompanhava-o Vanessa Paloma que ensina a tradição cabalística e Manuel Azevedo, advogado canadiano, de origem açoriana. Juntaram-se a judeus de Belmonte, a vila onde um grupo de pessoas professa abertamente a fé judaica.

<sup>39</sup> Ironicamente é na antiga casa de A.T. F que veio a ser instalado o Museu Judaico de Belmonte.

Lembrava Yaakov, que em 1989, lhe foram colocados testes de identidade. Conta que E. N., membro jovem da comunidade judaica, expressou dúvidas sobre a identidade dos dois americanos. Yaakov mostrou-lhe um anel com as iniciais em hebraico. Responde: *“Isso compra-se em qualquer lado.”* Tenta o passaporte com os carimbos de Israel. *“A Israel qualquer um pode ir.”* Diz-lhe: *“Tudo bem; se quer mesmo ver, eu mostro-lhe.”* EN percebeu, riu-se e começou a falar.

Em 2007, conhecia já Belmonte. Mostrará a especial admiração pelas mulheres porque *“... foram elas que transmitiram as rezas e rituais ao longo dos séculos e mantiveram viva a chama judaica.”* Promovendo, junto dos judeus dispersos pelo mundo, a Aliá, adianta, porém, um receio: *“Não sei se os jovens vão querer ficar em Belmonte.”*

Não quiseram. Construídas instituições que escoravam a prática judaica, são muitos os que deixam a vila.

O século XXI — Criadas as instituições essenciais no que respeita à prática judaica ortodoxa, algumas construídas de raiz, já no século XXI, Belmonte enfrenta agora a emigração de Judeus<sup>40</sup> para Israel, de jovens e menos jovens. Por que emigram os judeus belmontenses?

Justifica o Rabino Elisha Salas, há quinze anos na vila: *“A nova geração da comunidade de Belmonte — jovens de 15, 25 anos — enfrenta uma realidade difícil. A falta de trabalho, a globalização do conhecimento, da informação, a crise, motiva-os a conhecerem outro espaço do mundo. (...) Por outro lado, há o desenvolvimento pessoal; querem conhecer Israel, aprender o hebraico, a Torá. Belmonte é uma pequena ilha. As opções que se abrem em Israel são maiores e os jovens optam por partir. Seguem-nos os Pais. A força para mudar parte dos filhos. As expectativas de futuro são realmente diferentes, inclusive nos estudos.”*

Em Haifa, são mais de 20 os belmontenses que cumpriram o sonho de viver na Terra da Promissão. *Para o ano que vem em Jerusalém, cumpriu-se.*

Mónica Henriques, por exemplo, estivera em 2013 em Israel, e em 2015 decidiu instalar-se definitivamente no país. Partiu com os Pais. Contou com o apoio do Estado de Israel, é cidadã de Israel. Tem emprego e espera o primeiro filho. Lamenta que a comunidade de Belmonte esteja a debilitar-se, mas não pensa voltar à vila onde nasceu. *Nas férias, talvez.*

Daniela Morão corrobora as palavras da amiga. Explica: *Aqui é mais fácil sermos judeus. Há comida Kosher; quando tivermos filhos eles poderão estudar num sítio onde não se sentirão diferentes”.* Em Belmonte sentiam a diferença?

António Mendes vive em Israel há 3 anos. Não quer cortar os laços que o ligam a Belmonte, mas sente-se a cumprir um sonho de trisavós, avós...

A verdade, explica, é que: *Nunca fui maltratado em Belmonte e nunca esquecerei que foi lá que nasci, mas aqui sinto-me judeu por inteiro...*

Miguel de Almeida e Sousa, embaixador de Portugal em Israel lança o desafio de se inscreverem na Embaixada, para serem acompanhados se necessário. Lembra: *Vocês continuam a ser portugueses e belmontenses”.*

O presidente da Câmara de Belmonte garantiu também que os receberia de braços abertos, se voltarem à terra que os viu nascer.

A criação de uma Associação da Comunidade Judaica Belmontense, em Israel, é hipótese que António Mendes não rejeita.

### **Em suma,**

Vivemos hoje tempos de uma modernidade marcada por paradoxos: o respeito/defesa dos Direitos Humanos coabita com o renascer de heterofobias e barbáries que superam o domínio

<sup>40</sup> Entre várias dezenas, Mónica Henriques de 30 anos, Daniela Morão Hatchul, de 27 e Ana Mendes de 29 anos, naturais de Belmonte residem atualmente em Israel.



ficcional. Acresce que a mundialização da economia, o consumismo, a estandardização, a divulgação dos multimédia tendem a massificar não só a vida material, mas também os quadros simbólicos de referência. TAP, sublinha que: “... *la question des identités collectives fait l’objet de préoccupations nombreuses et de conflits parfois violents*” (1988 : 204).

Durante séculos, a duplicidade religiosa, o medo, as máscaras integraram o processo de construção identitária de ascendentes da comunidade judaica de Belmonte. Projetos de vida fiéis a uma tradição religiosa viabilizaram que não se apagassem cartografias simbólicas, mítico-culturais. No labirinto das identidades, a dimensão simbólica traçou o mapa da resistência à assimilação, construiu uma cadeia de transmissão que participou na (di)visão de belmontenses entre judeus e não judeus.

Em 2017 vive em Belmonte uma comunidade Judaica que possui Sinagoga e cemitério construídos de raiz, Rabino, um Museu Judaico, o Hotel Monte Sinai<sup>41</sup>, que se tornou uma referência para judeus de todo o mundo. São muitos os que peregrinam a uma terra mítica legitimadora da utopia de uma comunidade que, apesar de todos os reveses, acreditou que um dia viveria na Terra Prometida— *Para o ano que vem, em Jerusalém*.

Porém, as instituições — Sinagoga, Cemitério, Museu... — não se revelaram esteios bastantes para inviabilizar a *Aliá*... Para trás deixavam a *Oração de Reserva Mental* que traduzia, clandestinidade, medo, mácula, culpa... em labirintos infinitos de “eus.”

Escreveu LOURENÇO que “*as terras da Promissão comportam a sua parte de miragem, situadas como o oásis no meio do deserto*” (1988: 32). Ora, não foi o “*Para o ano que vem em Jerusalém!*” o desejo proclamado durante séculos?

Em Belmonte, somavam diferenças ditas em indiferença, rejeição, marginalização, exclusão. Mas em 2017 vimos judeus e não judeus participarem num Coro que entoava canções judaicas. Mais: se as condições económicas e sociais oferecidas por Israel não fossem tentadores, seria menor o número dos que partiam? Que outros rumores? Bernardo Soares é uma voz: “*Meu Deus, meu Deus, a quem assisto? Quantos sou? Quem é eu? O que é este intervalo que há entre mim e mim?*”

### Referências Bibliográficas

- AZOULAY, Salomon, *Écoute mon fils*, Jerusalem Productions, s/ d.,
- BAUDY, Nicolas, *Les Grands Question Juives*, Paris, Planète, 1965.
- BRENNER, Frédéric e YERUSHALMI Yosef Haym, *Les Marranes*, Paris, Ed. de la Différence, 1994.
- GARCIA, Maria Antonieta, *Os Judeus de Belmonte, os caminhos da memória*, Lisboa, ISER, 1993.
- GARCIA; Maria Antonieta, *Denúncias em nome da fé*, Lisboa, ISER, 1996.
- GUGENHEIM, R.E., *Le Judaïsme dans la vie quotidienne*, Pris, Albin Michel, 1981.
- Ha-Lapid*, Fevereiro, 1929.
- LOURENÇO; Eduardo, *Nós e a Europa*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.
- MARTINS, Moisés de Lemos, *A epistemologia do saber quotidiano*, Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n.º 37, Junho de 1993.
- MARTINS, Moisés de Lemos, *Para uma inversa navegação, o discurso da identidade*, Porto, Afrontamento, 1996.
- MATTOSO, J., e DAVEAU, Suzanne, e BELO D., *Portugal – o sabor da Terra, Beira Baixa*, Lisboa, Círculo de Leitores, Pavilhão de Portugal/Expo 98, 1997.
- Regards*, Bruxelles, Revue du Centre Communautaire Laïc Juif, 1991, n.º 283.
- RINGELHEIM, Foulek, *Les juifs entre la mémoire et l’oubli*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1962.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Pela mão de Alice, o social e o político na pós-modernidade*, Porto, Afrontamento, 1996.

<sup>41</sup> Um vídeo produzido recentemente, corre mundo promovendo o património sefardita. Inicialmente foi visto em Telavive na Feira Internacional de Turismo do Mediterrâneo. O presidente da Câmara de Belmonte e Presidente da Rede de Judiarias de Portugal dá conta que o Museu em 2016 atingiu os 70 mil visitantes; mais de 20 mil oriundos da Diáspora Judaica. Presente na Feira esteve Alípio Henriques, membro da comunidade judaica da vila, e proprietário do Hotel Monte Sinai, em Belmonte. Ali, também servem comida Kosher.

SCHWARZ, Samuel, *Os cristãos novos, em Portugal, no século XX*, Lisboa, Empresa Portuguesa de Livros, Lda, 1925

SEGURA, M. del Carmen Giménez, *Judaísmo, Psicoanálisis y sexualidad femenina*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991.

SMITH, Anthony, *A identidade nacional*, Lisboa, Gradiva, 1997.

TAP, Pierre, *Identités Collectives et Changements Sociaux*, Toulouse, 1988.



# OS JUDEUS, A INQUISIÇÃO E A INDÚSTRIA DAS SEDAS EM BRAGANÇA (SÉCULOS XVI–XVIII)

## THE JEWS, THE INQUISITION AND THE SILKS INDUSTRY IN BRAGANÇA (16<sup>TH</sup>–18<sup>TH</sup> CENTURIES)

Fernando de Sousa

CEPESE/Universidade do Porto

### RESUMO

Este trabalho procura analisar o impacto da ação da Inquisição no concelho de Bragança, entre os séculos XVI e XVIII, no plano sociodemográfico e económico. Em Bragança, os judeus, pelo isolamento do território, afastado das cidades em que funcionavam os Tribunais do Santo Ofício — Coimbra, Lisboa e Évora —, pensavam estar mais protegidos das suas perseguições. Como tal, ali constituíram importantes comunidades dedicadas às artes e ofícios e sobretudo à indústria das sedas, a única atividade industrial significativa de Bragança durante o Antigo Regime. Porém, como veremos, nem a sua importância socioeconómica, nem o relativo isolamento territorial, evitariam sucessivas vagas repressivas por parte da Inquisição, com nefastos resultados não só para os judeus, mas para toda a região, ao provocar o afundamento da indústria que aqueles alimentavam.

**PALAVRAS-CHAVE: INQUISIÇÃO, JUDEUS, INDÚSTRIA DAS SEDAS, BRAGANÇA, ANTIGO REGIME**

### ABSTRACT

This work analyses the impact of the Inquisition in the municipality of Bragança, from the 16<sup>th</sup> to the 18<sup>th</sup> centuries, at the sociodemographic and economic level. In Bragança, due to the isolation of the territory, far away from the cities where the Courts of the Holy Office were operating — Coimbra, Lisbon and Évora —, the Jewish community thought to be more protected from their persecutions. As such, they constituted important communities dedicated to the arts and crafts, especially the silks industry, the only significant industrial activity of Bragança during the Ancien Regime. However, as we will see, neither their socioeconomic importance nor the relative territorial isolation would prevent successive repressive waves on the part of the Inquisition, with harmful results not only for the Jews, but for the whole region, causing the sinking of the industry they promoted.

**KEYWORDS: INQUISITION, JEWS, SILKS INDUSTRY, BRAGANÇA, ANCIENT REGIME**

### Introdução

Numerosos historiadores têm chamado a atenção para as violentas críticas feitas à atuação da Inquisição portuguesa, praticamente desde a sua fundação no século XVI (1536).

Célebres ficaram as denúncias do padre António Vieira (1608–1697) contra os procedimentos deste Tribunal e a defesa dos cristãos-novos, de tal forma que, “entre 1663 e 1667, foi sujeito a trinta exames e audiências” (AZEVEDO, 2015: 13). João da Cunha Brochado (1651–1733) considerava, em 1698, que em Portugal “tudo era Inquisição” (AZEVEDO, 2015: 14). Já no século XVIII, Luís António Verney (1713–1792), o autor do célebre *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), censurado pela Inquisição e crítico deste Tribunal, acabou por se expatriar para Itália, a fim de evitar a perseguição, onde morreria. E em 1755, o padre João Moutinho, na sua *Carta dogmático-política*, dirigida a D. José I, vai defender a extinção do Santo Ofício, que intitula de “monstro”, “iníquo” e “bárbaro”, e o fim da distinção entre cristãos-novos e

cristãos-velhos, o que lhe valeu ser condenado e preso pelo Santo Ofício, em Roma, onde morreu (AZEVEDO, 2015: 17–18).

Estes autores denunciam e criticam a Inquisição pelos bárbaros métodos e processos que utiliza em pretensa defesa da fé e combate à heresia, mas não especificam as nefastas consequências económicas que o Reino sofreu com a sua bárbara perseguição aos judeus, os “crístãos-novos”, ou quando o fazem, fazem-no de uma forma geral.

Assim sendo, importa saber qual o impacto que a ação da Inquisição teve em Portugal no plano sociodemográfico e económico, nomeadamente, no interior do País, onde os judeus, pelo isolamento do território, afastado de Coimbra, Lisboa e Évora — ou seja, das cidades em que funcionavam os Tribunais do Santo Ofício —, pensavam que estariam mais protegidos das suas visitas e perseguições.

O presente trabalho procura dar um pequeno contributo, para o que se passou no Nordeste Trasmontano, mais concretamente em Bragança, entre os séculos XVI e XVIII, onde os judeus constituíram importantes comunidades dedicadas às artes e ofícios e sobretudo à indústria das sedas, que já abordámos em anteriores trabalhos (ver bibliografia no final deste texto), a única atividade industrial significativa de Bragança durante o Antigo Regime, tendo como centro manufaturador privilegiado a mesma cidade.

## **1. A intensidade da perseguição inquisitorial aos judeus no Nordeste Trasmontano e em Bragança**

A presença dos judeus em Bragança encontra-se documentada em Bragança desde o século XIII, sendo muito provável que já estivessem estabelecidos, praticamente, desde a fundação da urbe no século anterior. A sua expulsão de Espanha, em 1492, trouxe a Bragança e à região milhares de judeus, não sendo de estranhar, assim, que participassem ativamente, desde então, nos circuitos comerciais peninsulares.

Dispondo de sinagoga na cidade e de um conjunto de privilégios enquanto “gente da nação” — o que não impediu, de quando em vez, a sua perseguição pela população aí residente —, vão ser alvo da ação do Santo Ofício poucos anos depois da sua fundação (1536) e de perseguição sistemática de 1580 em diante, isto é, quando Portugal perde a independência em favor da Coroa de Espanha. A partir de então, os judeus, os “crístãos novos”, em vagas sucessivas, serão objeto de perseguições sistemáticas, que irão manter-se até 1755, ou seja até ao início do reinado de D. José I (1750–1777) e da chegada ao governo de Sebastião José de Carvalho e Melo, ministro todo-poderoso deste monarca, que, com a sua política, criou os fundamentos do Portugal Contemporâneo.

Ignoramos o número de judeus existentes em Bragança no Antigo Regime. Mas conhecemos, de modo razoavelmente seguro, o número de pessoas que foram processadas pela Inquisição, muito especialmente os judeus, uma vez que a sua atividade era “quase monopolizada pelo ‘crime’ de judaísmo”, perseguindo “uma estratégia clara de proceder a uma perseguição sistemática dos crístãos-novos, de aldeia em aldeia, de vila em vila, de cidade em cidade” (Bethencourt, 1994: 298).

Francisco Manuel Alves, abade de Baçal, no seu trabalho *Os judeus no distrito de Bragança*, através das listas impressas e manuscritas dos indivíduos processados por judaísmo, pela Inquisição (tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa), entre 1551 e 1755, recenseou 1 709 pessoas do Nordeste Trasmontano, região que corresponde, praticamente, ao distrito de Bragança.

O número de indivíduos processados pela Inquisição foi, contudo, muito superior ao referido por Francisco Manuel Alves. Pelo *Inventário dos Processos da Inquisição de Coimbra (1541–1820)*, publicado por Luís de Bivar Guerra em 1972, apurámos, para o período compreendido entre 1541–1755, 3 820 processados para Trás-os-Montes. Destes, 3 467 (91%) pertencem

aos concelhos que integram o Nordeste Trasmontano, ou seja, o dobro do número encontrado pelo abade de Baçal. Só Bragança denuncia 1 451 (38%) processados pela Inquisição.

Esclareça-se, ainda, para uma melhor leitura do Quadro n.º 3, que entre 1601–1605, o rei D. Filipe II autoriza os cristãos-novos a abandonar o Reino, suspende os autos de fé, proíbe o uso das expressões “cristão-novo” e “marrano” quanto aos “descendentes de judeus batizados”, liberta em 1605 os presos dos tribunais da Inquisição, e que, nos anos seguintes, a repressão aos judeus em Bragança e no Nordeste Trasmontano cai muito significativamente até 1620. E que, entre 1674–1681, por determinação papal, foram suspensos os processos no “Santo Ofício e a cessação dos autos de fé, avocando a si todas as causas em curso”, apenas repondo o funcionamento da Inquisição em 1681 (Marcocci e Paiva, 2016: 40–45 e 204–209).

Se aos processados da Inquisição de Coimbra juntarmos as pessoas processadas pela Inquisição de Évora e pela Inquisição de Lisboa, entre 1551 e 1752, chegamos a um total de 4 047 processados para Trás-os-Montes, dos quais 3 708 (91%) pertencentes ao Nordeste Trasmontano. Bragança, neste caso, fornece 1 601 processados (Quadros n.º 1 e 3).

Quadro n.º 1

Número de pessoas processadas pela Inquisição em Bragança e Trás-os-Montes (1541–1755)

Reinado	Bragança	Trás-os-Montes
D. João III (1541–1557)	3	17
Regência (1557–1568)	—	4
D. Sebastião I (1568–1578)	3	43
D. Filipe I (1580–1598)	265	519
D. Filipe II (1598–1621)	300	453
D. Filipe III (1621–1640)	24	147
D. João IV (1640–1656)	7	254
D. Afonso VI (1656–1683)	300	998
D. Pedro II (1683–1706)	126	647
D. João V (1706–1750)	489	858
D. José I (1750–1755)	84	107
<b>Total</b>	<b>1 601</b>	<b>4 047</b>

No que concerne ao Nordeste Trasmontano, verificamos que os períodos de 1580–1605 (882 pessoas processadas), 1660–1686 (1 140 pessoas processadas), e 1704–1730 (863 processados) são aqueles em que a mão do Santo Ofício se revelou mais avassaladora. A Inquisição, entre 1746–1755, ainda teve um assomo de pureza (204 pessoas processadas), mas era já o definitivo canto do cisne, graças à intervenção de Sebastião José de Carvalho e Melo, marquês do Pombal, enquanto ministro de D. José I a partir de 1750.

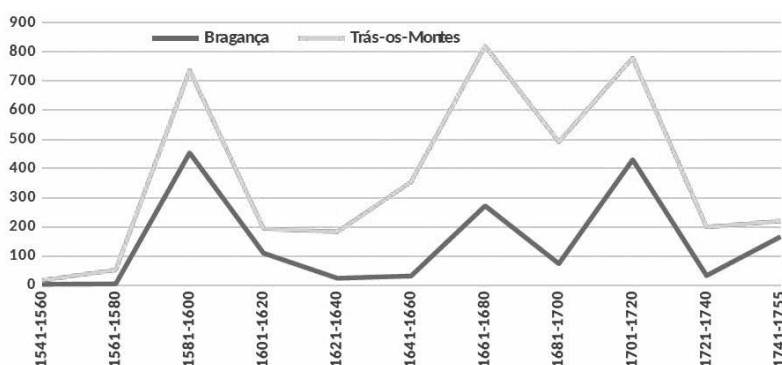
Se tivermos em consideração o Quadro n.º 1, verificamos que os reinados de D. Filipe I e D. Filipe II (1580–1621), assim como os reinados de D. Afonso VI (1656–1683), D. Pedro II (1683–1706) e D. João V (1706–1750), revelam-se sombrios, mortais para o Nordeste Trasmontano e para Bragança.

No que diz respeito a Bragança, só no espaço de 25 anos (1580–1605), 560 pessoas são processadas pela Inquisição de Coimbra. Entre 1660–1686, 337 indivíduos têm idêntico destino. E nos anos 1704–1730, mais 457 bragançanos conhecem os cárceres do Santo Ofício de Coimbra. Qual a explicação para estas vagas repressivas que ciclicamente se abateram sobre os cristãos-novos, “judeus”, do Nordeste Trasmontano e muito especialmente sobre Bragança, alimentada

pelo fanatismo e intolerância popular, que parece ter sido comum a Portugal e Espanha, e cujos fatores explicativos estão ainda por hierarquizar? Motivos de ordem religiosa em defesa da fé católica? Perda de influência dos cristãos-velhos, cujo estatuto social e individual estava a ser ultrapassado pelos cristãos-novos, os judeus, exigindo-se assim a sua exclusão dos cargos públicos? Ou espírito de ganância e saque dos bens dos condenados em favor do Santo Ofício, o qual, vendendo-os, acabava por beneficiar, em grande parte, os familiares da Inquisição, os cristãos-velhos que, dispersos por todo o território — agricultores, mercadores, letrados, juristas, membros da nobreza rural —, comprariam ao desbarato as propriedades dos judeus?

Gráfico n.º 1

Número de pessoas perseguidas pela Inquisição em Bragança e Trás-os-Montes (1541-1755)



## 2. A perseguição aos judeus e o afundamento cíclico da indústria das sedas em Bragança

Não é este o tempo nem o lugar para tratarmos da história da indústria das sedas em Bragança, já investigada, aliás, por nós em anteriores trabalhos, como se pode ver pela bibliografia que se encontra no final deste texto. O que importa, para já, referir é que a indústria das sedas em Portugal, durante a Idade Média, embora sem a importância assumida pelas indústrias do linho e lanifícios, teve em Trás-os-Montes e muito particularmente em Bragança o seu principal centro de produção. Com efeito, a mais antiga referência à criação do bicho-da-seda diz respeito a Trás-os-Montes, no século XIII, e as primeiras indicações quanto ao fabrico da seda, que datam do século XV, referem-se a Bragança.

Esta indústria, que teimosamente persistiu em Bragança durante todo o Antigo Regime, é indissociável da presença dos judeus em Bragança, que deram à cidade, sobretudo após o reforço da sua comunidade na sequência da expulsão dos judeus de Espanha, em 1492, um contributo inestimável sob o ponto de vista económico e uma visibilidade até então modesta daquele burgo fronteiriço, graças ao conhecimento que tinham dos circuitos comerciais peninsulares.

O que pretendemos agora é demonstrar até que ponto a Inquisição, identificando “cristãos-novos” e “judeus”, exerceu uma perseguição impiedosa e sangrenta sobre a burguesia mercantil e industrial da cidade de Bragança, perseguição tanto mais implacável quanto, como sabemos, os bens dos processados e condenados, mesmo depois de expatriados ou mortos, eram confiscados.

No Nordeste Trasmontano, de que Bragança era o único centro urbano, verificamos que os processados pela Inquisição, à semelhança do que acontecia no Reino, eram homens de ofício, artesãos, fabricantes e negociantes, isto é, de acordo com o sinistro Tribunal, “judeus” ligados ao comércio e à indústria, neste último caso, à indústria das sedas e curtumes.

Francisco Manuel Alves, no trabalho já referido quanto aos judeus no distrito de Bragança, conseguiu apurar as profissões de 942 processados pela Inquisição, sob acusação de judaísmo. Destes, 241 (26%) são torcedores, tecelões ou negociantes das sedas, mais de 500 pessoas — acrescenta ele —, com os seus familiares. Ligados às atividades comerciais, temos 243 pessoas (26%) e com a profissão de curtidores e surradores, 110 indivíduos (11%). Lavradores, jornaleiros e outras profissões ligadas à agricultura, apenas 40 homens, ou seja, 4,2% do total. Não existe qualquer outra atividade económica que forneça tantas pessoas à Inquisição como a indústria das sedas, a revelar a excepcional importância que esta detinha na economia da região.

Não podemos, contudo, fazer contas, apenas, ao número de processados. Temos de ter em atenção, também, aqueles que fugiam aterrorizados, antes que o Santo Ofício os prendesse, ao verem dezenas de pessoas serem presas e levadas para as cadeias do Tribunal do Santo Ofício. Como é que a indústria das sedas podia existir e prosperar quando fabricantes, tecelões, torcedores, sirgueiros, tintureiros, assim como mercadores e negociantes, eram sistematicamente processados?

Na lista impressa das pessoas que ouviram as suas sentenças no auto público de fé, celebrado na cidade de Coimbra, de 25 de novembro de 1584, em nota manuscrita, refere-se que, “neste auto e nos dois antecedentes se arruinou a cidade de Bragança”. Esse auto e os anteriores inscrevem-se, com efeito, na vaga mais violenta que Bragança conheceu na sua história (1580–1605).

Num documento de 1636 — a ação do Santo Ofício veio a recrudescer entre 1620–1640, embora não com a intensidade da vaga anterior —, já se denunciavam, em linguagem metafórica, as nefastas consequências da perseguição daquele Tribunal. Com efeito, uma representação do procurador da Câmara de Bragança, datada daquele ano, refere que, no reinado de D. Sebastião (1557–1578), ou seja, antes do início da primeira vaga persecutória, os moradores da comarca de Bragança atingiam mais de 20 000 fogos, havendo na cidade mais de 1 600 vizinhos, “infinitos tratantes” e mais de 50 teares de veludo de todo o género. Ao passo que, em 1636, a comarca estava “muito diminuída em moradores, por não haver mais de 8 000 fogos, tendo Bragança menos que 650 vizinhos. Havia “muita miséria e pobreza” na cidade e região. Muitas aldeias encontravam-se desertas por os moradores se ausentarem para os reinos de Castela e Andaluzia e outras partes, oprimidas com a “carestia dos tempos” e o “peso dos tributos”.

Não se fala de guerras — que não existiam —, ou de epidemias — das quais, aliás, ignoramos a cronologia e intensidade. Fala-se, sim, da carestia e subida dos tributos. Não sabemos se a conjuntura agrícola era desfavorável — embora os preços do trigo e do centeio registados por Francisco Manuel Alves para o distrito de Bragança, saudavelmente irregulares, não reflitam situações dramáticas, pelo menos, até 1633. Mas sabemos que a atuação do Santo Ofício na região provocava, inevitavelmente, de modo direto e indireto, o aumento dos impostos. Diretamente, porque ao prender centenas de pessoas e ao afugentar muitas outras da população ativa ligada ao comércio e às indústrias, reduzia substancialmente a riqueza da região, o numerário em circulação, o consumo dos produtos, assim como os montantes dos impostos que recaíam sobre aqueles setores económicos. De modo indireto, uma vez que, diminuindo a população, como boa parte dos impostos eram encabeçados e cobrados durante largos anos por valores fixos, quanto menos pessoas havia em Bragança, nos concelhos ou nas comarcas, mais elevados eram os impostos para os que ficavam, agravando assim a miséria e motivando a fuga dos moradores.

Alguns “estrangeirados” da primeira metade do século XVIII, portanto, antes do consulado pombalino, vão denunciar, mas desta vez claramente, os nefastos efeitos da Santa Inquisição na economia do interior do Reino, nomeadamente em Trás-os-Montes e em Bragança.

António Nunes Ribeiro Sanches (1699–1783), obrigado a fugir para o estrangeiro com receio de ser preso pelo Santo Ofício, em 1734, vai dar conta da “desolação das províncias de Trás-os-Montes e da Beira, aonde tantas fábricas de seda” e outras desapareceram, devido ao Santo

Ofício. E Luís da Cunha (1662–1749), por 1747–1748, irá corroborar de modo dramático, as acusações de Ribeiro Sanches, escrevendo que se encontravam “certas boas povoações quase desertas, como, por exemplo... em Trás-os-Montes, a cidade de Bragança, e destruídas as suas manufaturas”, devido à ação da Inquisição, “prendendo um por crime de judaísmo e fazendo fugir outros para fora do Reino, com os seus cabedais, por temerem que lhes confiscassem, se fossem presos”.

O pároco da freguesia de Santa Maria de Bragança, em 1758, também confirma que a cidade, outrora “muito populosa e florescente”, “está na última decadência”, por não haver quem gaste os seus produtos e “dê asas ao contrato das sedas, que é o seu maior negócio” (*Memórias Paroquiais de 1758*).

Bem mais tarde, em 1817, Acúrcio das Neves, no segundo volume das suas *Variedades*, vai lembrar que desde “tempos antiquíssimos” o tráfico das sedas, como o das lãs, “se conheceu concentrado principalmente nos descendentes da nação Hebraica estabelecidos em Portugal”, gentes muito industriosas, sendo, por isso mesmo, “que mais nos prejudicaram as perseguições que sofreram em diferentes épocas, pelas quais muitos foram obrigados a expatriar-se”. E acrescenta que não devia medir-se “a perda pelo número de indivíduos que saíram do Reino, mas pela indústria que exercitavam entre nós”.

No quadro que se segue, estabelecemos a comparação possível entre os ciclos da perseguição da Inquisição a Bragança e a indústria das sedas da mesma cidade (séculos XVI–XVIII). Torna-se evidente que só uma investigação mais aprofundada poderá detetar uma eventual correlação entre os dois factos históricos.

Quadro n.º 2

Ciclos de perseguição da Inquisição a Bragança e seu impacto na indústria das sedas (séculos XVI–XVIII)

Anos	N.º de processados	Indústria das sedas em Bragança
1566–1578	3	Cidade “opulenta”, com “infinitos tratantes”
1588–1674	261	1678 — Fábrica das sedas “quase extinta”
1704–1720	402	1720–721 — “Fábrica da seda conhecida em outro tempo pelo número dos seus ocupantes” 1734 — Ribeiro Sanches refere o desaparecimento de muitas fábricas de seda em Trás-os-Montes
1749–1765	165	Indústria da seda decadente 1747–1749 — Ribeiro Sanches afirma que Bragança tem as suas indústrias destruídas
1773	Termina distinção entre cristãos-novos e cristãos velhos	Reanimação da indústria das sedas

## Conclusão

O estudo da perseguição de que a “nação” judaica foi objeto pela Inquisição no Nordeste Trasmontano, e particularmente em Bragança, encontra-se ainda por fazer. Só a análise sistemática dos ricos e imprescindíveis processos da Inquisição irá permitir escrever a história dos judeus na região e cidade de Bragança, onde desempenharam, durante o Antigo Regime, um papel importantíssimo na sua economia, muito especialmente na indústria das sedas.

Para já, podemos concluir que as vagas de prisões cometidas pela Inquisição em Bragança e no Nordeste Trasmontano constituem o fator mais importante, determinante até, para a explicação do cíclico afundamento da indústria das sedas. Sempre que a perseguição se reacendia, esta indústria afundava-se. Se outros fatores não existissem, a ação do Tribunal do

Santo Ofício, por si só, é mais que suficiente para se compreender a “decadência” da indústria das sedas daquela região e a total impossibilidade que a mesma revelou para se consolidar, renovar e modernizar.

A indústria das sedas em Trás-os-Montes, uma indústria doméstica, oficinal, artesanal, complementar da atividade agrária, típica da pré-industrialização, apesar de tudo, vai persistir, tirando justamente da informalidade do seu modo de produção a sua força e resiliência.

Mas será preciso esperar pelo fim das perseguições da Inquisição, a partir do consulado pombalino (1755–1777), que extinguiu a “bárbara e ímpia” distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos em 1773, para que as sedas em Bragança recuperem e conheçam, uma época de prosperidade, como foi aquela que viveu entre 1773 e 1807, isto é, até às invasões francesas (1807–1811). Mas essa é outra história...

Quadro n.º 3

Indivíduos naturais ou residentes em Bragança e Trás-os-Montes processados pela Inquisição (1541–1755)

Anos	Bragança	Nordeste Trasmontano	Trás-os-Montes	Anos	Bragança	Nordeste Trasmontano	Trás-os-Montes
1541	1	1	2	1631	2	7	17
1542			12	1634	1	4	11
1543	1	2	2	1636	1	1	7
1551	1	1	1	1637		3	3
1567		1	2	1638	7	14	20
1568		2	2	1640	8	19	21
1569		8	12	1642	1	2	2
1570	1	11	14	1643	1	32	41
1571		1	3	1644		8	8
1572			1	1645		11	11
1573	1	3	3	1647		16	21
1574		2	3	1649	1	43	43
1576–1577		3	3	1650		2	2
1578	1	4	4	1652	1	70	70
1579–1582	2	11	11	1653	1	25	27
1583	3	16	16	1654			1
1584	8	41	43	1655	1	12	16
1585	3	9	11	1656	1	9	12
1586	12	51	55	1658		1	1
1588	9	56	57	1660	24	94	99
1589	10	39	43	1662	115	202	206
1591	11	33	34	1663	1	7	7
1592	1	1	1	1664	48	116	123
1593	46	56	59	1665		2	3
1595	139	142	144	1666	1	1	1
1596	3	3	3	1667	19	93	95
1597		1	3	1669	32	98	100
1598	18	29	39	1670	3	3	3
1599	190	216	222	1671	25	74	74
1600		1	1	1673	19	89	95
1601	72	87	89	1674	9	109	113
1602	31	39	40	1682	1	26	43
1605	2	10	11	1683	3	34	35



Anos	Bragança	Nordeste Trasmontano	Trás-os-Montes	Anos	Bragança	Nordeste Trasmontano	Trás-os-Montes
1606	1	1	1	1684	6	32	35
1607			1	1685	21	81	87
1608	1	2	2	1686	10	20	21
1610	1	5	5	1687		2	3
1612		1	2	1688	1	3	3
1615	1	2	2	1689	6	14	18
1616		3	3	1690		2	2
1618	1	7	9	1691	1	10	11
1619		1	5	1692	1	1	1
1620		17	24	1693		2	2
1621		26	36	1694	8	58	59
1623	3	22	32	1696	4	69	70
1625	1	11	14	1698	1	8	8
1626	1	5	8	1699	11	92	93
1627			7	1701	1	76	76
1629		2	5	1702		8	8
1630			2	1703		1	1
1704	11	59	60	1729	2	9	19
1705	9	11	11	1730	4	7	17
1706	35	78	78	1731			3
1707	9	10	10	1732	2	8	10
1708	16	43	44	1734		2	3
1709	3	5	5	1735		2	2
1710	1	3	3	1737	2	5	8
1711	53	94	95	1739		3	4
1712	2	3	3	1740			1
1713	45	83	89	1742		12	13
1714	5	5	5	1744	1	1	1
1715	1	1	1	1745		2	2
1716	93	110	112	1746			8
1717	5	7	7	1747	2	2	2
1718	114	127	127	1748	7	7	7
1720	27	43	45	1749	61	68	69
1723	3	5	6	1750	11	11	11
1724	3	5	5	1751	48	54	54
1725	1	15	17	1752	9	9	9
1726	4	27	32	1753	21	36	36
1727	7	16	32	1755	6	7	8
1728	5	22	40	<b>Total</b>	<b>1 601</b>	<b>3 708</b>	<b>4 047</b>

Nota: Processados nas Inquirições de Coimbra, Évora e Lisboa, com discriminação do número dos mesmos, pelo concelho de Bragança, Nordeste Trasmontano (equivalente ao distrito de Bragança) e total do número de processados naturais ou residentes em Trás-os-Montes. O número de processados foi apurado a partir do Inventário dos *Processos da Inquirição de Coimbra* entre 1541 e 1755 e das listas das Inquirições de Évora e Lisboa, apresentadas por Francisco Manuel Alves, na sua obra *Os Judeus no Distrito de Bragança*, t. V das *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, entre 1551 e 1755, estas, contudo, não exaustivas para o período em causa, elaboradas a partir da *Coleção Moreira*, da Biblioteca Nacional. A partir de 1755, na sequência do reforço do poder do marquês de Pombal, agora ministro do Reino, o número de processados desceu abruptamente na Inquirição de Coimbra, revelando-se nulo nas listas de Évora e Lisboa. Entre 1755 e 1820, apenas recenseámos 41 indivíduos para Trás-os-Montes, dos quais 27 do Nordeste Trasmontano.



## Fontes e Bibliografia

### Fontes

CUNHA, Luís da, 1748 — *Testamento político ou carta escrita pelo grande D. Luiz da Cunha ao Senhor Rei D. José I antes do seu governo*, Lisboa, Impressão Régia (publicado em Lisboa, 1820).

GUERRA, Luís de Bivar, 1972 — *Inventário dos processos da Inquisição de Coimbra*, 2 volumes, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian.

MEMÓRIAS *Paroquiais de 1758*, publicadas por José Viriato Capela et al, sob o título *As freguesias do Distrito de Bragança nas Memórias Paroquiais de 1758*, Braga, 2007.

NEVES, José Acúrsio das, 1814–1817 — *Varietades sobre objetos relativos as artes, commercio e manufacturas, consideradas segundo os princípios da Economia Política...*, 2 tomos. Lisboa: Imprensa Régia.

SÁ, José António de, 1783 — *Compendio de obsevaçoens, que fõrão o plano da viagem politica, e filosofica, que se deve fazer dentro da Patria*. Lisboa: Oficina de Francisco Borges de Sousa.

SANCHES, António Nunes Ribeiro, 1734 — *Origem de denominação de christão-velho e christão-novo no Reyno de Portugal* (teve várias edições posteriores, nomeadamente por Raul Rego, Lisboa, 1956).

### Bibliografia

ALVES, Francisco Manuel, 1926 — *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*, t. V, *Os judeus*. Porto: Tipografia da Empresa Guedes.

AZEVEDO, Carlos A. Moreira, 2015 — *Terramoto doutrinal. A Carta dogmático-política (1755) do P. João Moutinho contra a Inquisição*. Lisboa: Círculo de Leitores.

BETHENCOURT, Francisco, 1994 — *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro, 2016 — *História da Inquisição Portuguesa (1536–1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2.ª edição.

SOUSA, Fernando de, 1978 — *A Indústria das sedas em Trás-os-Montes (1780–1812)*. Separata da *Revista de História Económica e Social*, volume II. Lisboa: Sá da Costa.

SOUSA, Fernando de, 1999 — *A reestruturação da indústria das sedas em Trás-os-Montes nos finais de Setecentos* (separata da revista *População e Sociedade* n.º 5). Porto: CEPSE.

SOUSA, Fernando de, 1999 — *Para a história da indústria das sedas em Trás-os-Montes (1819–1823)*, (separata da revista *População e Sociedade* n.º 5). Porto: CEPSE.

SOUSA, Fernando de, 2000 — *A indústria das sedas em Trás-os-Montes (1835–1870)*. Lisboa: Edições Cosmos.

SOUSA, Fernando de, 2002 — “A fábrica das sedas de Chacim e a família Arnaud (1786–1790)”. *Economia, Sociedade e Poderes. Estudos em Homenagem a Salvador Dias Arnaud*. Coimbra: Editora Ausência.

SOUSA, Fernando de, 2002 — “Bragança e a indústria das sedas em Trás-os-Montes”. *A Construção de uma identidade. Trás-os-Montes e Alto Douro*. Bragança: Arquivo Distrital de Bragança.

SOUSA, Fernando de, 2004 — “A Indústria das sedas em Trás-os-Montes, sob a égide dos Arnauts (1790–1820)”. *Brigantia, Revista de Cultura*, n.º 1/2, janeiro-junho. Bragança: Assembleia Distrital de Bragança.

SOUSA, Fernando de, 2004 — “O inquérito à indústria das sedas em Trás-os-Montes (1869)”. *Homenagem aos Professores Luís Ferrand de Almeida e António de Oliveira. Revista Portuguesa de História*, n.º 36, vol. 2. Coimbra: Instituto de História Económica e Social.

SOUSA, Fernando de, 2005 — *A Inquisição e a indústria das sedas em Trás-os-Montes (séculos XV–XVIII)*. Separata da revista *Estudos Transmontanos e Durienses*. Vila Real: Arquivo Distrital de Vila Real.

SOUSA, Fernando de, 2006 — “A indústria das sedas em Trás-os-Montes (1790–1820)”. *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, vol. 2. Porto: FLUP.

SOUSA, Fernando de, 2006 — *História da indústria das sedas em Trás-os-Montes*, 2 vols. Porto: Edições Afrontamento.

SOUSA, Fernando de, 2012 (coord.) — *Memórias de Bragança*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança.

SOUSA, Fernando de, 2013 (coord.) — *Bragança na Época Contemporânea*, 2 vols. Bragança: Câmara Municipal de Bragança.

# THE PORTUGUESE SYNAGOGUE IN AMSTERDAM

Pieter Vlaardingerbroek

Utrecht University

## ABSTRACT

The Portuguese Synagogue in Amsterdam (1671–1675) belongs to the most monumental expressions of Sephardic culture in the seventeenth century. Its size was unprecedented. The style of the building is typically Dutch, similar to protestant churches. The architect Elias Bouman (1635–1686) was a master mason, who had experience in building protestant churches as well as the Amsterdam Ashkenazi Synagogue (1670–1671). He designed in the so-called Dutch classicist style and made an austere brick structure, defined by the use of Vitruvian proportions.

Dutch architecture of the seventeenth century was heavily influenced by reconstructions of Solomon's Temple. Many reconstructions and especially that of the Spanish Jesuit Juan Bautista Villalpando were studied in Holland in detail. His *In Ezechielem explanationes* held beautiful prints depicting the Temple as an enormous structure, standing on the Temple Mount, which was defined by its outwardly curving buttresses. These buttresses were also used as an element on the exterior of the Portuguese Synagogue. The Sephardic Jew Jacob Jehuda Leon was an important scholar, who studied Villalpando and made his own version of the Temple of Jerusalem. His ideas influenced the Dutch vision on architecture and indirectly helped shaping the Portuguese Synagogue.

**KEYWORDS: AMSTERDAM, ELIAS BOUMAN, DUTCH CLASSICISM, JACOB JEHUDA LEON, PORTUGUESE SYNAGOGUE, TEMPLE OF JERUSALEM, JUAN BAUTISTA VILLALPANDO**

I would like to take you to Amsterdam and to give you an insight in the Sephardic culture of the seventeenth century. Amsterdam, as you all know, is situated in the Netherlands. In the sixteenth century, the Netherlands consisted of 17 provinces in both Holland and Belgium, which were ruled by the Habsburg kings of Spain. At the end of the sixteenth century, there was a revolt against the Spanish kings. Some of the revolting provinces signed in 1579 the Union of Utrecht, a treaty in which the freedom of conscience was declared for all residents. Everyone could profess his or her own faith. This Union was the foundation of the Dutch Republic (the Northern part, Holland), but at first many cities in Belgium were part of this Union too. The City of Antwerp belonged to it as well. In 1585 however, the Spanish recaptured this city, leading to an exodus of people who were not Catholic. Protestants as well as a part of the Portuguese merchants left the city. They fled Antwerp, as many of them feared the long arm of the Spanish Inquisition. At the same time, as a result of a more active Portuguese Inquisition, many new-Christians came from Portugal to Amsterdam.

In the 1590s we find the first Portuguese in Amsterdam. In Amsterdam they hoped to experience the freedom of conscience, which was guaranteed for all. For a large part the Portuguese settled in a certain part of Amsterdam, on and around a newly created island called Vlooiendijk. Many of them had lived as Christians and forgotten much of their own religious culture. In 1601, they asked Uri Halevi, a rabbi from Emden, to instruct them in the Jewish customs and to teach them Hebrew. In 1614 they bought a piece of land in a nearby village called Ouderkerk, where they made a cemetery. This cemetery still functions as such and is one of the most beautiful Jewish cemeteries in Holland.

Of course, the Portuguese Jews also built synagogues. Three congregations with their own buildings coexisted until 1639, when they united in Talmud Torah. A seventeenth century print shows the interior of the building of Talmud Torah. This building was typical for Dutch religious buildings in the seventeenth century, other than protestant churches. Freedom of conscience meant freedom to have one's own faith, but it did not mean that everybody was

allowed to make a recognisable church or synagogue. Only the Calvinist Protestants were allowed to make a recognisable church; it even took a while before the Lutheran Protestants were allowed to make recognisable churches. A Sephardic synagogue looked like the Catholic churches of the seventeenth century. From the inside there was a church like space, from the outside the churches and synagogues looked like houses. Or they were hidden behind other houses, standing in the centre of a building block. The government was well aware of the existence of these hidden churches. Building them was allowed, but only Calvinist Protestant churches were not allowed to have church towers or bells.

The Jewish community grew bigger and bigger all through the seventeenth century. In 1610 there were an estimated 350 Portuguese Jews, in 1650 there were 1400 and in 1675 well over 2000. Until circa 1700 they outnumbered the Ashkenazi or East-European Jews, which settled in Amsterdam since the 1620s. There was a quite a difference between the two groups of Jews. The Portuguese Jews belonged to the top of the merchant's class, while the Ashkenazi Jews were small traders. Interestingly enough, the Ashkenazi Jews were the first to build a new synagogue, situated at the corner of a street and clearly recognisable as a notable building. This religious building was made in the new expansion of the city, which was laid out in 1663. The City Architect Daniel Stalpaert designed this Ashkenazi or Great Synagogue. Of course the Portuguese Jews could not stay behind and they started to build a much bigger synagogue, which is now known under the name Esnoga or Portuguese Synagogue. In 1670 they bought a complete building block and two third of it was to be used for the building. The architect was Elias Bouman (1635–1686), a master mason who later became the official city mason of Amsterdam. He designed a rectangular synagogue, consisting of three naves, measuring 130 by 100 feet (appr. 37 by 28 m). The building stands on a courtyard, which is surrounded by lower buildings for a Torah school with library, two houses for the samasim or sextons, two houses for the chazzanim or cantors. Galleries housed washing areas. An unprecedented building: a monumental synagogue for Portuguese Jews, visible from the street!

**Presentation of the building, including the interior elements of the teba and the hechal.**

The building was made in a classical style, not particularly Portuguese or Jewish. Until well in the nineteenth century, there is no particular synagogue-style. Usually the local building traditions and style were adapted as local craftsmen were used to construct the synagogue. Jews were not allowed to be member of artisan crafts. The Portuguese Synagogue reflects Dutch architecture of the seventeenth century, in style and detail. The only thing that made the building a recognizable synagogue was the disposition of the hechal and the teba. The hechal is the Sephardic word for Ark, the holy cabinet in which the scrolls of the Torah are kept. The teba, for which the Ashkenazi use the word bima, is the podium from which the scrolls were read. And of course the women's galleries with their partitions to conceal the visibility of the women.

But we compare the architecture to other contemporary Dutch churches, we find very similar forms of architecture. In Haarlem, Holland's most famous classicist architect Jacob van Campen built the New Church (1645), where we find the same, austere brick architecture, with round windows. A special detail are to be found in the curved buttresses. The same goes for the Oosterkerk in Amsterdam, built in 1669. This architecture and especially the curved buttresses are taken over from the mountain of Temple of Jerusalem stood. In the seventeenth century, many people studied the Temple in order to find the key to wisdom, perfect proportions and divine architecture. The reconstruction by the Spanish Jesuit Juan Bautista Villalpando was especially influential and much discussed all over Europe. In Holland many theologians and architects thought about the temple too. Protestant theologians employed Jewish scholars such as Jacob Jehuda Leon for their knowledge of Hebrew. Leon was also asked to make models of the Temple of Jerusalem. The Dutch Protestants thought that working together with the

Sephardic Jews would close the gap between the two religions. Protestants thought that the Messiah would return when the Jews, God's own people, would be converted as well. There was even a sort of compromise suggested: would it be possible that the Jews could consider the return of Jesus Christ as the coming of their first Messiah?

The temple had a massive influence on Dutch church architecture and especially the large mountain beneath it. The old Jewish Temple was made redundant by the coming of Christ, according to the Protestants, and that is why the Temple Mount serves as example for the buildings. For the Jews the Temple of Jerusalem could never be rebuilt again. Both religions, Protestants and Jews, gave a central place to the divine word, which could be read in the Bible or Torah. This common interest made that both religions could use the same kind of architecture. The divine presence of God in the Temple had been replaced by studying his word in synagogue and churches.

## Conclusion

The material culture of the Sephardic community in Amsterdam was not particularly Jewish. The architecture of the synagogues reflect the architecture of the Protestant churches. One could say the same for many of the artefacts used within the synagogue. One of the most prized possessions is a Portuguese dish from around 1550, which has a figurative freeze depicting a boar (swine) hunt. Another dish depicting the visit of Queen of he Sheba to Solomon was used for the ritual washing of the cohanim's hands. A figurative dish, present in the synagogue! In the eighteenth century a set of chatanim benches were presented to the synagogue, with tapestries depicting a church tower. It seems as if the main interest of the Sephardi in Amsterdam was more about getting the best architects and artefacts to enhance the synagogue than about being particularly 'correctly Jewish'. This rather astonishing cosmopolite attitude defines the Sephardi culture in Amsterdam.

## Bibliography

- BLOM, J.C.H. and WERTHEIM, D.J. e.a. (ed.), *Geschiedenis van de joden in Nederland*, 2nd ed., Amsterdam, Uitgeverij Balans, 2017
- COHEN PARAIRA, D. and SMIT, J., 'The Portuguese Jewish community in Amsterdam', in: VLAARDINGERBROEK, P. (ed.), *The Portuguese Synagogue in Amsterdam*, Zwolle/Zeist/Amsterdam, Wbooks, pp. 11–45
- HERRMANN W., 'Unknown Designs for the "Temple of Jerusalem" by Claude Perrault', in FRASER, D., HIBBARD, H. and LEWINE, M.J. (ed.), *Essays in the History of Architecture presented to Rudolf Wittkower*, London, Phaidon Press, 1967, pp. 143–158
- ISRAEL, J.I., 'De Republiek der Verenigde Nederlanden tot omstreeks 1750: demografie en economische activiteit', in: BLOM, J.C.H. and WERTHEIM, D.J. e.a. (ed.), *Geschiedenis van de joden in Nederland*, 2nd ed., Amsterdam, Uitgeverij Balans, 2017, pp. 98–130
- KAPLAN, Yosef, "Bom Judesmo: The Western Sephardic Diaspora", in: BIALE, David (ed.), *Cultures of the Jews. A New History*, New York, Schocken Books, 2002, pp. 639–669
- MORRISON, T., *Juan Bautista Villalpando's Ezechielem Explanaciones. A Sixteenth-Century Architectural Text*, Lewiston/Queenston/Lampeter, Edwin Mellen Press, 2009
- OFFENBERG, A.K. 'Jacob Jehuda Leon (1602–1675) and his Model of the Temple', in: BERG, J. van den, and WALL, E.G.E. van der (ed.), *Jewish-Christian relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 95–115
- OFFENBERG, A.K., 'Jacob Jehudah Leon en zijn tempelmodel: een joods-christelijk project', *De zeventiende eeuw*, 9 (1993), pp. 35–50
- POPKIN, R.H., 'Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640–1700', in: BERG, J. van den, and WALL, E.G.E. van der (ed.), *Jewish-Christian relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 3–32
- VLAARDINGERBROEK, P., 'Elias Bouman (1635–1686), the architect of the Snoge', VLAARDINGERBROEK, P. (ed.), *The Portuguese Synagogue in Amsterdam*, Zwolle/Zeist/Amsterdam, Wbooks, pp. 46–54

VLAARDINGERBROEK, P., 'The Snoge: A Jewish building in a Dutch Architectural style', in: VLAARDINGERBROEK, P. (ed.), *The Portuguese Synagogue in Amsterdam*, Zwolle/Zeist/Amsterdam, Wbooks, pp. 55–72



1. Gerrit Berckheyde, *The Portuguese Synagogue (right) and Ashkenazi Synagogue (left)*, ca. 1675. (Photo: Amsterdam, Jewish Historical Museum)



2. The Roman Catholic Church 'Our Lord on the Attic' is a fine example of a concealed church (1662). (Photo: Dutch Cultural Heritage Agency)





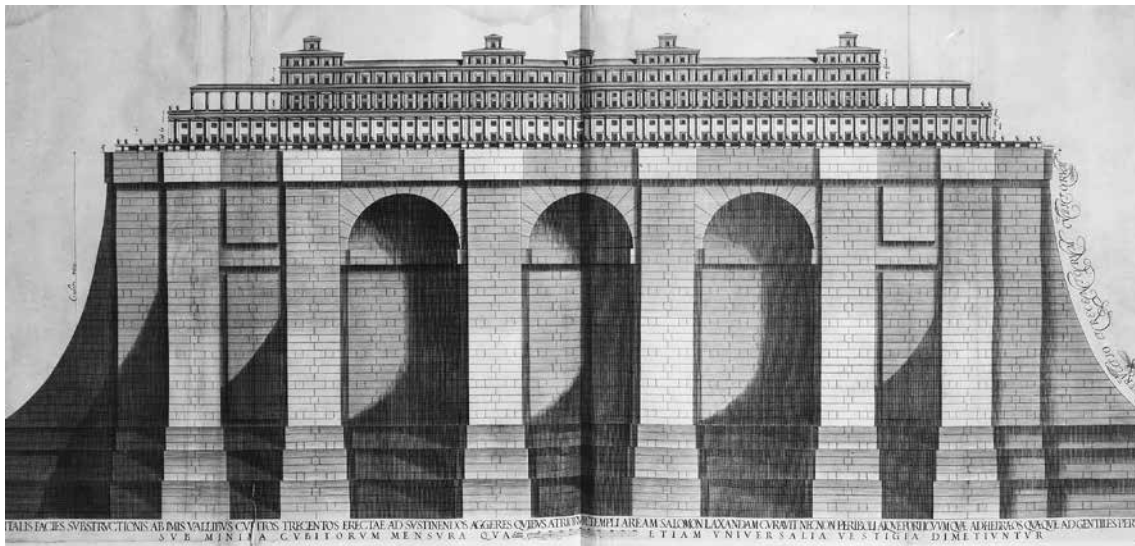
3. The exterior of the Portuguese Synagogue. (Photo: Dutch Cultural Heritage Agency)



4. The interior of the Portuguese Synagogue. (Photo: Dutch Cultural Heritage Agency)



5. The Calvinist Oosterkerk in Amsterdam, designed by Daniel Stalpaert (1669–1671).  
(Photo: Dutch Cultural Heritage Agency)



6. Juan Bautista Villalpando, The reconstruction the Temple of Jerusalem, standing on the Temple Mount with the curving buttresses.





7. Jacob Jehuda Leon and his reconstruction of the Temple. (Photo: Amsterdam, Jewish Historical Museum)



# THE PORTUGUESE ELOQUENCE OF RABBI SAMUEL MENDES DE SOLA (TRANCOSO 1699 — CURAÇÃO 1761): FROM STIRRING A FIGHT TO CELEBRATING PEACE IN THE ISLE OF CURAÇÃO.

Harm den Boer

Universität Basel

## ABSTRACT

Samuel Mendes de Sola (1699 – 1761) was born in 1699 in Lisbon into a New Christian family from Trancoso. Persecuted by the Inquisition, he arrived at a young age at Amsterdam, where he immediately joined the Sephardi community. He was also admitted to the famous rabbinic school of Ets Haim, where he soon excelled as a gifted pupil. In 1718 he held a first sermon in Portuguese, celebrating the providential arrival of his mother and his brothers, who had also managed to escape the Inquisition; a few years afterwards, he was officially appointed as a preacher, a further step into a promising rabbinic career. Sola was not only trained in Judaism, he was also well educated in classical and Iberian culture, and he displayed a particular fondness for eloquence. He published very literary adaptations of classics of Jewish literature by Moses Almosnino that were available in Spanish and was engaged in both religious and literary activities.

In 1744 his career reached a milestone, when he was appointed assistant rabbi and soon after as *haham* or chief rabbi of the Sephardi congregation of Curaçao. The community of the Caribbean Isle became the opportunity to know and appreciate Sola's wealth of learning and eloquence, but also his uncompromising and conflictive character. Sola would be one of the protagonists of a bitter conflict that divided the Curaçao congregation for many years.

In 1750, when peace was restored thanks to the forceful intervention of the Dutch authorities, Samuel Mendes de Sola was required to hold a sermon of conciliation; this sermon was printed as *Triunfo da uniao, contra o pernicioso vicio da Discórdia* (Amsterdam: 1751).

In my analysis of this Portuguese sermon, Sola's eloquence can be admired, but also his skill to present the damaged community and himself with a wonderful opportunity to emerge without loss of face and quasi triumphant in front of a very demanding audience.

I feel very honoured to be invited here to this conference on the Jewish legacy of Portugal, in such a prestigious company of scholars and specialists, and in front of such an interested audience.

My choice of subject for this conference has been the work of a remarkable personality among the Portuguese Jews who were born Christians. Such is the case of Samuel Mendes de Sola. and i have just seen that this afternoon there is a communication on the Sola family–, who was born as Manuel in Trancoso or Lisbon about 1699, as one of the sons of Luis Mendes de Sola and Brites Mendes. His father was a tobacco merchant from Trancoso, and we know important details on the family from the archives of the Portuguese Inquisition. Samuel himself is supposed to have arrived together with his father at Amsterdam in the year 1709, fleeing from the Inquisition. It would take another 9 years for his mother and brothers to follow suit, an event that is celebrated by the still very young Samuel in a remarkable sermon which celebrates the safe arrival of his family as a providential deliverance.

In this sermon, *Sermão em acção de graças* of 1718, he himself reveals his marrano past in Portugal:

“Com conhecimento do verdadeiro Deus pela sua divina Graça, mas com confusas noticias de sua santa Lei, por desgraça dos que nos criamos em terras de idolatria, onde nos é prohibido o exercicio de tão necessária como proveitosa lição, me empregei alguns tempos

na de livros profanos, e ainda neles achei úteis documentos: porque do mesmo lugar donde bebe a aranha o veneno que mata, chupa a abelha o mel que deleita. Diz Virgílio “A love principium, Musae; lovis omnia plena. De Júpiter é e debe ser o principio, porque tudo está cheio desta Deidade.” Se um gentio conheceu e aconselheu este pare eles moral preceito por uma suposta deidade, com quanta mais razão devemos nós, conhecendo mais claramente que é Deus princípio de todas as coisas para que sejamos senhores de fim a que aspiramos, dedicar a Deus o de que é Senhor”.

See here in a nutshell one of those remarkable biographies of Iberian New Christians: Manuel, the later Samuel, was born in the “lands of idolatry” (catholic Portugal) and at a young age he read profane works; and now a Jew and speaking in the synagogue he still quotes from Virgil and makes mythological allusions!

In the Portuguese Jewish community of Amsterdam, he was admitted as a young boy to the Jewish education provided by the different societies and institutions that the community of Talmud Torah had created there, and which enjoyed a huge prestige in the whole Jewish world of the time.

After about ten years, Samuel completed a great deal of his rabbinic studies, he had acquired a thorough knowledge of Hebrew and already distinguished himself as a Jewish rabbinical scholar. In 1723, he officially finished his studies and was now competing with other rabbinic students for the different posts available in Amsterdam or other Sephardic communities: Amsterdam was so to speak the mother community which supplied excellent rabbis to those other satellite congregations.

So Samuel competed with others for the position of Hazan or Cantor in Amsterdam after the death of Isaac Cohen de Lara, a selection about which we are informed through the chronicle of the Portuguese Jewish community of Amsterdam by David Franco Mendes: one of the four candidates was being the object of laughter for his “extravagant movements and accents” (the sung intonation of Hebrew liturgy, the job of the cantor). This was not our Sola, but he did not get the post anyhow and had to wait for another opportunity — which would eventually present itself as you will hear.

In the meantime, we get to know Samuel for his literary aspiration (not detached from Judaism, however), as together with two other colleagues teachers at Ets Haim he made a new Spanish version of a Spanish Jewish work that had been published beforehand in Hebrew characters by the Salonician rabbi Moses Almosnino (1515–1580). It is the work we now know as *Regimiento de la vida*. In 1734 together with Mendes Chumacero he undertook a similar enterprise, presenting a new version of Almosnino’s Treatise on Dreams — Chumacero and Sola called their version, significantly “Transformaciones de Morfeo” and their whole work is a highly adorned, rhetorically “eloquent”, prose that stirred emotions. The authors alluded to criticism they received or were anticipating to receive by the extremely baroque prose they cultivated: one observes here a language that contains a plethora of so-called “cultismos”, mostly latinized equivalents for more common words. Sola and Chumacero not only displayed a notable dominion of Spanish (as of Portuguese, in other works), one that such Jewish rabbinic teachers as his group were very fond to employ, transcending the common and daily use of Portuguese — and of course, the use of Spanish was in itself a literary choice for a native Portuguese speaker in a Portuguese speaking community.

A high interest in eloquence, and also an evidence of rhetoric training were very present in the Jewish congregation of Amsterdam — as in other communities (such as Venice). We know this through the number of printed Portuguese and Spanish sermons that were published in Amsterdam, and which were all giving ample evidence of a sound knowledge of rhetoric, of which the listeners must have been fond, because we are repeatedly informed on praises for

eloquence. All these sermons have a carefully planned structure which follows the principles of the deliberative or epideictic genre, and they combine a tradition of Jewish (Sephardi) preaching with a structure (*divisio*) as proposed by Quintilian. So, in their written / printed form we recognize a title, often including the day on which the sermon was delivered, which as an event in the liturgical calendar, also pre-disposes — but not determines — the subject or theme of the sermon, as it corresponds with the weekly reading of the Torah, the so-called Parashá. So, even if Sola, as we had just heard, spoke upon the occasion of his family arriving to safety in Amsterdam, the preacher used biblical verses of Sabbath Quedossim (on... of 1718) of Leviticus 19:3 “Varão sua Mai e seu Pai temerís, e meus Sabatot guardarêis, eu Adonai vosso Deus” (English: “Each of you must respect your mother and father, and you must observe my Sabbaths. I am the Lord your God”), which he of course then applied to both his family and to God, thanking him for having delivered his mother and brother/sisters. This sermon opened with a biblical quotation, to which a rabbinic commentary was added (here from Midras Semot Rabá Parasha Teruma). These quotations were a kind of prelude to the sermon. Then followed an introduction (*exordium*), ending in a division (*divisio*) in which the subject of the sermon was introduced, the so-called “points”, which were then handled successively in the core of the sermon, the *argumentatio*. Then came a *conclusio*: “I have promised you to speak about or prove the following points: see that I have proved my points”. Then the sermon concluded with an address or moral application of the discourse (the *exhortatio*) and an invocation to God. I have felt it useful to elaborate on this part of rhetoric in the sermon literature of the Amsterdam (and for that matter, the Western Sephardim) as we will see how Sola applied and mastered these principles in the sermon I have chosen for you to comment upon as it is not only the display of Sola’s Portuguese eloquence —admirable for someone who came at a very young age to Amsterdam in a period when Portuguese was still the language of the community but came under increasing competition from French and Dutch (we are in the eighteenth century, not in the middle of the seventeenth century).

But before I comment on the sermon, I will very shortly describe the context in which Sola delivered it. After we had seen him strive for a position in his career as a rabbi, in 1741 he was appointed as the official preacher of the community, and in 1744 he delivered a sermon on the death of the cantor Aron Cohen de Lara. Some years later, however, came his big opportunity: he was appointed assisting Haham (or principal rabbi) of the Sephardi community of Curacao Mikveh Israel. The great historians of the history of the Jews on the Dutch Antilles Emmanuel add a significant detail about his appointment there: his colleagues of Amsterdam modified the special (Hebrew) prayer that was spoken for those who crossed the sea, saying “and Haham stopped his raging” in stead of “and the sea stopped its raging” (Jonah 1:15). They wished him well, but were not unhappy to not longer endure his apparent bad temper.

I cannot go into great detail on the period that Samuel Mendes da Sola was rabbi in Curacao, but I will provide you nevertheless with a summary: upon his arrival he already manifested his desire not to play second fiddle at the side of Haham Jessurun, and the authorities of the Curacao congregation soon conceded him several privileges in the contract negotiations at the start of his appointment there. Sola would prove himself an extraordinarily learned and competent rabbi in Jewish matters, but also a very strict and stubborn personality. He would not bend easily over rules or over customs he deemed important to maintain Sephardic tradition. Neither would he spare the congregants his moral or religious opinion, which he could even speak out loud in his sermons. He was thus both eloquent but also highly conscious of the power of his words, with which he often manipulated the emotions and conduct of his community. But it must me said that Sola arrived at Curacao in the middle of a conflict between opposing sections of the congregation, with some very high and influential leading personalities so to speak leading a rebellion. These were deeply offended by the califatives that Sola dared to speak out against them, and which were not only limited to personal conversations but were often fought out

in the synagogue in the open. By the end of the 1740's the conflict in the community had risen to such a height, the opposing factions trying to influence the colonial Dutch authorities to take a part and decide the conflict, leading to such an impossible situation that both the mother community in Amsterdam (which still functioned as a morally leading voice) and the Dutch authorities in the homeland decided to intervene. In 1750 the Dutch Government, under Prince William Hendrik Friso of Orange issued a series of stipulations of an imposed peace agreement, as the opposing parties themselves had not been able to do so. And one of the stipulations in this agreement — the conflict and the agreement have been studied at large — was that the now leading rabbi Samuel Mendes de Sola hold a conciliatory sermon; of course this was a measure to force Sola into obedience and to stress the importance of his service to the community as a whole. One can imagine what this directive must have meant for the proud rabbi: he had to swallow his pride and treat the opposing factions equally, and furthermore he had to thank the Dutch authorities for having installed the peace the community itself had so painfully being incapable of. But as we will see, Sola took up the challenge and delivered. He pronounced the commanded sermon with full display of his personality, but also managed to brilliantly fulfill the mission — as I think speaks from the text but also was reported afterward. Let us now see the parts of the sermon which I have selected for you and discover some of the devices used by Haham Sola.

1. In the opening verses Sola chose a passage from Isaiah 63. Normally sermons would take their quotations from the Torah, but this was a special sermon with a semi-public character, held in the synagogue on a week day (Quarta Feira = Wednesday 19 of August of 1750), with the Dutch colonial authorities present. Now in this quotation Sola praises God for his mercy, after his people ceased to be rebellious". God had sent an angel that saved them.

2. The sermon starts off with an emphatic and paradox opening which makes clear, from the onset how Sola took up the challenge: not with humility, but with a sense of pride. Individual and collective pride, one can say. He converted the imposed peace (not something to be really proud of, you lot of rabblers) into victory. A humiliation converted into a victory — but also an event that could be presented as such to the Dutch authorities, who would be impressed by this sense of celebration of what they had really managed.

3. Then, still in the introductory part of his sermon (the exordium, thus), he had just welcomed the presence of all the authorities in the synagogue: the representatives of the Dutch rulers of Curacao, the presence of the Dutch reformist minister, the authorities of the own community but of course he also expressed gratitude toward the Dutch Government, and here you can see he thanks the Prince for his intervention. But see how Sola again manages to change order without insulting: he presents the highest authority of the Netherlands (and thereby of Curacao) as a person sent by God to install peace — he thus connects with the opening verses of Isaiah where the Angel sent by God was mentioned. The prince is thus presented as an "instrument". A very bold move by Sola, I would say, but one protected by a common conformity in obedience to the highest Sovereign, to God. Which, of course, for Sola was the God of Israel...

4. Now the main points are presented in the division of the sermon: Sola will prove (see the kind of scholastic rhetorics at play) that "we" the congregants, the addressee of his sermon, must abandon hatred with which we have hurt each other. And the second point: that in order to abandon hatred, we must forget offenses that our fellow men committed against us". See how Sola here presents a perspective from someone who is expecting excuses from the other party, someone who is hurt rather than someone who hurted himself. As this perspective could be felt by the two warring factions, everybody could feel addressed.

5. Here we see parts of the argumentation of the main part of the sermon, and again the mastery of Sola in fashioning the reality of the bitter conflict. The congregation that was very powerful in Curacao but nevertheless was subject to the Dutch authorities is presented through

attributes of aristocracy. Now of course this nobility of the Sefardim — a very evident reality of which we have multiple accounts — was a particular nobility as in Iberia the conversos had been deprived of nobility and been considered in varying ways: in better periods, or in some places, or with some fortunes: they could really have experienced being treated as nobles; but there was of course also the prevalent opinion in society and Inquisitorial discourse to consider the New Christians as second-rate citizens, as people who did not possess any dignity by birth, to the contrary: they had been tainted by their blood.

But Sola addresses this community as one which takes pride in its origin, feels itself noble and expects an accordingly noble behaviour. Therefore he handles this conflict in terms of offended chivalry — so to speak.

But at the right time, he redirects this nobility to its just origin: the highest and true nobility is to be sought in God, in being children of God. By these “saving” words, listeners — say colonial rulers of the Netherlands — would be calmed again, and Sola was able to demand from each individual congregant to give up his pride as they would all recognize the superior authority of God — and of the lessons he presents in the Scriptures. Sola takes examples from Moses, David, Joseph and Solomon to hold up a mirror of generous forgiving conduct to the audience.

6. In the conclusion, Sola does what all preachers used to do (as catholic contemporaries also did, of course, take Vieira, well known and well read by the Portuguese Jews).

See the insistent rhetoric, the multiple repetitions and synonyms we could also witness in the former fragments. See how the vocabulary and style of Sola speaks an elegant almost chivalrous style.

7. Now one could wonder: how does Sola dare to present such a sermon asking of the congregants that they overcome their aristocratic pride and forgive their enemies for the offenses they have suffered, without even once making the smallest allusion to the many offenses he had made as rabbi against his foes: publicly calling names, publicly shaming.

Do not think that Sola would ask for forgiveness: he used the topic of modestia and captatio benevolentiae, but... he would not ask for forgiveness. Instead he makes an almost histrionic gesture: he Sola, will be a good example for all, and he solemnly declares and protests (without any double sense, as he says) that he will forgive any offence made to him personally!

Samuel Mendes de Sola ends with the prayer to God, speaking out the formula of expecting the coming of the Messiah for final peace and deliverance, but he knows that with his carefully constructed and eloquently spoken sermon he has just brilliantly accomplished to come out unhurt, what do I say, victoriously of the mission imposed to him.

I have not had the opportunity to personally meet the rabbi, of course, and cannot say if I would have liked him or not, but it is hard not to feel the spell of Sola's Portuguese eloquence.



# THROUGH THE LOOKING GLASS — SEPHARDIC IDENTITY IN THE COLLECTION OF ETS HAIM — LIVRARIA MONTEZINOS, AMSTERDAM

**Heide Warncke**

Curator Ets Haim – Livraria Montezinos, Jewish Cultural Quarter, Amsterdam

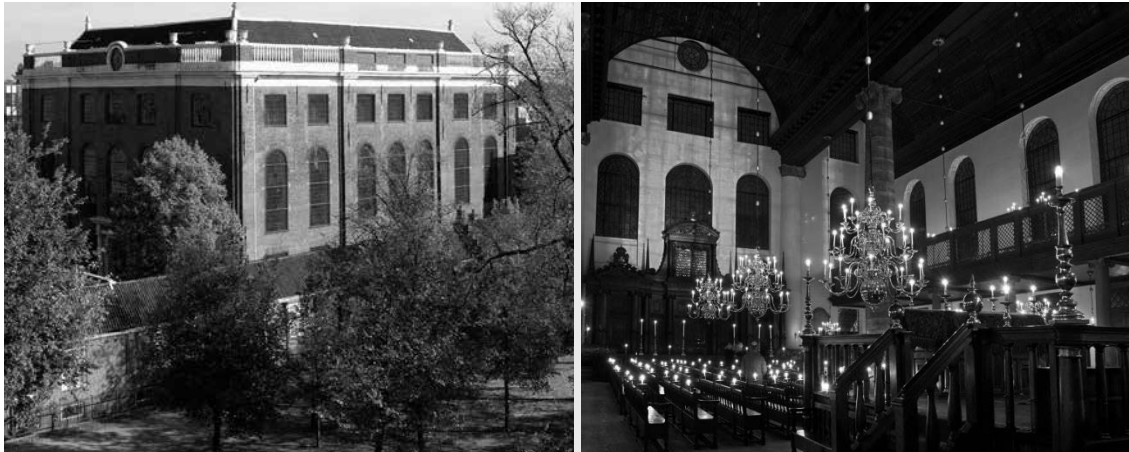
## ABSTRACT

Shortly before the year 1600 the first New Christians arrived in Amsterdam. They knew little about their own Jewish tradition and were educated in the Talmud Torah school of the first Portuguese congregation in Amsterdam. Part of the school was the library Ets Haim. Today the library holds about 600 manuscripts and 25.000 printed works. Many 17th and 18th century manuscripts in the library reveal a strong and cherished Iberian identity and show that the members of this community incorporated Iberian traditions into their new surroundings. By having a closer look at the manuscripts and their subjects an insight is given into the strong identification with the Iberian heritage.

**KEYWORDS:** ETS HAIM, AMSTERDAM, JEWISH IBERIAN IDENTITY, CONVERSOS, NEW CHRISTIANS

## Introduction

The Library Ets Haim (Tree of Life) is 401 years old this year (2017) and the oldest active Jewish library in the world. It is housed in the historical complex of the Portuguese Synagogue in Amsterdam.







The first refugees from the Iberian Peninsula arrived in Amsterdam shortly before the year 1600. Here education was provided to close the gap of the many generations of *New Christians* who knew little about their own Jewish tradition anymore. This was when a school was built that already soon after its foundation impressed and moved many visitors, especially because of the excellent quality of the curriculum. Founded in 1616, Ets Haim was part of the Talmud Torah school, established by the first *New Christians* from the Iberian Peninsula, to return to Judaism in Amsterdam. Over time the name Ets Haim became synonym for both, school Talmud Torah and the library.

To understand the collection of the library, it is important to realise that the members of this community incorporated many Iberian traditions into their new surroundings. In this sense the collection is a very good reflection of the range of thought and ideas of this young community. Who were they? Did they feel a citizen of Amsterdam, Dutch, Sephardic, Spanish, Portuguese, Jewish, cosmopolitan? Did they take pride in their heritage or did they look back in hatred? How did they react to the false messiah Shabbetai Zevi, who caused enormous turmoil in the Jewish world around the year 1666? How did they deal with conflicts or thought about other religions?

All these questions and more are answered by looking into the collection of Ets Haim. I will focus especially on the manuscripts written in Amsterdam and have chosen some texts that give us an insight into different aspects of the personal identity of the writer and his audience. The concept of identity is of course quite complex and has changed through time. In this paper I will concentrate on the personal identity of the individual person or group. Basically this approach to identity is the answer to the question: *Who am I / are we?*

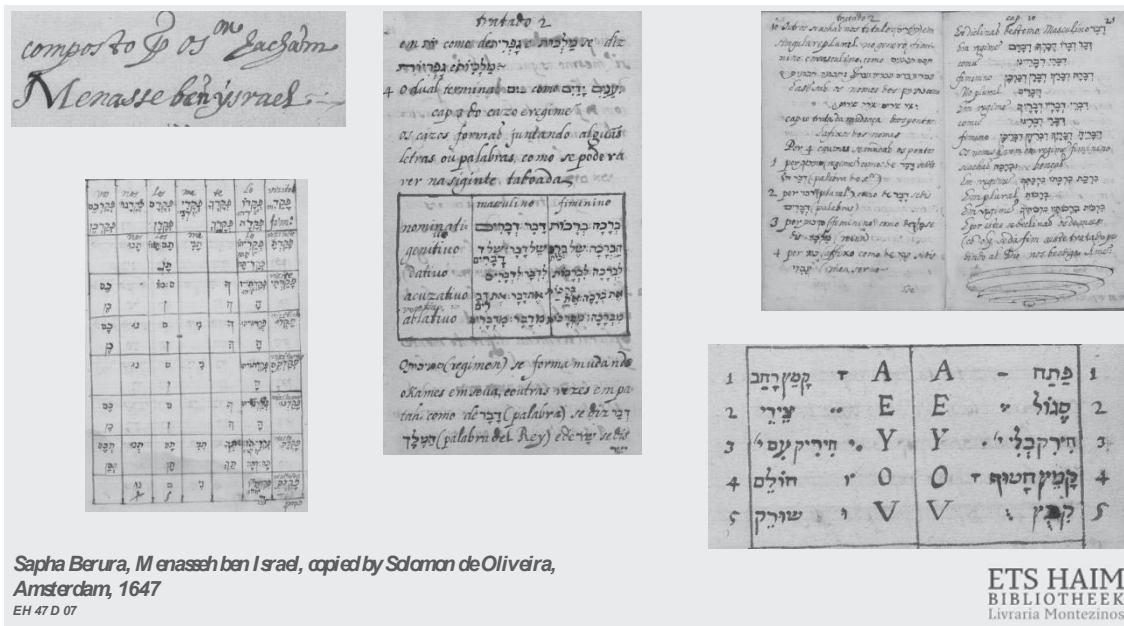
Life in the 17th century as a member of the Portuguese congregation was very much centred around the religious community, the school of the congregation and the library Ets Haim. As a result the collection of Ets Haim provides an excellent insight into the mind and daily life of these so-called New Jews. Even further than that we gain a clear picture of the identity and it might come as no surprise that this identity has a distinctive Iberian nature. In terms of culture the newcomers had an Iberian heritage and this was very much cherished. This is visible in the choice of language, the writing style, the arts and the subjects that were written about.

## Language and writing

Portuguese remained the spoken language until well into the beginning of the 19th century. It was also the administrative language for matters of the congregations. Spanish was the literary language, Hebrew was meant for liturgical use. The vernacular Portuguese was a tool to reach those who did not know Hebrew. Evidence of the lack of knowledge of Hebrew can even be found in the 18th century, but a very early example is from the year 1629 when the first printer of Hebrew in Amsterdam, Menasseh ben Israel, was planning to print a Hebrew work of Joseph Delmedigo. To get permission of the rulers of the community, the *parnassim*, the whole work had to be translated into Portuguese and read aloud in order to enable the *parnassim*, who obviously did not know Hebrew, to judge the work.

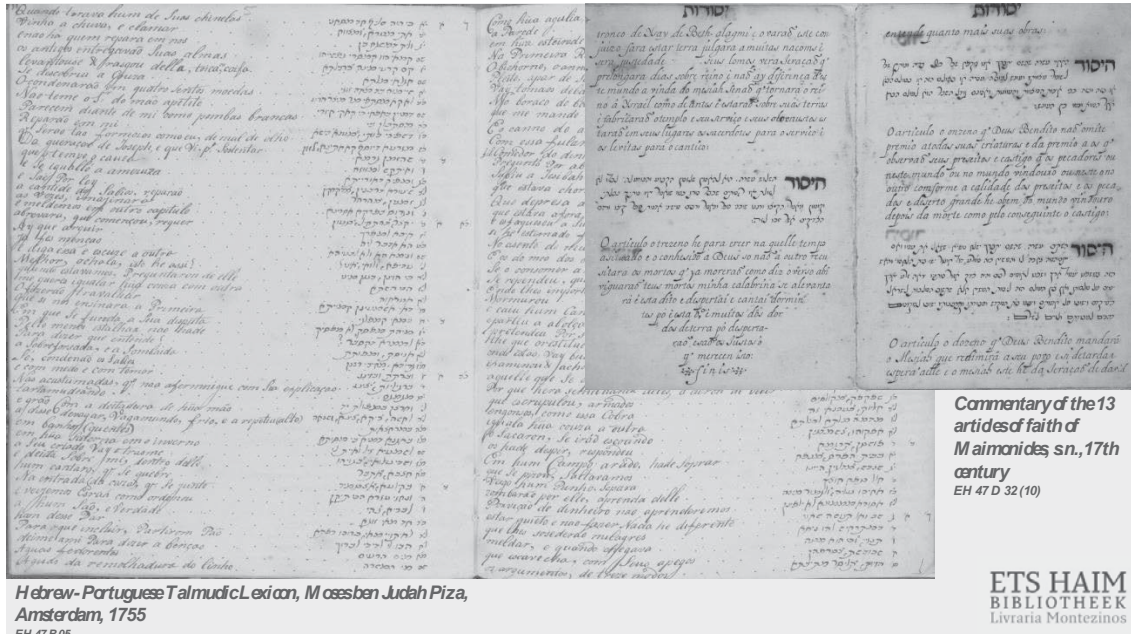
It seems that Portuguese also served as the language from which Hebrew was taught. This is evident in a Hebrew grammar by Menasseh ben Israel that he wrote when he was only seventeen years old. As teachers adapted the trivium to traditional Jewish scholarship in the school Talmud Torah in Amsterdam, there was also a focus on learning Hebrew grammar. This approach was modelled on the Jesuit schools familiar from Spain and Portugal. Particular care was taken to translate texts into Spanish and Portuguese.

This is the grammar written by the famous Menasseh ben Israel. He was born on Madeira in 1604 and his family arrived in Amsterdam in 1613. In 1622 when Menasseh was eighteen years old, he became a rabbi of the congregation and a teacher of Talmud Torah. Menasseh ben Israel was the first Jewish printer of Hebrew in Amsterdam. This is a copy of his grammar, copied by his pupil Solomon de Oliveira written in 1647. The original text was never printed.

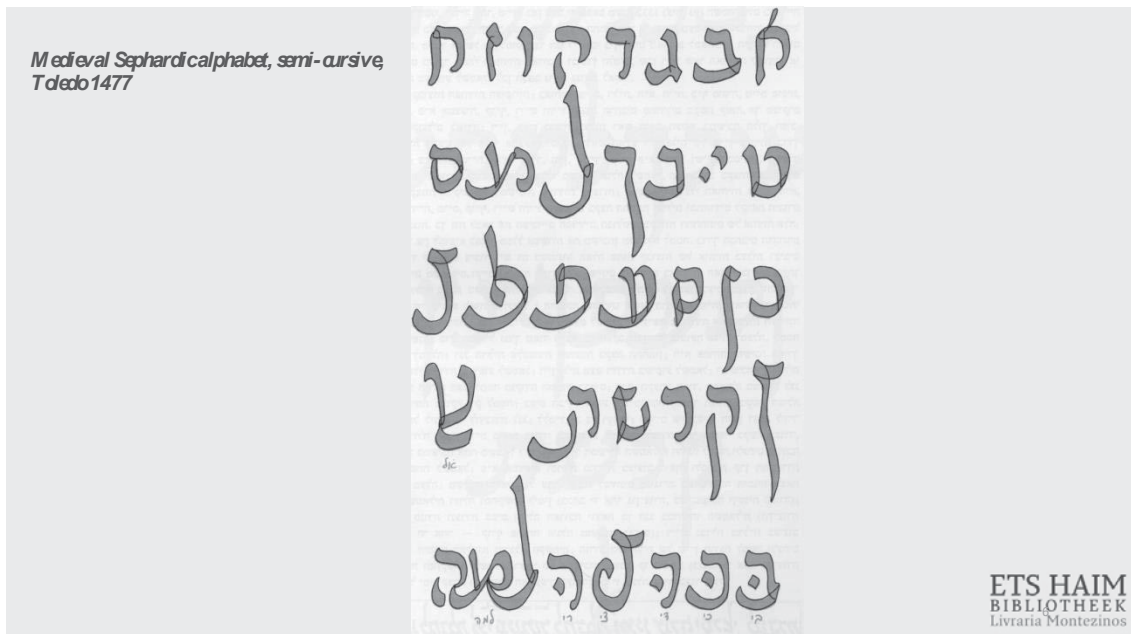


There was definitely still a demand for dictionaries even in the 18th century as we can see here – a Hebrew–Portuguese Talmudic lexicon written in Amsterdam 1755.

Another example of the use of Portuguese alongside Hebrew is this commentary from the 17<sup>th</sup> century on the thirteen articles of faith of Maimonides in Hebrew with Portuguese translation.



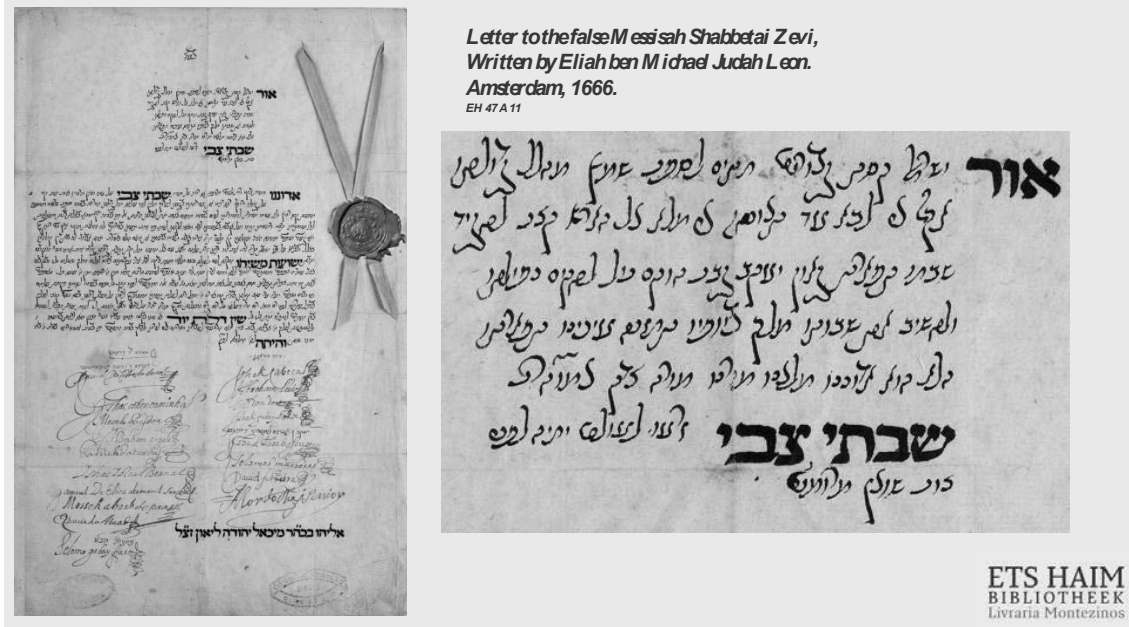
When writing Hebrew, the Amsterdam Sephardim often chose to use the pre-expulsion medieval Sephardic script for their manuscripts. It looked like this:



We have many examples of this type in our collection. It seems that especially when emotion was involved this distinctive type of Hebrew writing was used.



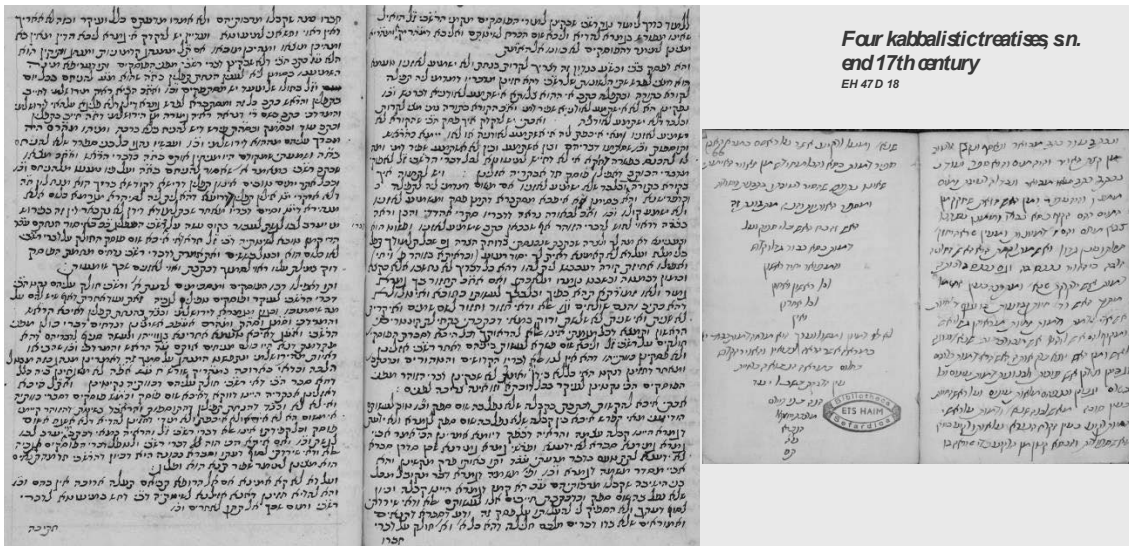
A good example of this emotional connection with the pre-expulsion Hebrew is this letter from the Amsterdam congregation to Shabbetai Zevi.



Zevi claimed to be the Jewish Messiah and the congregations wrote the letter to support him and ask what they should do. Would Zevi come to get them? Or should they come to him? This letter was definitely sent but never reached Zevi as it became clear that he was not the Messiah. Very few traces of this episode are found in Ets Haim, as there seems to be evidence that this unfortunate chapter was best forgotten. This letter had long been lost and only came back into the collection in 1933 when a German bookseller offered it to Ets Haim, because he felt that it belonged there. In my view, the fact that it came into the collection into the 20th century saved it from the 17th century efforts to erase this piece of history.

Apart from the use of pre-expulsion Hebrew, the letter also gives another interesting piece of information about identity as it says. Quote: *This letter is written in the name of all Israel and his servants among the Spanish exiles now living in Amsterdam.*

The same use of the pre-expulsion Hebrew is seen here. This is one of four kabbalistic discourses (late 17th century copy) and a Polemical treatise by Isaac b. Jacob Sasportas against David Mendes da Silva on the value of private prayer. Amsterdam, 1720.



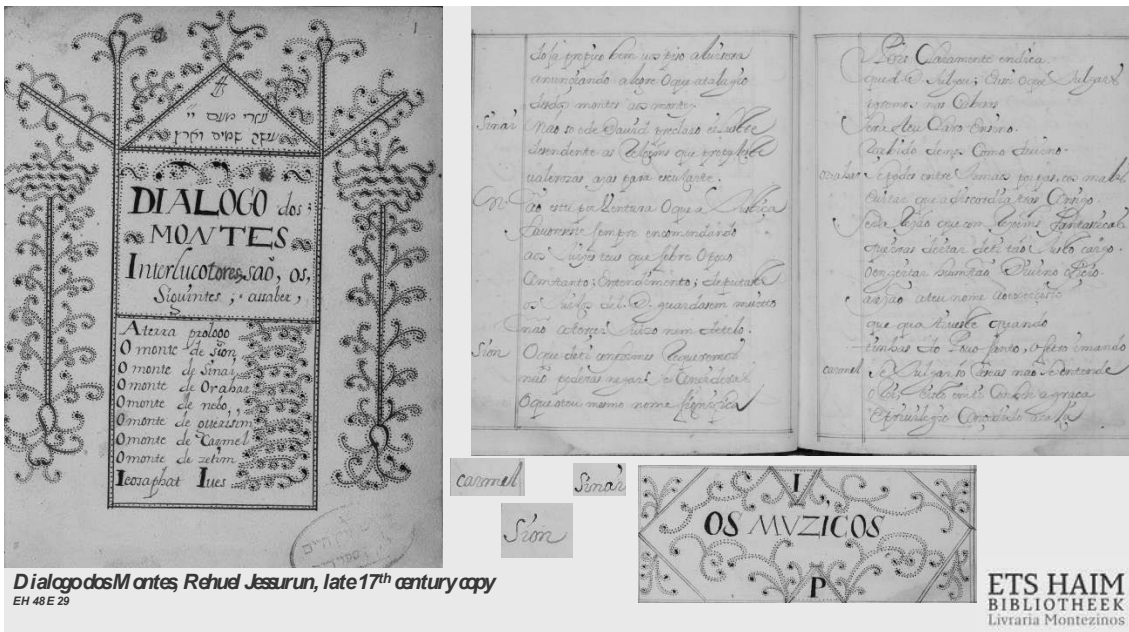
Polenial treatise, Isaacben Jacob Sasportas, Amsterdam, 1720  
EH 47 B01

ETS HAIM  
BIBLIOTHEEK  
Livraria Montezinos

Interestingly enough, when it comes to the pronunciation of Hebrew – we also have a short exposition in the collection on the preference of the Sephardic pronunciation of Hebrew over the Ashkenazic.

Arts

There has been a strong tradition of biblical and exegetical parody in Spain. Literary academies have been an important part of intellectual life on the Iberian Peninsula during the 16th century and they played a major role in developing poetry, drama and prose. In Amsterdam this tradition was continued. Poetic societies, poets guilds, were established for the cultivation of Spanish poetry. I will give a few examples of the poetic heritage:



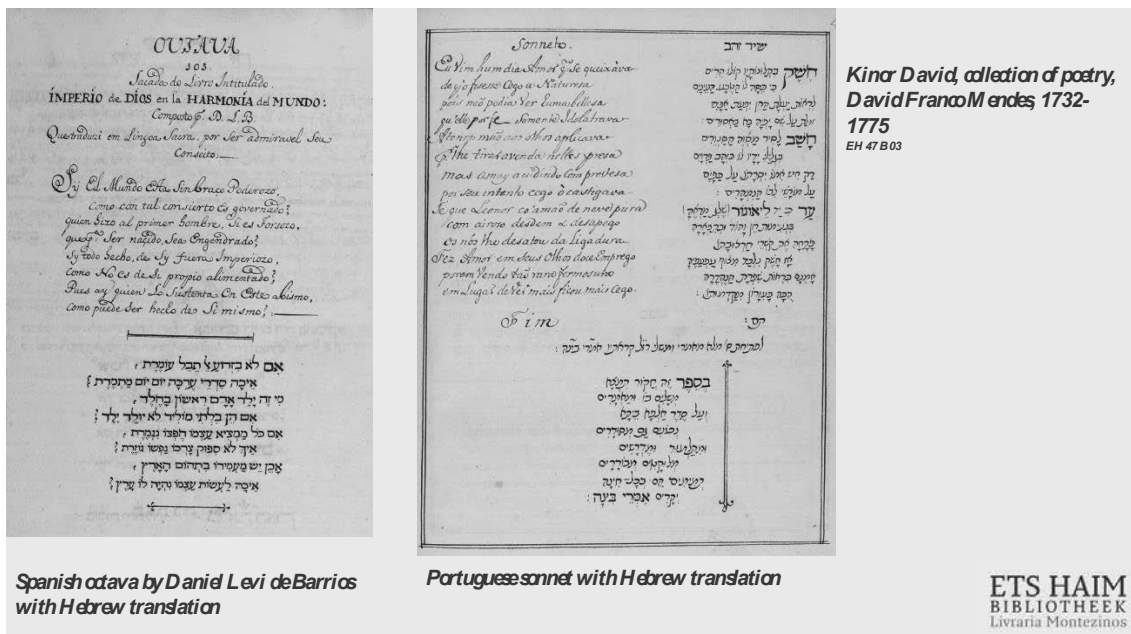
Dialogos Montes, Rehucl Jessurun, late 17th century copy  
EH 48 E 29

ETS HAIM  
BIBLIOTHEEK  
Livraria Montezinos

The author of this work, *Dialogo dos Montes*, was Rehuel Jessurun (Paulo da Pina) who composed this play in 1624 when it was performed in the Beth Jacob, the first Sephardic congregation in Amsterdam on the occasion of the Shavuot festival. Da Pina was born in Lisbon into a New-Christian family. In 1604 he moved to Amsterdam. This play is an example of the genre of religious *auto* that developed and flourished mainly in Spain. Autos were one-act plays with a religious intention and a didactic undertone. This is the story of the claims of the two mountains Sinai and Moria of being the place where the Torah is to be given. The subject clearly comes from Jewish sources, but the form is entirely Iberian.

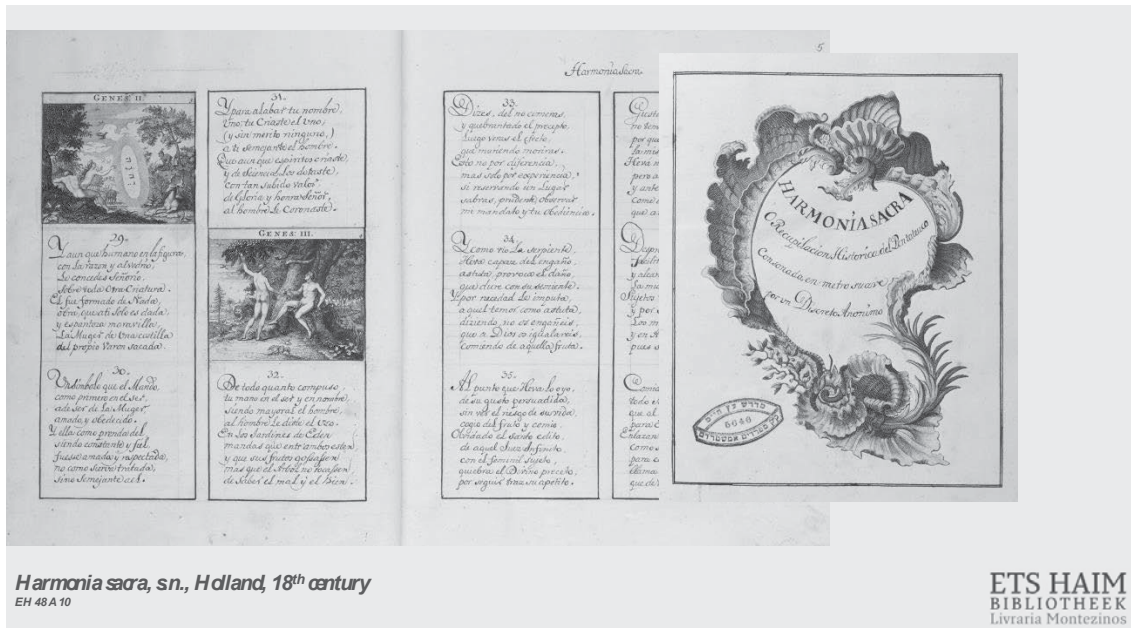
Many examples of poems can be found in the compilations of David Franco Mendes who was an important member of the congregation, a talmudic scholar and one of the leading poets of the 18<sup>th</sup> century.

This is an example of a Spanish octava by Daniel Levi de Barrios with Hebrew translation and a Portuguese sonnet with a Hebrew translation.

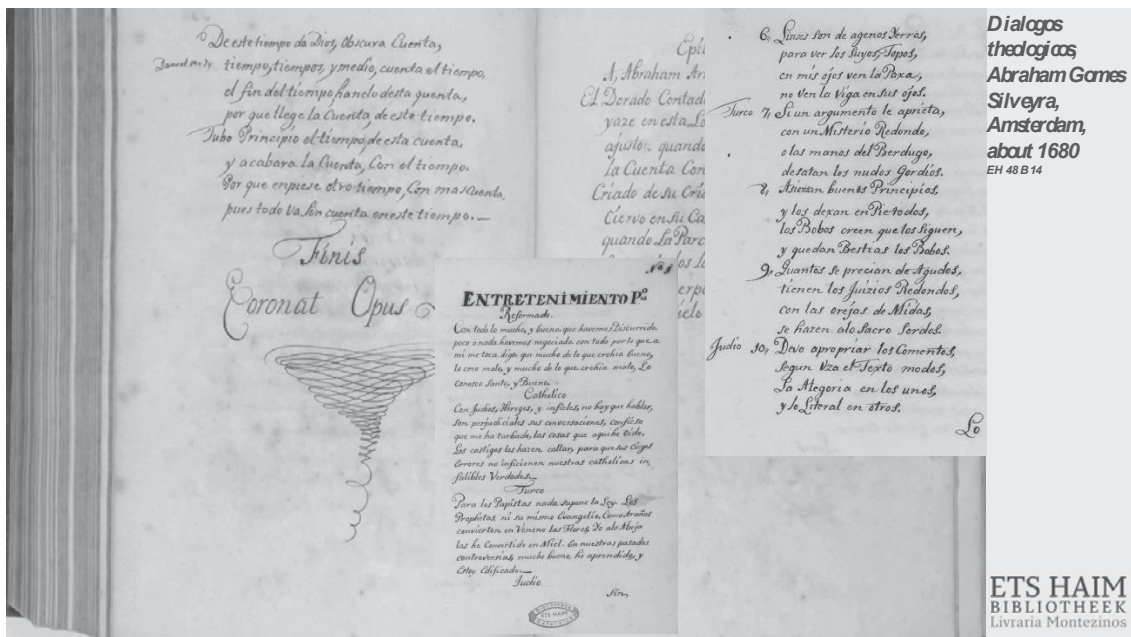


And this an anonymous rhymed Spanish paraphrase of the Pentateuch.





This a polemical discourse, composed in verse by Abraham Gomes Silveyra. Amsterdam, about 1680. It is a theological debate between a Calvinist minister, a Catholic scholar, a learned Turkish Muslim, and a Jew, wherein each defends the supremacy of his own religion. All of this is written in Amsterdam.



These are a few examples of calligraphy which I feel are influenced by Iberian motives:





On the left a Spanish translation of Hebrew prayers according to the Sephardic rite copied by the master scribe Judah Machabeu in 1650.

The polemical work *Providencia de Dios* (in the middle) was originally written by Saul Levi Morteira in Portuguese. When it was complete, it was sent to Moses Rephael d’Aguilar, chacham of the Sephardic congregation of Amsterdam who revised it and translated it into Spanish.

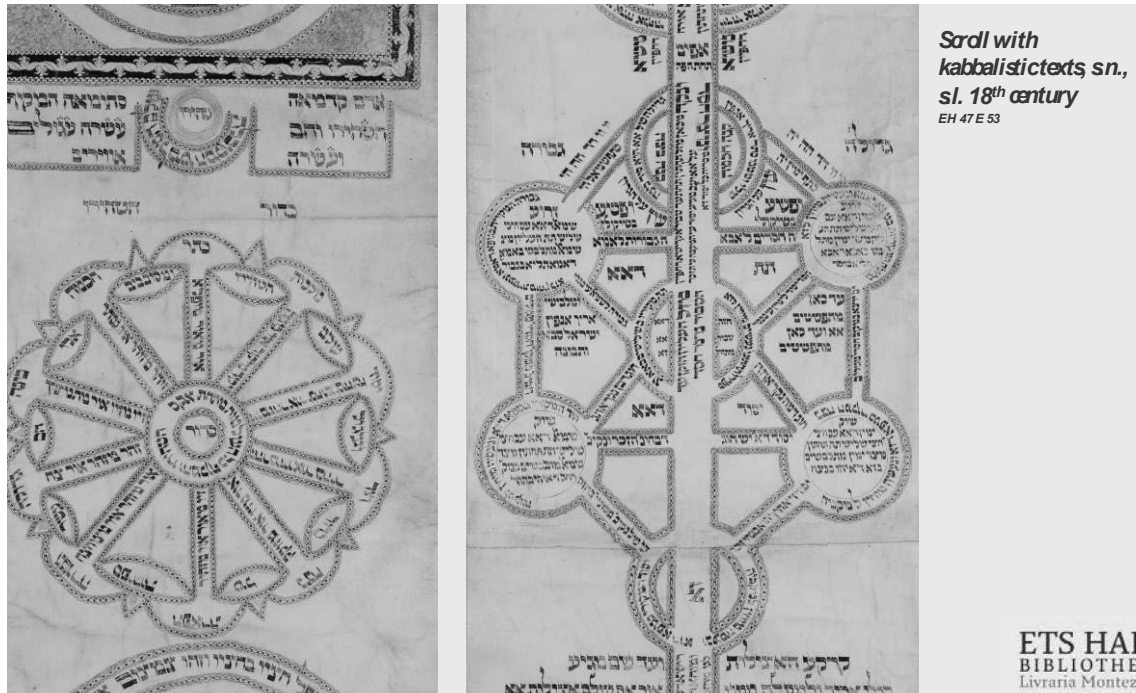
On the right the *Respuesta* by Isaac Orobio de Castro (c. 1617–1687) who was a doctor, philosopher and writer, and a leading Jewish scholar in Amsterdam. To escape the Inquisition, he fled the Iberian peninsula in 1660. While he had already enjoyed a career in medicine, in Amsterdam De Castro also became an active polemicist. This elegant manuscript copied in Amsterdam by Abraham Machorro with a drawn frame in the style of Judah Machabeu in 1668 is a response to Juan de Prado (c. 1612–c. 1670), a Spanish Jewish doctor who rejected the authority of rabbinic tradition.

## Kabbalah

Kabbalah, definitely, was a subject that this congregation was interested in. Gerona had been a centre of Kabbalah in the 13th century. From there it shifted to Castile. In the beginning of the 14th century, the Kabbalah in Spain underwent a crisis in creativity – no extensive works of kabbalistic thought were written during the generation preceding the expulsion. However, immediately after the expulsion, in the beginning of the 16th century many kabbalistic treatises were written by the Spanish refugees.

In general we can say that all major printed works of Kabbalah are to be found in the Ets Haim Library. By the early 18th century older kabbalistic and lurianic works spread across Europe and kabbalah was widely read in Amsterdam, especially because Amsterdam was a centre of Jewish printing and many kabbalistic works were printed in Amsterdam from 1650 onwards.

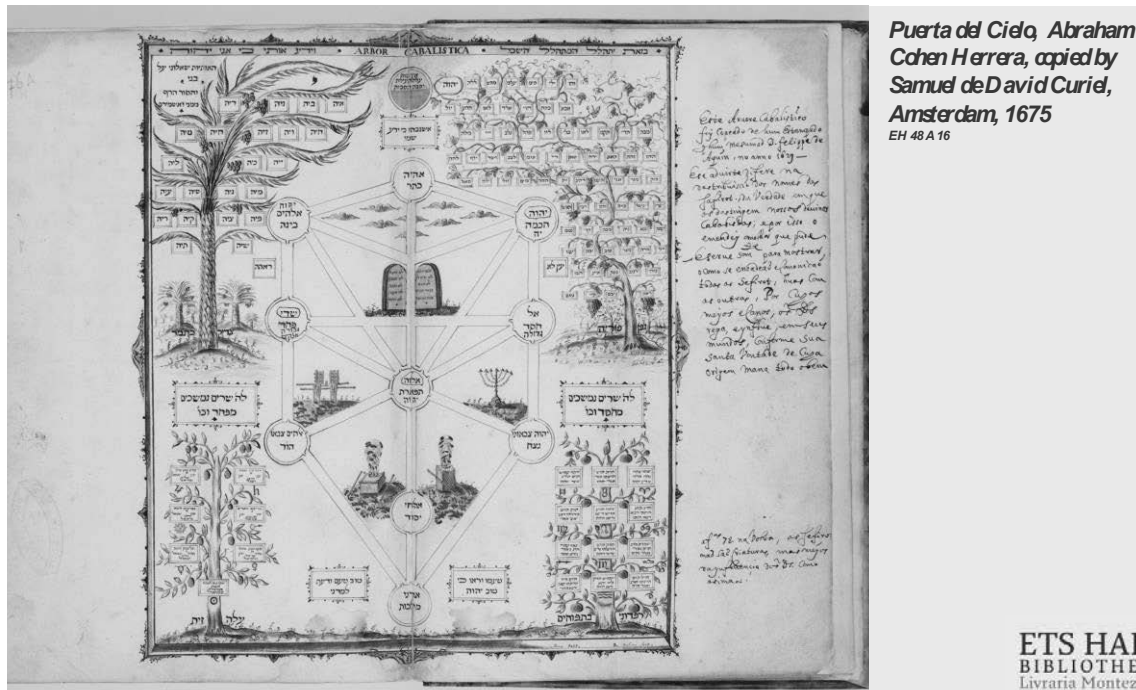
This is the Ilan Sefirot, showing the structure of the divine emanation. The scroll is 4,60 meters long.



*Sardl with kabbalistic texts sn., sl. 18<sup>th</sup> century*  
EH 47 E 53

ETS HAI  
BIBLIOTHE  
Livreria Montezi

Puerta del Cielo, Gate of Heaven, copied by Samuel de David Curiel.



*Puerta del Cielo, Abraham Cohen Herrera, copied by Samuel de David Curiel, Amsterdam, 1675*  
EH 48 A 16

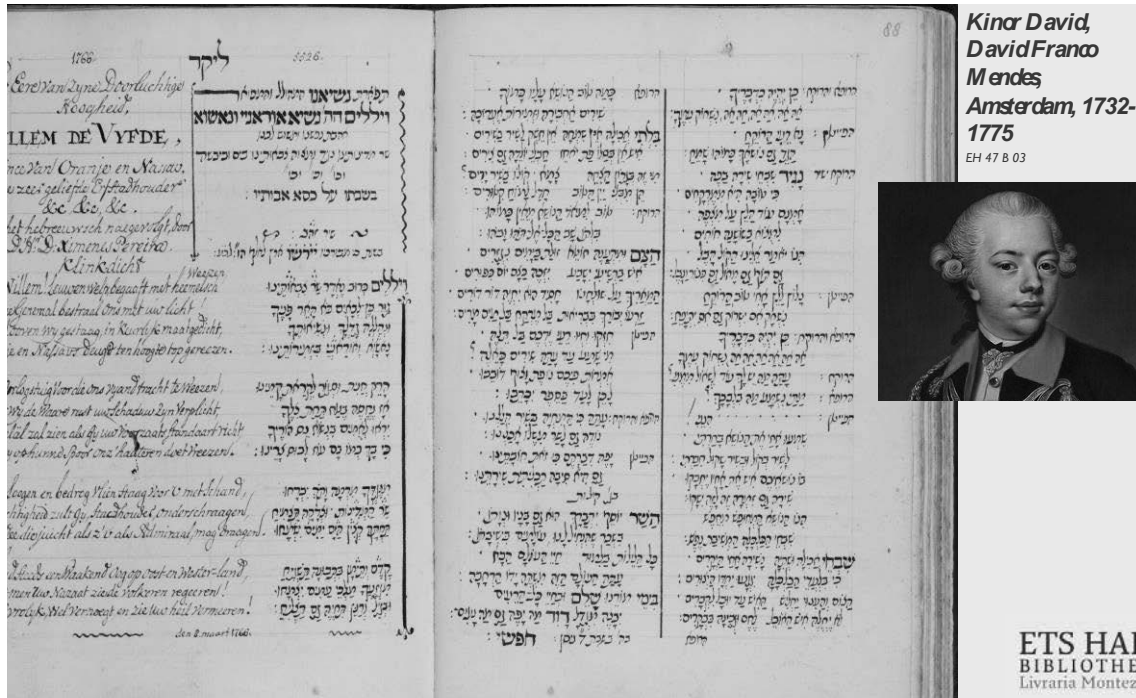
ETS HAI  
BIBLIOTHE  
Livreria Montezi

### Relationship to the officials

Traditionally, the relationships with Dutch royalty have always been excellent. Many poems and prayers are dedicated to the Stadtholders, princes and kings of Orange. We have a Hebrew prayer for the success of the campaign of William III in Ireland. There are Hebrew prayers

with Portuguese title for a speedy delivery for the Princess of Orange in 1769 and for an easy pregnancy of the Princess of Orange in 1772. We have a Hebrew and Portuguese prayer for the marriage of William V of Orange and a Portuguese poem for his installation.

This is an example of a poem to celebrate adulthood of Willem III in the year 1766 in Dutch and Hebrew.

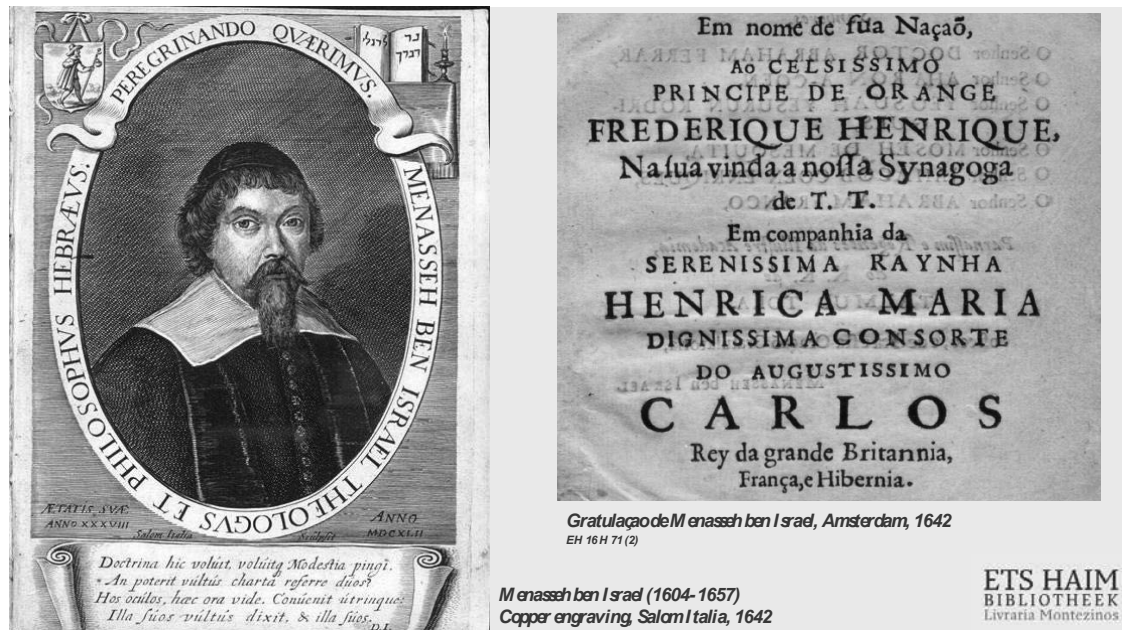


You might ask yourselves how these examples show us traces of Iberian identity. Well, let me quote Renée Levin Melamed who describes the relationship of the Jews in medieval Spain like this:

*The Jews appreciated being associated with the King and preferred to bypass the local bureaucracy ... The direct line to the Crown was not only a matter of status. The community could generally count on the king for protection and appeal to him when need be.*

These thoughts must have been in the DNA of the Portuguese Community. It is impossible to say whether the concept of bypassing local authorities in Amsterdam was of importance – however, we do not have any evidence of prayers or poems in our collection written for a local authority.





What might Menasseh ben Israel have thought when Frederik Hendrik and his son Willem II and the English queen Henrietta Maria and her daughter Mary Princess Royal and bride of Willem II visited the synagogue and when he wrote his welcoming speech and spoke the famous words?:

*We no longer think of Castile as our fatherland, but Holland.*

## Trade

Let me just scratch on another subject that is part of the Sephardic DNA – trade and overseas activities.

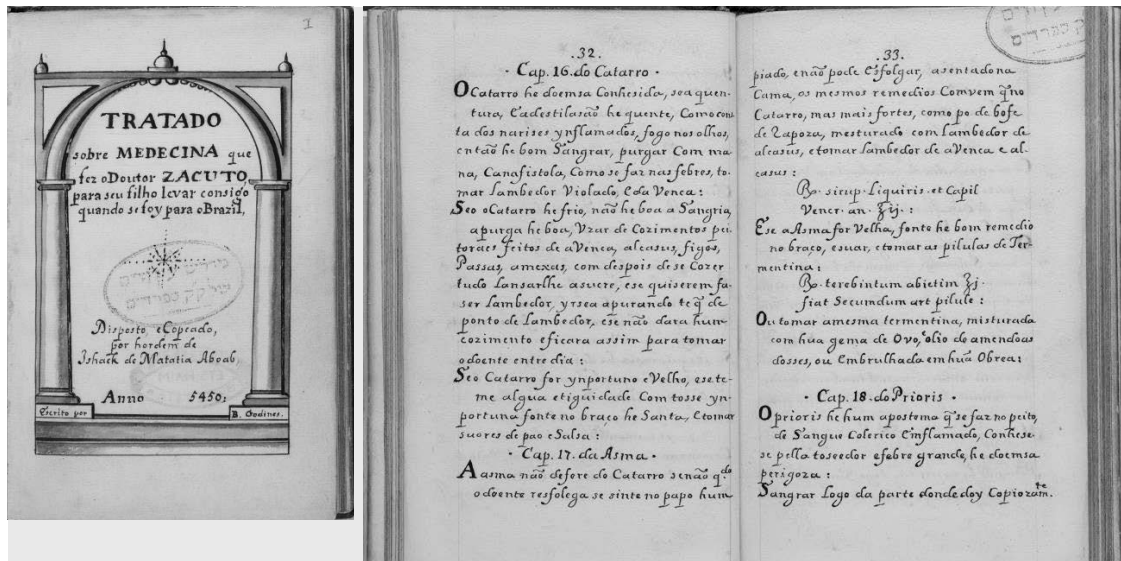
This is an example of a dictionary in Portuguese, Spanish, French and Dutch of shipping terms. The book was used as a handbook for the insurance broker David Franco Mendes, whom we have already met as a poet.



*Dictionary of shipping terms, David Franco Mendes, Amsterdam, about 1780*  
EH 49 A 02a

ETS HAIM  
BIBLIOTHEEK  
Livraria Montezinos

Short treatise on medicine by Abraham Zacuto (written about 1638) for his son to take with him to Brazil. Copied by Benjamin Senior Godines for Ishack de Matatiah Aboab, Amsterdam, 1690.

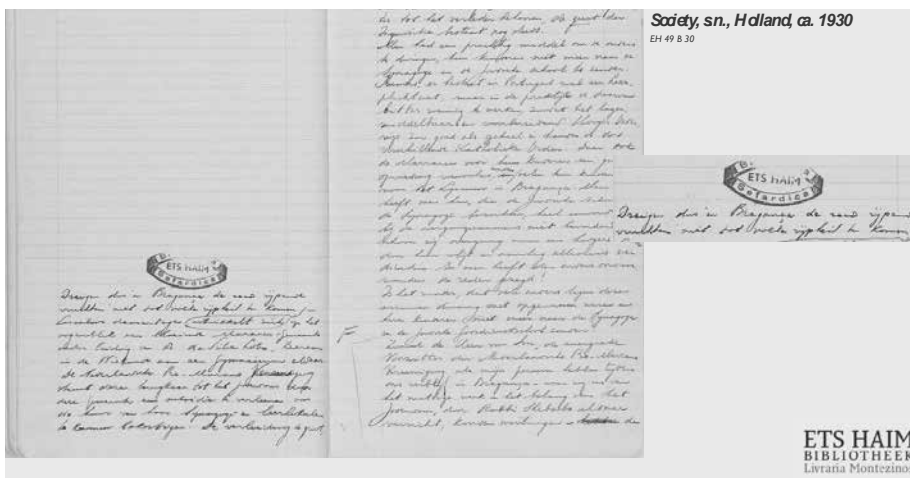


*Tratado sobre medicina, Abraham Zacuto, copied by Benjamin Senior Godines, Amsterdam, 1690*  
EH 48 E 45

ETS HAIM  
BIBLIOTHEEK  
Livraria Montezinos

## 20th century

I would like to conclude with a much more recent example that shows us the strong connection with the Iberian Peninsula even in the 20th century.



Here we see an appeal by the Dutch–Jewish pro–Marrano Society that is made to the members of the community of Winterswijk, in Holland in 1930, to contribute to the establishment of a Jewish secondary school in Bragança.

The Dutch–Jewish pro–Marrano Society was founded in March 1930 in Amsterdam. The aim of the society was to collect money to support the Portuguese Jewish communities.

The Dutch Society wrote:

*We believe it to be the natural obligation of the whole Jewish Community to help these ancestors of these silent heroes of faith.*

One of the tasks was to find a Rabbi for Porto and collect money for synagogue in Portugal. This synagogue was inaugurated in 1938.

### Conclusion

To come back to the question that I posed in the beginning:

What do the manuscripts tell us about the young Sephardic community in Amsterdam and how did they perceive themselves?

I hope that I demonstrated that the manuscripts and printed works in Ets Haim give us a very clear picture of the identity of the first Sephardim who settled in Amsterdam in the 17th century. We have seen that there is a strong emotional attachment to Spanish and Portuguese, to the Iberian homeland in general and even to the way of life. From the 17th century on the community has always taken pride in the Iberian heritage. Even in our times the strong identification with Spain and Portugal continues to exist.

There is of course much more to be said about this subject and every single manuscript in the collection. The examples that you saw allow us a view into the Sephardic mind and soul. I believe that, in terms of identity, one cannot get much closer to the lives and hearts of the 17th and 18th century Portuguese Jew in Amsterdam than we did today by looking at the collection of the library Ets Haim — Livraria Montezinos.

### Bibliography

- MELAMMED, Renée Levine, *A question of identity*, Oxford, 2004  
 D'ANCONA, J., *Delmedigo, Menasseh ben Israel en Spinoza*, Bijdragen en mededeelingen van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland, Vol. VI, Amsterdam, 1940, p. 125–126.

# CONTAMINAÇÕES DA GENÉTICA NA HISTÓRIA OU CAMINHOS PARA UMA ABORDAGEM PLURAL DA MEMÓRIA

**Inês Nogueiro**

Instituto de Patologia e Imunologia Molecular da Universidade do Porto (IPATIMUP)

## RESUMO

É sabido que uma clivagem cultural entre diferentes campos do conhecimento, particularmente entre ciências humanas e naturais, existe há mais tempo do que seria desejável. Utilizar uma metodologia multidisciplinar na pesquisa de um tópico específico supõe um diálogo integrador e a compreensão de diferentes perspetivas, tarefa que nem sempre é fácil de concretizar. No entanto, no presente trabalho, tal abordagem foi ensaiada.

A persistência de uma identidade cripto-Judaica, por mais de quatro séculos, é em si um tema fascinante de pesquisa histórica e antropológica. Esclarecer em que medida este fenómeno cultural poderia estar refletido no património genético dos descendentes de Judeus, foi o principal objetivo deste trabalho.

Para o efeito, foram analisados marcadores genéticos capazes de distinguir as histórias das linhagens paternas e maternas (cromossoma Y e mtDNA, respetivamente), assim como marcadores recombinantes.

Níveis altos de diversidade genética, traços putativamente Sefarditas, bem como sinais de miscigenação a partir das populações não-judaicas envolventes, foram identificados.

**PALAVRAS-CHAVE: JUDEUS PORTUGUESES; MARCADORES UNIPARENTAIS; GENOMA RECOMBINANTE; COMUNIDADES DA DIÁSPORA.**

## Introdução

Traçar a origem e evolução dos Judeus, ou de qualquer outro povo antigo, não é uma tarefa linear. Muitas vezes é da responsabilidade do historiador definir o limite difuso entre os factos reais e objetivos, daqueles que pertencem ao campo da incerteza e do mito (Barnavi, 1992). A história dos Hebreus baseia-se fundamentalmente nos relatos bíblicos do Antigo Testamento. A sua interpretação tem originado acesos debates entre cronistas bíblicos e investigadores, que nem sempre perante uma mesma narração, retiram conclusões equivalentes (Barnavi, 1992).

Durante muito tempo, os dados linguísticos, antropológicos e arqueológicos constituíram a única fonte disponível de informação nesta questão. Atualmente, a investigação genética surge como uma nova ferramenta e um novo campo a explorar, que tem contribuído e contribuirá certamente para o esclarecimento de muitas das questões inerentes à construção da história, não só do povo Judeu, mas de toda a história humana.

## Um pouco de História: Presença Judaica em Trás-os-Montes

A presença Judaica na Península Ibérica remonta seguramente a épocas longínquas, mas a data da sua chegada não é clara: muitos dos escritores rabínicos defendem que os Judeus terão chegado à Península Ibérica no tempo do rei Salomão, baseados fundamentalmente nas descrições das viagens dos Hebreus a Tarsis que constam nas escrituras bíblicas (Paulo, 1985); outros defendem que teriam vindo até às costas mediterrânicas com os fenícios (Garcia, 1993); algumas lendas, referem que teriam chegado no tempo de Nabucodonosor (Século VI a.C.). O mais provável é, no entanto, que tenham chegado a este território apenas no século I d.C., após a destruição de Jerusalém e do segundo templo que desencadeou a primeira grande Diáspora (Pignatelli, 2000). A mais antiga evidência arqueológica da presença de judeus na



península encontrada em Silves, uma Lage tumular em mármore, com uma cronologia estimada do ano 390 da Era Comum.

Segundo o Abade de Baçal (Alves, 1925), no seu V volume, Os Judeus do Distrito de Bragança, é provável que os judeus se tenham estabelecido nesta região aproveitando os benefícios que lhes oferecia o foral de D. Sancho I, em 1187. Durante o reinado de D. Dinis surgem provas documentais da existência em Trás-os-Montes das comunas judaicas em Bragança, Chaves, Rio Livre e Mogadouro (Azevedo, 1995). Em Belmonte, existia também já uma comunidade organizada com sinagoga tal como o demonstra uma inscrição hebraica de uma lápide datada de 1297 (Garcia, 1993). A proteção régia aos judeus é uma constante nos reinados de D. João I, D. Duarte e D. Afonso V. Há um clima de condescendência relativa em que os judeus convivem com cristãos em várias localidades do país e surgem numerosas judiarias, como a de Miranda do Douro, as comunas de Vinhais, Alfandega da Fé, Vila Flor, Azinhoso, Bemposta, Mesão Frio, Moncorvo e Freixo de Espada à Cinta (Azevedo, 1995; Pignatelli, 2000).

Em 1582–1583, a Inquisição chega a Trás-os-Montes. Nos séculos XVII e XVIII, os processos inquisitoriais intensificam-se na região e como consequência, inicia-se um êxodo significativo para outros países, particularmente da elite mercantil e das manufaturas que então floresciam na região (Garcia, 1993; Paulo, 1985).

A grande diáspora de Judeus e Cripto-judeus começa efetivamente no século XV e prolonga-se até ao século XVIII, quando a legislação pombalina põe fim à discriminação oficial e às perseguições da Inquisição (Carvalho, 1999; Martins, 2006).

O renascimento das comunidades judaicas em Portugal acontece no início de século XIX. Durante o século XX, é descoberto o fenómeno do criptojudaísmo em Trás-os-Montes e nas Beiras pelo Abade de Baçal, o capitão Barros Basto e Samuel Schwartz, tendo este último contribuído particularmente para a sua divulgação nas comunidades internacionais (Mea, 1996). Schwartz (Schwarz, 1993) refere: “(...) foi dado a conhecer em Portugal, sobretudo nas províncias do Norte, numerosas famílias de cristãos-novos, que conservam, até hoje, não só a pureza da raça semítica, visto só casarem entre si, mas ainda intacto o sentimento da religião e da nacionalidade israelita.”

Em 1927 é fundada, em Bragança, a comunidade Israelita, resultado da “Obra do Resgate” levada a cabo pelo capitão Barros Basto, e em Junho de 1928, inaugurada a sinagoga “Shaare Pideon”, 431 anos depois da anterior. Pouco depois no entanto, durante o Estado Novo, em particular a partir do ano de 1934, a comunidade desagrega-se e perde-se formalmente (Mea, 1996).

A persistência de uma identidade criptojudaica, por mais de quatro séculos, é em si um tema fascinante de pesquisa histórica e antropológica. Esclarecer em que medida este fenómeno cultural poderia estar refletido no património genético dos descendentes de Judeus, foi o principal objetivo deste trabalho.

## A documentação Genética

Os objetivos fundamentais da genética populacional são a compreensão dos processos evolutivos subjacentes à variabilidade a nível molecular. Esta variação ocorre entre um conjunto de genes (*gene pool*) de uma espécie assim como entre espécies distintas que, em última instância, podem contribuir para clarificar a história, a origem, as relações filogenéticas, os níveis de diversidade genética e a suscetibilidade à doença.

O desenvolvimento da Genética de Populações teve início nas primeiras décadas do século XX, com as obras de Ronald Fisher (1890–1962), JBS Haldane (1892–1964) e Sewall Wright (1889–1988), quando as ideias de Darwin, particularmente sobre seleção natural, foram combinadas com a genética Mendeliana (Futuyma, 2010; Relethford, 2012). Foram então estabelecidos, os fundamentos teóricos e matemáticos para a moderna Teoria Evolutiva Sintética (Crawford, 2007).

A utilidade da informação contida no nosso património genético para a análise de questões antropológicas, das relações geográficas e história entre populações, tornou-se evidente desde o relevante trabalho de Cavalli-Sforza (Cavalli-Sforza, Menozzi, & Piazza, 1994). Do ponto de vista da genética populacional, a história pode ser investigada através da análise da diversidade genética. Muitas vezes, eventos no passado, como as migrações, expansões populacionais e colonizações deixam a sua assinatura no genoma (Jobling, 2012). Assim, a estrutura e a história de populações, pode tornar-se acessível através da interpretação da diversidade ou do seu retrato genético atual que por sua vez foi moldado por diversas forças evolutivas ao longo do tempo. Diferenças culturais, linguísticas, étnicas ou religiosas entre grupos humanos, podem influenciar as taxas de fluxo genético, flutuações no tamanho da população e fenómenos de deriva genética (variação aleatória na frequência de formas alternativas de um mesmo gene). A diversidade genética pode ser avaliada usando diferentes tipos de marcadores genéticos ou polimorfismos nas sequências de DNA. Um polimorfismo é a existência de duas ou mais variantes de sequências de DNA ou alelos alternativos numa frequência significativa, geralmente considerada de  $\geq 1\%$  em populações humanas (Lander et al., 2001). Historicamente os estudos de diversidade usaram “marcadores clássicos” como proteínas ou grupos sanguíneos. O rápido desenvolvimento de diferentes técnicas laboratoriais, permitiu não só um aumento exponencial do número de polimorfismos detetáveis, como a transição para a utilização dos chamados “marcadores moleculares”. Isto permitiu uma perspetiva muito mais detalhada na resolução de velhas questões antropológicas, como a relação evolutiva dos seres humanos com outras espécies, a reconstrução dos padrões de migração humana e a avaliação das relações históricas entre populações vizinhas (Rohina Rubicz, 2007). Nasce então o conceito da “arqueogenética”. Inicialmente proposto por Amorim (1999) e Renfrew and Boyle (2000), a arqueogenética surge como uma nova abordagem ao estudo do nosso passado humano na qual os dados moleculares da genética de populações são aplicados à reconstrução da história de uma população.

O DNA humano encontra-se distribuído em 23 pares de cromossomos, 22 pares de autossomos e um par de cromossomos sexuais (XX para mulheres e XY para homens). Além deste chamado genoma nuclear, existe também DNA fora do núcleo, o DNA mitocondrial (mtDNA). Os marcadores moleculares podem surgir em qualquer uma das zonas do nosso genoma. É importante, no entanto, quando são feitas inferências sobre a história demográfica humana com base em dados genéticos, ter em consideração as diferentes características que afetam os diversos compartimentos genómicos. Assim, a utilidade de um determinado polimorfismo ou marcador está profundamente associada à sua origem, às suas taxas mutacionais e também ao processo evolutivo subjacente à sua ocorrência. Portanto, um tipo específico de marcador molecular pode fornecer informação diferencial e assim ser mais ou menos adequado para responder a questões antropológicas ou genéticas.

Os marcadores mais vulgarmente utilizados são os chamados SNPs (Single Nucleotide Polymorphisms) e os SRTs (Short Tandem Repeat loci). A informação que estes dois tipos de marcadores proporcionam, relaciona-se diretamente com as suas taxas de mutação. Os STRs sofrem mutações mais rapidamente (Ellegren, 2004), originando um maior nível de variabilidade e fornecem normalmente mais dados por marcador, sendo por esse motivo, utilizados na reconstrução de fenómenos recentes e, em particular, em estudos forenses, definem os chamados haplótipos. Os SNPs, devido à sua baixa taxa de mutação, representam os marcadores mais apropriados para a definição de linhagens estáveis (haplogrupos) ao longo de períodos de tempo de milhares de anos (Rohina Rubicz, 2007) e são por isso particularmente utilizados no estudo de padrões migratórios e de distribuição geográfica global, estudos evolutivos, afinidades entre populações e reconstrução histórica de populações humanas.

Noventa e oito por cento do DNA humano está contido no conjunto dos 22 pares de cromossomas autossómicos (Jobling, 2012), e assim, grande parte da variação genética ocorre nesta região

genómica. Polimorfismos autossómicos são transmitidos de forma biparental num padrão de herança mendeliano típico, em que a recombinação genética ocorre em cada geração. Este rearranjo gera novas combinações a partir do material genético materno e paterno, traduzindo assim múltiplas histórias genéticas. No entanto, quando se pretende estudar e definir linhagens paternas e maternas estáveis (filogenias) ao longo do tempo, os chamados marcadores uni-parentais (cromossoma Y e DNA mitocondrial) são utilizados por excelência. Pelas suas características de transmissão entre gerações sem recombinação, estes marcadores refletem um quadro bastante simples do passado genealógico materno e paterno.

### **Breve análise das Linhagens Masculinas (Cromossoma Y) e das Linhagens Femininas (DNA Mitocondrial)**

Neste estudo foram analisadas 57 amostras pertencentes a indivíduos não aparentados, de Bragança, Argozelo, Carção, Mogadouro e Vilarinho dos Galegos. Estas amostras foram seleccionadas usando uma combinação de critérios geográficos, religiosos, etno-históricos e de afiliação.

Os SNPs estudados no cromossoma Y permitiram a discriminação de 10 linhagens paternas (haplogrupos) diferentes e a análise de Y-STR revelou 41 haplótipos distintos. Os haplogrupos mais frequentes encontrados foram R1b1a-M269, J-12f2.1 e T-M70, totalizando 80,7% da amostra (I. Nogueiro, Manco, Gomes, Amorim, & Gusmao, 2010).

Enquanto a linhagem R1b1a-M269 é tipicamente europeia e a mais frequente na população não judia portuguesa, as linhagens J e T têm a sua origem geográfica no Médio Oriente e estão referenciadas como as linhagens mais frequentes em diversas comunidades judaicas, particularmente Sefarditas. Enquanto o haplogrupo T surge com uma frequência de 1.6% na população geral portuguesa (Beleza et al., 2006), na comunidade transmontana aqui estudada, surge com uma frequência de 15.8% (I. Nogueiro et al., 2010).

Relativamente às linhagens femininas (DNA mitocondrial), a amostra de Bragança apresenta uma grande diversidade de haplogrupos, (32 haplogrupos), bem como intra-haplogrupo (45 haplótipos). Os haplogrupos que se destacam na amostra judaica transmontana, quando comparados com a população não judia portuguesa, foram: HV0b, N1, T2 e U2, somando 38,6% do total analisado (I. Nogueiro, Teixeira, Amorim, Gusmao, & Alvarez, 2014). A linhagem HV0b tem uma origem provável na Península Ibérica e terá sido introduzida no pool genético Judaico português precocemente, aquando das primeiras migrações desde o Oriente (Behar et al., 2008). É considerada uma linhagem fundadora na população judaica Transmontana (Inês Nogueiro, Teixeira, Amorim, Gusmao, & Alvarez, 2015). As linhagens T2 aqui encontradas, são consideradas linhagens fundadoras na comunidade Judaica Búlgara (Behar et al., 2008) w. Curiosamente, quando comparadas com as bases de dados disponíveis, as coincidências encontradas para a população Judaica transmontana surgem apenas com outras amostras de indivíduos Judeus, sejam Sefarditas ou também Asquenazim (I. Nogueiro et al., 2014).

Os processos demográficos subjacentes ao pool genético dos descendentes de cripto-judeus portugueses estudados até agora são muito mais complexos do que seria de esperar à luz de um modelo clássico de endogamia extrema e deriva genética, com a consequente perda de diversidade. Os padrões genéticos observados na comunidade de Bragança são suficientes para sustentar que quaisquer que sejam os resultados de estudos futuros, nenhum modelo evolucionário simples e uniforme acomodará a acentuada heterogeneidade já observada.

Esta população exhibe um conjunto genético mostrando claramente as contribuições de linhagens Europeias e do Médio Oriente, de acordo com uma persistência significativa de uma herança judaica, traduzida numa consciência de pertença a uma comunidade distinta. Esta componente ancestral foi detetada tanto nas linhagens masculinas como nas femininas, indicando que a mistura com a população hospedeira parece ter sido significativamente influenciada por género.

Além disso, a alta diversidade genética encontrada em Bragança demonstra que não houve um número baixo de linhagens fundadoras, nem uma redução significativa do tamanho efetivo da população. Resta explicar como esta resistência à erosão genética, como seria esperado em populações endogâmicas e de pequeno tamanho foi alcançada, ou seja, quais as estratégias empreendidas para garantir um fluxo genético estável, contrabalançando assim, a esperada consanguinidade.

Novos dados genéticos bem como de estudos genealógicos clássicos, certamente contribuirão decisivamente para explicar estas observações. De qualquer forma, as evidências de DNA reunidas até agora acrescentam uma nova faceta à já reconhecida e surpreendente resistência cultural das comunidades criptojudaias: não apenas mantiveram um sentimento de pertença durante séculos de perseguição, mas também conseguiram manter uma herança genética própria.

### Considerações finais

Foi detetado um património genético ancestral, tanto nas linhagens masculinas como femininas, que reflete a origem da população de cripto-Judeus Transmontanos no Médio Oriente. A grande diversidade genética encontrada demonstra que não houve um número baixo de fundadores nem um elevado nível de homogeneidade de linhagens iniciais. Este facto pode ser explicado pelo tamanho estável dentro da comunidade e/ou por integrações constantes, não da comunidade geograficamente vizinha, mas sim de outras populações Judias. Existem evidências de miscigenação com populações não judias e há uma maior afinidade genética entre esta população e populações judias de diferentes países, particularmente outras populações Sefarditas, relativamente à população geral portuguesa.

### Agradecimentos

Gostaria de agradecer à equipa do grupo *Population Genetics & Evolution* do i3S/Ipatimup, António Amorim, Leonor Gusmão, Luís Alvarez, João Teixeira e Sofia Marques por toda a colaboração; Ao grupo de consultores na área da história, Jorge Martins, Elvira Mea, e Fernanda Guimarães por todos os esclarecimentos; a todos aqueles que generosamente contribuíram como dadores de amostras de DNA.

### Bibliografia

- Alves, F. M. (1925). *Os judeus no distrito de Bragança: Geraldo da Assuncao*.
- Amorim, A. (1999). Archaeogenetics. *Journal of Iberian Archaeology*, 1, 15–25.
- Azevedo, E. M. (1995). *Cristãos Novos No Nordeste Transmontano*. Paper presented at the Los caminos de Cervantes y Sefarad: actas del II Congreso Internacional, Zamora, Bragança, Puebla de Sanabria, Benavente.
- Barnavi, É. (1992). *História Universal dos Judeus*. Lisboa.: Contexto.
- Behar, D. M., Metspalu, E., Kivisild, T., Rosset, S., Tzur, S., Hadid, Y., . . . Skorecki, K. (2008). Counting the founders: the matrilineal genetic ancestry of the Jewish Diaspora. *PLoS ONE*, 3(4), e2062.
- Beleza, S., Gusmão, L., Lopes, A., Alves, C., Gomes, I., Giouzele, M., . . . Amorim, A. (2006). Micro-phylogeographic and demographic history of Portuguese male lineages. *Ann Hum Genet*, 70(Pt 2), 181–194.
- Carvalho, A. C. (1999). *Os judeus do desterro de Portugal*: Quetzal Editores.
- Cavalli-Sforza, L. L., Menozzi, P., & Piazza, A. (1994). *The history and geography of human genes*: Princeton university press.
- Crawford, M. H. (2007). Foundations of Anthropological Genetics. In M. H. Crawford (Ed.), *Anthropological genetics: theory, methods and applications* (pp. 1–16): Cambridge University Press.
- Ellegren, H. (2004). Microsatellites: simple sequences with complex evolution. *Nature Reviews Genetics*, 5(6), 435–445.
- Futuyma, D. J. (2010). Evolutionary Theory. In M. P. Muehlenbein (Ed.), *Human evolutionary biology* (pp. 3–16): Cambridge University Press.
- Garcia, M. A. (1993). *Os judeus de Belmonte: os caminhos da memória*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa.

- Jobling, M. A. (2012). The impact of recent events on human genetic diversity. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci*, 367(1590), 793–799. doi:10.1098/rstb.2011.0297
- Lander, E. S., Linton, L. M., Birren, B., Nusbaum, C., Zody, M. C., Baldwin, J., . . . FitzHugh, W. (2001). Initial sequencing and analysis of the human genome. *Nature*, 409(6822), 860–921.
- Martins, J. (2006). *Portugal e os judeus: Judaísmo e anti-semitismo no século XX*. Lisboa: Vega.
- Mea, E. (1996). *O Judaísmo no Séc. XX – A fénix renascida em Trás-os-Montes*. Paper presented at the Congresso Histórico 450 Anos da Fundação da Diocese de Bragança-Miranda, Bragança. <http://books.google.pt/books?id=2DgyAAAACAAJ>
- Nogueiro, I., Manco, L., Gomes, V., Amorim, A., & Gusmao, L. (2010). Phylogeographic analysis of paternal lineages in NE Portuguese Jewish communities. *Am J Phys Anthropol*, 141(3), 373–381. doi:10.1002/ajpa.21154
- Nogueiro, I., Teixeira, J., Amorim, A., Gusmao, L., & Alvarez, L. (2014). Echoes from Sepharad: signatures on the maternal gene pool of crypto-Jewish descendants. *Eur J Hum Genet*. doi:10.1038/ejhg.2014.140
- Nogueiro, I., Teixeira, J., Amorim, A., Gusmao, L., & Alvarez, L. (2015). Portuguese Crypto-Jews: The Genetic Heritage of a Complex History. *Frontiers in Genetics*, 6. doi:10.3389/fgene.2015.00012
- Paulo, A. (1985). *Os judeus secretos em Portugal: Editorial Labirinto*.
- Pignatelli, M. (2000). *A comunidade israelita de Lisboa: o passado e o presente na construção da etnicidade dos judeus de Lisboa*: Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Relethford, J. H. (2012). Human Population Genetics. In J. H. Relethford (Ed.), (Vol. 5): John Wiley & Sons.
- Renfrew, C., & Boyle, K. V. (2000). *Archaeogenetics: DNA and the population prehistory of Europe*: McDonald Inst of Archeological.
- Rohina Rubicz, P. M., and Michael Crawford. (2007). Molecular Markers in Anthropological Genetic Studies. In M. H.Crawford (Ed.), *Anthropological genetics: theory, methods and applications* (pp. 141–186): Cambridge University Press.
- Schwarz, S. (1993). *Os cristãos-novos em Portugal no século XX*,(1925). *Universidade Nova de Lisboa*.

# DO ANTI-SEMITISMO AO COMPELLERE INTRARE. O EXEMPLO DE PORTUGAL\*

**Elvira Azevedo Mea**

Faculdade de Letras da Universidade do Porto/CITCEM

## RESUMO

É difícil determinar quando começou o anti-semitismo. Parece ter emergido no século IV com o Concílio de Constantinopla e a dupla derrota militar e religiosa dos judeus que proporcionou a consagração imperial do Cristianismo.

Os massacres provocados pela passagem da primeira cruzada na Alemanha e sobretudo a Peste Negra desencadearam uma onda de anti-semitismo que alastrou por toda a Europa, envolvendo uma série de estereótipos que acentuavam a inferioridade dos judeus e as suas ligações a Satanás.

O alargar do conceito de heresia levou à necessidade duma unidade religiosa onde não entravam os judeus. Com o tempo as diferenças radicalizam-se. No conturbado século XVI dá-se a ruptura pois a necessidade de preparação da última vinda de Deus implicava a conversão dos infieis, a começar pelos judeus. Daí a expulsão ou o *compellere intrare* do Santo Ofício. Tomando como exemplo Portugal percebe-se bem este caminho.

**PALAVRAS-CHAVE: ANTI-SEMITISMO, PESTE NEGRA, HERESIA, EXPULSÃO, COMPELLERE INTRARE**

## ABSTRACT

It is difficult to know when the anti-semitism began. It seems appeared at the IV century with the Constantinopla Council and the jews's couple defeat military and religious which afforded the imperial consecration of the Christianity.

The massacres provoked by the passage of the first crusade in Germany and above all the Black Plague broke out a lot of stereotypes that accented the jews inferiority and their relations with Satan.

The develop of the heresy concept carried the exigence of a religious unity where the jews were out. With time, the differences became radicals. The break happened at the disturbed XVI century because it was essential to prepare the last coming of God, witch implied the infidels conversion, beginning by the jews. By that the only way was the expulsion or the *compellere intrare* of the Holy Office.

Taking the exemple of Portugal we understand quite well this way.

**KEYWORDS: ANTI-SEMITISM, BLACK PLAGUE, HERESY, EXPULSION, COMPELLERE INTRARE**



*O anti-semitismo foi durante muito tempo e permanece como um dos sistemas teóricos mais poderosos “que permitem tornar o mundo inteligível.”*

Nirenberg

O seu início é já uma polémica que não nos interessa particularmente, mesmo se ela inclui aspectos curiosos, como lembra Schäfer<sup>1</sup>, o episódio narrado por Diodoro Sículo em que, cerca de 135 A.C., o rei selêucida Antíoco VII<sup>o</sup> aquando do cerco a Jerusalém, fora pressionado para, logo depois de tomar a cidade, dizimar os judeus porque de todos os povos eles eram os únicos a evitar relações com os outros, considerando todos os homens seus inimigos. Daí os seus ancestrais terem sido expulsos do Egipto por serem ímpios e odiados pelos deuses.

Os refugiados ocuparam o território junto a Jerusalém. Na construção da nação hebraica, os judeus transformaram o seu ódio pela humanidade, numa tradição e por isso tinham instituído leis bizarras: não partilhar o pão com membros de um outro povo, nem mostrar-lhes a mínima boa vontade. Antíoco não seguiu o aviso dos seus conselheiros mas o texto demonstra toda uma atitude anti judaica, que continua durante a época helenística e é apanágio de muitos autores antigos.

Os judeus eram tidos como arrogantes, nada hospitaleiros, insociáveis e misantropos. Eles recusavam —se a partilhar o pão ou uma refeição com os não judeus, casar com eles ou reverenciar os seus deuses. Este seria mesmo o ponto mais grave porque o politeísmo dos diversos povos tornavam-nos mais tolerantes em relação às religiões estrangeiras com as quais encontravam semelhanças. O monoteísmo judaico era uma perfeita anomalia.

No entanto Schäfer atenta para manifestações anti judaicas que não eram propriamente fruto de anti-semitismo; considera que o primeiro “programa” anterior à difusão do cristianismo teve lugar em Alexandria em 38:

Os judeus reivindicaram o direito ao mesmo estatuto que gozavam os gregos, gerando uma onda de violência contra eles, com casas e lojas incendiadas, pilhagens e mortes. O polemista grego Apion de Alexandria fez o seguinte comentário:

“Se os judeus querem ser cidadãos de Alexandria por que não adoram os deuses de Alexandria?”

Tem-se considerado que a concepção negativa do judaísmo é fruto da separação do cristianismo, ou seja, da nova teologia da substituição iniciada no século I.

Segundo investigação recente, como é o caso do Prof. David Boyarin<sup>2</sup> a rotura entre cristãos e judeus não aconteceu nos primeiros séculos, “ a maior parte e talvez mesmo a totalidade das ideias e práticas do movimento de Jesus no 1<sup>o</sup> e no início do 2<sup>o</sup> século, podem ser considerados como fazendo parte integrante das ideias e práticas do judaísmo desta época...”

As ideias de Trindade e de encarnação, ou pelo menos os germes destas ideias, estavam já presentes entre os crentes judeus muito antes que surgisse Jesus... Do mesmo modo a noção dum Messias humilhado e sofredor não era de todo alheio ao judaísmo antes da vinda de Jesus e é ponto assente depois entre os judeus até ao início da época moderna.”

\* Texto correspondente à comunicação apresentada a este congresso, entretanto também publicado, em parte, na revista Cadernos de Estudos Sefarditas da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste da Uni. de Lisboa.

<sup>1</sup> Judéophobie. Attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique, Cerf, 2003.

<sup>2</sup> Boyarin, David, La partition du judaïsme et du christianisme, Cerf, 2011. Le Christ juif, Cerf, 2013.

O próprio Novo Testamento é considerado por Boyarin “profundamente judaico”, daí que a verdadeira rotura se dá em 318 com o Concílio de Niceia que decretou que o Pai e o Filho eram pessoas distintas mas da mesma substância e sobretudo separou a Páscoa cristã da Páscoa judaica. Continuou com o Concílio de Constantinopla, em 381, com a proibição dos cristãos irem à sinagoga ao sábado.

Para Boyarin a nova ortodoxia fixa-se com o bispo João Crisóstomo quando cerca de 400 profere os sermões “contra os judeus”, considerando que o judeu é o símbolo do mal e as sinagogas são um antro de Satanás. Contudo, “a verdade é que a teologia cristã da substituição baseia-se exactamente em contrastes definidores numa separação cada vez mais inequívoca: o amor substitui a lei, o espírito a letra, a alma, o mundo material, os mandamentos da Torah, o texto literal.

“Bendigo-Te, ó Pai, Senhor do Céu e da Terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos inteligentes e as revelaste aos pequeninos.” (Lucas, 10,21)

É evidente que os fariseus eram inteligentes e sábios em confronto com os primeiros cristãos que se declaravam crianças ingénuas e inocentes a quem Deus se dirigia directamente, prometendo-lhe uma fé que conduz à salvação, o que nem a lei nem o estudo podiam oferecer. Simplesmente, logo depois também os cristãos tiveram teólogos inteligentes e sábios que foram então acusados e se acusaram reciprocamente de judaizar, de pensar e agir como judeus.”<sup>3</sup>

Os primeiros autores cristãos, como S. Paulo, tinham relações mais ou menos complicadas com os judeus, em que coexistência, competição, distanciamento e até animosidade se misturavam e confundiam, daí que exactamente escritos paulinos sejam a base de posteriores atitudes antijudaicas.

Na verdade, como se disse, o anti-semitismo é visível nos séculos IV e V com Eusébio de Cesareia, S. Agostinho, João Crisóstomo, etc., precisamente, como justifica Nirenberg, porque os judeus já tinham sofrido uma dupla derrota: uma, militar com os romanos, outra religiosa com a consagração imperial do cristianismo. Portanto, à medida que o poder judaico diminuía, assim a ameaça judaica parecia crescer em consonância com a crescente hostilidade cristã que evidenciava a pertinácia judaica em não aceitar Jesus mas sobretudo a sua manha pérfida e hipócrita que confundia o verdadeiro e o falso a fim de enganar os cristãos inocentes, como, dizia, João Crisóstomo, os envenenadores que “ metiam mel nos bordos numa taça para facilitar a absorção da mistura mortal”.<sup>4</sup>

Passando ao largo do anti judaísmo ou (e) tolerância islâmica numa perspectiva local e temporal, incidindo na Europa, notamos que a construção do estereótipo anti-semita remonta à grande crise envolvente da peste negra, mesmo se anteriormente há surtos significativos, como os massacres perpetrados nas comunidades alemãs cerca de 1098, aquando da passagem da primeira cruzada em que a própria ideologia determinou os ataques aos deícdas e assassinos de Cristo, com a participação activa de bandos de marginais, como os flagelantes, que chegaram a dizimar inteiras comunidades. Punha-se então a questão dos judeus escolherem a conversão ou a morte; a maioria escolheu o martírio.

Já em 1348 o “progrom” na Alemanha eliminou os judeus não por recusa da conversão mas pela sua maldade intrínseca, que turbava a ordem natural e daí a peste e por conseguinte havia que restaurar essa ordem. Neste caso nem o baptismo apagava este mal que contaminava tão negativamente o mundo cristão.

O conceito da contaminação parece ter origem na polémica antijudaica travada por S. Paulo que na epístola aos Gálatas (5:9) aponta a repercussão negativa da presença judaica no mundo

<sup>3</sup> Nirenberg, David, *Anti-Judaism: The Westwrm Tradition*, Norton, 2013, p. 87.

<sup>4</sup> Nirenberg, op. cit., p. 83.

cristão: “Um pouco de fermento leveda toda a massa.” Todavia com o decorrer dos séculos o conceito foi resvalando de modo que a contaminação derivada do erro passou a uma contaminação resultante de quem erra, da pessoa.

Assim, já na época contemporânea liga-se a ideia de que o judeu é diferente, tem uma natureza inferior, pelo que enquanto judeu contamina quem se lhe aproxima, conceito que define o anti-semitismo que se cruza com o anti-judaísmo, ou seja, o ódio teológico dos cristãos aos judeus, na prática a mesma história.

A peste negra, transportada do Oriente nas galeras venezianas, aportou na Sicília e rapidamente se difundiu pela bacia do Mediterrâneo e invadiu toda a Europa. Não era uma situação inédita mas perdera-se a memória do cataclismo que a partir de 1348 assumiu proporções descomuns que desencadearam ondas de pânico colectivo, que, por sua vez atçaram um turbilhão de violência espontânea e descontrolada. Começou em Tolona em Abril de 1348 com o saque do bairro judaico e o massacre de dezenas de judeus; seguiu-se Barcelona e outras cidades da Catalunha e por aí fora.

Não obstante a intervenção das autoridades e do próprio Papa, Clemente VI que de Avinhão insistia nas causas naturais da epidemia, o certo é que havia que encontrar uma justificação palpável, algo para aplacar o ataque de pânico colectivo que consumia os povos.

Assim, em Julho de 1348, no Delfinado, os judeus foram acusados de terem envenenado poços e fontes para difundir a peste entre os cristãos, o que não era inédito porque era uma culpa já endossada há anos, como em Vaud, 1306, Francónia, 1319 e em França, 1321.

Com a peste negra o boato adquiriu consistência e força, rapidamente se espalhou pela Savoia, onde sob tortura, alguns judeus confessaram, como aconteceu em outras regiões, levando à conclusão de que se tratava dum “complot” colectivo contra os cristãos, implicando todos os judeus maiores de sete anos.

Resumos de processos e excertos de confissões foram enviados a autoridades de cidades suíças e alemãs, difundindo-se cada vez mais e mais a imagem dos judeus envenenadores e portanto mais processos, torturas e massacres, acabando por aparecer quem confirmasse a existência dum complot – em Friburgo alguém confessou no tormento:

“Vós cristãos, matastes tantos judeus [...] e também nós queremos comandar, vós fizestes demais.”

E por tudo isto frequentemente os “progroms” contra os judeus precediam a peste como aconteceu no fim de 1348 na Suíça e na Alemanha, uma precedência normalmente ligada ao aparecimento dos bandos de flagelantes, que nos seus rituais punitivos envolviam emotivamente a multidão, não raro passando para a violência contra os ricos, as autoridades e, obviamente os judeus. Desde Francfort, a Mains, Colónia e outras cidades alemãs, a Bruxelas, Países Baixos foram exactamente os flagelados que com a população massacraram e dizimaram comunidades inteiras. Era o modo de aplacar a ira de Deus, de “agradar a Deus”, purificando o mundo cristão dos que difundiam a peste pelo ódio atávico que lhes era intrínseco. As autoridades eram incapazes de suster estas vagas de violência.

Pode dizer-se que as comunidades askenasis depois disto e somando ao que já tinham sofrido no século XI com a primeira cruzada, nunca mais voltaram a ser as mesmas, a nível demográfico, económico, cultural e psicológico; as expulsões da 2ª metade do século XV foram menos devastadoras.

Desenvolvem-se também durante este período de construção do estereótipo antisemita, outros atributos imputados aos judeus, como o assassinio ritual de crianças cristãs e a profanação da hóstia consagrada, ou seja, o corpo de Cristo novamente assassinado. Na Alemanha foram inúmeras as denúncias de profanação da hóstia, como em 1478 aconteceu em Passau, onde

houve um processo contra toda a comunidade pela profanação dum hóstia consagrada vendida por uma cristã. A maior parte foi condenada à fogueira, alguns converteram-se e os outros foram expulsos. A sinagoga deu lugar a uma igreja onde se deram vários milagres. O assassínio ritual de crianças, utilizando o sangue para fins medicinais ou mágicos, foi outra atoarda difundida em grande parte da Europa com alguns pontos comuns, pois ocorria sempre na Semana Santa, junto à Páscoa, em que de novo se matava Cristo. Remonta à 2ª metade do século XII em que a criança era crucificada, no século seguinte o tal “canibalismo ritual” incluía o aproveitamento do sangue; de qualquer forma assumia um assassínio colectivo, preconizado, dizia-se na lei judaica.

O primeiro caso de morte por crucifixão dum menino deu-se em 1144, em Norwich, onde um frade construiu a acusação, aproveitando para criar um novo santo, o pequeno William de Norwich. Como a montagem do frade foi posterior alguns anos do acontecimento, a comunidade não sofreu consequências judiciais. A repercussão na Inglaterra e no norte de França fez-se logo sentir —Gloucester, 1168, Pontoise, 1163, Blois, 1171 e outros até que quando ocorreu em Lincoln, Eduardo III interveio com uma acção judiciária contra os judeus.

A denúncia de canibalismo ritual começou em Fulda (Alemanha), em 1235, onde trinta e quatro judeus foram queimados por terem morto crianças para lhes tirarem o sangue.

Segundo a documentação o massacre judaico teria sido da responsabilidade dos cruzados ou dos próprios habitantes da cidade. Foi tal o clamor que o imperador Frederico II deu a notícia a outros reis e simultaneamente procurou esclarecer-se junto de judeus convertidos, percebendo então que no judaísmo não existia qualquer conotação com o facto, até porque o sangue era considerado impuro. Declarou oficialmente falsa a acusação.

Houve muitos outros casos documentados em que mais ou menos as autoridades civis ou eclesiásticas intervieram em favor dos judeus, os quais chegaram a apelar ao papa, como aconteceu em 1247, em Valreas onde, não obstante, Inocêncio IV ter precisado a falsidade da acusação, vários judeus foram presos e mortos.

Mas o estereótipo foi também aproveitado a nível político para tornar mais consistentes expulsões pois servia à medida para provar a rotura do pacto entre cristãos e judeus, como aconteceu em Espanha em 1492 e em 1475 em Trento, onde o assassínio do pequeno Simonino, depois beatificado, determinou uma reacção excepcional da Igreja e do próprio papa.

Estava construída perfeitamente a imagem do judeu cujo ódio e vingança levavam ao assassínio, o judeu intrinsecamente inimigo dos cristãos, autor dum complot contra a sociedade cristã que para se defender, para sobreviver, devia eliminar o inimigo ou controlá-lo de molde a conseguir manter física e espiritualmente sã a comunidade cristã. Não era por acaso que o judeu e o mouro eram os agentes de Satanás.

Quando no século XV apareceu a sífilis, sem solução científica, houve de novo a necessidade de assacar justificações e responsabilidades, que desta vez recaíram sobre os judeus expulsos da Península Ibérica.

Construído o estereótipo, ele permaneceu ao longo do tempo à mão, sempre oportuno para “permitir tornar o mundo inteligível” como dizia Nirenberg, fazendo dos judeus e da sua história os protagonistas da história nebulosa dos medos, do irracional, das paixões, do inconsciente.

Nesta construção a igreja teve um papel preponderante que foi evoluindo de acordo com as vicissitudes da sociedade cristã, à medida que se ia construindo a sua própria identidade em que as relações entre cristãos e judeus eram uma componente essencial.

Tentaremos dar uma visão muito sucinta desse longo e espinhoso caminho até à plena época moderna:

Tudo começa com as diferenças entre judaísmo e cristianismo a caminho da separação. S. Paulo na epístola aos Romanos aponta pela primeira vez a importância do judeu na economia

da salvação — ao recusar aceitar Jesus como messias, o então denominado “povo de Deus” perde o seu lugar de primogénito, sendo substituído pelo cristianismo, o verdadeiro “povo de Deus”, que engloba toda a humanidade crente. Daí o seu papel secundário e dependente na sociedade cristã, mas indissociável, até porque aquando do Juízo final a participação judaica é essencial, dado que o estabelecimento do Reino de Deus era precedido da conversão de todos os infiéis, começando pelos judeus.

Por conseguinte, aceite e justificada a presença hebraica no seio do mundo cristão, foi indiscutível até à época moderna, uma presença testemunha da sua inferioridade e portanto submissa. Assim sendo, cabia à Igreja proteger os judeus, a sua liberdade religiosa, com amor.

Ao longo dos séculos o regime jurídico relativo aos judeus reflectiu as relações entre cristãos e judeus, nomeadamente o direito canónico.

Ainda no império romano inicia-se legislação sobre os judeus, desde Constantino aos códigos de Teodósio (séc. IV) e Justiniano (sév. VI), estes últimos adoptados no ocidente medieval. Segundo o código teodosiano a “seita hebraica” não era considerada heresia e portanto, a sua presença era garantida. Com o papa Gregório Magno (séc. VI) proíbe-se a conversão forçada.

À medida que se vai criando um direito canónico, fruto de concílios, decretos papais, trabalho de teólogos, etc., define-se o estatuto dos judeus — segundo a bula *Sicut Judaeis* de Calisto III (1121) em que se estabelecia um contrato entre judeus e cristãos e depois com *Etsi Judaeos* de Inocêncio III de 1205, a situação do judeu na sociedade cristã era de “perpetua servitu”, ou seja, uma situação de inferioridade evidente, o que permitia algumas interpretações mais ou menos restritivas que só em fins da época medieval emergiram, pois a tradicional concepção da sua presença necessária como testemunhos da verdade da religião cristã e da salvação dependia duma situação de inferioridade comprovada. Todavia foram estas leis que garantiram a segurança das comunidades hebraicas durante a Idade Média em relação ao poder laico, assim como os pontífices, a quem frequentemente apelavam, constituindo-se a sua última defesa.

No século XIII com o *Apparatus* das *Decretali* de Inocêncio IV reitera-se o poder absoluto do papado sobre as nações, o qual, reiterando jurisdição do código justiniano, abrangia a ortodoxia hebraica no sentido de obediência aos seus princípios religiosos.

Esta conceptualização é aproveitada pelos judeus perseguidos e forçados à conversão para a invocarem, afirmando então que só o poder absoluto do papa poderia obrigá-los a abandonar a Torah. O perigo latente desta afirmação só se tornou real muito depois.

O combate às heresias, a acção inquisitorial envolvente, liderada pelas ordens mendicantes, foi alargando o conceito de heresia, do qual surgia, de imediato, a necessidade duma uniformidade religiosa, pelo que, tanto quanto parece, teriam sido os franciscanos, menos legalistas, a diligenciarem no sentido de poderem incluir os judeus, o que então era impossível.

Arranjou-se então um outro enredo, havia que aproveitar uma situação nova — os judaizantes, resultado das perseguições e respectivas conversões forçadas, uma nova heresia, consignada na bula *Turbato Corde* de Clemente IV (1267). Nesta nova temática estava inserida uma constante crucial: quem induzia estes novos cristãos a judaizarem, eram obviamente os judeus, parentes, amigos ou outros, que, por conseguinte, podiam ser acusados então de cumplicidade ou (e) ensino, o que era mais grave ainda.

Sendo a Igreja também um garante da ortodoxia hebraica, cabia-lhe controlá-la e assim a Inquisição condenou as obras de Maimónides em 1232 a propósito duma polémica entre tradicionalistas e racionalistas judeus do Languedoc; por interferência do papa Gregório IX (1239) visando o Talmud, as ordens mendicantes examinaram os livros hebraicos, confiscaram um número significativo, uma situação alargada aos monarcas, daí que o Talmud fosse queimado junto à Universidade de Paris na presença de Luís XI (cerca de 12000 volumes).

A intervenção da Igreja sobre o Talmud foi essencialmente um acto de censura para apagar excertos considerados blasfemos relativamente à religião cristã.

O século XIII caracteriza-se pelo início duma rotura que se vai alargando com o tempo e cujo Concílio de Latrão de 1215 é a prova provada, com a obrigação dos judeus usarem um distintivo discriminatório, exercerem cargos públicos, terem servos cristãos e a condenação da usura.

Nos séculos XIV e XV há episódios sintomáticos de mudança nas relações entre cristãos e judeus como as reacções dúbias e incoerentes de Martinho V, Eugénio IV e Nicolau V à violência da parenética franciscana, sobretudo com Giovanni de Capristano, dito “o flagelo dos judeus” que ocasionou motins antijudaicos na Itália, Alemanha e Polónia.

Em 1475 a morte do pequeno Simonino de Trento atribuída a assassínio ritual da comunidade judaica que determinou condenações à morte, levou um comissário apostólico do papa a inquirir e concluir a inocência dos acusados. Perante a oposição da cúria romana, o papa absteve-se e pronunciou-se apenas quanto à ilegalidade processual.

Denota-se assim uma mudança que logo no início do século XVI é visível com os projectos de reforma interna da Igreja, que vê na tolerância com os judeus mais uma concessão ao poder laico e à riqueza que à salvação.

É então também que toda a dinâmica da Contra reforma dirigida no sentido de colmatar a rotura do mundo cristão, incide fortemente a sua estratégia em vigiar e controlar qualquer laivo de heresia ou mesmo de diferença, daí a desconfiança relativa ao judaísmo, tanto maior quanto se tinha consciência da significativa influência da cultura hebraica na humanística, sobretudo através de duas componentes totalmente condenadas, a exegese bíblica e a Cabala.

Durante a primeira metade de quinhentos perante as guerras, o desagregar do mundo cristão, os cataclismos, o fim do mundo, as várias tendências contra reformistas atenuaram as diferenças, radicalizando-se, uniram-se, convergindo na necessidade de preparar a vinda do reino de Deus, portanto, convertendo todos os infieis, começando pelos judeus, como advoga Paulo IV, ao prever que não havendo conversão deveria haver expulsão.

Realmente ao estabelecer o ghetto de Roma, em 1555, Paulo IV na “Cum nimis absurdum” explica:

“É extremamente absurdo e inconveniente que os judeus, que por sua culpa foram condenados por Deus à eterna escravidão, com a desculpa de serem protegidos pelo amor cristão e tolerados na coabitação connosco, possam mostrar tal ingratidão com os cristãos ao pretender dominar em vez de se submeter”.<sup>5</sup>

Rompia-se finalmente o pacto que justifica a presença judaica na sociedade cristã.

O *compellere intrare* era a solução adequada, como no-lo prova o Santo Ofício.

A inquisição constituiu-se o melhor meio de fazer reentrar no caminho certo, da fé verdadeira, as ovelhas tresmalhadas, que pelos seus crimes contra Deus, como os apóstatas e hereges, atraíam a ira de Deus, fazendo pagar os justos por culpas desses pecadores.

Em Portugal assistimos a toda esta evolução do anti-semitismo ao *compellere intrare*:

Aquando do início da nacionalidade, Afonso Henriques prosseguiu a política do avô, Afonso VI, uma grande autonomia à comunidade judaica, propriedade real, preponderante na construção do Estado, a quem o rei em contrapartida deu terras e o outras benesses.

A reconquista avança assim como as estruturas económicas e administrativas delineadas por judeus que, assumindo altos cargos nestas vertentes as consolidam e aprofundam. Os monarcas continuam a protegê-los, uma das acusações falsas incluídas na deposição de D. Sancho II, já que foi ele que de acordo com o progresso da comunidade a onera com novos impostos

<sup>5</sup> Milano, Attilio, *Storia degli Ebrei in Italia*, Turim, 1963, p. 247.



— o pagamento de velas e amarras importados para os novos barcos que acompanham o incremento do tráfego marítimo.

Com D. Dinis, os judeus envolvem-se no fomento da agricultura, particularmente com o cultivo de oliveiras e vinhas em Trás-os-Montes, na terra quente, um investimento que quando começa a dar frutos vai acicatar um anti-semitismo, logo visível com Afonso IV que em plena peste negra cria o “serviço real dos judeus”, um pesado imposto anual visando artigos de primeira necessidade.

D. Pedro dando prioridade à legislação vai inserindo demandas de judeus em tribunais laicos em detrimento dos rabínicos.

Com a crise de 1383–85, as violentas perseguições aos judeus, sobretudo a partir de 1391 em Sevilha, Toledo, Valência, Barcelona, etc., rompe-se o equilíbrio entre cristãos e judeus, pois a fuga para Portugal vai aumentar substancialmente a população judaica, criando-se novas judiarias. Transmite-se o desejo de proselitismo à força, as judiarias começam a conhecer o saque, as sinagogas a violação, os proscritos a violência. O rabi mor e físico real, D. Mosséh Navarro pede a D. João I, protecção e justiça, em nome da própria Igreja, apresentando bulas e breves em que se aconselhava tolerância e caridade cristãs.

Não obstante a imensa contribuição científica judaica na expansão, a verdade é que dada a sua idiossincrasia, foram os judeus que mais aproveitaram das novas situações, tanto em Marrocos como no Atlântico, a que, se aduzirmos os lucros a nível agrícola e o domínio do comércio interno e externo, percebemos melhor a rotura evidente no reinado de Afonso V, através das leis sumptuárias, episódios de violência, queixas em Cortes contra o enriquecimento desmedido e o materialismo que grassava e era uma má influência para os cristãos que também descuravam as obrigações religiosas.

A conjuntura do reinado de D. João II marcou o ponto de viragem do anti-semitismo que já resvalava para a violência, para uma outra situação — A expulsão dos judeus de Espanha tornou-se um paradigma, que por decisão unilateral do rei em aceitar a sua vinda para Portugal, determinou um cataclismo atrás doutro, já que para além dos problemas inerentes à entrada no país de milhares de pessoas, desconhecias-se se eram só judeus ou também conversos e cristãos novos apóstatas, daí o perigo do castigo de Deus, como então se pensou ter acontecido: a trágica morte do príncipe herdeiro, a pretensa chegada de Cristóvão Colombo à Índia ao serviço dos reis católicos (dado o seu projecto ter sido chumbado pela Junta de Cosmógrafos, onde a maioria eram judeus), a morte inesperada do rei.

D. Manuel limitou-se a decidir o desfecho natural — ouvido o Conselho Real em 5 de Dezembro de 1496, foi decretada a expulsão dos judeus. Todavia aproveitou-se o prazo dado, cerca de dez meses, para se tomarem várias medidas, tanto promessas como pressões para que a escolha fosse a conversão e portanto, a permanência em Portugal.

Foi evidente a conversão bem forçada, como, por exemplo, os baptizados em pé, a ausência de qualquer iniciativa de catequização, a discrepância entre as duas religiões e as duas culturas, a desconfiança dos cristãos velhos, que continuam na sociedade a manter as diferenças, não obstante a paridade legal a partir de 1507. Essa paridade determina perspectivas únicas para os cristãos novos em toda a gesta da expansão, um obstáculo mais para tornar praticamente impossível a integração e de todo a assimilação.

A repercussão da estadia de David Reubeni em Portugal, em 1525, foi a centelha que permitiu a D. João III obter o almejado tribunal do Santo Ofício, mesmo se teve ainda que negociar muito para o ter nas condições desejadas, igual ao espanhol.

De notar, que vários teólogos ao longo dos séculos XVI e XVII foram peremptórios relativamente à condição do cristão novo, do judaizante, que não podia ser punido por apostasia porque a sua conversão ou a dos seus avoengos fora forçada, imposta, nalguns casos com perigo de vida.

A partir de 1536, durante cerca de três séculos, foi possível concretizar o *compellere entrare*, utilizando os mais varáveis meios, legais e ilegais, pois o judeu já não tinha lugar na sociedade cristã.

Uma vez mais o judeu fica enredado na sua condição, encurralado nas malhas dos velhos conceitos e dos velhos medos que o arrastam para o abismo das responsabilidades e das culpas.

Uma vez mais e tantas outras o anti-semitismo continua a ser o sistema poderoso “que permite tornar o mundo inteligível”, como se prova também ao longo da História Moderna de Portugal.

### **Bibliografia**

Boyarin, David *La partition du Judaïsme e du Christianism*, Cerf, 2013.

Milano, Attilio, *Storia degli Ebrei in Italia*, turim, 1963, p. 247

Nirenberg, David, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, Norton, 2013, p. 87.

Schäfer, Peter, *Judéophobie. Attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique*, Cerf, 2003.



# HISTORY TRIGGERED BY A KIDDUSH CUP, A CASE STUDY IN SEPHARDIC IDENTITY

Joel Cahen

## ABSTRACT

My original title for my lecture was *Portuguese Jews in Amsterdam and The Hague in the era of emancipation, examples of extremes, from conversion to continuation of an imagined or special religious status and a continuation of a “devote” or strict tradition.*

The roots of enlightenment and consequent emancipation have been positioned much earlier than the official date of September 2nd, 1796, as repeatedly stressed by historians in the past twenty-five years. The speed of implementation and acceptance of emancipation and integration has been looked upon, generally, as a favorable process with a very beneficent result for the Jews of the Netherlands. I want to explore some of the extremes around this process, and especially look into the question on how emancipation had its impact on the (Sephardi)Portuguese community. This community strove for a special status and continuously resisted merger with the Ashkenazi Community. They maintained a specific devotional tradition, and in several cases guarded this tradition – although showing all the signs of emancipation and a very successful integration into “Dutch” society; of becoming *Netherlanders*, I want to look closer into this specific Sephardi — and I mean Portuguese Jewish, Amsterdam – development. Thus, I pose the question: Did the strong tradition of belonging (with exceptions) also prove to be a long-term force of religious belonging to the community and traditions in the post-emancipation period of 1796–1940 and even till today.

The following essay, *History triggered by a Kiddush Cup, a case study in Sephardic identity*,

is the first part of the written elaboration of the lecture I gave during the Terras de Sefarad conference in June 2017. In one or two further essays I will elaborate the subject woven around the life and times of Jacob of Mozes Lopes Quiros.

*History triggered by a Kiddush Cup, a case study in Sephardic identity*

## Introduction

In the Jewish Museum in Amsterdam a splendid Kiddush<sup>1</sup> cup beams at its onlookers. A cup to be used for sanctifying the Shabbat or other holy days. Such a cup symbolizes the special, holy, moment it is created for. When it is given as a present, this indicates both a religious and or a traditional adherence. Around this cup our story evolves.

It was found back in 1999 by the family of its original owner, of whom most descendants had been murdered during the Holocaust. Finding it back, seeing its inscription and recognizing the name Jacob of Mozes Lopes Quiros on it, gave a shock of recognition to his descendants. Their subsequent interest in this once celebrated forebear, triggered me to try to get a closer view of the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in his time and learn how it functioned and fared under the many tensions of 19th century Dutch Jewish society. While one of my historical researches is directed to the Portuguese Jewish Community of The Hague in the period 1800–1850, the story of the Kiddush cup gives me reason to research the Portuguese Jewish community in Amsterdam as well and thus broaden my view on the remarkable development of the Portuguese Jewish community as a whole during the 19th century. I am trying to highlight both its religious and traditional attachments from within, in a period of religious decline and under influence of the relatively new social currents of that time, such as the emancipation of the Jews, assimilation of Jews to Dutch society and assimilation equally of Dutch and Amsterdam society to Jewish customs and traditions.

---

<sup>1</sup> The term *Kiddush* literally means sanctification. This blessing is pronounced on a glass or a cup of wine at the beginning and at the conclusion of the Shabbat, holidays and ceremonies.

### The Cup, Goblet a tale of restitution

On the cup is engraved that it was given on January, 9<sup>th</sup>, 1878 as a token of great appreciation and gratitude to Jacob of Mozes Lopes Quiros<sup>2</sup>. It was given to him for his work for the society: *Chebra Mangasim Tobim, acts of charity*, which was one of many charitable foundations active at that time within the Jewish Community of Amsterdam. Its aim was to relieve the poverty of especially the religious poor youth of both the Ashkenazic and the Sephardic Communities of Amsterdam and to assist them in particular to buy prayer books *sidurim*, prayer shawls, *talitot* and phylacteries, *tefilin*.

The Cup is made of silver and manufactured presumably in Germany in 1878. The round base with pearl edge rejuvenates itself upwards where it turns into a baluster-shaped trunk. The chalice is convex at the bottom and concave to the mouth rim and has an engraved medallion with stylized leaf motif on the front. Under the mouth rim is engraved 'Offered by the board' (of Mangasiem Tobiem). In and under the medallion the engraving reads partly in Hebrew 'from Mangasiem Tobiem', 'Mr. Jb. Quiros 5 Shevat 5638 '. That date corresponds to January 9, 1878.

In 1985 it was acquired by the Jewish Historical Museum from a renowned Amsterdam antique shop. When this acquisition was made, it was done in good faith in order to further the important role of the museum as the collective memory of Dutch Jewry. It was at that moment in time, undoubtedly bought in the conviction of doing the right thing and without considering the likelihood that its provenance might have been blurred as a consequence of the Nazi occupation of the Netherlands. "Holocaust tainted" provenance of objects of art or value seemed not to be an issue any more; also, because the once feasible chance for restitution had become very dim. Hardly anyone at that time, forty years after the Holocaust,

was busy with the nowadays important question that an object of such artistic craftsmanship, might have changed hands, or have been stolen under the terrible circumstances of the Holocaust.

Acquiring such an object for the collection of the Jewish Museum was part of the mission of the Museum: *Safeguarding the Jewish heritage of the Netherlands*. Today a careful provenance research would have been carried out to make sure the object had not changed hands under Nazi threat. Extensive provenance researches and efforts to reconstitute such an object to the families and descendants of the original owner(s) of objects like this one, developed only during the years 1995–2000 when the issue of restitution had become a hot topic for public opinion in the aftermath of the case of the Gold stolen by the Nazis and stored in Switzerland. This case became known as the issue of the Swiss Gold.<sup>3</sup> For almost 50 years it had been a sore and almost hidden topic for the descendants of its original owners. This case resulted in the opening of new roads to restitution by a widely supported International agreement concluded in Stockholm and Washington, the so-called Washington principles<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cf. the description on JHM/JCK website Jacob (son) of Mozes Lopes Quiros (1833 –1907) was during 43 jaar *sjocheet* (ritual slaughterer for the Portuguese-Israelitic Community of Amsterdam. He was also assistant *chazzan*(cantor) and *baäl-tokea* (ram's horn blower). During the Holocaust the cup was lost as described above. In 2016 the museum agreed with the descendants of Jacob of Mozes Lopes Quiros that title of the cup would change back to the family, while they gave it on permanent loan to the museum.

<sup>3</sup> Cf. [http://www.swissbankclaims.com/documents/doc\\_5\\_eizenstat\\_report.pdf](http://www.swissbankclaims.com/documents/doc_5_eizenstat_report.pdf)(May 1997) and Cf. <https://www.nytimes.com/1997/12/02/world/swiss-say-nazis-stole-more-victim-gold-than-believed.html>

<sup>4</sup> Cf. The Washington Principles on Nazi-Confiscated Art, formally the Washington Conference Principles on Nazi-Confiscated Art and sometimes referred to as the Washington Declaration is a statement concerning the restitution of art confiscated by the Nazi regime in Germany before and during World War II.<sup>[1]</sup> It was released in connection with the Washington Conference on Holocaust Era Assets, held in Washington, D.C., United States, on 3 December 1998.[<sup>1</sup> <http://www.ngv.vic.gov.au/wp-content/uploads/2014/05/Washington-Conference-Principles-on-Nazi-confiscated-Art-and-the-Terezin-Declaration.pdf>

**Circumstances around the awareness of ownership and the request for return.**

In the Netherlands the accidental find<sup>5</sup> in 1997 of the administration of the bank the Nazis used to rob Dutch Jewry of its property, a branch of the well-established and well regarded Amsterdam based Lippmann–Rosenthal–bank, a Jewish owned bank going back to 1859, had made headlines. The public consisting of new generations from the now fifty years postwar period all of a sudden were made aware as to how the one hundred and forty thousand Jews of the Netherlands were stripped of their rights and property in full daylight and in the process of which they were stripped of their humanity, in order to destroy them – the Holocaust.

This constituted a complete turn in the way everyone looked at the Holocaust as a history which was fading away into an issue of the present. Under these circumstances we have to regard the story of Annie Knorringa, the great grandchild of Jacob of Mozes Lopes Quiros and her sons discovering a piece of lost family property – which first and foremost had an enormous emotional charge for them.<sup>6</sup>

**Memory, longing and processing loss: The opening of memory chambers**

That Kiddush Cup, that beautiful Goblet, must have been Grandma' s..... Annie Knorringa–Gomez de Mesquita must have thought and said to her sons when they were visiting the Jewish Historical Museum in Amsterdam in around 1999.

On show was the above–mentioned Kiddush Cup – a splendid silver Goblet. This Sanctifying cup triggered memories, which Annie Knorringa had either repressed or forgotten, about her pre–Holocaust family and the house where both her grandmother Esther Vaz–Diaz–Lopes Quiros and her great–grandmother, also named Lopes Quiros had lived in 1941, the second year of the Nazi–occupation of the Netherlands, on the Amsterdam Den Texstraat. That house is located in a late 19<sup>th</sup> century bourgeois and heavily Jewish middle and upper middle–class neighborhood. There she reasoned, when recognizing the name Jacob Quiros on the Kiddush Cup on show, the cup must have been left when her aged Grandmother, Jacob of Mozes Lopes Quiros' daughter was deported to concentration camps from her Amsterdam house, to be murdered. The family had succeeded to hide their other valuable material heritage near the hideout place of some of them in Laren, a residential, once rural village some 30 km's from Amsterdam. The cup had opened a window of “memory” both for Annie Knorringa and for her two sons. When a family member looked into their genealogy he ran into the history of an extended, largely religious family of *shomer mitsvot* (keepers of the religious prescriptions). The story of the restitution of the cup originating from a tradition keeping family inspired us to look further into the *pace of acculturation after emancipation and its counter currents in 19<sup>th</sup> century “Portuguese” Amsterdam.*

**Bringing the cup back into the family, its successful restitution**

After Mrs. Knorringa and her sons had seen the cup, she decided to try to obtain it back. Holocaust restitution issues exactly when they had discovered this object, had become very much in the limelight of publicity. The issue was becoming part of the collective memory and became more, and more a substantial part of public guilt feelings.

She turned to the Jewish Historical Museum which upon her request to obtain this piece of family property back into her family decided that it would be fair to agree to return this cup to her, on condition Mrs. Knorringa would sign a declaration guaranteeing the museum that no

<sup>5</sup> Cf. the daily *TROUW* of 3–12–1997, <https://www.trouw.nl/home/administratie-duitse-lippmann-rosenthal-bij-verhuizing-vergeten~a0598a5c/>

<sup>6</sup> In a recent(2018) biography of the famous Dutch Art Critic, Mathilde Visser(1903–1985), an art critic and daughter of the Jewish president of the Dutch High Court(until 1940), the story is told how she fought to get back a precious painting in the year 1985, which was stolen from her under Nazi occupation circumstances. She fought and had no chance, many others had stopped this fight long before, taking the lost painting the lost piano or the lost silver further for granted.



other family members could claim the same cup. Soon after however, Mrs. Knorringa took ill and lost the energy to continue her efforts. In 2015, a few years after she had passed away, one of her sons again contacted the museum, which agreed to change title of the cup to the family, while they would give it on permanent loan to the museum. Thus, psychologically the cup was back in the family while the museum could continue its task as keeper of this important piece. At the same time, it had opened chambers of memory within the minds of the family who asked me to research the tale of this cup, its owner and his family of which this paper gives an outline.

This cup reveals a history of almost two centuries and illustrates the story of how stolen and lost objects fared after the Holocaust. That is after the impact of the Holocaust between 1945 and 1995 had ebbed away and normal life seemed to have been restored. This story also sheds some light on how the attitude towards restitution changed fifty years after the war and gives some ins and outs of a particular restitution case. *Most of all it shows that a retrieved object helps in coming to terms with the past by symbolically bringing back this one cup back into the consciousness of a family.*

### **The times of Jacob Lopes Quiros and how he was part of Jewish History.**

#### **Background.**

Because of this cup we want to learn more about Jacob of Lopes Quiros, his family, his times, and about the community he belonged to and served for many years. Through him we believe, we are confronted with the story of a nucleus of traditional religious families who for a long period provided part of the necessary know-how of tradition and religion to the Portuguese Jewish community. They lived in a time, (the second half of the 19<sup>th</sup> century), when that community was under pressure, brought about by the impact of the French Revolution and the decree of emancipation of 1796 during the short-lived revolutionary Batavian republic,<sup>7</sup> and the ensuing development of their emancipated status. Their religious adherence was tested (or threatened) by the lack of economic chances, the slow development of the economy in general, food-shortages, consequent hunger, and the rising of prices, during the years 1847–1850<sup>8</sup> and an ever-rising level of poverty among the population of major cities like Amsterdam. Poverty was rampant during the 19<sup>th</sup> century, a hopeful horizon lacked for many, modernity was there, but unreachable for most. In Amsterdam and the Netherlands, the slow start of the industrial revolution did little to speed up a horizon of hope. In this uncertain atmosphere religious continuity seemed constant at stake *especially within the Jewish community, because the breaking of the ghetto boundaries had given rise to chances and hopes outside the traditional confinements of community and preset limitations.*

Poverty had been a big issue in Amsterdam already since the middle of the 18<sup>th</sup> century, due to a combination of economic slowdown and population growth. Although the emancipation gave hope, because the official limits on access to several professions were cancelled, the situation did not improve. When finally, civil equality was given to the Jews in 1796<sup>9</sup> the following political unrest and economic stagnation, especially under French rule, blurred the new “free”

<sup>7</sup> Jews, both Portuguese and Ashkenazic once were treated as a separate Nation in the Dutch Republic, a Nation with limited rights. When French troops invaded and the Dutch republic was revoked for the new revolutionary Batavian Republic, the lobby to grant civil rights to the Jewish population got stronger and as a consequence on September 2, 1796, the so important decree of emancipation was passed by the National Assembly. This lobby was led by Felix Libertate founded in 1795. It took care that the famous *declaration des droits de l'homme et du citoyen*(1793) was adopted by the National Assembly and was to be translated into Yiddish and Portuguese. This is the same note as note 1, however now within my argument and not as an explanation in my abstract.

<sup>8</sup> One of the causes of food shortages, around 1847 were the failing harvests of the potatoes coupled with crop failures of rye in 1846. All over Europe the demand for agricultural products rose and so their prices increased exponentially. The prices of peas and rye flour doubled, the prices of potatoes and rye bread increased four times. Poverty became more and more painful and spread with as a consequence illness and a high death rate as many had no access to basic food.

<sup>9</sup> Cf. note 8.

horizon and in the following decennia generations were raised in an uncertain atmosphere. These circumstances urge us to look deeper at two circumstantial issues, we believe have to be taken into account to better understand the inner world the Portuguese and Ashkenazi Jews of the 19<sup>th</sup> century Amsterdam and the Netherlands lived with: firstly, those of the enormous economic challenge of poverty and secondly, those of (Jewish) Religiosity.

### Issues of POVERTY<sup>10</sup>

The great days of the Dutch Seaborne Empire of the 17<sup>th</sup> century had dwindled and the refuge, Amsterdam and the Republic had become for many Jewish immigrants, suffered from economic downfall since the middle of the 18<sup>th</sup> century. Also, the Industrial Revolution, which was to bring about change, had a very slow takeoff in the Netherlands during the 19<sup>th</sup> century. Notwithstanding many important measures that were taken by for example King William I – digging canals to improve the connection between several areas of his country and thus helping to speed up industrialization– the new area of steam and iron only slowly had an impact on Amsterdam.<sup>11</sup> At first efforts were undertaken to improve the sea connection, that had deteriorated because of silting up of the traditional waterways by the digging of the North Sea Canal in 1819. The improvement in transportation caused by the digging of this “local Canal” did however not bring prosperity back for more than the upper-class. A wave of prosperity for many would only happen after 1870 and was caused by the opening of the Suez canal and the liberalization of Trade with Netherlands East India. That year forms also an economic turning point with the arrival of the first raw diamonds from South Africa. This in turn also caused the beginning of improvement of the poverty situation for many and coincides with some important changes in the running of the Jewish Communities and in a beginning of renewed religious leadership first of all among the Ashkenazi Jews.

The rise of renewed and modernized Diamond cutting and trading after 1870 also meant the beginning of conscientious class struggle and awareness of new ideologies like socialism in which Jews played an important role. Later that century the founding of Labor unions such as the diamond cutters union ANDB<sup>12</sup>, meant hope and achievement of better conditions for life of many. Within the Jewish community it meant the shift of Jewish votes, as far as voting rights were extended or existed, from the Liberal party to Socialist and communist parties.<sup>13</sup> These new ideologies meant the opening of new paths of hope for a better future. The acceptance of these new ideas lead to a further loss in the expectations and hope in traditional Jewish religion. The poignant poverty in the overcrowded old Jewish neighborhood of Amsterdam, from which the more prosperous Jews left, is known from numerous reports.<sup>14</sup> The awareness of this poverty provoked the municipality of Amsterdam to start a restructuring policy which had its first success in a few parts of the Jewish Quarter, first of all on the Uilenburg town island where expropriation, demolishing and rebuilding started in 1910 and later also on the Marken(also known as one of the many islands within the city) neighborhood. The City government proceeded also to carry out the same policy in the gentile neighborhood of the Jordaan, where terrible living conditions existed, and were expropriation largely failed.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> In the third quarter of the 19<sup>th</sup> century, the Industrial Revolution started and made people move from the country side to the cities where industries had started. In the demography of the Jews of the Netherlands this is also visible as after 1870 the small communities spread all over the country began to dwindle. This caused another increase in poverty as the new immigrants in the cities lived very often under terrible conditions. The problem of poverty became a very big issue for everyone.

<sup>11</sup> <https://www.amsterdam.nl/toerisme-vrije-tijd/over-amsterdam/geschiedenis/>

<sup>12</sup> The General Diamond Cutters Union, Algemene Nederlandse Diamantbewerdersbond was by far the most important union of mostly Jewish diamond workers in Amsterdam. It was founded in 1894.

<sup>13</sup> A communist party came only about in the Netherlands in 1919 when the communists split from the Social Democratic Workers Party, the SDAP under the spirit of the post-World War I, revolutionary atmosphere.

<sup>14</sup> Cf. *Geschiedenis van de Joden in Nederland, Amsterdam 2017*, edited by J.C.H. Blom, H. Berg, B. Wallet en D. Wertheim: both chapter 6 by Bart Wallet pp. 251 ev. and chapter 7 by J.C.H. Blom and J.J. Cahen, pp. 289 ev.

<sup>15</sup> Cf. J.J. Cahen in: *Beeld naar Buiten, Amsterdam 1982*, pp. 3, 4, 5.

Poverty was also the theme of several literary works, such as the famous Dutch writer Multatuli who already in 1862 in his famous book. *Woutertje Pieterse*, wrote about the impoverished Jewish quarters of other Dutch cities such as, Rotterdam, Den Haag, Groningen, Zwolle and Leeuwarden.<sup>16</sup> The atmosphere of the Amsterdam Jewish Quarter, however appalling its living conditions were there, was also considered picturesque and lively and thus attracted several artists such as the famous German Jewish painter Max Lieberman.<sup>17</sup> Around the middle of the nineteenth century there was a very large group of poor Jews, who could not survive without support<sup>18</sup>, rising to perhaps almost half of the Ashkenazi Jewish population. Although specific numbers still lack the same was true for the Portuguese Jewish population. At the end of the 19<sup>th</sup> century poverty declined in Amsterdam and the comparative figures for poverty, indicate at that time, that about 4.5 percent of the Jewish poor lived of dispensation compared to 1.6 percent of the poor of the Dutch Reformed church and 2.6 percent of the poor of the Roman Catholics. In the thirties of the twentieth century, marked by economic crisis, the poverty and necessity of poor relief increased sharply again and the vulnerability of the large number of independent Jewish small sales people sometimes called the ‘Jewish economy’ became apparent once more.

### Issues of RELIGION

*Religiosity, becoming Netherlanders, secularization and the search for renewal.*

To understand the tensions the community was under during the 19<sup>th</sup> century, we need to take into account that the members of the Jewish community in Amsterdam, both the Ashkenazic and the Sephardic (Portuguese) ones, were faced by challenges due to either keeping their traditions and religion, or even by leaving them, or holding on to at least their membership of the religious community; all in order to keep the chain of generations one way or another. Most of all, they had to find a way of hope out of the long, deeply affecting period of poverty. Together with the slow rise of political influence in the developing democracy, the Netherlands was, the chance of political influence brought several of them to turning to the new movement of hope, socialism, and later even playing major roles in this movement.

The path to emancipation and integration was never an easy one in the Netherlands for the Jewish minority – as it was in different ways for the Catholic minority. Notwithstanding that it looked to many as a naturally *fait accompli*, long ago achieved. This *fait accompli* of enormous importance seemed challenged only internationally, outside the Netherlands. It seems to have only been doubted late in the 19<sup>th</sup> century by Zionists, as they did, for their ideological and political aims, fume at assimilation, which was a consequence of the emancipatory process. Emancipation brought more progress, and apparently it was also in this country the “Out of the Ghetto” which brought forward the breaking out of confinement. It did however put Judaism in the Netherlands and thus also in the Sephardic community under new tensions. As the now rediscovered Israeli historian Azriel Shochet and the Dutch historian Jaap Meijer

<sup>16</sup> Cf. Authors like Herman Heijermans in *Ghetto* and the brothers Emanuel (1871–1943) and Israel Querido (1872–1932), who described around the turn of the 19<sup>th</sup> century, Jewish poverty and the poverty of large parts of the gentile population in their engaged work as well as much earlier Multatuli (Eduard Douwes Dekker) 1820–1887, had done in *Woutertje Pieterse* (...) the slums which they inhabited — (seem like) blows with the fist into the face of civilization (...) Cf. Multatuli, *Ideen*, 1879.

<sup>17</sup> Such as M.I. de Haan (1852–1895); S. L. Verveer (1913–1876) G.J. Staller (1880–1956) and E.A. Hilverdink (1846–1891) and J. Hilverdink (1813–1902)

<sup>18</sup> Cf. (amongst other great studies) K. Hofmeester, ‘Als ik niet voor mijzelf ben...’ De verhouding tussen joodse arbeiders en de arbeidersbeweging in Amsterdam, Londen en Parijs vergeleken, 1870–1914 en Marco van Leeuwen, *Bijstand in Amsterdam ca 1800–1850*, Amsterdam, 1992. The figures of poor dispensation, which have been studied show that the Jewish population had comparatively worse scores than the rest of the population. Like in the gentile population the gap between rich and poor among the Jews was large. For the rest of the population, only the poor people with a continuous administration are included in the figures, while for the Jews the figures also include specific kinds of incidental help, such as medical care, distribution of Easter bread (matzos) and donation of prayer belts to fulfill their religious duties. That could be the only form of support someone received. The Jewish population also had relatively many professions (such as peddlers, street traders, market traders, rag women) in which, in bad times, occasional commercial money could provide solace (sometimes as a gift, sometimes as credit)

wrote, Judaism itself was now in danger under the new temptations that were to break down Judaism proper.<sup>19</sup>

In the framework of this research with a focus on Portuguese Jewish tradition, we need to recall some of the first movements towards Emancipation.<sup>20</sup>

One of these was the society of Felix Libertate that strove for ideological freedom and equality for Jews and all citizens. This political society, founded in 1795, the year French troops marched into Holland, which was the way France exported its revolution, led to the Batavian Republic here and was at the same time a consequence of Enlightenment. It had both Jewish and non-Jewish members and some of them were Portuguese. The decree of Emancipation was legally grounded in 1796. The next year the pro emancipation Jews caused a separation within the Ashkenazi-Jewish community. Although the rift in the Ashkenazi-Jewish community was caused by the consequences of political upheaval of the French Revolution in Holland it is worth to note that both the Ashkenazi and the Portuguese community had strong features of class communities. The forces of emancipation were anti-establishment.<sup>21</sup>

While emancipation was hailed by many it also caused an identity crisis within the old pre-1796 segregated Jewish Community which by virtue of the status of civil equality (1796) had ceased to exist. For many Jews the new situation was *Houdini like*<sup>22</sup>, to be able to break out, like Harry Houdini did, from the chains of the confinements and limitations of pre-civil rights Holland. This breaking out was a reality in all choices of life, from profession to religion and also to the degree of their religiosity. The Jewish communities, both Portuguese and Ashkenazic were under pressure to change from being *separate nations* with their own languages, Yiddish and Portuguese into Dutch speaking Jewish Netherlanders or for that matter Netherlanders. To create one people of Netherlanders out of the so very different provinces of the new Kingdom, was the aim of King William I,<sup>23</sup> since he took office as King of the new the Kingdom of the Netherlands in 1815, which unified the Northern and Southern Netherlands into one state. For the Jewish Communities this meant a major change in their identity. The task to bring this about among the Jewish population lay to a great extent on the shoulders of the lay-leaders and rabbis of the Jewish communities. However, all rabbis at that time (the first quarter of the 19<sup>th</sup> century), were educated to lead segregated communities and had received their rabbinical degree in classical Yeshivot, without training in secular fields. Therefore, a change of attitude for both rabbis to be and their teachers as well as a new vision towards Judaism was to come about. This caused many frictions, fights and efforts be it either to separate from the main communities or to change them from within and to influence them from above, as the King and his (sometimes Jewish) officials did<sup>24</sup>. Efforts were made to introduce from Reform Judaism Germany and efforts were made at the same time to either keep the values and attitudes of traditional Judaism (and I mean in this case, devout (vroom) Judaism) or the

<sup>19</sup> Azriel Shohet, *Im Hilufei Hatekufot (beginnings of the Haskala among German Jews)* Jerusalem, 1960, German translation, 2000, Frankfurt/New York, *Der Ursprung der Jüdischen Aufklärung in Deutschland* and Dr. J. Meijer Van Israëlieten tot Israëliërs. *Anderhalve eeuw Joodse geschiedenis 1815-1965* (1965) and his Doctoral thesis, *Isaac da Costa's weg naar het Christendom*, Amsterdam 1946. See also Joel Cahen and Fons de Poel in interview with Yeshayahu Leibowitz and A.B. Yehoshua, NIK, 1988 inv. 40000302, collection Jewish Historical Museum, Amsterdam.

<sup>20</sup> All of them well explained in *Geschiedenis van de Joden in Nederland*, Amsterdam 2017, soon to be translated by Liverpool University Press/ Littman Library of Jewish Civilization.

<sup>21</sup> Several historians have called attention for the separate path the Portuguese Communities took. They were fighting especially the many governmental efforts to create now ONE Jewish Community, which would result in loss of their cultural status. Only in 1870, with the new organization of Dutch Jewry did they finally win this battle, which had been almost impossible to be won during the autocratic rule of William I.

<sup>22</sup> In 1904, thousands watched as Erik Weisz tried to escape from special handcuffs commissioned by London's Daily Mirror, keeping them in suspense for an hour. Cf. The catalogue on Harry Houdini at the Jewish Museum New York: Art and Magic, October 29, 2010 – March 27, 2011. Harry Houdini (born Erik Weisz, later Ehrich Weiss or Harry Weiss; March 24, 1874 – October 31, 1926) was a Hungarian-born American illusionist and stunt performer.

<sup>23</sup> Cf. Bart Walleet in: *Geschiedenis van de Joden in Nederland*, 2017, Chapter 6, pp 251-253

<sup>24</sup> Cf. Carel Asser, who played a major role in the Ministry of Religious services together with Samuel Elias Stein from the Hague, who were both officials of the government overseeing the Jewish Community.

efforts to return to pre-emancipation Judaism. In the context of this essay it is important to mention this as within the Portuguese community of Amsterdam this religious unrest must have been a reason that after the passing away of Haham Daniel Cohen D’Azevedo in 1822 no new Chacham was nominated till 1900.<sup>25</sup>

### Jacob of Mozes Lopes Quiros

Jacob of Mozes Lopes Quiros, the son of Mozes of Jakob Lopes Quiros was born in Amsterdam in 1833 and died in 1907 after serving the Portuguese Jewish Community as an officer throughout his life. Quiros must have been a pupil at one of the schools belonging to the Portuguese Jewish Seminary, *ets haim* (tree of life), because later in his life he performed several key tasks to community life and religious services. He fulfilled the task of *sjochet*, (ritual slaughterer) was assistant cantor and *koré* (– the one who reads from the *torah* in the synagogue) and also performed the physically difficult, very honorable task of blowing the shofar, *tokeang* during the High Holidays. Concluding from recent research by Daniel M. Frances into rabbinical education between 1828 and 1963 it seems very likely that J.L. Quiros was not trained to be a rabbi as, he does not appear on the list of rabbinical students that had to prove their ability to write rabbinical decisions.<sup>26</sup> Through his second marriage he became part of a nucleus of tradition-keeping families most of them officers of the community. Together they formed a core of people keeping and transferring the religious customs and traditions so typical of the Dutch Portuguese Jews and sometimes referred to as *Portegisade*. After his first wife Rachel de la Fuente passed away, he remarried Rebecca Vaz Dias daughter of rabbi *Elazar Aron Vaz Dias* (1813–1885) a key figure in the religious life of the community during part of the 19<sup>th</sup> century. Rebecca’s father, rabbi Aron Vaz Diaz served as the highest religious authority, *Aw Beth Din*, president of the Rabbinical court for the Portuguese Community in Amsterdam (from 1866–1885). Through him Jacob of Mozes Lopes Quiros became part of a family nucleus from which several Rabbis and Chief Rabbis were to originate from. These families seem to have formed a strong bastion of religiosity.

He had married to a family at the centre of religious authority, because his father in law, rabbi E.A. Vaz Dias had around 1850, the task to lead the community into modernity and be an example to his flock. A difficult task also because the title belonging to this official leadership, *chacham* was not bestowed upon him for reasons we hope to discover in further research. His wife’s brother, *Jozef Vaz Dias*, became involved in rabbinical matters as he was educated to be a scribe or *sofeer stam*.<sup>27</sup> His son, Jacob Vaz Dias, again choose a religiously important career by becoming a *sjochet*, and afterwards opened a butcher shop at Nieuwe or Portuguese Kerkstraat 76. In 1903 he married Esther Lopes Quiros. It is this Esther to whom the cup had belonged and who had lived until she was murdered in very high age during the Holocaust. About this couple and especially about her there is a testimony that sheds light on this traditional family during the 1920’s.

In his book *Traject van een Täg-Esser*<sup>28</sup>, a memory as a pupil and later student of the Ashkenazi Rabbinical Seminary in Amsterdam Dr. J. Meijer describes his life as a poor boy from the Northern Netherlands city of Winschoten in the province of Groningen, who was send to study rabbinics in the big (Jewish) town of Amsterdam. Arriving as many others did at a very

<sup>25</sup> Daniel Cohen d’Azevedo (1746–1822) was from 1792 until his death chief rabbi, chacham of the Portugese Jewish Community in Amsterdam. He had succeeded his father, David Cohen d’Azevedo.

<sup>26</sup> Daniel M. Frances, Inventory of Moreh(rabbinical) Examination Responsa(verdicts), The Netherlands, 1828–1963 Daniel Frances, 2015. Cf. Daniel M. Frances Email: frances@mie.utoronto.ca University of Toronto How the Netherlands Produced *Poskim*(judges), Daniel M. Frances Email: frances@mie.utoronto.ca University of Toronto.

<sup>27</sup> From this Jozef Vaz Diaz a pamphlet exists congratulating King William III, when his very young second wife Emma got pregnant with the later Queen Wilhelmina. Beautiful written as is the custom of a *sofeer stam* it contains quite a shocking text, lauding the pregnancy but describing the first wife of the King in derogatory terms. (A *sofeer stam* was allowed to write a *Torah* scroll and other documents containing the name of God).

<sup>28</sup> Cf J.Meijer, *Het traject van een Täg-Esser Heemstede 1991*(The trajectory of a Tag-Esser, a daily dinner guest]



young age, of 13 years, his basic needs, to have a proper meal and a bed were arranged for him like for the other students. For a daily supper he received addresses of seven traditional *shomer mitzwot* families where he was to go every evening in order to enjoy a hot meal. His description of family life within the Vaz Dias Quiroz family threads light on our story and shows with how much devotion customs were kept in that family and its circle. Meijer recalls how he looked forward to the good meal at the Vaz Dias family on the (Portuguese) Kerkstraat 76, because of the good food, meaning with good meat — at that time a very important nutrition— as this was a butchers family and how punctually and with fervor the Portuguese traditions were followed in the house and were led by Esther Lopes Quiros the wife of Mr. Vaz Dias. It is the strong adherence to all the specific Portuguese traditions their songs and customs that impressed the young Jaap (Jacob)Meijer. He was also so taken in by this family as he was invited to participate in the special Portuguese way of honouring the dead, the so called *Meldadura* which he describes in detail including all the famous persons from the community that were present and took part. It is here that also the qualification *Portegisade* to the total of customs, songs and ways of life is used by Meijer to describe the high level of knowledge, awareness and use of Portuguese Jewish customs. The family line continues within the Vaz Dias and Quiros clans. Due to the frequent inter-marriages among cousins the lines of development and succession, continue into such important rabbinic families as the one of the Rodrigues Pereira family which bore two *chachamim*, one in The Hague and one in Amsterdam. The line is also connected to the Mendes Chumaceiro family from which a chief rabbi came forth for the community in Curaçao in the Dutch West-Indies and the Lopes Cardozo family, a family of rabbis as well. Of course, it relates to many other families too, such as the twig Annie Knorringa came from, the Gomes de Mesquita family.

The name Lopes Quiros, starts to appear in the middle of the 19<sup>th</sup> century in the records of the bi-annual nominations of *parnassim* (overseers) and officials<sup>29</sup> of the Portuguese Community. Here, also on a yearly base the names are mentioned of those who were elected to officiate during religious services in the Synagogue. Through these careful kept registries, we learn that the father of Jacob Lopes Quiros his father, Mozes, was chosen to function as *chatan torah* (bridegroom of the Law) or *chatan bereshit* (bridegroom of the beginning) in the year 1882. A great honor and obligation for he who was bestowed upon this honor to read the first or the last chapter of the five books of the bible during the *Simha Tora* festival. This honor could be refused, a refusal that was followed by a penalty fee to be paid to the synagogue: people would sometimes refuse this honor because they did not master the reading from the Torah, or because payment of the fee was more affordable than the accompanying honor and duty to organize a reception.

Mozes of Jakob Lopes Quiroz(the father of Jakob) refuses this honor in 5642/1881 and was replaced as was usual by one of the assistant rabbis, the rabbinic assessors, A. J Vaz Dias or D.L. Cardozo. In 5649, 1887 and ten year later 5658, 1897 our Jakob is bestowed with this honor and takes it upon himself. No wonder – as he, being assistant reader, knew very well how to chant the difficult final and beginning parts of the *thorah*, (of the *pentateuch*). Besides finding both father and son Lopes Quiros mentioned in this registry (one well versed and one apparently not), another point that caught our attention is, that for a period of almost 10 years between, 1875 and 1885 (5635 –5645), this honor of being elected to perform this honorable duty, was consequently refused and had to be performed every year by the rabbinical assessores. It ended only in 1885, when both Isaac of Juda Palache and Aron Rodrigues Pereira were installed as members of the rabbinate. Both of them would become later chief rabbi one in The Hague and one in Amsterdam.

<sup>29</sup> Cf. Archives of the Portuguese Jewish Community, Amsterdam, Municipal Archives. Inv.no: 334.5.2.3.157,158. Register houdende namen van personen die een functie hebben bekleed. (1639–1939)



The story of the beneficiary of the Goblet, Jacob Lopes Quiros, who so intensively worked for 43 years for the community, fueled our interest in the question of how Jews in the Netherlands, Portuguese Jews in particular, responded to the challenge emancipation put in front of them. Jacob Lopes Quiros passed away in 1907. For all his functions and voluntary work he received several material honors, in the form of silver religious objects which all, but our Goblet, remained in the family and survived the Holocaust period, as they were buried near the site of hiding of a part of the family.<sup>30</sup> Jacob of Mozes Lopes Quiros must have been a religious and dedicated person in a period when the religious community seems to have been under several tensions. For that reason, I will dwell on the other extremes in the Portuguese Community, those of stepping out completely, turning to socialism, baptism and an early effort around 1834 to “reform” the rituals within The Hague Portuguese community. In that last case we witness one of the interesting phenomenons of the period, such as the mingling in of the state, the King, into Jewish religious affairs. They certainly kept faith and tradition because of their piety but my interest goes also to their *gravidade*, *ga’awa*, *geiwe* (self-esteem bordering on hubris) and self-considered conviction to have been chosen above all other Jews and all other Sephardim as they were taught well into the Post-Holocaust period.

Their story illustrates the importance of material culture as a trigger for and of Memory, especially as a way of coping with the losses of the Holocaust.

In my research the personal histories of the Quiros and Vaz Dias family and the other related families plays a role where I try to understand their religious perseverance and their careful safeguarding of their specific set of traditions, so remarkable for the Portuguese Jewish Community.

This is the first part of a biography of Jacob of Mozes Lopes Quiros, whose course of life was to keep the Portuguese Jewish Community, Portuguese and tradition- bound. It serves me into a deeper research into understanding and describing all the elements of the field of forces emancipation and integration brought about among the Jews of the Netherlands.

The Kiddush Cup, our goblet.



<sup>30</sup> That hiding place for which in Dutch the term diving under the water, *onderduiken* or simply *duiken*, is used was in a village some 30 kilometers from Amsterdam, Laren in the North Holland province.

# PODER E SABER: CRISTÃOS-NOVOS PORTUGUESES NA CORTE DOS HABSBURGO POWER AND KNOWLEDGE: PORTUGUESE NEW CHRISTIANS AT THE HABSBURG COURT

*Ao Professor Doutor A. A. Marques de Almeida lembrando o dia em que partiu....*

**Maria de Fátima Reis**

Centro de História da Faculdade de Letras de Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, Academia Portuguesa da História

## RESUMO

Centra-se este trabalho na figura de Rodrigo Mendes da Silva ou Rodrigo Méndez de Silva ou Jacob Mendes da Silva que, à semelhança de muitos portugueses, se dirigiu para a corte de Madrid, no tempo da Monarquia Hispânica. Ilustre genealogista e cronista ao serviço dos Habsburgo, quando acusado de cristão-novo, seguiu o caminho da diáspora. Ultrapassado o período de brilhantismo cultural e de integração cortesã, a prisão e fuga para Veneza levam à construção de outro percurso de vida.

**PALAVRAS-CHAVE: MONARQUIA HISPÂNICA; RODRIGO MENDES DA SILVA; REDES CLIENTELARES**

## ABSTRACT

This work is about Rodrigo Mendes da Silva or Rodrigo Méndez de Silva or Jacob Mendes da Silva who, like many Portuguese, went to the court of Madrid during the Hispanic Monarchy. He was an important genealogist and chronicler at the service of the Habsburgs; when he was accused of new Christian, he followed the path of the diaspora. After that period of cultural grandiosity and courtesan integration, the arrest and escape to Venice lead him to another way of life.

**KEYWORDS: HISPANIC MONARCHY; RODRIGO MENDES DA SILVA; PATRONAGE NETWORKS**

Enquadra-se esta comunicação numa temática já definida na historiografia enquanto “A Monarquia como Espaço de Oportunidades”<sup>1</sup> no contexto da Monarquia Hispânica (1581–1640)<sup>2</sup>. Em boa verdade, as últimas décadas têm mostrado interesse por parte de historiadores dos dois países que, num esforço conjunto, têm contribuído para conhecer a forma como os portugueses se integraram na Monarquia dos Áustrias. Com a corte distante, fora do território português, e fazendo parte de uma Coroa que governava diversos reinos, houve necessariamente uma adaptação dos portugueses a uma realidade nova. Têm, pois, os estudos mais recentes revelado

<sup>1</sup> Vide o plano e estudos da obra *Portugal na Monarquia Hispânica. Dinâmicas de Integração e de Conflito*. Organizadores: Pedro Cardim, Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha, Lisboa, Edição Centro de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores, Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora, Gabinete de História Económica e Social do Instituto Superior de Gestão da Universidade Técnica de Lisboa e Red Columnaria — Red Temática de Investigación sobre las Fronteras de las Monarquías Ibéricas, 2013.

<sup>2</sup> Vou ultrapassar aqui a questão bem debatida e revista da crise sucessória e da entrada de Portugal na esfera dos Habsburgo, remetendo, por todos, para Pedro Cardim, “Política e identidades corporativas no Portugal de D. Filipe I”, *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. I, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 277–306.

comportamentos políticos, económicos e culturais de capacidade de pronto ajustamento, assim como condições propícias a essa integração<sup>3</sup>, com uma política chamada de “captação» das elites territoriais de Portugal”<sup>4</sup>. Estando já bem provado que se gerou então uma rede de relações clientelares e pessoais com a corte dos Habsburgo, sobretudo através de algumas linhagens — os Moura, futuros marqueses de Castelo Rodrigo, os Aragão, futuros condes de Ficalho, os Silvas, futuros marqueses de Alenquer e os também Silvas, futuros marqueses de Gouveia —, firmando certas famílias alianças matrimoniais entre estirpes dos dois espaços, é um facto que esses elos se fortaleceram com a ida de muitos portugueses para a corte de Madrid. Há mesmo trajectórias bem estudadas, como a Casa de Castelo Rodrigo, criada por D. Cristóvão de Moura, privado de D. Filipe I nos últimos anos do seu reinado, expoente da nova nobreza titulada erguida no Portugal dos Filipes, cuja presença senhorial e patrimonial se dissolveu com a Restauração<sup>5</sup>. E há também percursos revelados como o caso do padre Lourenço de Mendonça que, ligado às redes de Madrid, desenvolveu uma carreira episcopal no Vice-reino do Peru, em especial na região de Potosí, terminando como “bispo eleito do Rio de Janeiro”, em 1639, não chegando a tomar posse, mantendo a fidelidade a Espanha com a Restauração<sup>6</sup>.

Não surpreende, pois, que destes caminhos façam igualmente parte cristãos-novos, designadamente mercadores e homens de negócio, que encontram assim uma oportunidade de novos mercados e investimentos e, ainda, outros profissionais, da medicina às letras. Não se tratando de diáspora no sentido de saída forçada por fuga, a presença dos cristãos-novos na corte madrilenha, que vou recordar, é a de um destino conveniente, de atracção pelo centro político, à semelhança do que acontecia em Portugal antes da União Ibérica, com importantes famílias cristãs-novas a participar nos principais contratos com a Coroa. Desta forma me deparei com uma figura — Rodrigo Mendes da Silva, também Rodrigo Méndez de Silva ou Jacob Mendes da Silva, nascido em Celorico da Beira, em 1606 ou 1607, e tendo falecido em Veneza à volta de 1670<sup>7</sup>. O seu nome consta na galeria dos cronistas de Espanha e mereceu a atenção historiográfica de Bernard Loupias, de Israël Salvator Révah e mais recentemente do Marquês de la Floresta, i.é D. Alfonso de Ceballos-Escalera y Gila, Académico Correspondente da Academia Portuguesa da História, e de José Antonio Guillén Berrendero, para além de constantes referências dispersas por vários historiadores que, ao longo do tempo, têm abordado a questão dos portugueses em Espanha ou dos judeus de Espanha e Portugal. Mas, esses são talvez os que dedicaram maior profundidade analítica a Rodrigo Mendes da Silva. Bernard Loupias consagrando-o no panteão da cronística<sup>8</sup>, Révah atentando no seu processo

<sup>3</sup> Caminho explorado por Fernando Bouza Álvarez, *Portugal no Tempo dos Filipes. Política, Cultura, Representações*. 1580–1668, Lisboa, Cosmos, 2000 e por Jean-Frédéric Schaub, *Portugal na Monarquia Hispânica (1580–1640)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001.

<sup>4</sup> Vide Pedro Cardim, *op. cit.*, p. 288.

<sup>5</sup> Para o patrocínio régio na constituição da Casa, sua ascensão e preeminência e subsequente queda por rejeição da causa brigantina, vide Santiago Martínez Hernández, “Os marqueses de Castelo Rodrigo e a Nobreza portuguesa na monarquia hispânica: estratégias de legitimação, redes familiares e interesses políticos entre a agregação e a restauração (1581–1651)”, *Ler História*, n.º 57, Lisboa, 2009, pp. 7–32, DOI: 10.4000/lerhistoria.180, disponível em <http://lerhistoria.revues.org/1807>.

<sup>6</sup> Vide Pedro Cardim, “De la nación a la lealtad al Rey. Lourenço de Mendonça y el estatuto de los portugueses en la Monarquía española de la década de 1630”, *Extranjeros y enemigos en Iberoamérica: La visión del otro. Del Imperio Español a la Guerra de la Independencia*. Coord. por David González Cruz, Madrid, Sílex, 2010, pp. 57–88 e José Carlos Vilar daga, “Identidades instáveis: Um Padre Português no Império dos Felipes”, *Antíteses*, vol. 7, n.º 13, Londrina, Brasil, enero–junio, 2014, pp. 517–534, DOI: 10.5433/1984–3356.2014v7n13p517, disponível em <http://www.redalyc.org/pdf/1933/193331342023.pdf>.

<sup>7</sup> Vide José Antonio Guillén Berrendero, “Valores Nobiliarios, Libros y Linajes: Rodrigo Méndez de Silva, un Nobilista Portugués en la Corte de Felipe IV”, *Mediterranea — Ricerche Storiche*, Anno XI, n.º 30, Palermo, Aprile 2014, pp. 35–60, disponível em <http://www.storiamediterranea.it/portfolio/aprile-2014/>. Este texto teve na base da comunicação apresentada ao Ciclo de Conferências Alberto Benveniste 2012, com o título “Rodrigo Mendes da Silva: um genealogista cristão-novo na corte de Filipe IV em Madrid”. Vide também Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, tomo III, Coimbra, Atlântida Editora, 1966, p. 649.

<sup>8</sup> Trata-se da tese de doutoramento em “Études Ibériques”, apresentada em 1969, orientada por I. S. Révah e que muito útil lhe terá sido, que fez mesmo a sua apresentação em “Recherches sur la Vie, la Culture et les Oeuvres de Rodrigo Méndez Silva, par Bernard Loupias”, *École Pratique des Hautes Études*. 4.º section, *Sciences Historiques et Philologiques*. *Annuaire 1969–1970*, vol. 102, n.º 1, Paris, 1970, pp. 753–758, DOI: 10.3406/ephe.1970.5429, disponível em [www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0001\\_1969\\_num\\_1\\_1\\_5429](http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0001_1969_num_1_1_5429). Vide também Clovis Brunel e I. S. Révah, “Langues et littératures du Midi de la France et de la

inquisitorial<sup>9</sup>, o Marquês de la Floresta ilustrando o “descentorium” de Nuno Álvares Pereira elaborado pelo cronista<sup>10</sup> e José Antonio Guillén Berrendero apresentando a obra magna do intelectual português construída em Espanha ao serviço dos Habsburgo e sua posterior queda até à fuga para Itália<sup>11</sup>.

Diogo Barbosa Machado, académico da Academia Real da História Portuguesa, apresenta Rodrigo Mendes da Silva, na sua *Biblioteca Lusitana*, como natural da vila de Celorico da Beira, nascido no ano de 1607, que “Desde os primeiros anos cultiu a lição dos livros com judiciosa investigação da qual colheo sazonados frutos a viveza do seu talento fazendo taes progressos nos estudos historicos, e Genealogicos que foy Chronista Geral del Rey Catholico, e Official do Supremo Conselho de Castella”, elencando 29 títulos impressos entre 1637 e 1658, e quatro manuscritos, entre os quais uma História da sua terra natal<sup>12</sup>. Lembra Barbosa Machado que a “fecunda produção de suas obras” mereceu elogios com os epítetos de “Lívio Hispano” e “Fenix de Portugal”<sup>13</sup>. Entre a vasta obra está a *Vida y hechos heroicos del gran Condestable de Portugal D. Nuño Alvarez Pereyra Conde de Barcelos, de Orem, de Arroyolos, Mayordomo, Mayor del Rey Don Iuan el primeiro: con los Arboles y decendencias de los Emperadores. Reyes, Príncipes, Potentados, Duq[ue]s Marqueses y Condes que del se deriuan*, M[a]d[rid], por Ju[an] Sanchez, 1640, em que surge como Rodrigo Mendez Silva Lusitano, única que localizei de sua autoria na Biblioteca Nacional de Portugal<sup>14</sup>. O fac-símile desta edição foi publicado recentemente, em 2010, com um ensaio introdutório de Fernando Cristóvão, da Universidade de Lisboa, com tradução em língua portuguesa, de António Castro Henriques, depois de feita a revisão paleográfica<sup>15</sup>. Obra escrita nas vésperas da Restauração de Portugal, “com privilégio real” filipino, aí se enaltecem os êxitos do Condestável e os feitos heróicos dos portugueses, revelando-se traços inovadores da biografia e da projecção internacional de Nuno Álvares Pereira.

Inocêncio Francisco da Silva reforçando que Mendes da Silva “foi em Hespanha Chronista geral, Membro do Supremo Conselho de Castella”, acrescenta que foi “muito acceito aos reis D. Filippe III e D. Filippe IV”, remetendo para o *Compendio Historico da villa de Celorico*, escrito pelo cónego L. D. Villela da Silva, indicando ainda que todas as suas obras sem excepção, históricas e genealógicas, escritas em castelhano, eram “tidas em estimação pelos estrangeiros, que não poucas vezes o têm citado como texto auctorizado”<sup>16</sup>.

Na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra localizei a obra *Cathalogo Real y Genealogico de España*, numa segunda impressão, de 1639, na tipografia de Diego Diaz de la Carrera e uma nova e última impressão, em 1656, por Mariana de Valle<sup>17</sup>, em que Mendes da Silva figura como “Coronista General de España, y Ministro del Real Consejo de Castilla”; a primeira edição desta obra é de 1637, na Officina Real. O bibliógrafo Barbosa Machado transcreve um soneto

Péninsule Ibérique”, *École Pratique des Hautes Études. 4.º section, Sciences Historiques et Philologiques. Annuaire 1969–1970*, vol. 102, n.º 1, Paris, 1970, pp. 433–439, disponível em [www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0001\\_1969\\_num\\_1\\_1\\_5373](http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0001_1969_num_1_1_5373).

<sup>9</sup> Vide I. S. Révah, “Le procès inquisitorial contre Rodrigo Méndez Silva, historiographe du roi Philippe IV”, *Bulletin Hispanique*, vol. 67, n.º 3–4, Bourdeaux, 1965, pp. 225–252. DOI: 10.3406/hispa.1965.3843, disponível em [www.persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1965\\_num\\_67\\_3\\_3843](http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1965_num_67_3_3843).

<sup>10</sup> Vide Marquês de la Floresta, i.é D. Alfonso de Ceballos–Escalera y Gila, “El Cronista Portugués Rodrigo Méndez Silva en la Corte de Madrid: Su *Descendentorium* del Condestable Nuno Álvares Pereira”, *Cuadernos de Ayala. Revista de la Federación Española de Genealogía y Heráldica y Ciencias Históricas*, n.º 56, Madrid, Octubre–Diciembre 2013, pp. 3–25, disponível em <http://cuadernosdeayala.es/wp-content/uploads/2014/01/CAyala-056.pdf.pdf>.

<sup>11</sup> Vide José Antonio Guillén Berrendero, “Valores Nobiliarios, Libros y Linajes: Rodrigo Méndez de Silva, un Nobilista Portugués en la Corte de Felipe IV”, *op. cit.*

<sup>12</sup> Vide Diogo Barbosa Machado, *op. cit.*, pp. 649–651.

<sup>13</sup> Vide idem, *ibidem*, p. 649.

<sup>14</sup> Disponível em <http://purl.pt/14406>.

<sup>15</sup> Vide Rodrigo Mendes da Silva, *Vida e feitos heróicos do grande condestável e suas descendências*, Lisboa, Esfera do Caos, 2010.

<sup>16</sup> Vide Inocêncio Francisco da Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, tomo VII, Lisboa, Imprensa Nacional, 1862, pp. 176–177.

<sup>17</sup> Vide *Catálogo dos Reservados da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1970, p. 572.

que Lope da Vega escreveu nesta primeira edição designando o autor de “Lusitano ingenio esclarecido”<sup>18</sup>, sendo a segunda edição engrandecida com numerosas poesias dirigidas ao autor por figuras de nomeada — Pedro Calderón de la Barca, Luis Vêlez de Guevara, Antonio de Solis Ribadeneira, Francisco de Rojas Zorrilla, Agustín Moreto — que dirigem também dizeres ao dedicado da obra, D. Baltasar Carlos, príncipe das Espanhas e do Novo Mundo. Verdadeira galeria de poetas celebram, pois, o autor, que não passaria despercebido aos letrados de Madrid, com as necessárias aprovações para as obras correrem, a serem canceladas por Dr. Agustín Barbosa, Manuel de Faría y Sousa ou Tomás Tamayo de Vargas.

Como escreveu Révah, Rodrigo Méndez Silva entrou tardiamente na história do criptojudaísmo peninsular<sup>19</sup>. Com efeito, assinala Révah, que Nicolas Antonio, na *Bibliotheca Hispana* (Roma, 1672) é omissos quanto à fase da vida atribulada do historiógrafo real. Terá sido Gerhard Ernst de Franckenau, quem, na *Bibliotheca Hispânica Histórico- Genealogico-Heraldica* (Leipzig, 1724), terá inaugurado a suspeição herética do até então lisonjeado Rodrigo Méndez Silva Lusitano, baseando-se em correspondência havida com Luis de Salazar y Castro que lhe atribuiu a origem judaica e refere a condenação pelo Santo Ofício, dando-o ainda por “autor pouco estimado” em Espanha<sup>20</sup>. Verdade é que respeito existiria pela sua obra e cuidado também na forma de apontar a sua biografia, porquanto, na linha de Nicolás Antonio e já com seguro conhecimento de Gerhard Ernst de Franckenau, Diogo Barbosa Machado é prudente nas ilações, à semelhança de Domingo Garcia Peres, que, no *Catálogo razonado biográfico y bibliográfico de los autores portugueses que escribieron en castellano* (Madrid, 1890), é cauteloso ao dizer que uns afirmam que Méndez Silva faleceu em Castela, desconhecendo-se o ano da sua morte, enquanto outros se inclinam para que tenha fugido de Espanha com receio do Santo Ofício, dadas as suas ideias heterodoxas<sup>21</sup>. Nesta moderação dos bibliógrafos peninsulares vê Révah a justificação para o tardio interesse pelo estudo da obra de Méndez Silva quando, entre 1781 e 1882, José Rodríguez de Castro, José Amador de los Ríos, Meyer Kayserling e Marcelino Menéndez Pelayo o enquadram na história intelectual dos marranos hispânicos.

Recuperando informações fornecidas por Bernard Loupias e Julio Caro Baroja, quanto à localização, em Cuenca, do processo inquisitorial instaurado a Méndez Silva, Révah detém a sua análise sobre o documento e, conjugando com dados obtidos em processos de familiares constituídos pela Inquisição espanhola e portuguesa, reconstitui a genealogia do historiógrafo e desses elementos nos vamos servir para esboçar o respectivo recorte biográfico. Filho de Henrique Mendes Silva e Ana Guterres, os seus avós paternos foram António Mendes e Francisca Silva e os maternos, Miguel Fernandes Guterres e Branca Gomes. Cerca de 1625 casou com uma parente próxima, Clara Gomes Feijó, o que exigiu dispensa papal, e não terá tido filhos<sup>22</sup>.

Em 1635, dirigiu-se para a corte de Madrid com a esposa e um cunhado, a convite de Diego Suarez e Francisco Layton, do Conselho de Portugal, onde esteve até 1659. Preso pelo Santo Ofício, em Maio desse ano, e confiscados os seus bens, transferido depois para a Inquisição de Cuenca, em Agosto, perante a leitura da acusação, Rodrigo Méndez Silva revela que fora iniciado, em Madrid, pelo médico marrano Fernando Cardoso. Se bem que, dois anos depois, tenha regressado ao catolicismo, após ter lido o livro de João Baptista de Este, um judeu

<sup>18</sup> Vide Diogo Barbosa Machado, *op. cit.*, p. 649. Vale transcrever o soneto: “Quanto la antiguidade dexò esparcido/En sueltas ojas que el suspiro leve/Del tiempo de una edad en outra mueve/Porue nõ sepa dellas el olvido./Oy a Epitome breve reduzido/Tienes, y docto mãs quanto mãs breve/Ó lector tanto aplauso España deve/A un Lusitano ingenio esclarecido./Rodrigo Mendes es de Sylva, cuya/Siempre divina, sempre ilustre gloria/A par del sol oy imortal se aclama;/La historia à su esplendor se restituya./Pues ya a sola una voz tiene la historia/reduzidas las lenguas de la Fama.”

<sup>19</sup> Vide I. S. Révah, “Le procès inquisitorial contre Rodrigo Méndez Silva, historiographe du roi Philippe IV”, *op. cit.*, p. 226.

<sup>20</sup> Vide *idem*, *ibidem*, p. 227.

<sup>21</sup> Vide *idem*, *ibidem*, p. 227. A obra de Domingo Garcia Peres, existente na Biblioteca Nacional de Portugal, encontra-se disponível em <http://purl.pt/16674>.

<sup>22</sup> Révah duvida da hipótese avançada por Caro Baroja de Amaro Méndez Feijó, que viveu mais tarde na casa ocupada em Madrid por Mendes da Silva, ser seu filho. Vide I. S. Révah, “Le procès inquisitorial contre Rodrigo Méndez Silva, historiographe du roi Philippe IV”, *op. cit.*, p. 235.

italiano renegado que publicara em Lisboa, em 1621, a obra *Dialogo entre Discípulo e Mestre catechizante, onde se resolvem todas as duuidas que os Judeus obstinados costumão fazer contra a verdade da Fé Catholica, con éfficacissimas razões, assi dos Prophetas santos, como de seus mesmos Rabinos*<sup>23</sup>.

De pouco lhe valeu a confissão repetida da hesitação que tivera entre o catolicismo e o judaísmo, já que em Outubro do mesmo ano foi admitido à reconciliação e sentenciado a prisão perpétua e uso de sambenito. Torturado e obrigado à delacção e abjuração, sem poder assinar o termo devido à tortura sofrida que lhe afectou o braço direito, o historiógrafo real, perante o veredicto, acabou por fugir, deixando para trás uma valiosa biblioteca, avaliada em 20.000 ducados, que continha livros proibidos, que o próprio afirma desconhecer por serem apenas do uso do seu ofício. Em 1663, por “comutação de hábitos”, a esposa, que também fora presa, torturada e reconciliada, e o marido, foram banidos de Madrid e interditos de deixar o reino e de mudar de nome. Mas, Rodrigo Mendes da Silva já em Veneza refez a vida e, apesar da sua idade, foi circuncidado pelo rabino David Monis e tomou o nome de Jacob, voltando a casar com uma jovem de dezoito anos, e que lhe valeu entre os vizinhos o epíteto em trocadilho de “cronista” ou “cornista”<sup>24</sup>.

O percurso de Rodrigo Mendes da Silva foi verdadeiramente brilhante em Madrid num tempo de corrente migratória para a corte da Monarquia Hispânica. Aí esteve a presença portuguesa estruturada em torno da poderosa irmandade de Santo António dos Portugueses, cuja igreja e arquivos se conservam na actualidade, testemunhando antigas sociabilidades e solidariedades<sup>25</sup>. Interrompido o percurso brilhante ao serviço dos Habsburgo com a intervenção da Inquisição que instruiu um processo inquisitorial contra a sua família por criptojudaísmo, tem-se ligado a sua fuga, em 1662, à ajuda da família dos Cortizo de Villasante, entenda-se, a Manuel Cortiços, de raízes portuguesas, banqueiro, também a residir em Madrid<sup>26</sup> e cuja família foi igualmente perseguida pelo Santo Ofício.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Para a literatura antijudaica, vide, por todos, Bruno Feitler, “O catolicismo como ideal. Produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna”, *Novos Estudos. CEBRAP*, n.º 72, São Paulo, Julho de 2005, pp. 137–158, disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002005000200008> e idem, “A circulação de obras antijudaicas e anti-semitas no Brasil colonial”, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 24, Lisboa, 2007, pp. 55–74, disponível em <http://journals.openedition.org/cultura/810>, DOI: 10.4000/cultura.810.

<sup>24</sup> Vide Cecil Roth, “Les Marranes à Venise”, *Revue des Études Juives*, n.º LXXXIX, Paris, 1930, pp. 210–223, em particular, p. 222, com base na obra do frade italiano Luigi Maria Benetelli, da Ordem dos Mínimos, Vicentino, *I Dardi Rabbini Infranti* (Veneza, Por Domenico Lovisa, 1705). Entendimento recuperado recentemente por Michel Abitbol, *Histoire des Juifs. De la genèse à nos jours*, Paris, Perrin, 2013, no capítulo “Le retour des Juifs en Europe”, pp. 259–290.

<sup>25</sup> Vide Vide Marqués de la Floresta, i.é D. Alfonso de Ceballos-Escalera y Gila, “El Cronista Portugués Rodrigo Méndez Silva en la Corte de Madrid: Su *Descendentorium* del Condestable Nuno Álvares Pereira”, *op. cit.*, p. 3.

<sup>26</sup> Vide José Antonio Guillén Berrendero, “Valores Nobiliarios, Libros y Linajes: Rodrigo Méndez de Silva, un Nobilista Portugués en la Corte de Felipe IV”, *op. cit.*, p. 43.

<sup>27</sup> Vide “Manuel Cortiços”, *Dicionário Histórico dos Sefarditas Portugueses. Mercadores e Gente de Trato*. Direcção Científica de A. A. Marques de Almeida, Lisboa, Campo da Comunicação, 2009, pp. 190–193.





# BRAGANÇA: “METRÓPOLE DO CRIPTOJUDAÍSMO”<sup>1</sup>

Claude B. Stuczynski

Universidade Bar-Ilan

## ABSTRACT

Partindo da denominação da cidade de Bragança: «métropole du cripto-Judaïsme, pelo grande investigador do fenómeno cristão-novo que foi Israel-Salvator Révah (1917-1973), este artigo explora o seus diversos significados: nos estudos do Révah no “tempo da Inquisição”, durante o período em que “os marranos” de Bragança “retornaram” ao judaísmo durante os anos 1920, e segundo o autor do artigo: que tem “visitado” aquela “metropole do Criptojudaísmo” sob os prismas da experiência, da disciplina histórica e da auto-biografia.

1. O grande investigador francês do fenómeno cristão-novo que foi Israel Salvator Révah (1917-1973), chamou um dia à cidade de Bragança «métropole du cripto-Judaïsme».<sup>2</sup> Na condição de estudioso que durante o governo de António de Oliveira Salazar beneficiava do acesso privilegiado aos arquivos da Torre do Tombo, então sob custódia do Arquivo Histórico Parlamentar, Révah descobria o elevado e desproporcional número de cristãos-novos de origem bragançana que foram processados por judaísmo pelo Santo Ofício. Esta impressão foi confirmada pela publicação do inventário dos processos da Inquisição de Coimbra por Luiz de Bivar Guerra em 1972 e, duas décadas mais tarde, pela monografia monumental de Elvira de Azevedo Mea sobre as actividades daquele tribunal durante o século XVI.<sup>3</sup> Durante o século XVIII, duas grandes figuras públicas que advogavam a modernização de Portugal, a saber, o médico cristão-novo António Ribeiro Sanches e o diplomata D. Luís da Cunha, denunciaram o desastre económico causado pela perseguição inquisitorial dos cristãos-novos de Bragança, uma vez que eram eles que controlavam a indústria da seda local. No dizer do embaixador D. Luís da Cunha: «prendendo a uns por crime de judaísmo, e fazendo fugir outros para fora do reino com os seus cabedais, por temerem que lhos confiscassem se fossem presos, foi preciso que as tais manufacturas caíssem; porque os chamados Cristãos-Novos as sustentavam ...».<sup>4</sup>

Recordemo-nos que Révah tinha investigado as raízes do espinosismo na comunidade judaico-portuguesa de Amesterdão e a questão da heterodoxia religiosa nas comunidades Sefarditas de Occidente de origem «marrana», revelando o papel fundamental do médico judeu-brigantino do século XVII, Baltasar/Isaac Orobio de Castro, na defesa da ortodoxia rabínica.<sup>5</sup> A verdade, porém, é que já nos começos do século XX, Oróbio de Castro e o cientista e membro da London Royal Society, Jacob de Castro Sarmento, eram reconhecidos, em Portugal e no estrangeiro, como dois ilustres filhos de Bragança que «retornaram» ao judaísmo oficial na diáspora sefardita.<sup>6</sup> Desde

<sup>1</sup> Agradeço a meu colega e amigo António Bento, pela sua indispensável ajuda linguística.

<sup>2</sup> Israel-Salvator Révah, “Aux origines de la rupture spinozienne: nouvel examen des origines du déroulement et des consequences de l’affaire Spinoza-Prado-Ribera”, *Annuaire du Collège de France*, 71 (1971), p. 584.

<sup>3</sup> Luiz Bivar Guerra, *Inventário dos processos da Inquisição de Coimbra (1541-1820)*, 2 vols., Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1972; Elvira Cunha de Azevedo Mea, *A Inquisição de Coimbra no Século XVI: A Instituição, os Homens e a Sociedade*, Porto: Fundação Engº António de Almeida, 1997.

<sup>4</sup> Abílio Diniz Silva, *O Testamento Político de D. Luís da Cunha*, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2013, p. 107 & n. 214. Cf. Fernando de Sousa, “A Inquisição e a Indústria das Sedas em Trás-os-Montes (séculos XV-XVIII)”, *Estudos Transmontanos*, 12 (2005), pp. 1-35.

<sup>5</sup> Israel-Salvator Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Paris, Mouton & Co, 1959, *passim*; idem, “Aux origines de la rupture spinozienne: nouvel examen des origines du déroulement et des consequences de l’affaire Spinoza-Prado-Ribera”, *Annuaire du Collège de France*, 70 (1970), pp. 562-569; 71 (1971), pp. 574-589, 72 (1972), pp. 641-653. Cf. Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989; Carsten Wilke (ed.), *Isaac Orobio de Castro. The Jewish Argument with Dogma and Doubt*, Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2018.

<sup>6</sup> Joaquim de Carvalho, “Oróbio de Castro e o Espinosismo”, *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de letras*, 2 (1937), pp. 183-300; Maximiliano Lemos, “Jacob de Castro Sarmento”, *Ilustração Transmontana*, 3 (1910), pp. 114-125; Joaquim de

então, outros nomes puderam ser adicionados àquele distinto «panteão marrano-bragançano»: o líder da comunidade judaica-pontina em Veneza de finais do século XVI, Daniel Rodriga ; as famílias de homens de negócios e banqueiros no século XVII: os Cortiços de Madrid e os Curiel e os Lopes-Suasso de Amesterdão; sem esquecer os antepassados do celebrado pintor impressionista, Camille Pissarro.<sup>7</sup> Em resumo : quer do ponto de vista quantitativo, quer do ponto de vista qualitativo, a cidade de Bragança emergia em tempos de Inquisição, se não necessariamente como uma “metrópole do cripto-judaísmo”, pelo menos como um vibrante e duradouro epicentro cristão-novo.

Révah, porém, não tratou nos seus estudos da questão dos descendentes dos cristãos-novos após o fim da segregação jurídica entre cristãos-novos e cristãos-velhos, decretada em 1773 pelo rei D. José I e seu poderoso ministro, o Marquês de Pombal. Talvez seja esta a razão porque, na sua síntese abrangente sobre “os marranos”, Révah não mencionou o artigo pioneiro de João Leão Cardozo de Bethencourt de 1903 sobre «os judeus» em Portugal depois de Pombal, sem poder se referir à sobrevivência do marranismo na cidade transmontana nos primórdios do século XX, nem tão-pouco à irrupção de momentos de hostilidade anti-cristã-nova durante as invasões napoleónicas ou durante os conflitos entre liberais e conservadores no século XIX.<sup>8</sup> De igual modo, Révah também não indicou que no livro de Mário Saa, publicado em 1925 sob o título “A invasão dos judeus”, a cidade de Bragança foi percebida como uma cidade reconhecível pelo seu importante núcleo «semita»: «Ainda hoje em certos sítios da Província, como na cidade de Bragança, em que metade da população é de cristãos-novos, se distinguem eles rapidamente do comum das pessoas não apenas por características mentaes, mas ainda por as físicas».<sup>9</sup> Com a ajuda do Padre Francisco Manuel Alves, mais conhecido como Abade de Baçal, Saa conseguiu reunir um conjunto de orações e costumes cripto-judaicos, após ter ganho a ingénua confiança de um dos membros mais activos dos descendentes dos cristãos-novos bragançanos, que então avaliavam a possibilidade de um «retorno» ao ritual de seus longínquos antepassados.<sup>10</sup> O mesmo aconteceu com o quinto volume das “Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança” que o Abade de Baçal dedicou aos “judeus”.<sup>11</sup> Révah omitiu igualmente o facto de que o autor desta obra não se referiu apenas à presença significativa de cristãos-novos nas indústrias do couro e da seda nos tempos da Inquisição, esquecendo-se de mencionar que o mesmo transliterou listas de bragançanos condenados pelo Santo Ofício por crimes de judaísmo. Além de mostrar a persistência de costumes “judaicos” no povo transmontano, que ele conseguira recolher com a ajuda do Abade de Carviçais, José Augusto Tavares, aquele homem de Igreja era todo ele o oposto do espírito preconceituoso e anti-semita de Mário Saa. Com efeito, e pese embora já terem entretanto recebido as águas do baptismo, o Abade de Baçal não só aprovou

Carvalho, “Jacob de Castro Sarmiento et l’introduction des conceptions de Newton en Portugal”, in *Congrès International d’Histoire des Sciences (III)*, Lisboa: Grupo Português de História das Ciências, 1936, pp. 95–98. Cf. Matt Goldish, “Newtonian, ‘Converso’, and Deist: the lives of Jacob (Henrique) de Castro Sarmiento”, *Science in Context*, 10 (1997), pp. 651–675; António Júlio de Andrade & Maria Fernanda Guimarães, *Jacob de Castro Sarmiento*, Lisboa: Vega, 2010.

<sup>7</sup> Benjamin Ravid, “Autobiographical memorandum by Daniel Rodriga, inventore of the Scala of Spalato”, em: Simon Schwarzfuchs & Ariel Toaff (eds.), *The Mediterranean and the Jews: Banking, Finance and International Trade 16th–17th centuries*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1989, pp. 189–212; idem, “Daniel Rodriga and the First Decade of the Jewish Merchants of Venice”, em: Aharon Mirsky, Avraham Grossman & Yosef Kaplan (eds.), *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Prof. Haim Beinart*: Jerusalém: Yad Ben Zvi Institute, 1991, pp. 203–223; Carmen Sanz Ayán, “Consolidación y destrucción de patrimonios financieros en la edad moderna: Los Cortizos (1630–1715)”, em: Ricardo & Hilario Casado Alonso (eds.), *Fortuna y negocios: formación y gestión de los grandes patrimonios (siglos XVI–XX)*, Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2002, pp. 73–98; Edgar Samuel, “The Curiel Family in 16th-century Portugal”, *Jewish Historical Studies*, 31 (1988–1990), pp. 111–136; Daniel M. Swetschinski, *The Lopes Suasso Family, Bankers to Willem III*, Zwolle: Waanders, 1988; Stephanie Rahum, “Camille Pissarro’s Jewish Identity”, *Assaph: Studies in Art History*, 5 (2000), pp. 3–28.

<sup>8</sup> Israel Salvator Révah, “Les Marranes”, *Revue des Études Juives*, 118 (1959–1960), pp. 29–77. Cf. João Leão Cardozo de Bethencourt, “The Jews in Portugal from 1773 to 1902”, *The Jewish Quarterly Review*, 15 (1903), pp. 251–74, 529–530, esp. p. 263; Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid: Ediciones Arión, 1961, vol. III, p. 223.

<sup>9</sup> Mário Saa, *A invasão dos judeus*, Lisboa: Imprensa Libanio da Silva, 1925, pp. 59–60.

<sup>10</sup> Idem, pp. 230 ss.

<sup>11</sup> Francisco Manuel Alves, *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*, vol. 5, *Os judeus no distrito de Bragança*, Bragança: Geraldo da Assunção, 1925.

o que os seus conterrâneos e alguns amigos assumissem publicamente a religião mosaica; para Francisco Manuel Alves, era um direito inalienável de todo o ser humano que cada um pudesse viver em liberdade religiosa e apenas segundo a sua própria consciência. Daí a sua simpatia para com aqueles descendentes dos judeus que em 1497, mediante o uso da coerção e da violência, foram injustamente «baptizados em pé» pelo rei D. Manuel I.<sup>12</sup> Assim, numa carta de 25 de Julho de 1921 dirigida ao líder do grupo « marrano » local, José Furtado Montanha, director da agência do Banco de Portugal em Bragança, o Abade do Baçal anunciou que o livro que estava prestes a enviar ao prelo seria: «consagrado à colmeia israelita que é abundante no nosso distrito». Começando por afirmar que de modo algum seria a sua condição de padre católico que o haveria de cegar e tornar parcial perante as questões judaicas, e procurando escrupulosamente evitar qualquer sorte de facciosismo, segreda então seu amigo: «não posso deixar de confessar a minha admiração pelo israelita triunfante sempre através das perseguições de todos os séculos, povo único da civilização e da literatura mais grandiosa que conta a humanidade? Oh! José, o estudo desta questão tem-me posto de tal ordem que quase tenho pena em não ser judeu ».<sup>13</sup> Como mostrou Elvira de Azevedo Mea, o Abade de Baçal, posto sob a forte pressão de elementos católicos conservadores, viu-se forçado a moderar o seu aberto filo-semitismo e a radicalidade do seu espírito ecuménico na versão final do seu livro.<sup>14</sup> No entanto, a leitura do quinto volume das «Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança» preserva, ainda assim, a genuína simpatia e afecto do seu autor pela inserção demográfica, cultural, socioeconómica e religiosa do elemento cristão-novo em Bragança. Embora o livro que deu a maior notoriedade internacional à sobrevivência dos «Marranos», «Os Cristãos-Novos de Portugal no Século XX», de Samuel Schwarz, estivesse focalizado nas «descobertas» de núcleos cripto-judaicos nas Beiras, e particularmente em Belmonte, o seu autor utilizou o livro hostil de Saa a *contrario*, com o propósito de ilustrar alguns paralelismos entre a liturgia dos cristãos-novos beirões e a dos transmontanos, assim sublinhando a vitalidade do marranismo no território português em pleno século 20.<sup>15</sup>

De facto, uma comunidade judaica em Bragança denominada «*Shaaré Pideon*» (Portas da Redenção) foi oficialmente fundada em 1927. A sua sinagoga seria inaugurada no 22 de Junho de 1928 na Rua dos Combatentes da Grande Guerra, e uma efémera escola israelita foi estabelecida em 1932. Estas instituições emergiram sob os auspícios e o dinamismo da «obra do resgate » dos marranos portugueses, liderada a partir da cidade do Porto pelo capitão Artur Carlos de Barros Basto/Abraham Ben Rosh, obtendo também do estrangeiro a ajuda de diversas organizações judaicas e de iniciativas individuais. No entanto, este processo de «retorno» à esfera pública do judaísmo bragançano foi uma consequência de iniciativas locais parcialmente reveladas nos livros de Saa e do Abade de Baçal.<sup>16</sup> De facto, o líder inicial da jovem comunidade judaica de Bragança,

<sup>12</sup> Cf. Elias Lipiner, *Os Baptizados em Pé. Estudos Acerca da Origem e da Luta dos Cristãos-Novos em Portugal*, Lisboa: Vega, 1998.

<sup>13</sup> Elvira de Azevedo Mea, «Introdução», em: Francisco Manuel Alves, *Os judeus no distrito de Bragança. Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*, vol. 5, Bragança: Câmara Municipal de Bragança & Instituto Português de Museus- Museu do Abade de Baçal, 2000, pp. iii-iv.

<sup>14</sup> Idem, pp. ii-v.

<sup>15</sup> Samuel Schwarz, *Os cristãos-novos em Portugal no século XX*, Lisboa: Empresa Portuguesa de Livros, 1925, esp. pp. 84-87. No citado artigo de Révah («Les Marranes», pp. 51-52), o livro de Schwarz foi evocado juntamente com um testemunho sobre contactos entre judeus e cristãos-novos em Lisboa nos começos do século XIX, o relatório de Lucien Wolf de 1926 sobre o estado da questão marrana, e o capítulo «Cristãos-Novos do nosso tempo em Trás-os-Montes e na Beira : suas práticas judaicas» no quarto volume da « Etnografia Portuguesa » de João Leite de Vasconcelos. Porém, a utilização daquelas fontes foi breve e com o fim de provar a existência do fenómeno cripto-judaico nos tempos da Inquisição, sem pesquisar a natureza e a significação da sobrevivência das tradições marranas no Portugal moderno e contemporâneo. Cf. Frank I. Schechter, «An Unfamiliar Aspect of Anglo-Jewish History», *Publications of the American Jewish Historical Society*, 25 (1917), pp. 63-74; Lucien Wolf, *Les Marranes, ou crypto-juifs du Portugal*, Paris: Alliance Israélite Universelle, 1926; José Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa*, vol. 4, Lisboa: Imprensa Nacional, 1958, pp. 162-235.

<sup>16</sup> No citado livro do Abade do Baçal, menciona-se um artigo do « Diário de Notícias » do 12 de Outubro de 1921, da celebração da festividade do dia de Kipur na sinagoga de Lisboa, em que um membro da comunidade judaica-lisboeta informou não ser infrequente a visita de descendentes de cristãos-novos, principalmente de Bragança e Covilhã, que seguiam as cerimónias « com o maior fervor » (Alves, *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*, vol. 5, *Os judeus no distrito de Bragança*, p. LXIX). Cf. Elvira Mea & Inácio Steinhardt, Ben Rosh: *Biografia do Capitão Barros Basto, o apóstolo dos marranos*, Porto: Edições Afrontamento, 1997, pp. 75-76. Sobre as relações entre o Abade do Baçal, José Montanha e o capitão Barros Basto, vide a

o já evocado José Furtado Montanha, tinha o apoio de concidadãos de origem cristã-nova de certa notoriedade, como sejam: o doutor Macias Teixeira, o comerciante José de Oliveira Neves e seu filho empregado bancário, Artur Mirandela; o oficial dos correios Albino Augusto Borges, o fabricante Eugénio Carvalho, um oficial do tribunal local, Arthur Lima, o capitão Jaime Augusto Borges e os sargentos Francisco Norberto Rodrigues e Cesário Lopes, tendo também a simpatia do comandante militar da cidade, o coronel Teixeira. Segundo as avaliações de então, uma boa parte da população marrana local, que então contaria com umas 800 pessoas, parecia disposta a apoiar a «obra do resgate» de maneira mais ou menos entusiasta.<sup>17</sup> No entanto, os membros activos da jovem comunidade tiveram que se confrontar com inúmeras dificuldades para obter o desejado reconhecimento, depois de tantos séculos de perseguição inquisitorial e clandestinidade religiosa. Às pressões sociais, protestos e boicotes económicos de alguns vizinhos católicos, unia-se agora o receio dos descendentes dos cristãos-novos mais abastados de serem identificados com a sinagoga.<sup>18</sup> No dizer da jornalista e escritora Lily Jean-Javal, esta luta de legitimação deu-se na própria casa do José Furtado Montanha perante a sua esposa católica.<sup>19</sup> Ainda assim, a 21 de Junho de 1928, Montanha conseguiu em nome de um grupo de signatários que a Câmara Municipal de Bragança desse o nome de Rua Oróbio de Castro, com placa indicativa, à antiga Rua dos Quartéis, situada numa parte da cidade tradicionalmente habitada por cristãos-novos.<sup>20</sup> Ao mesmo tempo, na fachada da sinagoga exibia-se com orgulho a seguinte inscrição: «Escuta Israel / O Senhor nosso Deus / O Senhor e Uno / Moisés é Verdadeiro / Verdadeira é sua Lei».<sup>21</sup> Nas páginas do «*Ha-Lapid*» («O Facho»), o jornal da «obra do resgate», a nova comunidade judaica de Bragança é citada com frequência pelas actividades desenvolvidas a nível local e regional e pelas repetidas “visitas pastorais” de Barros Basto e de outros visitantes, as quais eram acompanhadas por indisfarçadas expressões de adesão e de simpatia no espaço público.<sup>22</sup> A conquista da visibilidade judaica da cidade explica em parte a iniciativa falhada do comité holandês pró-Marrano, o «Het Nederlandsche Marranen-Comite», de trazer a Bragança, no ano de 1931, o rabino de Salónica, Baruch Ben-Jacob, para officiar como rabino-chefe junto dos descendentes dos cristãos-novos portugueses.<sup>23</sup> Aliás, seja por questões de incompatibilidade entre o maximalismo religioso do rabino, seja pelas intrigas institucionais e pessoais no *milieu* judaico fora de Bragança contra a figura tutelar de Barros Basto, seja pela hostilidade do regime pró-clerical do «Estado Novo» face à «obra do resgate» e ao seu líder, seja talvez, e porventura acima de tudo, pela difamação pessoal e moral do capitão portuense, que o haveria de levar aos tribunais, a verdade é que todos estes factores concorreram entre si para a instalação de uma crise de confiança na população «marrana» local. Mais ainda: a infeliz experiência, feita contra a vontade do próprio Barros Basto, decorrida entre Agosto de 1932 e Fevereiro de 1935, com um novo «rabino» imposto à comunidade judaica de Bragança pelo

interpretação alternativa de: Herman Prins Salomon, “The Captain, the Abade and 20th Century ‘Marranism’ in Portugal”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, 10 (1976), pp. 631-642.

<sup>17</sup> *Marranos in Portugal, Survey by the Portuguese Marranos Committee London, 1926 to 1938*, London: Vestry Offices, Bevis Marks, 1938, pp. 5-8.

<sup>18</sup> Mea & Steinhardt, *Ben Rosh: Biografia do Capitão Barros Basto, o apóstolo dos marranos*, p. 94.

<sup>19</sup> Lily Jean-Javal, *Sous les charmes du Portugal, visages et paysages*, Paris: Librairie Plon, 1931, pp. 61-62.

<sup>20</sup> David Augusto Canelo, *O Resgate dos Marranos Portugueses*, Belmonte: Câmara Municipal de Belmonte, 2004, p. 214. Em 1927, Barros Basto sugeriu a José Montanha a criação em Bragança do “Instituto Isaac Oróbio de Castro” (Mea & Steinhardt, *Ben Rosh: Biografia do Capitão Barros Basto, o apóstolo dos marranos*, p. 76).

<sup>21</sup> Transcrição ligeiramente modificada feita pelo presidente do comité holandês pró-Marrano (o «Het Nederlandsche Marranen-Comite»), Maurits (Mordechai) Van Son, “Un office dans la Synagogue des Marranes à Bragançe”, *Le Judaïsme Sefardí*, n. 37 (1936), p. 9.

<sup>22</sup> *Marranos in Portugal, Survey by the Portuguese Marranos Committee London, 1926 to 1938*, pp. 19-21; Mea & Steinhardt, *Ben Rosh: Biografia do Capitão Barros Basto, o apóstolo dos marranos*, pp. 81-85, 128-129, 137, 180-181, 236. Cf. Livia Parnes, *Ha-lapid: le journal des marranes portugais (Porto, 1927-1958). Première approche*, Dissertation de maîtrise: Université Paris I-La Sorbonne, 1994, *passim*.

<sup>23</sup> Canelo, *O Resgate dos Marranos Portugueses*, pp. 110-116; Mea & Steinhardt, *Ben Rosh: Biografia do Capitão Barros Basto, o apóstolo dos marranos*, esp. pp. 100, 107-111.

comité holandês pró-Marrano, o «*hazan*» Jacob Shebabo, assinalou o começo de um constante declínio, até ao seu desaparecimento nos anos 50.<sup>24</sup>

Muito provavelmente, terá sido o rigor disciplinar próprio de um investigador da história da primeira modernidade, a explicar a razão que levou a Révah a não estender o conceito de “metrópole do cripto-judaísmo” para além das reformas pombalinas. Ao proceder deste modo, no entanto, este distinto especialista contribuiu para fazer esquecer a “obra do resgate”, dentro e fora de Bragança. De facto, a recente «re-descoberta» da herança judaica e cristã-nova na cidade e no seu Distrito só foi possível muitos anos após Portugal regressar à democracia e integrar a União Europeia. Entre os anos de 1950 e 1970, foram a publicação do quarto volume da «Etnografia Portuguesa» de José Leite de Vasconcelos, as contribuições de um discípulo de Barros Basto, Amílcar Paulo (alias Leví Ben-Har) e o boletim da associação «Amigos de Bragança» que mantiveram ainda viva a chama e a memória do marranismo bragançano.<sup>25</sup> Como o mostra o filme de Frédéric Brenner de 1991, o retorno de famílias cristãs-novas de Belmonte ao judaísmo ortodoxo contrasta com uma imagem fossilizada do marranismo transmontano.<sup>26</sup> Por isso mesmo, a organização do primeiro colóquio internacional «Terras de Sefarad» no mês de Junho de 2017, constituiu provavelmente a maior e mais fecunda iniciativa com vista à restauração da centralidade de Bragança como «metrópole do cripto-judaísmo» desde os tempos da «obra do resgate»; embora agora tal seja feito com a distância histórica, a patrimonialização da «memória sefardita» local, o lazer do «turismo judaico» e o charme das artes.<sup>27</sup>

2. Contrariamente ao que aconteceu no caso de Révah, o meu modesto encontro com a “metrópole do cripto-judaísmo” foi simultaneamente experiencial, histórico e auto-biográfico. A nível experiencial, direi que depois de ter lido a tese de doutoramento da professora Mea,<sup>28</sup> decidi visitar a cidade que até 1605 forneceu ao Santo Ofício coimbrão mais de um quarto dos acusados por judaísmo. A partir de 1995, compulsei uns 550 processos inquisitoriais nos Arquivos da Torre do Tombo, que desde 1989 se encontram no elegante edifício na alameda da Universidade de Lisboa, para preparar a minha tese de doutoramento sobre a «religiosidade marrana» dos

<sup>24</sup> Idem, p. 140, 145–146, 179, 225, 238.

<sup>25</sup> Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa*, Vol. 4., op. cit.; Amílcar Paulo, “Os Marranos em Trás-os-Montes (Reminiscências Judeu-Portuguesas)”, *Douro Litoral*, 7 (1956), pp. 523–560; idem, *Romanceiro Cripto-Judaico: Subsídios para o Estudo do Folclore Marrano*, Bragança: Escola Tipográfica, 1969. Fundado em 1955 pelo doutor Francisco Felgueiras Júnior e sucedido em 1962 pelo professor Eduardo Carvalho, desde 1971 o «Boletim Amigos de Bragança» vai a publicar em fascículos o então esgotado quinto volume das memórias do Abade do Baçal. O próprio Amílcar Paulo teve um rolo determinante em esta associação pela publicação de estudos e artigos como ser: «Oróbio de Castro, judeus bragançano do século XVII» (1963), «Os judeus em Trás-os-Montes, subsídios para a sua história» (1964), «Os encargos das comunas judaicas em Portugal medieval» (1971), «Don Isaac Abravanel, Almoxarife e Rabi-mor de Portugal» (1972) (Elvira de Azevedo Mea (ed.), *Amílcar Paulo: O Delfim do Capitão Barros Basto*, Coletânea da sua Obra, Porto: Comunidade Isarelita do Porto, 2018, pp. 601–611).

<sup>26</sup> Frédéric Brenner et al., *Marranes*, Paris: Éditions de la Différence, 1992. Já durante a visita a Bragança feita por Amílcar Paulo e o dramaturgo israelita Arieh Chen, por volta do ano 1977, o sapateiro João Baptista dos Santos de sessenta e cinco anos de idade, ainda não escondia a ninguém a sua ascendência judaica. Não só lembrava-se de cór as orações que os pais lhe ensinaram e que lhes tinham sido transmitidas pelos seus antepassados. Ele lembrou com nostalgia os “boms tempos” da sinagoga da Rua dos Combatentes da Grande Guerra e o “rabino” Shebabo. Embora lembrasse o hino nacional hebraico “*Ha-Tikvah*”, por ter sido aluno no Instituto Teológico *Rosh Pina* de Barros Basto no Porto, confessou que “agora tudo acabou. Os pucos judeus que aqui há —pois a maioria emigrou para o Brasil, para a França e mesmo para a Alemanha— rezam nas suas casas e já não se juntam”. Os homens, dizia: “começaram a casar com cristãs-velhas, pronto! ... Abandonaram a nossa Lei. Os filhos são educados pelas mulheres e já vai tudo à igreja” (Amílcar Paulo, *Os Judeus Secretos em Portugal*, Porto: Editorial Labirinto, 1985, pp. 112–123–130).

<sup>27</sup> <http://2017.terrasdesefarad.com/pt/evento/> Vide o actual interesse pelo estudo dos cristãos-novos transmontanos em publicações de António Júlio Andrade e Maria Fernanda Guimarães como ser: *Carcão— A Capital do Marranismo*, Bragança: Associação Cultural dos Almoçreves de Carção, Associação CARAmigo, Junta de Freguesia de Carção & Câmara Municipal de Vimioso, 2008; idem, *Os Isidros: A Epopeia de uma Família de Cristãos-Novos de Torre de Moncorvo*, Lisboa: Lema d’Origem, 2012; idem, *Marranos em Trás-os-Montes, Judeus-Novos na Diáspora: O Caso de Sambade*, Lisboa: Lema d’Origem, 2013. Cf. a iminente publicação da pesquisa de Marina Pignatelli, *Cadernos de Orações Cripto-Judaicas e Notas Etnográficas de Judeus e Cristãos-Novos de Bragança*. Lisboa: CRIA/Etnográfica Press, 2019.

<sup>28</sup> Elvira Cunha de Azevedo Mea, *A Inquisição de Coimbra no século XVI: a instituição, os homens e a sociedade*, 2 vols., Porto: Faculdade de Letras, Tese de doutoramento em História Moderna e Contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1989.



cristãos-novos bragançanos no século XVI.<sup>29</sup> Durante a minha primeira visita a Bragança, conheci Manuel Mirandela e a sua esposa, Maria Valentina Paiva, jornalista da “Voz do Nordeste”. Filho de Artur Mirandela, um dos líderes da comunidade judaica local em tempos de Barros Basto, o senhor Manuel confessou-me que a fidelidade do seu pai à Lei de Moisés se manifestou na adesão à pequena comunidade judaica local, e na sua liderança durante os momentos de maior crise; mas também na sua arriscada ajuda a republicanos espanhóis que então fugiam do regime de Franco, soldados e espíões aliados, *maquisards* franceses que fugiam da ocupação Nazi e do governo de Vichy, e ainda refugiados anónimos, judeus e não-judeus, que procuravam ultrapassar a fronteira portuguesa durante a Segunda Guerra Mundial.<sup>30</sup> Foi Manuel Mirandela quem me fez descobrir o significado de Bragança ser ainda uma antiga “metrópole do cripto-judaísmo”, ao apresentar-me bragançanos de diferentes idades e origens socio-económicas, dizendo-me: “olha, aquele é judeu!”; “esse é um dos nossos! ». Devo esclarecer que a afeição do senhor Manuel pelas suas raízes ancestrais não tinha nada de etnocentrismo narcisista. Ele queria reabilitar a voz dos “seus”, porque essas vozes foram silenciadas pelos poderosos da história. Daí provinha igualmente a sua admiração pela figura de Jesus como judeu perseguido, embora o senhor Manuel fosse um anti-clerical obstinado. Durante a sua infância, Manuel Mirandela foi um daqueles alunos da escola israelita de Bragança. Mas juntamente com a sua esposa, Maria Valentina, foram membros fundadores da “Asociación Caminos de Cervantes y Sefarad”, presidida pelo professor de direito internacional da Universidade de Genebra, Leandro Rodríguez. Nascido na vizinha Sanabria em Espanha, não só o professor Rodríguez sustentava, «contra vento e marés», que o autor de D. Quixote tinha nascido naquela localidade de fronteira, e não em Alcalá de Henares, como atribuía a Cervantes origens judaico-marranas, como as que ele próprio dizia ter.<sup>31</sup> Eu tive a imensa honra de participar no terceiro congresso internacional da “Asociación Caminos de Cervantes y Sefarad”, partilhado entre as cidades de Zamora, Bragança e Sanabria. Era uma ocasião para fazer a justa homenagem àquele esquecido herói português da liberdade que foi Artur Mirandela, e ao mesmo tempo ver reunidos, num mesmo anfiteatro, um eclético grupo de cervantinos heterodoxos, descendentes de «marranos» portugueses e espanhóis, judeus sefarditas do mundo inteiro, investigadores do fenómeno cristão-novo e um público admirador da pessoa de Artur Mirandela.<sup>32</sup>

3. Naturalmente, a Bragança que mais visitei como historiador foi aquela “metrópole do cripto-judaísmo” dos finais do século XVI e do início do XVII, conservada nos arquivos da Torre do Tombo em centenas de processos inquisitoriais, graças à parcial, burocrática, hostil, mas reveladora pena dos seus notários. Por um lado, os próprios inquisidores estavam cientes de que Bragança era um epicentro de vida cristã-nova. Logo nos primeiros anos de actividade inquisitorial, cristãos-novos bragançanos da primeira geração que se seguiu ao batismo compulsório de 1497, foram objecto de suspeitas e, nessa condição, denunciados por judaísmo pelos tribunais de Lisboa e Évora, alguns por fazerem parte de uma rede transmontana e nacional de cripto-judeus que esperavam a vinda iminente do seu salvador e Messias.<sup>33</sup> Estas prisões, no entanto, foram esparsas e pontuais. Mas quando em 1585 os cristãos-novos da vizinha localidade de Vinhais denunciaram

<sup>29</sup> Claude B. Stuczynski, *A “Marrano Religion”? The Religious Behavior of the New Christians of Bragança Convicted by the Coimbra Inquisition in the Sixteenth Century (1541–1605)*, 2 vols., Ramat-Gan: Ph. D. Dissertation, Bar-Ilan University, 2005 [em hebraico].

<sup>30</sup> Durante a segunda metade dos anos 1930, Artur Mirandela foi presidente da congregação Judaica de Bragança e tinha sido preso, acusado de comunista pela sua ajuda a refugiados republicanos (Mea & Steinhardt, *Ben Rosh: Biografia do Capitão Barros Basto, o apóstolo dos marranos*, pp. 179, 220, 225). Cf. Manuel O. Correia das Neves (Manuel Mirandela), “Don Artur de Mirandela. Hombre de Libertad”, em: *Los caminos de Cervantes y Sefarad, Actas del II Congreso Internacional*, Zamora: Ediciones Monte Casino, 1995, pp. 205–217.

<sup>31</sup> Sobre esta questão, vide: Michael McGaha, “Is There a Hidden Jewish Meaning in Don Quixote?”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 24 (2001), pp. 173–188.

<sup>32</sup> Cf. *Rutas de Don Quijote y caminos de libertad, Actas del III Congreso Internacional Asociación Caminos de Cervantes y Sefarad*, Zamora: Ediciones Monte Casino, 1997.

<sup>33</sup> Maria José Pimenta Ferro Tavares, “Para o estudo dos judeus de Trás-os-Montes no século XVI: a 1.ª geração de cristãos-novos”, *Cultura, história e filosofia*, vol. IV (1985), pp. 371–417.

um grande número de bragançanos como cúmplices de heresia, os próprios inquisidores exultaram de alegria, anunciando na sua correspondência: “a cidade está perdida”.<sup>34</sup> Assim «se abriu» a Inquisição em Bragança. Pouco tempo antes de morrer, Bartolomeu da Fonseca, que nos finais do século XVI foi Inquisidor no tribunal de Coimbra e depois Inquisidor Geral, lembrou no seus testamentos a determinação e a astúcia que caracterizaram os cristãos-novos de Bragança quase 20 anos atrás: seja pela sua perseverância religiosa, seja pelo seu estratagema de fazer explodir o sistema inquisitorial com o uso do perjúrio.<sup>35</sup> No entanto, o mais significativo é o facto de que os próprios cristãos-novos da cidade estavam plenamente conscientes de viverem numa “metrópole do cripto-judaísmo”. Assim, João Gonçalves explicava a familiares do sapateiro Garcia de Leão: “porque bem era cousa mto. costumada entre todos os xpãos novos de Bargaça fazerem ieiuns atee noute por guarda da lei de Moises”.<sup>36</sup> No processo inquisitorial do cristão-novo bragançano João de Vilhalpando, aparece um diálogo com outro cristão-novo da cidade, o notário João de Laines, quem lhe tinha perguntado: “qual era a rezão porque prendião os cristãos-novos, e o sobredito lhe respondeo que os prendião porque não comião toucinho, nem sangue, nem aves afogadas. E elle confitente lhe disse que se prendião por isso, que tambem o podião prender por que as não comia por guarda da lei de Moises. Dizendo mais elle confitente ao sobredito que tambem podião prender todos os cristãos-novos de Bargaça”.<sup>37</sup> A percepção que estes cristãos-novos tiveram de sua cidade como “metrópole de Cripto-judaísmo”, procedeu da quantidade e da qualidade do judaísmo clandestino. Isto andava a par com a idéia negativa que se fazia sobre aqueles que moravam nas populações rurais adjacentes. Assim, o bragançano Francisco Rodrigues Sanhudo disse aos inquisidores que decidiu ensinar a lei de Moisés a um parente que residia na vizinha Outeiro: “por que viera da aldeia e não saberia o caminho de sua salvação”.<sup>38</sup> É por isso que o notário Gaspar de Laines não tinha medo de ler um livro proibido pelo Santo Ofício na vizinha São Julião de Palácios. Porque, ao contrário de Bragança, que era um lugar de um prestigioso mas intelectualmente desafiante colégio jesuítico,<sup>39</sup> em São Julião: “por ser entre lavradores não importava”, devido ao alto nível de analfabestismo.<sup>40</sup> Não por acaso, quando a Inquisição se abateu sobre a cidade, foi naquelas aldeias que os brigantinos se sentiram mais seguros. O rendeiro Afonso Rodrigues confesou que desde então “... o mais do tempo andava pelas aldeias porque pudesse fazer com mais liberdade as cerimonias de judeu”.<sup>41</sup> No entanto, no caso dos irmãos Brás e Beatriz Álvares, uma tal situação provocou um triste sentimento de nostalgia: “de como lhes pezava de não estarem em p[a]rte p[ara] poderem fazer os ieiuns que fazião esta[n]do em casa de seu pai”.<sup>42</sup> No final dos anos 1580, Maria Nunes foi cumprimentar a sua amiga Ana de Almeida, que estava em preparativos para emigrar para Castela: “perguntando ella a sobredita por que se hya e que melhor seria ficar na sua natureza, com esta ocassiam lhe disse a sobredita que guardava a ley de Moises, e arreçeva que a prendessem”.<sup>43</sup> Para muitos cristãos-novos bragançanos, parece que a sua cidade era percebida como um sítio natural de “judaísmo”.

Nos processos da Inquisição que compulsei, a vila vizinha de Vinhais, na qual muitos bragançanos tinham relações de parentesco e com quem faziam comércio, foi vista por aqueles como um

<sup>34</sup> Arquivos Nacionais– Torre do Tombo (=A.N.–T.T.), Conselho Geral do Santo Ofício, livro n.95, documento n. 39; idem, *Manuscritos da Livraria*, n. 1324, fol. 469.

<sup>35</sup> Vítor Ribeiro, “Os testamentos do Inquisidor Bartholomeu da Fonseca”, *Arquivo Histórico Português*, 7 (1909), pp. 437–468.

<sup>36</sup> A.N.–T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 9271, fol. 7.

<sup>37</sup> A.N.–T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 9273, fols. 11–11v.

<sup>38</sup> A.N.–T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 8678, fol. 18v.

<sup>39</sup> Sobre a interacção entre Jesuítas e cristãos-novos em Bragança, vide: Claude B. Stuczynski, “Negotiating Relationship. Jesuits and Portuguese Conversos: a Reassessment”, in: Robert A. Maryks & Jim Bernauer (eds.), *The Tragic Couple: Encounters Between Jews & Jesuits*, Leiden & Boston: Brill, 2014, pp. 43–64.

<sup>40</sup> A.N.–T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 9120, sessão do 23 de Fevereiro de 1593.

<sup>41</sup> A.N.–T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 9382, fol. 41v.

<sup>42</sup> A.N.–T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 1733, sessão do 18 de Abril de 1586.

<sup>43</sup> A.N.–T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 8803, fols. 27v–28.

contra-exemplo referencial. Desta maneira, se as investigações inquisitoriais em Vinhais permitiram ao Santo Ofício “entrar” em Bragança, foi, no dizer de muitos, porque “todos os de Vinhais tiravam falso testemunho huns contra outros”.<sup>44</sup> Esta fraqueza moral foi associada à falta de fervor judaico dos seus moradores cristãos-novos. Assim, quando no caminho o sapateiro bragançano Bernardo Rodrigues encontrou os irmãos Cardoso de Vinhais “por parecer a elle confitente que os sobredittos andavão apartados da fe por quanto erão naturais de Vinhais [...] lhes perguntou se fazião elles ieiuns judaicos”.<sup>45</sup> Nas palavras de dois cristãos-novos de Bragança: “todos os da naçam em Vinhais se fizeram cristãos e que por isso eram pobres e lhes não fazia Deos merce”.<sup>46</sup> Percebe-se que para muitos cristãos-novos locais a permanência em Bragança era justificada na medida em que se podia viver em conformidade com a lei de Moisés, pese embora o receio da clandestinidade. A acção do Santo Ofício na cidade a partir da metade dos anos 1580 transformou aquela certeza num perigoso desafio. No entanto, muitos dos cristãos-novos tinham desenvolvido uma maneira particular de perceber a relação directa entre o grau de cumprimento da “lei de Moisés”, o sítio geográfico de residência, e o nível de riqueza de seus observantes.<sup>47</sup> Da mesma maneira que os cristãos-novos de Vinhais eram menos abastados que os de Bragança devido ao seu maior grau de assimilação com a população cristã-velha e com o catolicismo, o reino de França — onde não existia Inquisição e “o judaísmo” se podia praticar sem receio, embora certamente não em público mas de modo discreto ou “portas adentro” — era percebido pelos cristãos-novos bragançanos que para ali emigraram ou que ficaram na cidade como um paraíso económico.<sup>48</sup> Estas percepções espaciais, reais e imaginárias, eram construções alternativas, no sentido que o termo “heterotópico” possui em Michel Foucault.<sup>49</sup> No nosso caso, estas “heterotopias” tinham uma função contra-cultural: resistir à Inquisição e ao catolicismo hegemónico mediante um uso do espaço sentido e experimentado como manifestação de uma teodiceia cripto-judaica. Por esta razão, Bragança pôde ser percebida por muitos dos seus habitantes cristãos-novos dos finais do século XVI como “metrópole do cripto-judaísmo”, pois a cidade corporizava uma singular e exemplar forma de resistência.<sup>50</sup>

Apesar de terem passado quase cem anos desde a conversão forçada dos judeus pelo rei D. Manuel I em 1497, os habitantes de Bragança do final do século XVI, tanto os cristãos-novos como os cristãos-velhos, conservaram ainda uma certa memória judaica da cidade. No estudo já citado, a professora Mea chamou a atenção para as visitas feitas por cristãos-novos ao antigo cemitério judaico, chamado o “Estripão”, depois de este se ter transformado num vinhedo.<sup>51</sup> Antes da chegada do Santo Ofício a Bragança, todas as pessoas idosas conheciam o objectivo daquelas peregrinações de cristãos-novos ao “Estripão”, localizado além-muros, entre a “Porta do Sol” e os “Poços de El-rei”.<sup>52</sup> Gostaria apenas de me referir ao fato de que, mesmo no final do século

<sup>44</sup> E.g. A.N.-T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 3586, fol. 41v.

<sup>45</sup> A.N.-T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 4065, fols. 41r-v.

<sup>46</sup> A.N.-T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 8798, fol. 31v.

<sup>47</sup> Claude B. Stuczynski, “Judaïcité et richesse dans l’apologétique des Conversos portugais : un argument contre-culturel,” *Atalaya. Revue d’études médiévales romanes*, vol. 14 (2014) <http://atalaya.revues.org/1232>

<sup>48</sup> Idem, “Richelieu in Marrano Garb: Conversos as Agents of the French Confessional Model, c. 1640”, in: *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardi Communities*, ed. Yosef Kaplan, Leiden & Boston: Brill, 2019, pp. 71-112.

<sup>49</sup> Michel Foucault, “‘Des espaces autres’. Conférence au Cercle d’études architecturales, 14 mars 1967”, *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5 (1984), pp. 46-49.

<sup>50</sup> Claude B. Stuczynski, “Not Hybridity but Counterculture: Portuguese Christian Judaizers Confronting Christianity and Islam in Bragança”, in: *Conversos, marrani e nuove comunità ebraiche in età moderna*, ed. Myriam Silvera, Florença: Giuntina, 2015, pp. 61-71.

<sup>51</sup> Mea, *A Inquisição de Coimbra no Século XVI: A Instituição, os Homens e a Sociedade*, p. 461.

<sup>52</sup> O pároco da Igreja de Nossa Senhora tinha visto grupos de cristãos novos peregrinar cedo na manhã ao “Estripão”: “disse ele testa. que era homem de idade de setenta e tres annos e que nesta parte onde nomea o artigo se chama o estirpão e q he verdade que ali se enterravam os judeos antigamente q he ao pombal e vinha de Frco. Frz. Frago e vão pera laa desde a Fonte del Rei pera o Postigo do Sol... e quanto ser o estirpão sepultura de judeus disse ela testa. que o sabe por se acharem ali ataudes de pão na vinha de Francisco Frz. Frago sendo ele moço, e os vio por sinal que em hum deles cahio hum mulo carregado de ouvas” (A.N.-T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 484, testemunho do 14 de setembro de 1588).

XVI, haver ainda quem identificasse uma das antigas sinagogas medievais. Numa tentativa de rejeitar as falsas acusações de judaísmo contra ela e a sua família, por parte de cristãos-novos ressentidos contra a sua hostilidade, a meia cristã-nova Brites Pires disse aos inquisidores, que estando o seu irmão e o seu cunhado na casa do cristão-novo Gonçalo Aires de Sá: “diserão que aquella casa que fora antigamente misquita dos judeus e que nas portas das ditas casas que estão huns espelhos nos quais se vião hos judios quãdo hião para as misquitas”.<sup>53</sup> Isto significava que quando os cristãos-novos passavam em frente dos espelhos da casa de Gonçalo Aires de Sá, se revelava a sua verdadeira e indissimulada afeição judaica. É muito provável que este Gonçalo Aires de Sá fosse parente de um Rafael de Saa mencionado na documentação dos finais do século XV e começos do século XVI, como um dos habitantes do edifício que serviu de antiga sinagoga após o seu encerramento com o batismo geral dos judeus portugueses em 1497.<sup>54</sup> A Bragança dos arquivos que compulsei tem muito desses espelhos e muito daquela casa. Uma “presença-ausente” feita de tradições, estereótipos e esperanças, cristalizados em “lugares de memória”, ao dezir de Pierre Nora, como sejam o antigo cemitério judaico ou a antiga sinagoga.<sup>55</sup>

4. Finalmente, não posso deixar de me referir à dimensão autobiográfica de Bragança como “metrópole do cripto-judaísmo”. É que em várias ocasiões a minha saudosa mãe dizia ter raízes marrano-bragançanas. Na altura, eu respondia-lhe: “mãe, não tens provas disso, nem é um elemento relevante na tua decisão de seres judia!”. A sua família, de passado português e estabelecida no Uruguai, dizia estar relacionada com a dinastia dos Braganças, e minha mãe tinha lido algo sobre as boas relações entre aqueles Duques e Monarcas e os judeus portugueses.<sup>56</sup> Mas quando visitei a cidade com os meus amigos Manuel Mirandela e Maria Valentina Paiva, ouvi então dizer a muitos o seguinte: “os apelidos da tua mãe são daqui!”, “são dos nossos”! Pessoalmente, não sei até que ponto aquilo é um mito ou uma realidade. Mas, para mim, como pessoa comprometida na vida que sou — e não apenas na condição de investigador universitário — isso pouco importa. Bragança, como “metrópole do cripto-judaísmo” tornou-se com o tempo para mim um cordial “dejá-vu”, uma espécie de “pátria heterotópica”, onde a história, o mito e a memória, seja a própria ou a de tantos portugueses e descendentes de portugueses, judeus ou não, convergem na cidade por via de uma causa fraternal. Foi no verão de 1995 que pela primeira vez visitei a cidade de Bragança, quando a minha esposa estava grávida do meu segundo filho. Foi então que os meus amigos bragançanos Manuel e Maria Valentina, de lágrimas nos olhos, me deram um pano bordado por ela, que me disse: “este é o nosso presente para o nascimento do teu filho; ele serviu no batismo da nossa saudosa e querida filha “ (que foi uma juíza tragicamente assassinada). Eu agarrei com emoção no presente e respondi-lhe: “este pano vai cobrir o corpo do meu filho durante a cerimónia da sua circuncisão”.

E assim foi.

<sup>53</sup> “Prova q estando Fco. das Pillas irmão della R. e[m] casa de Gco. Aires de Saa vígro. Q e[n]tão era de Bargaça elle irmão do R. e Ao. de Balbona seu cunhado diserão q aquella casa q fora antigante. misquita dos judeus e q nas portas das ditas casas q estavam hu-s espelhos nos quais se vião hos judios quãdo hião pa. As misquitas e hos christãos n[ovos] q se acharão presentes a esta pratica nas ditas casas se tomarão logo mto. do ditto Fco. das Pillas e de Ao. de Balbona seu cunhado”(A.N.-T.T., *Inquisição de Coimbra*, processo, n. 7933, fol. 68)

<sup>54</sup> “Item outras casa donde chamano a Rrua da Synogua que esta junto a diya synoga ha quall a Synogua agoura he do Senhor Lopo de Sousa hua casa que ora tem Rodrigo de Modina e esta partida em duas en na hua mora e ha outra he de Rraffael de Saa e tem duas portas hua na Rrua dos Çomas e a outra na Rrua Direita da dita Synogua e parte de cima com casa de Nuno Rrodrigues e de Diogo de Mesquita e parte de tras com casas de Duarte Vaaz” (Francisco Manuel Alves, *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, vol. I, Bragança 1982, pp. 341-342).

<sup>55</sup> Cf. Pierre Nora, “Entre história e memória: a problemática dos lugares”, *Revista Projeto História*, 10 (1993), pp. 7-28.

<sup>56</sup> Minha mãe mencionou ter lido o livro de Roger Peyrefitte, *Les Juifs* (Paris: Flammarion, 1964, p. 310), aonde lê-se: “les Bragance étant à demi-Juifs, comme l’a dit notre charmante duchesse, vous devinez ce qui a pu s’ensuivre pour la noblesse ...”.



## II. Comunicações





# “ANUSSIM” E “MESHUMADIM”: JURISPRUDÊNCIA RABÍNICA SOBRE O JUDAÍSMO DOS “CONVERSOS”

## “ANUSSIM” AND “MESHUMADIM”: RABBINICAL JURISPRUDENCE ON THE JUDAISM OF THE “CONVERSOS”

**António Bento**

Universidade da Beira Interior

### RESUMO

Que o «cristão-velho» olhe para o «converso» “ex-judeu” com extrema desconfiança e indisfarçável cepticismo, corresponde, sem dúvida, ao que dele se pode razoavelmente esperar. Mas, qual o olhar que os próprios «judeus» lançaram sobre os seus ex-correligionários «conversos»? Em que exacta medida eram os «conversos» verdadeiramente judeus? Formulando o problema de outro modo, qual o grau e o tipo de judaísmo que se lhes pode atribuir? Determinar a atitude religiosa dos «conversos» face ao judaísmo significa confrontarmo-nos com a linha divisória — que, por definição, não se quer porosa — que separa o judeu do gentio, o judeu do «converso» e, sobretudo, a *linha* ou a *zona crítica* que separa os «conversos» («mumarim») forçados («anussim») dos «conversos» renegados ou apóstatas («meshumadim»). Numa comunicação de 15 minutos observaremos, com o detalhe possível, a posição de algumas autoridades rabínicas a respeito da natureza do «judaísmo» praticado pelos «conversos».

**PALAVRAS-CHAVE: ANUSSIM; MESHUMADIM; CONVERSOS, JUDAÍSMO**

### ABSTRACT

That the «Old Christian» looks at the “ex-Jew” «converso» with extreme suspicion and undisguised skepticism undoubtedly fits what is expected of him. However, what is the stance «Jews» themselves had towards their ex-coreligionists «conversos»? To which extent were «conversos» truly Jews? Formulating the problem otherwise: what was the type and grade that could be attributed to their Judaism? Determining the religious attitude of the «conversos» towards Judaism means facing a dividing line or critical zone — which, by definition, cannot be taken as a porous one — that separates the Jew from the Gentile, the Jew from the «converso» and, above all, that separates the forced *conversos* («anussim») from the renegades or apostates («meshumadim»). In a communication of 15 minutes we will discuss with the possible detail the position of some rabbinic authorities regarding the nature of the Judaism practiced by the «conversos».

**KEYWORDS: ANUSSIM; MESHUMADIM; CONVERSOS, JUDAISM**

Na celebrada e muito citada *História dos Reis Católicos Dom Fernando e Dona Isabel*, o seu autor, o cronista Andrés Bernáldez, estabelece um nexo de causalidade entre a então chamada «herética pravidade mosaica» dos «conversos» e o estabelecimento da Inquisição castelhana, fixando no mesmo lance a génese histórica dos chamados «judaizantes» ou «criptojudeus» nas conversões forçadas que se seguiram às terríveis matanças de judeus em Sevilha no ano de 1391. Justificando o falhanço da pregação cristã na tentativa de convencer os judeus da messianidade de Jesus Cristo e da verdade da doutrina cristã com a clássica fórmula dogmática «*contra negantes veritatem nulla est disputatio*», o capelão do arcebispo de Sevilha descreve do seguinte modo o comportamento dos judeus face ao avolumar das pilhagens e dos massacres de que então eram vítimas um pouco por todos os territórios do que é hoje a Espanha:

«Vinham então eles mesmos às igrejas a baptizar e assim foram baptizados e tornados cristãos muitíssimos deles; e depois de baptizados iam alguns a Portugal e a outros reinos para serem judeus; e outros, passado algum tempo, voltaram a ser judeus onde os não conheciam, e sobraram ainda muitos judeus em Castela e muitas sinagogas, e sempre os senhores e os reis os protegeram pelos grandes proveitos que deles haviam; e ficaram-se os que se baptizaram cristãos e lhes chamaram conversos; e de aqui houve começo este nome converso, por convertidos à Santa Fé. A qual eles guardaram muito mal, e porque daqueles e de eles vieram a maior parte, foram e eram judeus secretos e não eram nem judeus, nem cristãos»<sup>1</sup>

Neste espantado e espantoso texto, o seu autor diz-nos que o «converso» não é nem «judeu», nem «cristão». Extraordinária formulação esta, que na sua aparente simplicidade capta de modo tão incisivo o essencial do drama «converso». O «converso», sob o qual impende o estigma de ter ou de poder ter “sangue impuro”, está marcado por uma dupla não pertença: ele tanto é rejeitado pelo judeu como renegado ou apóstata como é rejeitado pelo cristão como judeu. Mas o que aquela fórmula — «os conversos não eram nem judeus, nem cristãos» — no fundo nos indica é que para o «cristão» o «converso» é ou pode ser ainda mais «judeu» do que «o judeu», e que para o «judeu» o «converso» é muito mais um «cristão» do que um «judeu». A «conversibilidade» do «converso» funciona aqui como uma espécie de princípio de troca que ambos os lados da contenda consideram apócrifo. O preço a pagar pela possibilidade de uma tal “troca” é que ela seja eminentemente suspeita, mal vista e mal querida tanto por «judeus» como por «cristãos-velhos». Seja como for, é já por aqui bom de ver que a designação de «criptojudeu» e o conceito de «judaizante» são, evidentemente, de origem cristã e não judaica. Pois como poderiam aqueles «judeus» que não aceitaram a «conversão» pelo baptismo chamar «criptojudeu» a um «judeu» «converso» se, como veremos, de um certo ponto de vista normativo adoptado pelas autoridades rabínicas, o «converso» pode até ser «judeu» por «etnia», mas não o é por «religião»?

Com efeito, a «heresia» de que em ambos os lados se acusava os “falsos” «conversos», que precisamente por serem considerados fingidores eram imediatamente tomados, pelo lado cristão, como «judaizantes» ou «criptojudeus», e pelo lado judaico como «renegados» ou «apóstatas», não passa muitas vezes de um complexo e bizarro sincretismo religioso de que é um idiossincrático exemplo aquele que Yitzhak Baer narra na sua *História dos Judeus na Espanha Cristã*: um tal Alfonso Fernández Samuel, tendo sido baptizado já após os quarenta anos de idade, terá disposto no seu testamento que uma vez ele morto o seu ataúde levasse uma cruz junto aos pés, o Corão no seu peito e a Torah — «a sua vida e a sua luz» — junto à sua cabeça<sup>2</sup>.

Que o «cristão-velho» olhe para o «converso» “ex-judeu” com extrema desconfiança e indisfarçável cepticismo, corresponde, sem dúvida, ao que dele se pode razoavelmente esperar. Mas, qual o olhar que os «judeus» que não se converteram lançaram sobre os seus ex-correligionários «conversos»? Graças à literatura rabínica da época entretanto exumada, possuímos hoje um conhecimento razoavelmente completo do teor dos juízos legais que fizeram jurisprudência sobre o comportamento religioso dos «conversos». Observemos, com algum detalhe, a posição de algumas autoridades rabínicas a respeito da natureza do «judaísmo» praticado pelos «conversos». Esta jurisprudência rabínica encontra-se bem documentada nos

<sup>1</sup> Cf. Andrés Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando e Doña Isabel*, Sevilha, M.DCCC. LXX, tomo I, cap. XLIII, p. 124.

<sup>2</sup> Cf. Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, volume II, *From the Fourteenth Century to the Expulsion*, Varda Books, Illinois, 2001, p. 275.

resposta, na literatura filosófica e polémica e nos escritos homiléticos e exegéticos relativos à vida judaica no *Galout* ou Exílio<sup>3</sup>.

Com efeito, as autoridades rabínicas, por regra, não aceitavam, como sendo teologicamente correcto e religiosamente decente, o «judaísmo» alegadamente praticado pelos «conversos». Pelo contrário, um tal «judaísmo secreto» era para elas pura «idolatria» católica. De modo que os «conversos», aos olhos de algumas autoridades rabínicas, eram muitas vezes considerados traidores e indignos do que Maimónides, e muitos outros autores antes dele, chamavam a «santificação do nome de Deus».

A questão que agora enfrentamos, por conseguinte, é a de saber, ou a de procurar saber, em que exacta medida eram os «conversos» verdadeiramente judeus, ou, formulando o problema de outro modo, qual o grau e o tipo de judaísmo que se lhes pode atribuir. Determinar a atitude religiosa dos «conversos» face ao judaísmo significa, portanto, confrontarmo-nos com a linha divisória — que, por definição, não se quer porosa — que separa o judeu do gentio, o judeu do «converso» e, sobretudo, a *linha* ou a *zona crítica* que separa os «conversos» («*mumarim*») forçados («*anussim*») dos «conversos» renegados ou apóstatas («*meshumadim*»).

Uma vez que nos reinos peninsulares o problema do «cripto-judaísmo» não se pôs durante praticamente toda a Idade Média, tendo ele despoletado como problema político espinhoso apenas a partir do século XV, a apreciação e a valoração do judaísmo dos «conversos» na Espanha encontrava-se inevitavelmente condicionada por duas tradições rabínicas, ambas relativamente estranhas à judiaria hispânica, a saber: a tradição franco-germânica e a tradição vigente em terras do Islão. De que modo uma e outra poderiam responder adequadamente às circunstâncias da «conversão» forçada na Espanha daquela época, é uma questão que permanece ainda em aberto entre os historiadores e na qual não vamos poder entrar nesta breve síntese<sup>4</sup>.

Num esforço de simplificação, podemos dividir e reduzir a jurisprudência rabínica sobre a «conversão» forçada a duas posições fundamentais, a que por comodidade de exposição chamaremos posição conservadora e posição liberal, conscientes, claro, do anacronismo ou da inadequação dos termos à realidade medieval. De acordo com a primeira posição, a violação da Lei nunca ou quase nunca é passível de justificação. Assim, independentemente da circunstância que leva um judeu a transgredir a Lei, ele deve sempre preferir a morte ao pecado da idolatria, pois o culto idólatra é ilícito em *qualquer* circunstância. A invocação da coacção para justificar a violação da Lei não serve a todos os casos indiferenciadamente, pelo que nem sempre será atendível. Assim, mesmo partindo do princípio de que um homem só pode ser responsabilizado pelos seus actos se estiver na posse integral do livre arbítrio, nem todas as situações tipificadas como situações de coacção eliminam por si mesmas o exercício do livre arbítrio, uma vez que em algumas circunstâncias consideradas constrictivas permanece em aberto a capacidade de *escolher* a morte em vez de praticar um acto idólatrico ou sacrílego. Num conhecido e influente parecer do rabino Ishmael de Argel, considera-se que se a transgressão envolver ou reunir mais de dez israelitas ela já é pública, e, nesse caso, não

<sup>3</sup> Cf. Benzion Netanyahu, *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV–XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002, pp. 23–172. Esta é, sem dúvida, uma obra de grande fôlego, dadas a quantidade e variedade das fontes exumadas e o material novo que ela trouxe pela primeira vez ao público interessado no assunto. Todavia, a enorme erudição e a familiaridade do autor com o tema tratado não obstam, antes pelo contrário, a que as suas conclusões sejam quase sempre arrancadas a ferro e escandalosamente parciais, tal é o afã e a cegueira de Netanyahu em postular a completa assimilação dos «conversos» espanhóis no final do século XV, antes, portanto, da criação oficial da Inquisição castelhana em 1478, ao mesmo tempo que nega peremptoriamente, contra as mais elementares evidências históricas, a existência do «criptojudaísmo» como *uma* das razões que se encontram na génese do Santo Ofício espanhol.

<sup>4</sup> Como a este respeito observa Benzion Netanyahu, a linha divisória entre os «*anussim*» (conversos forçados) e os «*meshumadim*» (conversos apóstatas) na Espanha do século XV era bem mais difícil de traçar do que na Alemanha e na França e nos domínios almôades: «A progressiva mescla de conversos autênticos [apóstatas] e fingidos [forçados] tornava cada vez mais difícil que os rabinos tratassem de uns sem se referirem aos outros, e tanto quando se ocupavam do converso verdadeiro [apóstata] como quando se ocupavam do *anus* [forçado], os rabinos tiveram que recorrer à normativa legal sobre o problema adoptada por autoridades anteriores». Cf. Benzion Netanyahu, *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV–XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002, p. 32.

sendo a transgressão secreta, é obrigatório escolher a morte, pela simples razão de que se deve sempre, *em qualquer circunstância*, santificar, e jamais profanar, o nome de Deus<sup>5</sup>. Mesmo a ameaça de morte não é invocável como justificação face à culpa de transgressão e violação da Lei. E se é verdade que quando o cumprimento da Lei implica a morte se deve violar a Lei e conservar a vida, não é menos verdade que nos casos em que a violação implique idolatria, incesto ou assassinato, todo o fiel judeu deve preferir *sempre* a morte à violação da Lei.

Esta é a posição rabínica essencialista ou maximalista, se assim podemos designá-la. No seu ponto mais extremo, que é o de saber ou decidir o que é que de um ponto de vista religioso faz de um judeu *realmente* um judeu, esta posição considera muitas vezes que a «conversão» não apenas muda a religião do crente, como pode modificar ou inclusivamente destruir a sua identidade étnica, tornando o «converso», aos olhos dos rabinos, «*pior do que um gentio*». Significa isto que o «converso», sendo judeu de um ponto de vista étnico, podia não o ser, ou antes, corria o risco de deixar de o ser de um ponto de vista religioso. Em última análise, a “pureza étnica” do judeu não garantia, nem certificava por si mesma, a “pureza religiosa” do judeu. Por conseguinte, para as declinações mais radicais desta jurisprudência rabínica o problema não estava já em distinguir entre «anussim» («conversos forçados») e «meshumadim» («conversos apóstatas»), mas entre apóstatas e gentios, dando-se mais ou menos por adquirido que a habituação pecaminosa ao «estado de gentilidade» próprio da «conversão» induziria a muito curto prazo a apostasia e o assimilacionismo, pelo que a cristianização forçada e fingida (passiva) do «converso» depressa se transformaria em cristianização voluntária e assumida (activa).

De acordo com Benzion Netanyahu, a «conversão» de muitos judeus ao cristianismo, tendo sido originariamente forçada, teria acabado, com o tempo, por se tornar voluntária:

«As autoridades rabínicas de Espanha não consideravam os marranos como cripto-judeus, mas como gentios. Em consequência, os tornadiços não eram para eles penitentes, mas prosélitos. Para os rabinos era já um facto indiscutível que os conversos estavam absolutamente separados do judaísmo e que em certa medida se tinham misturado etnicamente com os cristãos»<sup>6</sup>.

Definitivamente, não é este o nosso juízo sobre a questão, pois a tese abstracta, aliás em boa medida contra-factual, de que os «marranos» já tinham deixado completamente de ser judeus antes da criação da Inquisição em Castela (1478) está longe de poder ser provada, pelo menos com os métodos, os expedientes e a agenda usados por Netanyahu. Por outro lado, os rabinos citados por Netanyahu no seu conhecido estudo — quase nunca rabinos hispânicos coevos da grande massa de conversões do século XV — estão longe de possuir a última palavra a respeito do judaísmo dos «conversos». Na realidade, independentemente do maior ou menor nível de cristianização que eventualmente pudesse impregnar o estilo de vida dos «conversos» segundo o ressentido olhar rabínico, a verdade é que muitos deles se *reconheciam a si mesmos como judeus* e nunca deixaram de ser judeus, quer, evidentemente, do ponto de vista étnico, quer mesmo do estrito ponto de vista religioso, embora neste caso, dada a perseguição a que se encontravam sujeitos, o respectivo judaísmo assumisse uma coloração necessariamente heterodoxa. Assim, tal como aquela facção de rabinos cujos veredictos legais se propunham não tanto proteger os «conversos» da desconfiança e hostilidade dos judeus, mas, ao invés, proteger os judeus do contacto, potencialmente contagioso, com os «conversos», assim também na opinião facciosa de Netanyahu apenas aqueles judeus que não consentiram

<sup>5</sup> Cf. Benzion Netanyahu, *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV–XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002, pp. 24–25.

<sup>6</sup> Cf. Benzion Netanyahu, *op. cit.*, pp. 72–73. Face às críticas e aos reparos que lhe foram entretanto dirigidos, o autor volta a apresentar e a justificar esta sua opinião em *De la Anarquía a la Inquisición. Estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005, pp. 153–174.

(explícita ou implicitamente) a «conversão» são genuína e integralmente judeus, devendo todos os restantes cair na categoria de «apóstatas» e idólatras definitivamente perdidos para o redil judaico. Nós, pelo contrário, estamos inclinados a aceitar a opinião oposta, pois acreditamos que a alegada “gentilidade” dos «convertos» em circunstâncias de comprovada coacção não deve ser determinada apenas sob o ponto de vista religioso, mas, em última análise, sobretudo sob o ponto de vista étnico, o que significa que se o «converso» é filho de mãe judia deve ser considerado como plenamente judeu, ainda que a sua mãe seja «conversa», ainda que ela esteja casada com um gentio, ainda que viole o sábado e empreste dinheiro a juros a gentios. Tal corresponde à fortuna do seguinte *responsa*, que conheceu, aliás, múltiplas formulações no final da Idade Média: «Logo que os convertos estejam separados dos gentios e sejam reconhecidos como semente de Israel, devem ser considerados *israelitas pecadores* e não *totais apóstatas*».

Do outro lado do espectro da jurisprudência rabínica a respeito da «conversão», temos a posição que defende que se deve retirar *todo e qualquer* tipo de responsabilidade a *todo e qualquer* acto que tenha sido cometido sob *todo e qualquer* tipo de coacção. Neste caso, a violação da Lei feita sob a pressão de uma coacção está sempre isenta de castigo ou de punição. Podemos, enfim, dizer que a jurisprudência rabínica ao longo da Idade Média oscilou *grosso modo* entre estas duas tradições ou atitudes. Assim, enquanto o sentido jurídico da primeira tendia a rejeitar e a apartar o «converso» do redil judaico, o segundo tendia a atraí-lo e a aceitá-lo de volta.

No caso dos «convertos forçados» («anusim»), que são os que aqui nos interessa analisar, a verificabilidade do cumprimento ou não da Lei, isto é, a conformidade dos seus *actos externos* com a sua *crença interna*, tornava-se extremamente difícil de objectivar. Obrigado a viver em permanente *doblez* ou numa instável *duplicidade*, o «converso» hispânico do século XV tinha muitas vezes não apenas de se proteger cuidadosamente da opinião dos seus vizinhos cristãos, mas também do julgamento vigilante e censurador dos próprios judeus, que, naturalmente, tinham tendência a desconfiar dele e a suspeitar das suas verdadeiras intenções. Ao contrário do «meshumad» ou «converso renegado/apóstata», o «anus» ou «converso forçado/coagido», não sendo um traidor total e um inimigo da comunidade e do povo judeu, não deixa, no entanto, de ser um cobarde que violou a Lei por medo ou por fraqueza moral. Tendo cometido um acto desonroso ou ignominioso deve adoptar e exhibir uma atitude de vergonha e de humilhação, condição necessária para o arrependimento e a penitência, embora estas nem sempre sejam suficientes para garantir o seu “retorno” ao redil judaico. O «converso forçado» deve, pois, recordar-se que a sua traição não se limitou ao momento em que formalmente aceitou ou consentiu na sua «conversão», mas que a cada prática do culto proibido ele renova e amplia a ignomínia do seu pecado.

Oposta à tradição da judiaria franco-germânica, cujas linhas essenciais acabámos de traçar, está a tradição que tem a sua origem na Espanha muçulmana, da qual o mais lídimo representante é o filósofo Moisés Maimónides. O judeu de Córdoba adopta uma posição de maior tolerância para com o «anus» ou «converso forçado», pois considera o acto formal de «conversão» como juridicamente inválido na medida em que este foi realizado sob coacção. O «converso forçado» é, por isso, um «profanador involuntário» do nome de Deus e, como tal, merece perdão e compreensão, ou, em todo o caso, um julgamento menos severo. Com efeito, Maimónides considera que muito mais importante do que o acto de «conversão», em si mesmo uma violação clara da Lei, é o facto de o crente se manter *interiormente e secretamente fiel ao judaísmo*, implicando isso uma louvável atitude de coragem pelos riscos que a sua descoberta acarretava para o próprio e para a sua família. Segundo o autor de *Guia dos Perplexos*, não é possível comparar a recompensa que espera aqueles que cumprem os preceitos da Lei *sem medo*, daqueles que o fazem sabendo que se forem descobertos perderão a vida, os filhos e a fazenda. Por conseguinte, o crente que pratica o judaísmo numa *situação de clandestinidade*



pode esperar uma recompensa divina muito maior do que aquele que o faz a céu aberto e sem correr risco de vida. Mais: o cumprimento clandestino dos preceitos da Lei revela uma maior pureza de intenções e atesta a verdadeira «inclinação do coração» da pessoa em causa. Uma única situação, segundo Maimónides, coloca o «converso forçado» em situação de pecado e idolatria: quando este pode emigrar e fugir das «terras de perseguição» e o não faz. Ora, nesta glorificação da fuga e do êxodo está, sem dúvida, parte da extraordinária autoridade do ensinamento moral de Maimónides, ele mesmo um fugitivo, para quem a Lei «foi feita para viver nela, não para morrer nela».

Na sua famosa *Epístola da Apostasia* ou *Epístola da Conversão Forçada* (*'Iggéret ha-Semad*), Maimónides 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 aprovara na sua Epístola sobre as conversões forçadas dos judeus sob as garras do Islão, fizeram, por assim dizer, 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»<sup>7</sup>

Concluo esta breve análise sobre a ponderação do judaísmo dos «convertos» a partir das fontes rabínicas com a recordação de uma judiciosa observação de Elias Lipiner a respeito da diferença de tratamento dado aos «anussim» e aos «meshumadim» pelas instituições católicas portuguesas. Curiosamente (ou não), na apreciação, pelo lado cristão, do judaísmo dos «convertos» a separação analítica entre *Anussim* (forçados/coagidos) e *Meshumadim* (renegados/apóstatas) toma uma posição simétrica por relação àquela jurisprudência rabínica a que no início chamei conservadora. Referimo-nos ao facto de no mundo cristão os «convertos» por vontade própria serem muitas vezes tratados com inusuais lisonjas e com toda a espécie de honras, ao passo que os «convertos» à força permaneciam objecto de suspeita constante, e isto muitas e muitas gerações após o baptismo compulsório de 1497:

«Observa-se uma diferença fundamental entre os baptizados à força em 1497 e os outros que se haviam convertido antes dessa data voluntariamente. Enquanto estes, e os seus descendentes, em regra mantinham a nova crença, com desprezo da sua origem e perda de qualquer contacto com os ancestrais, aqueles e as suas gerações, fingindo adesão à

<sup>7</sup> 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.

nova fé, na realidade permaneciam potencialmente judeus. Exerciam a fé antiga segundo podiam: no ânimo, quando nas terras de repressão, e na vida real, quando conseguiam escapar para lugares onde o judaísmo era admitido. Os *Responsa*, com efeito, que são a jurisprudência rabínica, registam numerosos casos de convertidos à força, inclusive dos seus descendentes de terceira ou quarta geração, os quais, escapando para países de liberdade religiosa, no curso do tempo, retornavam sem demora à fé antiga [...] Os descendentes dos *renegados* tinham que lutar pelos privilégios que julgavam ter adquirido em relação aos *coagidos*. Isto porque, não obstante o acto voluntário dos seus ancestrais ao aceitarem a fé cristã, eram eles, os descendentes, levados às vezes aos tribunais como suspeitos na fé, dada a mentalidade racista de juízes influenciados pelos estatutos de pureza de sangue então vigentes. Segundo esses juízes, a culpabilidade herética derivava, em princípio, da própria relação sanguínea com os ancestrais judeus. Registaram-se, em consequência, na história do procedimento inquisitorial português, casos em que réus descendentes de convertidos anteriormente ao baptismo forçado de 1497, pleitearam por ser tratados como cristãos-velhos em oposição aos convertidos à força, depois daquela data apelidados pejorativamente de cristãos-novos»<sup>8</sup>

#### BIBLIOGRAFIA

BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, volume II, *From the Fourteenth Century to the Expulsion*, Varda Books, Illinois, 2001.

BERNÁLDEZ, Andrés, *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando e Doña Isabel*, Sevilha, M.DCCC. LXX.

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

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

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

NETANYAHU, Benzion, *De la Anarquía a la Inquisición. Estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.

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

<sup>8</sup> Cf. Elias Lipiner, *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*, Editora Vega, Lisboa, 1998, p. 401.



# EXAME DO CERTAMEN PHILOSOPHICUM CONTRA BREDENBURG DE OROBIO DE CASTRO.<sup>1</sup>

## EXAMINATION OF THE CERTAMEN PHILOSOPHICUM AGAINST BREDENBURG, BY OROBIO DE CASTRO

Miquel Beltrán e Miguel Riera

Universidade das Ilhas Baleares

### RESUMO

Nosso objetivo é dar conta dos argumentos que, através da tentativa de refutação de uma obra de Bredenburg, se dirigem a rigor contra a filosofia de Spinoza, um teste que incidirá sobre a validade dos argumentos que contêm o evento, com a fim de provar que Orobio desconhece o conceito de divindade que Spinoza definiu na *Ethica*, herdeiro da infinidade de kabbalah em primeiro lugar, e de forma alguma comparável à natureza.

Tema que se encaixa: O património e comunidades nativas como Bragança na diáspora.

**PALABRAS CHAVE: CONVERSOS, NATURA NATURATA, DISSIDÊNCIAS RELIGIOSAS, SPINOZA.**

### ABSTRACT

Our purpose is to account for the arguments that, through the attempt to refute a work by Bredenburg, are directed against Spinoza's philosophy, an examination that will focus on the validity of the arguments contained in the Contest, with the To prove that Orobio mistakenly interprets the conception of divinity that Spinoza configures in *Ethica*, heir to the first infinity of the cabal, and in no way comparable to nature.

Theme in which it is framed: The heritage and the communities coming from Bragança in the diaspora.

**KEYWORDS: CONVERSOS, NATURA NATURATA, RELIGIOUS DISSIDENCES, SPINOZA.**

En su introducción al *Certamen Philosophico*<sup>2</sup>, Orobio de Castro declara su sorpresa por el hecho de que muchos hombres doctos se ven y se encuentran ya infeccionados lo que le hace caer en la cuenta de que esto es así es la recepción de la *Mathematica Demonstratio*<sup>3</sup>, en la que Bredenburg asegura que nadie que tenga la capacidad de entender la doctrina expuesta en las páginas de su exiguo tratado podrá luego negarla, al ser imposible dudar de su verdad.

“... Conozco por las esperiencia, que me engañé pues no solo algunos vulgares ignorantes, por hacer vanidad de que entienden los Escritos, y doctrina de Espinosa; y por parecer agudos y ingeniosos caen miserablemente precipitados en el Atheismo (esto es) a negar un Dios Criador deste universo, Su conservador, Su señor, Su Legislador, y Juez) a lo qual tenían ya mucha propension: Mas tambien muchos hombres Doctos se ven y se encuentran ya inficionados del mismo funesto y abominable contagio. Nunca lo huviera creído, sino

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto nacional de excelencia dirigido por Miquel Beltrán «Impronta de la espiritualidad hispánica del XVI sobre Casa de la divinidad, de Abraham Cohen de Herrera» (REF.: FFI2015-63921-P) del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, en el que Miguel Riera participa también como investigador de la Acción Especial «Balearic Jewish Culture in the Context of Early Modern Europe», de la Dirección General de Innovación e Investigación del Gobierno de las Islas Baleares, financiada por el Programa operativo del FEDER.

<sup>2</sup> En adelante CP, empleamos la edición castellana de la Bibliothèque Nationale de France a cargo de G. de la Torre: *Certamen Philosophico, Defiende la Verdad Divina y Natural Contra los Principios de Juan Bredenburg*

<sup>3</sup> Cf. Bibliografía.

huviesse llegado a mis manos un papel, que se me embió, en el qual cierto personaje, (que a lo que por sus discursos juzgo, no esta destituido de buen juicio, ni del lumbré, o ciencia natural) se estudia, y aplica, con todas sus fuerças a deffender esta tan iniqua doctrina pretendiendo probarla como cierta, y evidente; hasta arrojarle a decir, que ninguno que tendrá capacidad para entenderla, la tendrá para negarla...”<sup>4</sup>

Orobio, con todo, no encuentra sino error en la retahíla de axiomas, proposiciones y demostraciones que, a la manera de la *Ethica* spinoziana, componen la obra de Bredenburg. La primera contradicción que dice hallar Orobio consiste en que, aun profiriendo su profunda vocación cristiana, quiere Bredenburg que los principios en los que la doctrina de esta religión se fundamenta sean compatibles con lo que según él dicta la recta razón, y Orobio escribe:

“...Dice ser christiano, y que desde su niñez fué tal, que venera esta Religion, y la abraça, como la mas perfecta, y la mas bien fundada: Nos promette cosas admirables de las quales el es Hidropico, porque las desea con ansia: Y assienta que jamas se apartará del Christianismo. Mas inmediatamente se contradice, y descubre manifiestamente, que su animo enteramente, es contrario; porque de tal manera desea componer la Religion con la razon, que no quiere persuadirse a creer cosa alguna, que en modo alguno contradiga a su razon: Estableciendo assi su propria razon por la regla de su creencia: y de tal manera abraza este principio que segun el mismo lo dice; si la Religion de una parte; y de otra la razon le propussiesen cosas contrarias; dudaria si era verdad lo que la Religion le proponia, o bien lo que la razon...”<sup>5</sup>

Con verdad aduce Orobio que la religión manda, ciertamente, “que ay un Dios, y que este es el que ha criado de nada este universo”<sup>6</sup>, para acto seguido acusar a Bredenburg de afirmar “que no hay tal Dios, y que el universo no fue criado, ni pudo serlo”<sup>7</sup>. Escribe Orobio: “(Bredenburg) dice que duda de lo uno y de lo otro”<sup>8</sup>. La razón, en efecto, le dicta a Bredenburg que el universo existe desde siempre, pero ello es compatible, a su entender, con que sea producido por una potencia infinita que actúa, asimismo, desde siempre como tal, lo que no significa que no cree o produzca el universo, sino, antes bien, que siendo una potencia infinita de obrar, no puede no producirlo. La capital incompatibilidad de base es que según él la religión dice que “el ha criado de la nada el universo”<sup>9</sup>, con lo cual parece entender —aunque creemos que no es así— que antes de éste existía la nada, o bien que empezó a existir en el tiempo, de modo tal que ‘antes no existía’<sup>10</sup>. Y en efecto, ambas proposiciones atentan, según Spinoza, contra la razón, pero también contra la omnipotencia de Dios y la naturaleza de lo por él creado.

La refutación que Orobio perpetra de las demostraciones de Bredenburg, y, por extensión, de Spinoza, comporta que ambos autores son por él identificados en una similar condición de ateístas. La definición primera que pretende refutar es la de Bredenburg, según la cual “el ser necesario es aquel cuya existencia es su misma Esencia”<sup>11</sup>, muy parecida, por lo demás, a E1P20 (Proposición 20 de la Parte 1 de la *Ethica*)<sup>12</sup>. Sorprendentemente acepta Orobio como verdadera la definición, y afirma que conviene, además, al Ente y Ser sumo, e infinitamente

<sup>4</sup> CP fol. 1215.

<sup>5</sup> CP fol. 1216.

<sup>6</sup> CP fol. 1217.

<sup>7</sup> Ibíd.

<sup>8</sup> Ibíd. El subrayado es nuestro.

<sup>9</sup> Fol. 1229.

<sup>10</sup> Ibíd.

<sup>11</sup> Fol. 1222.

<sup>12</sup> “Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt”.

perfecto, esto es, “a solo Dios”<sup>13</sup>. Sin embargo, añade Orobio, “si esta definicion pretende aplicarse a la colleccion de todas las Criaturas racionales, o a algun otro, en qualquier modo, que sea, se le negará a Dios ser Criador del Universo: creará que el Universo sea Dios, y establecerá el Atheismo de Espinosa”<sup>14</sup>.

No es difícil vislumbrar la petición de principio que se halla en la refutación de Orobio, toda vez que pretende probar el ateísmo de Spinoza y de Bredenburg alegando que si extienden su definición a las criaturas, “o a algún otro, en cualquier modo que sea”<sup>15</sup>, caen en el ateísmo. Habrá que aducir pues que es el prejuicio mantenido por Orobio, según el cual Spinoza identifica a Dios con la colección de (sus) criaturas, el que fundamenta su refutación. Pues bien, Spinoza nunca identifica a Dios con sus criaturas, como la sola dicotomía establecida de manera definitiva en su obra capital entre *Natura Naturans* y *Natura Naturata* podría, por sí sola probar<sup>16</sup>. Una distinción ontológica precisa que ya se halla en la *Korte Verhandeling*<sup>17</sup>.

Por lo demás, aun cuando las criaturas sean modos divinos en la *Ethica* (en el sentido, sin embargo, de que son modificaciones de la existencia eterna, y en la misma medida, afecciones) de ellos no se afirma que su existencia sea su misma esencia o que necesario y esencialmente existan en sí mismos.

En la refutación segunda, sin embargo, Orobio acierta de pleno, si ésta se refiere a Bredenburg. Porque éste pretende que los atributos no se distinguen del Ente del que son cualidades, como si estableciera así su existencia objetiva. La objeción de Orobio a la definición segunda de la *Mathematica Demonstratio* no puede valer, sin embargo, contra Spinoza, por cuanto éste propone una relación entre substancia y atributos, en la *Ethica*, que sólo es inteligible si aceptamos que los últimos son una percepción subjetiva del entendimiento, en la línea meridianamente establecida, además, por su propia definición: *Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens*<sup>18</sup>.

Orobio explicita lo que Spinoza de modo velado sostiene: “en Dios no hay cualidades, por ser el mismo su simplicísima esencia, incapaz de toda composición. La cualidades...no subsisten por sí solas, y todo lo que hay en Dios, es Dios. (Éste) es substancia, que por sí sola subsiste, a quien nada se le puede añadir”<sup>19</sup>. Orobio entiende que los atributos esenciales no cualifican a la divinidad, sino que la atañen por analogía. La subjetividad de los atributos la expresa Orobio de modo algo distinto que Spinoza, pero en puridad sostiene la misma suerte de existencia para ellos: “Attribuymos a la Divina Essencia, que es el Ente necesario, los attributos, y perfecciones: no porque en ella aya diversas perfecciones, y attributos; sino por nuestro debil entender las consideramos assi; atribuyendo a Dios, como al Perfectissimo Ente, todas las varias perfecciones, que conocemos ser tales en las Criaturas. Porque si pudiessemos conocer a Dios,

<sup>13</sup> “Esta definicion es verdadera; y ella solo conviene al Ente y Ser summa y infinitamente perfecto, esto es, a solo Dios, que es y existe esencialmente por Si mismo y cuya existencia es una misma cosa con Su essencia.” Fol. 1222.

<sup>14</sup> Fol. 1222.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> “... Antequam ulterius pergam, hic quid nobis per Naturam naturantem et quid per Naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo vel potius monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo nempe quod per Naturam naturantem nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur sive talia substantiæ attributa quæ æternam et infinitam essentiam exprimentur hoc est (per corollarium I propositionis 14 et corollarium II propositionis 17) Deus quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturæ sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur hoc est omnes Dei attributorum modos quatenus considerantur ut res quæ in Deo sunt et quæ sine Deo nec esse nec concipi possunt....” *Ethica*, Part I, Prop. 29, Scholium. Sobre la genealogía del concepto véase el seminal trabajo de Olga Weijers, como también el trabajo de Beltrán en sus capítulos V y VI especialmente (Cf. Bibliografía).

<sup>17</sup> “... Antes de pasar a otra cosa, dividiremos ahora brevemente toda la naturaleza, a saber, en naturaleza naturante y naturaleza naturada. Por naturaleza naturante entendemos un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios... La naturaleza naturada debemos dividirla en dos: una universal y otra particular. La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios (...) La naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales. De suerte que la naturaleza naturada necesita algunas substancias para ser correctamente concebida...” Tratado Breve 1/8.

<sup>18</sup> *Ethica* I Def. 4

<sup>19</sup> Fol. 1223.



como el en Si, conoceríamos solamente una infinita perfeccion indivisible que incluye todas las perfecciones”<sup>20</sup>. Según Orobio, concebir estos atributos a modo de cualidades responde a “Assi si concebimos estos attributos a manera de qualidades, es un error de nuestra limitada capacidad, y una cierta ficcion de nuestro entender”<sup>21</sup>.

Concluye Orobio “de cualquier suerte que queramos concebir sus atributos, nunca se distinguen, ni entre sí ni de la Divina Esencia, ni pueden recta y propiamente significarse, con el nombre de cualidades”<sup>22</sup>.

La definición tercera de Bredenburg resulta también problemático atribuírsela a Spinoza. El remostrante escribe: “El obrar significa el modo de la accion; o el obrar consiste en obrar actualmente esto o aquello; sin que el obrar, y el obrar esto, o aquello se distinguan, o diferencien entre sí”<sup>23</sup>. Según Orobio, sin embargo, “el obrar se dice tal, por el mismo acto de obrar”<sup>24</sup>, de tal modo que “la acción, no consiste, en hacer esto, o aquello; sino únicamente en el obrar”<sup>25</sup>. Ciertamente es que toda acción se dirige a su término por una relación, de modo que “lo obrado pertenece a la esencia de la acción, como término al cual ello se dirige; pero no como a una cosa que le es intrínseca. Antes se presupone, a lo menos, por prioridad de naturaleza, la esencia de la acción, a la esencia del efecto producido”<sup>26</sup>. De este modo, la generación se supone previa a lo engendrado, por prioridad de naturaleza. Orobio distingue así entre el obrar absolutamente y el obrar esto o aquello. Niega también que el obrar no pueda darse sin que obra alguna cosa, con lo que niega que puedan identificarse la acción y lo que ella produce, aunque acto seguido establece que no puede darse lo uno sin lo otro.

La prioridad, pues, es de naturaleza, pues la acción tendrá siempre un término al que tiende. Bredenburg afirma que la vinculación necesaria entre obrar y acto permite “demostrar, que todas las cosas existentes, existen necesariamente, y que siempre existieron, sin haber sido criadas por alguna Soberana Deidad”. Orobio, a su vez, entiende que para Bredenburg, “si el obrar es atributo de la existencia necesaria, lo obrado debe ser igualmente necesario. Y así no habrá cosa alguna en todo el Universo, que siempre, y necesariamente, no haya existido”<sup>27</sup>.

Orobio no se demora en establecer la posibilidad de que se den, entre la acción y lo obrado, dos clases de necesidad diferentes, que permitan que la necesidad de las criaturas no sea de ningún modo esencial. Sorprende que, pese a sus conocimientos de escolástica, no pueda aquí dar cuenta de cómo esta distinción entre necesidades resultaba algo conocido en algunos de los precedentes no sólo cristianos, sino islámicos y judíos de la obra de Spinoza.

Según Orobio, el principio que “abrió la grande y fatal puerta al Ateísmo”<sup>28</sup> es el axioma primero de la *Mathematica Demonstratio*: “Ninguna cosa se produce de la nada”<sup>29</sup>. Escribe Orobio a su respecto: “Los que han caído en este desdichado principio, procuran inferir de él, que el mundo es increado, y sin principio, pues es imposible que fuese producido de la nada. Y consiguientemente, que no hay un Dios autor y conservador del Universo. Porque este fue y existió siempre por una existencia necesaria, sin ser efecto de alguna potencia aunque infinita”<sup>30</sup>. Orobio confunde aquí dos tesis que habrá que distinguir con claridad, pues por el hecho de que el mundo haya existido siempre por una existencia necesaria (ya que la acción de Dios es

<sup>20</sup> Fol. 1223.

<sup>21</sup> Ibíd.

<sup>22</sup> Ibíd.

<sup>23</sup> Fol. 1224.

<sup>24</sup> Fol. 1225.

<sup>25</sup> Ibíd.

<sup>26</sup> Ibíd.

<sup>27</sup> Fol. 1226.

<sup>28</sup> Fol. 1227.

<sup>29</sup> Ibíd.

<sup>30</sup> Ibíd.

*ab aeterno* y su término existe desde siempre), no se sigue que éste no sea el efecto de una potencia infinita como establece Spinoza de manera incuestionable, pues para él la substancia es potencia infinita que obra permanentemente, conservando además, a cada momento, como leemos ya en los *Cogitata Metaphysica*, todas las cosas, debiendo precisamente por ello el mundo ser eterno.

La razón por la cual Bredenburg aduce que la infinita distancia que hay entre la nada y el algo hace que este último no pueda proceder de la primero, sería posible admitirla a no ser por las consecuencias —piensa Orobio— que los ateístas han pretendido extraer de la misma. De nuevo nos hallamos ante una petición de principio, ya que Orobio admite de entrada lo que pretende probar, esto es, que tanto Spinoza como Bredenburg defienden la inexistencia de Dios. Según Orobio, los doctores clásicos habían ya establecido la absoluta distancia entre el ser y la nada, en el sentido de que se da “una absoluta repugnancia de poder existir juntos estos dos conceptos”<sup>31</sup>, pero no por no poder seguirse el uno del otro. Los secuaces de Spinoza —aduce— “se persuaden...con evidente demostración que es imposible que alguna cosa pueda pasar del no ser al ser, o de la nada al algo, como es imposible en la distancia de los lugares, si esta pudiese ser infinita, para lo cual ni la infinita omnipotencia pudiera encontrar término alguno. De donde aseguran como imposible la creación del Universo, si como creemos éste fuese hecho de la nada. Este es el principal intento al cual todos los secuaces de Spinoza dirigen sus discursos”<sup>32</sup>.

Orobio arguye después que por infinita distancia habrá que entender la repugnancia entre los términos por la cual no podrá existir, a la vez, la nada y algo, el no ser y el ser. La nada no puede ser extremo opuesto al ser. Aduce además Orobio que la nada “no es otra cosa que negación”<sup>33</sup>, de modo que no podrá entenderse como extremo de distancia alguna. No puede haber, así, verdadera distancia entre la nada y algo. Pero en un giro no extremadamente sutil, Orobio afirma que además “lo que presentemente existe, no existe inmediatamente en el tiempo pasado”<sup>34</sup>, Instante extremo privativo llama Orobio a que algo “ahora exista primeramente”<sup>35</sup>. Nada media entre el no ser y el ser. Orobio alega que cuando Bredenburg niega que la nada pueda producir cosa alguna, en verdad quiere afirmar que todo existe desde siempre; el juicio lo defiende sosteniendo que “aquel acto de pasar el no ser al ser, (no) es la misma cosa que unirse el ser, y el no ser. Ninguna potencia, aunque infinita, podría, en efecto, unirlos. Pero no por ello uno no puede necesariamente subsistir al otro”<sup>36</sup>. Sentencia Orobio: “(No) habrá en el mundo, quien jamás pueda probar, que en las cosas implicatorias, y repugnantes entre sí, no puede subsistir la una, aunque falte absolutamente su contrario; no puede inferirse —prosigue el autor— del hecho de que el no ver y el ver no pueden darse simultáneamente en un mismo sujeto, que sea “imposible el pasar del no ver al ver”<sup>37</sup>.

Orobio acusa a Bredenburg de pretender que sus adversarios creen que de algún modo “la nada concurre a la existencia de alguna cosa”<sup>38</sup>. El holandés afirmaría, en opinión de aquél, “que es imposible que la nada por la mutua repugnancia que tiene con el ser, pueda influir o concurrir a la producción de alguna cosa, y ser algo esencialmente intrínseco a la misma cosa; como siendo su origen, y principio”<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> Fol. 1228.

<sup>32</sup> Fol. 1229.

<sup>33</sup> Fol. 1230.

<sup>34</sup> Fol. 1231.

<sup>35</sup> Ibíd.

<sup>36</sup> Fol. 1233.

<sup>37</sup> Ibíd.

<sup>38</sup> Ibíd.

<sup>39</sup> Fol. 1234.

La nada no puede jamás ser causa de alguna cosa. Orobio considera ridículo tanto pensar que la nada puede incidir como materia en la creación de alguna cosa, como que ejerza algún influjo en su producción. Al contrario, sentencia que “cuando afirmamos que alguna cosa se hace de la nada, (decimos) solamente que alguna cosa pasa del término del no ser, o de la nada, al término del ser, o de alguna cosa; que lo que ahora es no era antes”<sup>40</sup>. Para concluir: “no repugna en absoluto que alguna cosa se haga de la nada como de un término extrínseco privativo. Esto es, que antes no fuese”<sup>41</sup>.

Acto seguido, sin embargo, Orobio infiere algo afirmado ya por Spinoza. Que el ser sostiene en sí mismo todas las cosas, de modo que no necesita de algún otro para obrar, y puede producirlas sin tener ninguna dependencia de ellas. Y si se dice que fue hecho de la nada, ello es lo mismo que afirmar que ninguna cosa concurra a su creación, como materia de la cual se hiciese. Ni la nada se convierte en lo creado, ni en nada contribuye a su producción, pues “esto sería conceder que este universo había tenido su ser de alguna cosa. Antes bien, decimos que su origen fue la nada porque no tuvo algún ser antes de ser”<sup>42</sup>.

Escribe Orobio a continuación, que puesto que “estos filósofos conceden un ser necesariamente existente (aunque ellos entienden que este ser sea el mundo y este Universo) no pueden negarle un poder infinito e ilimitado”<sup>43</sup>. Pero, precisamente, la potencia infinita de Dios es una constante en la ontología spinoziana, además de que, de nuevo, Orobio afirma la identificación en el de Amsterdam entre Dios y la naturaleza, sin probarlo.

Las líneas que siguen no contradicen en modo alguno la ética spinoziana, sino que la sostienen: “Luego si hay potencia infinita para obrar, podrá...obrar sin alguna dependencia; porque si dependiese de alguno, aquel de quien dependiera sería infinito, y así habría muchos infinitos”<sup>44</sup>. Concluye Orobio: “Entendido este principio de este modo (esto es, que Dios es una Potencia Infinita que no depende de algo otro para obrar y producir) toda la máquina del ateísmo de Spinoza se desvanece, y queda miserablemente arruinada...y es necesario confesar...que hay un Dios necesariamente existente, infinitamente perfecto, e independiente esencialmente de todo cualquier ser imaginable”<sup>45</sup> (Spinoza concordaría en esto). Sin embargo, concluir que el universo que Él crea antes no era, no se sigue que sea una potencia infinita, pues como tal habría debido producir ab aeterno, ya que una potencia infinita no puede no producir. Por lo tanto, nunca hubo el ‘no era’, para el término de la acción de una potencia infinita.

Llega Orobio a las proposiciones de la *Mathematica Demonstratio*, la primera de las cuales reza: “Dáse un ser necesario, o un ser que existe necesariamente”<sup>46</sup>. Afirma Orobio que esta proposición es verdadera y universal, y que “sólo un ateaista es capaz de negarla”<sup>47</sup>. No es el caso —lo sabemos— de Spinoza, quien afirmó, al igual que Orobio que “hay un ser que necesariamente existe, cuyo ser, cuya esencia, y cuya existencia, son una misma cosa; el cual existe de sí, y por sí solo, sin conocer alguna causa de su existencia”<sup>48</sup>.

Lo anterior no obsta para mantener, a la vez, como así lo hacen Spinoza y Bredenburg, que todo el universo era necesariamente como término al que tiende la acción de la potencia infinita que es Dios. Lo que resulta difícil de entender es que se defina a Dios como una potencia infinita y que no produzca, sin embargo, necesariamente, como quiere Orobio. Este no es capaz de admitir que todo lo que es sea sin principio y necesariamente, porque identifica lo

<sup>40</sup> Fol. 1235.

<sup>41</sup> Fol. 1236.

<sup>42</sup> Fol. 1237.

<sup>43</sup> Fol. 1238.

<sup>44</sup> Fol. 1238.

<sup>45</sup> Fol. 1240.

<sup>46</sup> Fol. 1242.

<sup>47</sup> Ibíd.

<sup>48</sup> Fol. 1243.

anterior como el no ser producido por causa alguna, lo que no ocurre en Spinoza, para quien la potencia infinita de producir no puede hacerlo tras el cortapisa de querer o decidir hacerlo o no. Según Orobio, “el único fin de esta Filosofía Matemática, es negar, que Dios es el Creador del Universo, y destruir su infinito poder”<sup>49</sup>. Para Spinoza, sin embargo, su infinito poder se destruye, inversamente, cuando se aduce que podría no poner en práctica su infinita potencia de producir si así lo decidiera, y así, hubiera alguna posibilidad de que no se diera el Universo. Falta Orobio a la verdad cuando alega que “tan ciegamente se oponen al Divino nombre de Dios, que no quieren nombrarlo”<sup>50</sup>, y puede probarlo tan sólo que el mismo título de la parte primera de la *Ethica* no sea otro que *De Deo*.

Entiende Orobio que “anulado el fundamento todo de la máquina qu sobre el ser funda se desmorona, y se arruina”<sup>51</sup> para proseguir “y el que creyere como imposible, que alguna cosa puede hacerse de la nada, no diría probarlo de la repugnancia e implicación de los términos, sino de la impotencia de la causa, imposibilidad de producir todo el ser”<sup>52</sup>. Arguye además que sus adversarios no pueden afirmar que “todas las cosas que existen actualmente son el Ente o el Ser que necesariamente existe”<sup>53</sup> a partir del hecho de que de la nada no puede proceder el algo. Pero, nuevamente, esto es algo que Orobio, al igual que la mayoría de detractores de Spinoza, dan por supuesto que él defiende, pudiéndose probar con presteza su error. Pues para Spinoza el ser perfectísimo es el ser que todo lo produce, al ser una potencia infinita de obrar, y como tal no se identifica con la *Natura Naturata* (‘las cosas que existen actualmente’), sino con la *Natura Naturans*.

Con respecto a la proposición segunda, “Todos los atributos del Ser necesario existen necesariamente como él”<sup>54</sup>, arguye Orobio que aquéllos, así la eternidad, la infinitud, la sabiduría, “no son otra cosa que el mismo Ser de Dios, y una misma cosa con Él”<sup>55</sup>, aunque nosotros los concibamos distintos entre sí, y de la propia esencia divina. Orobio esgrime contra Bredenburg el siguiente argumento: “Habiendo pues probado que el obrar es un atributo del Ente necesario... infieren que todo lo que se obra en la naturaleza, se obra con tal necesidad, que no puede obrarse de otra suerte, sin que haya Dios alguna que dirija, o disponga, a su arbitrio, en las acciones; pues todo cuanto el Ente necesario obra en la naturaleza es tan necesario como el Ser. Y aunque se valgan de las voces del sumamente perfecto, de Infinito, de Existente por sí, y de sí mismo, y otras semejantes, no entienden otra cosa, que este Universo noble o el agregado de todas las cosas, a quien dicen convenir todos estos atributos”<sup>56</sup>.

Se trata, otra vez, de entender cómo obraría la potencia infinita que es Dios si a partir de su arbitrio, eligiendo qué cosas hacer de todas las que le sería posible llevar a cabo, haría, dejando, así pues, alguna por hacer, aunque pueda hacerla. El absurdo de lo anterior lo demuestra claramente Spinoza en la Parte Primera de la *Ethica*.

Acusa Orobio a Bredenburg y a todos los ateístas (lanza sus acusaciones Orobio en plural, porque le importa atacar, a través de su refutación de la *Mathematica Demonstratio*, a Spinoza, a quien el bando de excomunicación impedía nombrar) de que “habiendo...probado que el obrar es un atributo del Ente necesario, infierne que todo lo que se obra en la naturaleza, se obra con tal necesidad, que no puede obrarse de otra suerte, sin que haya Dios alguno que dirija, o disponga, a su arbitrio, en las acciones”<sup>57</sup>. La necesidad de que Dios disponga a su

<sup>49</sup> Ibíd.

<sup>50</sup> Ibíd.

<sup>51</sup> Fol. 1245.

<sup>52</sup> Ibíd.

<sup>53</sup> Ibíd.

<sup>54</sup> Ibíd.

<sup>55</sup> Fol. 1246.

<sup>56</sup> Ibíd. El subrayado es nuestro.

<sup>57</sup> Fol. 1261. El subrayado es nuestro.

arbitrio de las acciones es, según Orobio, fundamento de la religión, pues si así no fuese, todo cuanto ocurre en la naturaleza sería tan necesario como el mismo Ser, es decir, como el Ser que necesariamente es.

Según él, además, nunca podrá probarse que el obrar o la acción sean atributo de esencia. “Concederemos —arguye— que ser activo sea atributo de la esencia. Porque todo ser es para obrar, y así si alguna esencia no fuera operativa, ésta sería inicial, y como muerta; y se supondría existente sin tener algún fin para que existiese”<sup>58</sup>. Sin embargo, “a la substancia, a quien es propio el obrar, este mismo actual obrar, o acción, no es atributo esencial, sino cierta propiedad, accidente, o modo, que sobreviene a la Substancia”. La aptitud, así, pertenece a la esencia, pero no la actualidad en el obrar: “el poder discurrir es esencia, pero el acto de discurrir es accidente”<sup>59</sup>. Nos encontramos de nuevo con que una esencia podría tener la capacidad de realizar algo que no lleva a cabo si no lo desea. Los secuaces de Spinoza pretenden que la acción existe siempre, porque si no, se haría de la nada. El propio Orobio se percató de que sus adversarios no atienden a las acciones naturales, sino a aquellas que dimanaban de un agente que necesariamente existe, y en quien es una misma cosa el ser y el obrar, por serle el obrar, o la acción, atributo esencial e inseparable. “Ojala, que así discurriesen, que todo lo concedería yo con mucho gusto, pues es lo mismo, que confesar un Dios separado de las criaturas. El mal es, que el discípulo de Spinoza, ni quiere, ni puede encontrar, ni busca esta escapada”<sup>60</sup>.

Orobio concede que si Spinoza ‘y su secuaz’ separaran a Dios de las criaturas, aceptaría que el obrar pertenece, incesante, a su esencia. Según aquél, “todas las cosas a quienes damos el nombre de criaturas, los secuaces de Spinoza las conciben como constitutivos esenciales de su Deidad”<sup>61</sup>. Y admite que el obrar es atributo esencial del “Sumo Ente Dios”<sup>62</sup>, y “la misma cosa con su Ser”<sup>63</sup>. Pero no otra cosa aduce Spinoza.

Por lo demás, Orobio admite que es sumamente difícil entender que Dios sea activo de modo que produzca en sus efectos alguna cosa nueva, porque, del mismo modo en que “por su mismo ser entiende todo lo inteligible, eterna, esencial, y necesariamente, quiso lo que ahora quiere, sin que por eso se diga, que aquel entender, o aquel querer sean sujeto a mudanzas”<sup>64</sup>. Así, afirmará Orobio, el efecto es *ad extra*, pero Dios no lo produce de nuevo. La acción, siendo accidente, no puede convenirle a Dios, sino que por su solo eterno querer se hicieron todas las cosas, sin que mediase, o interviniese alguna acción, que el Filósofo llama predicamental, por la cual Dios se constituyese en ser de Agente, o de activo; y si medró, o intervino alguna acción, es sobre lo que llaman gramatical, esto es, según el modo común de hablar.

Es lo mismo, según Orobio, decir que Dios creó el mundo que decir que quiso que el mundo fuese. “Basta el querer de Dios para que exista lo que no existía, sin que en él obre cosa alguna, para que ahora exista lo que antes no existía... el efecto *ad extra* es nuevo. Pero el querer de Dios, por el cual se produce, eternamente...existió”<sup>65</sup>. Sin embargo, esto no prueba, según Orobio, que el efecto fuese eterno, sino sólo que debía existir en esta o aquella diferencia de tiempo. Dios lo realizó además sin que haya alguna acción de nuevo para que el efecto exista, sino sólo porque el efecto (querido, no lo olvidemos, por Dios desde la eternidad), Él quiso que existiese en el tiempo. Recurre Orobio a Agustín, como prefigurador primero de su consideración no-eternalista del mundo; un cristiano para quien la voluntad divina es su mismo obrar, y que crea, en efecto, todo, por su voluntad, de la nada. Tan poderoso es aquel

<sup>58</sup> Fol. 1241.

<sup>59</sup> *Ibíd.*

<sup>60</sup> Fol. 1250.

<sup>61</sup> Fol. 1250.

<sup>62</sup> Fol. 1251.

<sup>63</sup> *Ibíd.*

<sup>64</sup> Fol. 1252.

<sup>65</sup> *Ibíd.*

querer de Dios —concluye Orobio— que según él, y por él es necesario, que las cosas tengan su ser o no lo tengan”<sup>66</sup>.

El deslizamiento que se produce en Orobio, por el cual desde una potencia infinita de obrar, Dios se convierte en un querer poderosísimo, en una voluntad infinita (difícil es entender que quiere significar con ello). Pero además, se defiende avante la *lettre*, ante la posible acusación de que recurre al más grande de los padres de la iglesia, aduciendo: “Ni me acuses de que cito al gran Agustín a hombres, que jamás dieron crédito a alguna autoridad aunque fuese divina, pues con mayor facilidad se la rehusarán a Agustín. He alegado pero su autoridad para que Juan Bredenburg no creyese que yo era el inventor de esta doctrina”<sup>67</sup>. Orobio quiere acaso poner en entredicho que Bredenburg encuentre para su doctrina asidero en la verdad cristiana, pero lo que hace es, en efecto, recurrir a una consideración sobre la creación muy alejado del original devenir judío.

Orobio afirma pues que el obrar y la acción no son atributo o esencia de algún ente natural, sino sólo del Ser increado e infinito de Dios, de modo que los entes y las esencias naturales no tienen existencia necesaria, ni otra consideración que la de contingencia. Acusa a Spinoza y Bredenburg de confundir “lo esencial con lo natural”<sup>68</sup>.

Pasa acto seguido a considerar el corolario de la *Mathematica Demonstratio*, y admite Orobio que los atributos esenciales constitutivos de la esencia existen por una existencia necesario, pero no los que “sobrevienen a la esencia ya constituida, como son las acciones naturales y contingentes”<sup>69</sup>. Sin embargo, “si por sus palabras, quiere entender la facultad, y Potencia de obrar, o la raíz de las acciones, o las substancias en cuanto son activas, que es la facultad y potencia para obrar, se lo concederemos sin dificultad”<sup>70</sup>.

Orobio entiende que para Bredenburg es imposible el tránsito del no obrar al obrar, y así es de inferir de una potencia que es acto. Al contrario de lo que piensa Orobio, Bredenburg no dice que un agente no puede obrar y no obrar al mismo tiempo. Lo que dice es que es imposible la facultad o potencia infinita de obrar que no lo haga necesariamente.

“Como siempre habla de un Ente, que necesariamente existe, parece que le atribuye todas las acciones, y efectos naturales, que provienen únicamente de las causas particulares...como si por una ley, y necesidad indispensable, dimanasen de la esencia del ente necesario”<sup>71</sup>. “Así, todo cuando se hace y se hizo, no podría no ser, ni existen, o son de otro modo, que como fue, o es. Porque todo dimanó por una eterna necesidad del Ser necesariamente existente”<sup>72</sup>. Orobio critica a Bredenburg que piense que “su obra y su Ser son una misma cosa”<sup>73</sup>.

En efecto es así, y Orobio no se equivoca cuando afirma que Bredenburg colige que las acciones y efectos parecen contingentes respecto de los agentes naturales, mas respecto del Ente necesario, son tan necesarios que no pueden dejar de ser, pues tienen su origen del Ente necesario, por una eterna necesidad.

El obrar es atributo esencial del ente necesario, pero no lo que obra. Ninguna de las cosas que produce pertenece a su esencia. Aunque al respecto del Ente necesario, se producen por una necesidad indispensable. Según Orobio, afirmar que necesariamente se producen las acciones, y efectos, es conceder absoluta, y abiertamente, que ellas se hacen de la nada. De nuevo, acusa a Bredenburg de que su principal afán es “negar la creación del Universo”, tanto

<sup>66</sup> Fol. 1253.

<sup>67</sup> Fol. 1253–1254.

<sup>68</sup> Fol. 1255.

<sup>69</sup> Fol. 1256.

<sup>70</sup> Fol. 1257.

<sup>71</sup> Fol. 1260.

<sup>72</sup> *Ibíd.*

<sup>73</sup> Fol. 1261.



como desarraigar a Dios de la memoria de los hombres. Ciertamente es que Bredenburg niega que Dios obró porque quiso, y que gobierna el mundo como quiere, y que siguiendo la doctrina de Spinoza (afirma que los milagros) son contra las inviolables y eternas leyes de la naturaleza. Así, finalmente cabe concluir que Orobio entiende que Bredenburg fundamenta toda su doctrina en el principio spinoziano según el cual sólo puede haber una substancia. Y aduce también que Bredenburg se refiere a este Universo de modo que “fuera de este...que es verdadera substancia, subsistente por sí misma, y no subsistente en otra, no por otra, no puede darse otra substancia, que los hombres llaman, y creen ser Dios”<sup>74</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- BELTRÁN, Miquel. Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía, Barcelona 1998.
- CARVALHO, J.: “Orobio de Castro e o espinosismo”, *Memorias da Academia das Ciencias de Lisboa*, Cl. De Letras, 2 (1937).
- KAPLAN, Y.: *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro Littman Library of Jewish Civilization*, París, 2004.
- KOLAKOWSKI, Leszek. “Dutch seventeenth-century non-denominationalism and Religio Rationalis: mennonites, collegiants and the Spinoza connection.” *The two eyes of Spinoza & other essays on philosophers*. Translated by Agnieszka Koakowska and others; edited by Zbigniew Janowski. South Bend, Ind.: St. Augustine’s Press, 2004.
- OROBIO DE CASTRO, I.: *Certamen Philosophico, Defiende la Verdad Divina y Natural Contra los Principios de Juan Bredenburg G. de la Torre*, (The Hague, 1741).
- [2 volumes. Manuscrit en espagnol (40–41). Bibliothèque nationale de France. Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais, par Alfred Morel-Fatio. Paris: 1892].
- SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, 2011, Alianza.
- *Tratado breve*. Madrid, 1990, Alianza.
- VAN BUNGE, W.: (1991) “Les premiers pas de Bredenburg vers le spinozisme”, *1 Cahiers Spinoza*, n°6 (printemps 1991), 229–246.
- WEIJERS, Olga. *naturata’ jusqu’à Spinoza*. *Vivarium* 16 (1978) 70–80.

<sup>74</sup> Fol. 1267.

# A FAMÍLIA SOLA, UM CASO PARADIGMÁTICO DA DIÁSPORA DE SEFARAD

**Florabela Veiga Frade**

CHAM U.N.L., Consultora da Comunidade Israelita de Lisboa

## RESUMO

A família Sola é um caso paradigmático do que foi a história dos judeus e cristãos-novos na Península e na diáspora sefardita.

Grande parte da história desta família já é conhecida e estudada, principalmente no contexto ibérico, contudo conhece-se pouco da sua permanência e percursos em Portugal. Por conseguinte, esta pequena pesquisa pretende ser um contributo, que se irá desenvolver no futuro, com base na documentação das Inquisições de Lisboa e Coimbra assim como na documentação e Chancelarias Régias com vista a uma tentativa de recuperar o que foi a vida e actividade dos membros da família.

**PALAVRAS-CHAVE: FAMÍLIA SOLA; CRISTÃOS-NOVOS; JUDEUS PORTUGUESES; DIÁSPORA SEFARDITA**

## ABSTRACT

The Sola family is a paradigmatic case of what was the history of the Jews and New Christians in the Peninsula and in the Sephardic diaspora.

Much of the history of this family is already known and studied, mainly in the Iberian context, however little is known of its permanence in Portugal. Therefore, this small research intends to be a contribution, that will be developed in the future, based on the documentation of the Inquisitions of Lisbon and Coimbra as well as in other documentation and in King Chancelleries with the aim of an attempt to recover what was the life and activity of the members of the family.

**KEYWORDS: SOLA FAMILY; NEW-CHRISTIANS; PORTUGUESE JEWS; SEPHARDIC DIASPORA**

A família de Sola reúne em si as grandes vertentes da diáspora dos judeus e cristãos-novos com origem na Península Ibérica. As suas origens mais remotas podem ser datadas da Idade Média, mas os seus descendentes que se espalharam pelo mundo, chegam à actualidade.

Os caminhos da diáspora foram percorridos pelos membros da extensa família Sola que tem ramificações nos reinos da vizinha Espanha e nas comunidades judaicas ancestrais em Portugal. Seguindo o percurso dos judeus expulsos em 1492 e 1496 chegam às comunidades do Império Otomano como Salónica, Esmirna ou Istambul e os que foram convertidos saíram posteriormente integrando as principais comunidades nomeadamente a Nação Portuguesa de Amesterdão ou as Nações Portuguesas e Espanholas de Londres e Nova Iorque, passando por Montreal e pelas comunidades de Jamaica, Curaçao ou Colômbia.

A ligação identitária da família é também exemplar pela ligação à Península e pelo vínculo à cultura e aos ritos sefarditas. Destacam-se diversos rabinos, poetas, cronistas e genealogistas da família que sempre mantiveram ao longo de séculos esse sentimento de pertença e laços de união entre a família e Sefarad.

Para além disso, a família Sola representa também muitas das famílias cristãs-novas que ascenderam socialmente até atingirem grau de nobreza com direito a brasão. Representa também a diversidade de ocupações que abrange desde astrónomos a médicos passando por mercadores, banqueiros e donos de navios.

Em suma, a história da família Sola exemplifica a história de muitas famílias que não tiveram a sorte ou o empenho de reunirem e preservarem as tradições orais, os documentos, as provas e toda um vasto leque de indícios que nos permitam hoje estabelecer, sem grandes dificuldades, o que poderá ter sido o passado.

### Porquê a família Sola?

Em História estudamos famílias e comunidades preocupados em entender o contexto, em verificar as fontes, em classificar os tipos de fontes, em estabelecer ligações e em ter raciocínios claros que possam ser bem compreendidos por quem nos lê. E neste labor emaranhado esquecemo-nos, muitas vezes, que a História continua hoje, que as entidades que tratámos não são diáfanos e do mundo das ideias mas sim pessoas e comunidades palpáveis.

O Decreto-lei nº 30-A/2015, neste caso particular, veio fechar um círculo e simultaneamente veio colocar-nos perante o que são hoje os descendentes dos judeus portugueses que tiveram de sair ou converterem-se há 500 anos e que, mesmo depois disso, continuaram vítimas de discriminação e perseguição, tendo muitos continuado a sair do país nos séculos seguintes, dispersando-se pelo Mundo. E faz-nos reflectir sobre as linhas mestras que têm orientado os estudos desenvolvidos até aqui e sobre as políticas de quem nos governou e governa.

A família Sola é uma das famílias que, para quem se debruça sobre as comunidades de Amesterdão, Hamburgo e Londres, não pode ser contornada, na medida em que os seus membros estão envolvidos nelas e nas suas actividades, desenvolvendo trabalhos meritórios. Foram rabinos com trabalhos teológicos e comentários à Torá, foram médicos e fizeram parte da elite intelectual como poetas ou foram estudiosos de Astronomia e Matemática.

Uma questão que se levanta é saber qual a origem do nome Sola. Uma das hipóteses é que este apelido tenha origem num topónimo. Percorrendo os mapas e a História encontra-se uma povoação espanhola que surge grafada como Ancina Sola ou, numa só palavra, Ansinasola. Esta povoação, que se situava junto à fronteira na região de Moura, Mourão, e a sul de Olivença no Alentejo, e na região da Estremadura Espanhola de Villanueva del Fresno, Jerez de los Caballeros e Aroche, esteve envolvida em disputas de limites fronteiriços entre Portugal e Espanha no século XVI. Tratou-se duma disputa envolvendo violentamente as populações locais contestando os termos das suas vilas e que teve de ser resolvida por intervenção directa dos monarcas ibéricos<sup>1</sup>. Por conseguinte, a ser um toponímico que passou a sobrenome, isso indicaria uma das origens geográficas da família nesta zona, mas esta hipótese ainda não se confirmou pelas informações disponíveis.

O interesse pela história dos Sola surgiu no seio da própria família, já que alguns dos seus membros se dedicaram ao estudo das suas origens. Um dos que primeiro se empregou a estes labores foi Carlos de Sola, estabelecido em Amesterdão por volta de 1595, e que escreveu uma crónica, ainda hoje manuscrita, com árvores genealógicas ou com estudos genealógicos, a qual ainda não se teve oportunidade de consultar.

Clarence Isaac de Sola (Montreal, 1858-?), filho do reconhecido rabino, orientalista e cientista Abraham de Sola (Londres, 1825-Nova Iorque, 1882), presidente da Federação das Sociedades Sionistas entre 1899 e 1905 e que desempenhou o cargo de cônsul belga no Canadá, também dedicou uma parte da sua vida a estudar a origem da família Sola fazendo-a remontar à Idade Média, usando em parte as informações de Carlos de Sola.

Mais tarde, Abraham de Sola escreveu *Biography of David Aaron de Sola*<sup>2</sup> em 1864 que, apesar de se debruçar essencialmente sobre a vida do pai, faz também um estudo introdutório sobre a família. E finalmente Julian Kemper compilou e estudou todos os trabalhos anteriores na sua obra *The de Sola Family Odyssey* cujo labor se destinou aos seus parentes não tendo sido

<sup>1</sup> ANTT, CC, 2, 144, 158-159, 162; *idem*, Gavetas, XVIII, 2-1 e XV, 23-8.

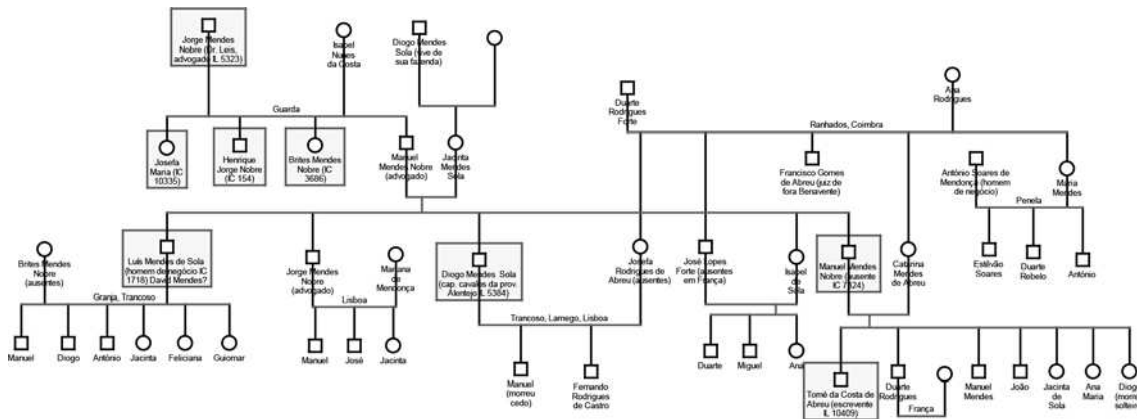
<sup>2</sup> Abraham de Sola, *Biography of David Aaron de Sola*. Philadelphia: W. Jones and son, 5624 [1864/65 EC].

publicado até hoje apesar de já ter passado mais duma década desde a sua escrita. Neste trabalho foram incluídos os processos inquisitoriais da família e várias documentação espalhada por vários arquivos do mundo.

## A família Sola em Portugal

De acordo com a *Jewish Encyclopedia*, seguindo os estudos de Clarence Isaac de Sola e Julian Kemper, a família parece ter a sua origem em Toledo e Navarra na Idade Média e daí expandiu-se a outros reinos ibéricos, nomeadamente Aragão e Castela. Com a expulsão dos judeus de Espanha em 1492, os dois irmãos Isaac de Sola e Baruch de Sola refugiaram-se em Portugal com as respectivas famílias. O primeiro parece que abandonou Portugal pouco tempo depois e o segundo está na origem dos ramos cristãos-novos portugueses da família. É precisamente sobre estes ramos cristãos-novos da família que se debruça esta apresentação já que é deles que descende uma parte da família Sola, depois exilada em Amesterdão, Hamburgo e Londres e daí viajaram para as comunidades do Novo Mundo, nomeadamente Montreal, Nova Iorque e Curaçao.

Em Portugal podemos verificar a existência de, pelo menos, dois ramos da família Sola. O primeiro destes ramos é originário da zona da Guarda, Trancoso, Viseu e Lisboa, sendo o antepassado mais antigo conhecido Diogo Mendes Sola que vivia de sua fazenda. A filha deste, Jacinta de Sola, casou com o advogado Manuel Mendes Nobre e tiveram vários filhos, entre eles Diogo Mendes Sola, que recebeu o nome do avô, tendo sido Capitão de Cavalos da Província do Alentejo; Jorge Mendes Nobre que era advogado em Lisboa; Manuel Mendes Nobre que se encontrava ausente em parte incerta; Isabel de Sola que estava ausente em França com os filhos e, por fim, Luís Mendes de Sola, homem de negócio que também se encontrava ausente por volta de 1721.



A Inquisição procedeu a várias vagas de prisões nesta família, a primeira deu-se em 1660 quando o patriarca da família foi preso e seguiram-se as prisões dos filhos nos anos seguintes. Mais tarde, já no início do século XVIII, mais precisamente em 1703 deu-se a prisão de todos os netos que optaram por ficar em Portugal, pois entretanto uma parte da família ausentou-se para parte incerta ou para França. Mas claro que os descendentes continuaram na mira dos oficiais do Santo Ofício e já em 1721 e 1725 foram presos os bisnetos de Diogo Mendes Sola e Jorge Mendes Nobre. Todos os membros desta família foram acusados de judaísmo, geralmente com confisco de bens ou com o pagamento das custas do processo, abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial, instrução na fé e penitências espirituais. Nenhum destes foi penitenciado à morte.

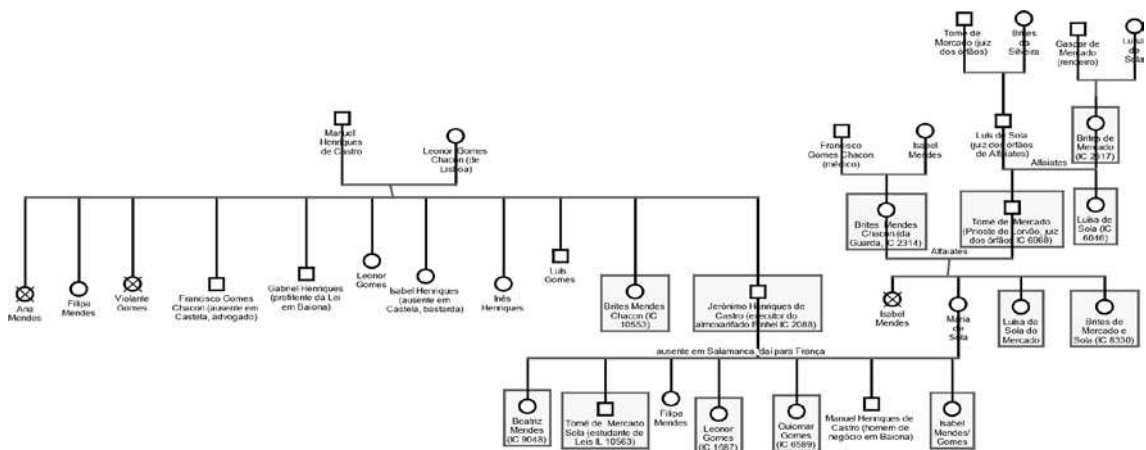
É provável que aqueles que se ausentaram para França daí se deslocassem para Amesterdão onde Julian Kemper identificou David Mendes Sola com Luís de Mendes Sola, dando origem a uma vasta prole com ramificações até aos dias de hoje.

Em Portugal a família ocupava lugares de relevo da sociedade, tanto de prestígio como de honra. Diogo Mendes Sola, que recebeu o nome do avô materno, fôra capitão de cavalos da Província do Alentejo. Este cargo designa o comandante militar de forças de cavalaria o que implica a liderança de homens e suas montadas inseridos numa companhia, chegando mesmo a garantir do seu bolso a compra e manutenção dos cavalos. Os capitães de cavalos ficavam abaixo na hierarquia militar dos capitães de couraças, mas mesmo assim aquele posto era requisitado por príncipes e senhores que podiam administrar as companhias como quisessem embora pudessem ter um oficial ou soldado com mais experiência para o auxiliar.

Tendo em conta que Diogo Mendes Sola nasceu por volta de 1670 e foi preso pela inquisição em Agosto de 1703, isso quer dizer que o seu contributo como capitão de cavalos se inseriu no início da Guerra de Sucessão de Espanha (1701–1714) onde Portugal se viu envolvido como apoiante dos Habsburgo contra os Bourbon. O apoio português foi comandado por D. António Luís de Sousa pela Província da Beira e por D. Dinis de Melo e Castro pela Província do Alentejo. Não deixa de ser curioso que Diogo sendo originário das Beiras, tenha integrado as companhias do Alentejo.

Jorge Mendes Nobre, seguiu os passos do pai e do avô paterno e dedicou-se à advocacia que exercia em Lisboa, por seu turno Luís Mendes de Sola era um prestigiado homem de negócios enquanto Manuel Mendes Nobre era rendeiro. Por conseguinte, estamos perante pessoas que atingiram um estatuto social intermédio que se distingue pelo conhecimento e pela capacidade financeira.

O outro ramo da família Sola em Portugal aliou-se à família Mercado de Alfaiates, do Sabugal, junto à fronteira com Espanha na região das Beiras e com a família Chacon ou Chacão da região de Pinhel e Lisboa.



A família Mercado detinha o cargo de juiz dos órfãos de Alfaiates pelo menos desde 1518, altura em que Tomé de Mercado, escudeiro e almoxarife das rendas do Sabugal e Alfaiates recebeu de D. Manuel a mercê do ofício de juiz dos órfãos<sup>3</sup>. O seu filho Luís de Sola assumiu o

<sup>3</sup> ANTT, Chancelaria de D. Manuel, Livro 36, fl.71 v.

cargo posteriormente<sup>4</sup> tal como Gaspar de Mercado no ano de 1645<sup>5</sup>. Seguindo-se Tomé de Mercado, neto do primeiro que acumulou o cargo com o de prioste do Mosteiro do Lorvão<sup>6</sup>.

Deste modo, pode-se verificar que um membro da família Mercado-Sola, ainda durante o reinado de D. Manuel, atingiu o grau hierárquico de nobreza mais baixo, ou seja o de escudeiro<sup>7</sup>, que em alguns casos poderia ter armas próprias. A hierarquia da carreira militar inicia-se como pajem, passa por escudeiro e termina no cavaleiro ao serviço quer da Casa Real ou de algum outro senhor. A função do escudeiro era transportar o escudo dos cavaleiros, tratar dos cavalos e das armas e simultaneamente ajudar a vestir e despir as armaduras do cavaleiro.

Pelas poucas informações que se possui, Tomé de Mercado deveria servir como escudeiro do senhor de Sabugal e/ou Alfaiates. Ora, estes senhorios e rendas pertenceram ao filho de D. Manuel, o infante D. Fernando (1507-1534), que desde tenra idade os possuía, o que quer dizer que provavelmente Tomé de Mercado foi escudeiro do infante quando este ainda era uma criança de pouco mais de cinco anos. Contudo, não há qualquer indicação de que esse cargo tivesse passado para os seus descendentes tal como o almoxarifado.

O cargo de almoxarifado é também desempenhado por funcionários régios encarregues da cobrança e arrecadação dos impostos. Esta função pode ser arrendada a terceiros, mas cabe ao almoxarife prestar contas que ficam registadas nas Chancelarias Régias sob a forma de cartas de quitação. Cabe também ao almoxarife arrendar ou emprazar bens da Coroa cujos contratos eram feitos em parceria com o vedor da Fazenda. Todas estas transacções eram registadas nas contadorias do Erário. Ou seja, era um cargo de responsabilidade e de confiança régia.

Para além destes cargos ou ofícios os membros deste ramo da família Sola também detinham o cargo de juiz dos órfãos<sup>8</sup>, que possuía regimento próprio. A honra e o prestígio andavam aliados a estes cargos já que todos os assuntos relacionados com os órfãos menores de 25 anos, mesmo que emancipados ou casados, principalmente de partilhas, gestão e inventariação de bens, passava pela supervisão do juiz de fora e dos órfãos. Deste modo, era um cargo de grande importância do poder local mas de ligação ao poder central em que se depositava a maior confiança embora houvesse mecanismos de controlo e vigilância do bom desempenho.

O último membro da família a ser juiz dos órfãos de Alfaiates foi Tomé de Mercado, neto do seu homónimo, que acumulou esta incumbência com a de prioste do Mosteiro de Lorvão entre Penacova e Coimbra. Tinha, portanto, de recolher as rendas e pagamentos das terras e bens que pertenciam ao referido mosteiro e por isso era ocupado por alguém que, para além de bons cabedais, devia ser da confiança de quem o administrava.

Por casamento esta família uniu-se à família Chacon ou Chacão cujo patriarca se dedicava à Medicina e, também, aos Henriques de Castro, homens de negócio ou executores de almoxarifado, neste caso de Pinhel. Alguns membros viviam da sua fazenda, o que quer dizer que possuíam bens e rendas que lhes permitiam viver desafogadamente, e enquanto uns continuaram a exercer Medicina, outros foram advogados constituindo verdadeiras linhagens.

<sup>4</sup> ANTT, *Inquirição de Coimbra*, proc. 2317.

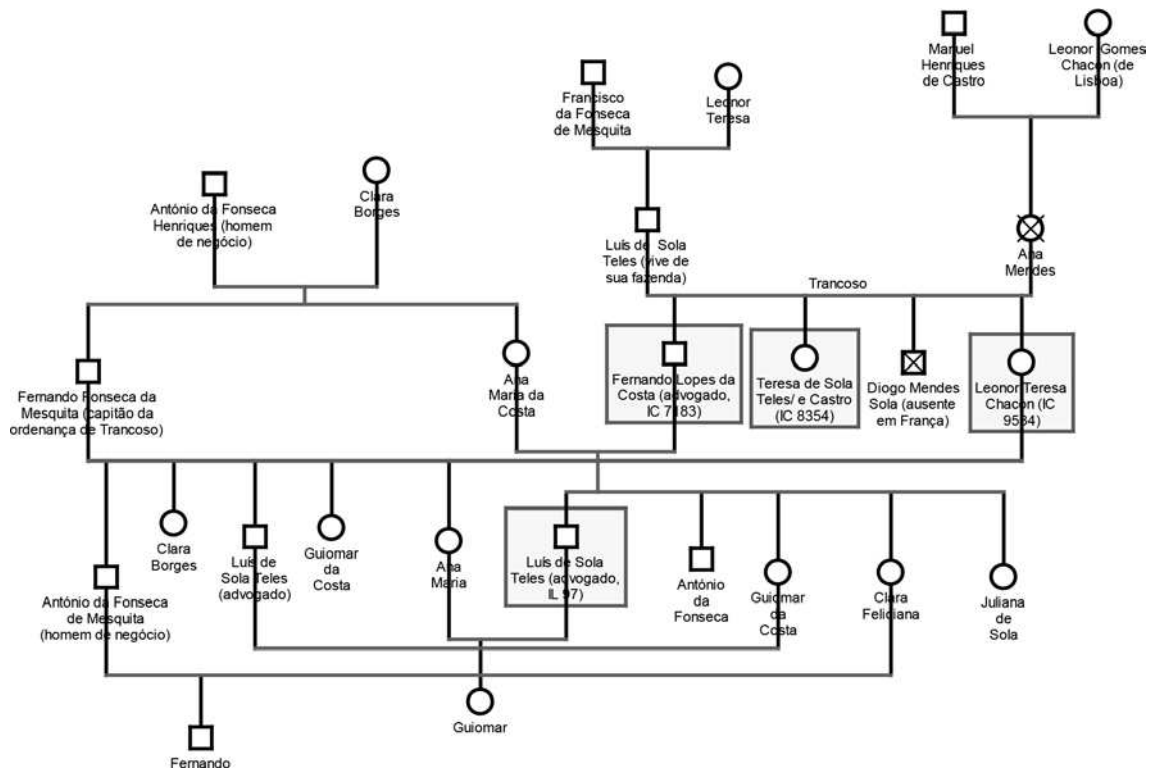
<sup>5</sup> ANTT, *Registo Geral de Mercês*, Livro 13, fl. 96-96 v.

<sup>6</sup> ANTT, *Inquirição de Coimbra*, proc. 6968 (1665)

<sup>7</sup> Gastão de Mello de Mattos, "Escudeiro", *Dicionário de História de Portugal*, vol II, pp. 430-431.

<sup>8</sup> *Ordenações Filipinas*, Livro 1, Tít. LXXXVIII. Ver também LXII e LXXVIII.





Para além disso há também um capitão de ordenanças já no século XVIII, ou seja, quem escolheu a carreira militar (ou a quem se deparou oportunidade duma carreira), neste caso de tropas que se podem considerar de terceira linha já que complementavam as tropas auxiliares ou milícias.

Resumindo, e não querendo salientar esta característica como aplicável a todo o grupo de cristãos-novos já que muitos houve que eram pobres e iletrados, pode dizer-se que a família Sola, tal como muitas famílias cristãs-novas da Época Moderna, detinham uma posição social confortável.

Este facto fez com que entrassem em meios considerados de outras hierarquias sociais nomeadamente da aristocracia e nobreza quer pela sua capacidade financeira quer pela sua formação detentora de conhecimento. Atingiram graus de nobreza como o de escudeiro, e há muitos letrados em Leis e Medicina. Ou seja, os cristãos-novos aproveitaram as oportunidades existentes sem preocupações de que isso pudesse ou não afrontar as hierarquias estabelecidas.

Por conseguinte, houve quem considerasse que estes ramos tinham de ser podados pela tesoura ou pela espada da “justiça” do Santo Ofício e o resultado foi o ataque por vagas sucessivas aos membros da família, sequestrando-lhes bens e arruinando-lhes as possibilidades de se reerguerem. O resultado prático para os membros da família foi assumir que poderiam suplantar todas as crises mantendo-se em Portugal ou simplesmente recorrer à emigração e exílio em terras onde pudessem de facto desenvolver as suas actividades com menor probabilidade de serem espoliados, de serem condenados pela sua fé ou mesmo morrer por causa disso.

Trata-se da velha questão da mobilidade social em que o equilíbrio, ainda hoje difícil de gerir, implica a aceitação de práticas consideradas inferiores por uma hierarquia consolidada e pouco aberta a alterações do seu estatuto. Os grupos sem fidalguia nem nobreza eram por isso mais atreitos a serem afastados, alvos fáceis de represália e de tentativas de erradicação por parte

da Inquisição que detinha o poder coercivo para fazer valer as suas escolhas e de confiscar os seus bens se fosse caso disso.

## Conclusão

A modo de conclusão pode-se afirmar que a família Sola reúne em si as principais linhas do que foi a diáspora sefardita e simultaneamente representa uma série de pessoas que passaram pelas mesmas situações e conseguiram sobreviver e vingar, quer no território nacional, quer nas diversas comunidades sefarditas espalhadas pelo mundo.

Algumas das actividades exercidas em Portugal por indivíduos da família estão relacionadas com a finança ou a gestão de meios económico-financeiros, caso de almoxarife, juiz de órfãos, prioste ou até capitão de cavalos, pois o sustento destes e respectivos homens era frequentemente da responsabilidade do capitão, que os mantinha do seu próprio bolso. Aliás, neste último caso, não é de descurar a hipótese de, na conjuntura da guerra e da necessidade de aumentar o potencial militar, Diogo Mendes Sola ter-se proposto — ou ter sido proposto — para criar e manter a referida companhia pois, se era custoso também era socialmente muito valorizado.

No que diz respeito à mobilidade social pode-se concluir que esta se fez sentir como mobilidade horizontal, ou seja os membros da família alargada ocuparam lugares de relevo que lhes garantia a honra e prestígio e possibilitando chegar ao nível mais baixo da nobreza como escudeiro, embora sem fidalguia. As actividades que desempenhavam podem-se incluir no mesmo estrato social da burguesia, como é o caso de mercadores, homens de negócio, advogados e médicos, juizes, capitães de cavalos. Mas eram simultaneamente cargos de consideração cujos detentores viviam segundo a lei da nobreza, sem terem ofícios mecânicos.

Apesar de muito estar feito, graças ao empenho de vários estudiosos, no que diz respeito à história da família Sola, muito há ainda a fazer e a desbravar no período em que se mantiveram em Portugal. Os processos inquisitoriais e toda a documentação portuguesa necessitam de ser contextualizados, explicados e integrados na história da família e acima de tudo na História, pelo que esta apresentação é meramente introdutória.

## Fontes e Bibliografia:

- ANTT, *Corpo Cronológico*, 2, 144, 158–159, 162 (Recibos de Pêro Solla)  
 ANTT, CC, 2, 278, 00250 (Miguel Sola)  
 ANTT, CC, 2, 8, 95 (Arzila, procuração a Pedro de Sola)  
 ANTT, *Gavetas*, XVIII, 2–1 e XV, 23–8.  
 ANTT, *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra*, proc. 910 (Luís de Sola), 1601  
 ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 1687 (Leonor Gomes), 1725  
 ANTT, TSO, IC, proc. 1718 (Luís de Sola Mendes), 1703  
 ANTT, TSO, IC, proc. 2088 (Jerónimo Henriques de Castro), 1724  
 ANTT, TSO, IC, proc. 2314 (Brites Mendes Chacão), 1665  
 ANTT, TSO, IC, proc. 2317 (Brites de Mercado), 1665  
 ANTT, TSO, IC, proc. 5017 (Luís de Sola), 1667  
 ANTT, TSO, IC, proc. 5323 (Fernão Lopes da Costa), 1666  
 ANTT, TSO, IC, proc. 6046 (Luísa Sola), 1665  
 ANTT, TSO, IC, proc. 6589 (Guiomar Gomes), 1725  
 ANTT, TSO, IC, proc. 6968 (Tomé de Mercado), 1665  
 ANTT, TSO, IC, proc. 7183 (Fernando Lopes da Costa), 1724  
 ANTT, TSO, IC, proc. 8330 (Brites do Mercado e Sola), 1729  
 ANTT, TSO, IC, proc. 8354 (Teresa de Sola), 1724  
 ANTT, TSO, IC, proc. 8837 (Luís de Sola Teles), 1749  
 ANTT, TSO, IC, proc. 9048 (Beatriz Mendes), 1724

- ANTT, TSO, IC, proc. 9246 (Diogo Mendes da Costa), 1725  
ANTT, TSO, IC, proc. 9584 (Leonor Teresa), 1724  
ANTT, TSO, IC, proc. 9670 (Isabel Clara), 1724  
ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 97 (Luís de Sola Teles), 1749  
ANTT, TSO, IL, proc. 1649 (Beatriz Álvares), 1580  
ANTT, TSO, IL, proc. 1703 (Brites do Mercado), 1706  
ANTT, TSO, IL, proc. 1996 (Luís Sola), 1667  
ANTT, TSO, IL, proc. 2771 (Violante Gomes), 1582  
ANTT, TSO, IL, proc. 5384 (Diogo Mendes Sola), 1703  
ANTT, TSO, IL, proc. 10409 (Tomé da Costa de Abreu), 1721  
ANTT, TSO, IL, procs. 10563, 10563-1 (Tomé de Mercado Sola), 1725, 1726  
ANTT, TSO, IL, proc. 12441 (Catarina Mendes), 1560  
ANTT, TSO, IL, proc. 13148 (Constança Lopes), 1580

Bibliografia

- Mattos, Gastão de Mello de, "Escudeiro", in Joel Serrão (ed.) *Dicionário de História de Portugal*, vol II, Porto: Figueirinhas, 1992, pp. 430-431.
- Kemper, Julian. *The Sola Family Odyssey* (exemplar em PDF).
- Ordenações Filipinas*, Livro 1, Tít. LXXXVIII, LXII e LXXVIII.
- Sola, Abraham de. *Biography of David Aaron de Sola*. Philadelphia: W. Jones and son, 5624 [1864/65 EC].

# **GESTAS, EL JUDÍO. CUESTIONES ICONOGRÁFICAS EN TORNO AL CICLO DE LA PASIÓN**

## **GESTAS, THE JEW – ICONOGRAPHIC QUESTIONS REGARDING THE PASSION CYCLE**

**Gabriela Benner**

FLUP

### **RESUMO**

O objetivo deste trabalho é considerar a iconografia de Gestas, o mau ladrão representado na cena do Calvário e baseia-se na análise de duas pinturas pertencentes a acervos museológicos da cidade do Porto: o Museu Nacional Soares dos Reis e a Casa-Museu Fernando de Castro. Queremos mostrar a relação do bom ladrão (Dimas) com o mau ladrão (Gestas) e a associação deste último com o povo judeu. Ter-se-á em consideração a estratégia da composição e do campo figurativo das duas pinturas e da modelação plástica, anatómica e fisionómica, que culminaram na construção da imagem iconográfica de Gestas na memória artística. As particularidades das convenções artísticas são também comparadas com um modelo quinhentista flamengo.

**PALAVRAS-CHAVE: GESTAS, ICONOGRAFIA, JUDEU, MEMÓRIA ARTÍSTICA, PINTURA.**

### **ABSTRACT**

The objective of this work is to consider the iconography of Gestas, the bad thief represented in the Scene at Calvary and is based on the analysis of two paintings belonging to the museological collections of the city of Oporto: the Museu Nacional Soares dos Reis and the Casa-Museu Fernando de Castro. We want to show the relation of the good thief (Dimas) to the bad thief (Gestas) and the association of the latter with the Jewish people. The composition strategy and the figurative field of the two paintings and the plastic, anatomical and physiognomic modelling, which culminated in the construction of the iconographic image of Gestas in the artistic memory, will be taken into account. The particularities of the artistic conventions are also compared with a 16th century Flemish model.

**KEYWORDS: GESTAS, ICONOGRAPHY, JEW, ARTISTIC MEMORY, PAINTING**

### **Introducción**

La iconografía de Gestas, el mal ladrón en las escenas del Calvario, es una interpretación pictórica que surge desde el siglo XII. Está asociada a un uso alegórico que persigue una asociación más amplia, para incluir a los judíos. Esto se logra usando diferentes técnicas artísticas. Obras del s. XVII, continúan mostrando elementos basados en convenciones previas. Esta iconografía podría influenciar las emociones de los que observarían las obras, reforzando creencias acerca del llamado al arrepentimiento a la religión cristiana y sus consecuencias eternas de salvación o condenación con repercusiones sociales y religiosas. Las fuentes textuales sobre las cuales se basaron los artistas son escritos apócrifos. Nuestra metodología será primeramente presentar la distinción de los personajes como malhechores, explicar el origen de los nombres de Dimas y Gestas (adoptaremos esta ortografía para todo el trabajo), hacer una reseña del desarrollo iconográfico de este programa y finalmente pasar a un análisis iconográfico de los personajes en dos obras de las colecciones portuenses y una de una colección holandesa. Se trata de dos “Calvario”, uno ubicado en la Casa-Museu Fernando de Castro (en adelante CMFC) del pintor Louis de Caullery (c.1580 –1621) y el segundo ubicado en el Museu Nacional de Soares dos Reis

(en adelante MNSR), de autor desconocido. La tercera obra es la “Crucifixión del Altar de Santa Ana” del Círculo del Maestro de Kalkar (Activo en Cleves o en su vecindad, c. 1475 — 1510), datado c. 1490 — 1510 del Rijksmuseum en Ámsterdam.

Hodie mecum eris in paradiso

“39.Uno de los malhechores colgados le insultaba: «¿No eres tú el Cristo? Pues ¡sálvate a ti y a nosotros!»

40.Pero el otro le respondió diciendo: «¿Es que no temes a Dios, tú que sufres la misma condena?»

41.Y nosotros con razón, porque nos lo hemos merecido con nuestros hechos; en cambio, éste nada malo ha hecho.»

42.Y decía: «Jesús, acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino.»

43.Jesús le dijo: «Yo te aseguro: hoy estarás conmigo en el Paraíso.»” Lc.23:39–43<sup>1</sup>

Esta frase, *Hodie mecum eris in paradiso*, es fundamental en nuestro análisis. Nos ayudará a entender el desarrollo de la iconografía de ambos personajes. Los dos malhechores crucificados con Cristo son mencionados en tres de los evangelios y descritos más plenamente por Lucas. En algunas versiones del Nuevo Testamento se les nombra malhechores o criminales. El Evangelio de Nicodemo (en adelante *EDN*), por su parte, los nombra ladrones, distinguiendo al mal ladrón con el nombre de Gestas, según Merback<sup>2</sup> un sociópata irredimible, asesino de viajeros, incluyendo bebés, para robarles su dinero, y al bueno como Dimas, quien, como Robin Hood, robaba a los ricos para dar a los pobres y quien además habría ayudado a la Santa Familia en su huida a Egipto. La invención textual de los atributos físicos y morales de estos dos personajes es crucial en nuestro entendimiento de la iconografía de la escena final del Calvario y fundamental para situar a Gestas como figura judía condenada. Mencionamos primero el texto de Historia de José de Arimatea (en adelante *HJA*), en donde Merback refiere que cada uno de los ladrones pronuncia un potente discurso presentándose, bien como un malvado sin esperanza, o bien como una persona buena de corazón. Gestas, por ejemplo, se vanagloria de sus malos actos, asegurándole a Jesús que, de haber sabido que éste era un rey, lo hubiera matado también. Todo esto en un entremezclar de burla, blasfemia y el crujir de sus dientes. Dimas, sin embargo, adopta obviamente otra actitud, pidiendo misericordia y perdón por sus pecados y le pide a Cristo que proteja su alma de las garras del maligno, que en este contexto significa, “el destino de los judíos”. Dimas afirma aún más esta aseveración con exultaciones que transmiten la esperanza de algún día poder observar, desde el reino celestial, cómo las doce tribus de Israel son juzgadas y castigadas. Cristo entonces le promete el Paraíso y le asegura a Dimas que los hijos de Abraham, Isaac, Jacob y Moisés serán echados en la oscuridad.<sup>3</sup> Según esta interpretación soteriológica de la *HJA*, el *Hodie mecum eris in paradiso* enfatiza tres aspectos: primero, que “hoy” Dimas estará en el Paraíso, disfrutando un privilegio único, segundo, la importancia del arrepentimiento y la conversión a la religión cristiana para alcanzar la salvación y en tercer lugar el destino de los que no se convierten, como los judíos: el Infierno y la oscuridad.

## ¿Los judíos, gente perdida?

Las historias de los malhechores, ya transformados en ladrones, serán perpetuadas tanto en la literatura como en el arte, sea en pintura, grabado o escultura donde se realizará la buena muerte obtenida por Dimas y la eterna condenación, “destino de los judíos” que recibe Gestas,

<sup>1</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, Online, URL: <http://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen/lucas/23> [Consultado 21.06.2017].

<sup>2</sup> MERBACK, Mitchell — 1999, pp. 23–24.

<sup>3</sup> Idem, *Ibidem*. Dimas es nombrado como el único heredero del Paraíso antes de la segunda venida de Cristo, con instrucciones específicas a los ángeles porteros de que sólo lo dejen entrar a él.

ambas justificadas. Dante Alighieri, en *La Divina Comedia* invita a los presentes en las puertas, a abandonar toda esperanza:

“Por mí se va al eterno dolor;  
Por mí se va hacia la raza condenada;  
[...]  
¡Oh, vosotros, los que entráis, abandonad toda esperanza!”<sup>4</sup>

Reaccionando a este texto, un espantado Franz Rosenzweig respondió en su día que: “Nosotros (los judíos) podemos abandonar todo, menos la esperanza”.<sup>5</sup>

La formación de los programas iconográficos tanto de Dimas como de Gestas corresponden a convenciones artísticas, con variables, de un carácter alegórico. Zancarini observa cómo los artistas usaron sus técnicas tanto para abrir una vía directa a los cielos para Dimas, como para elevar el alma de Gestas a los infiernos, mediante el uso de un ángel o un demonio, revelando así sólo dos posibles destinos eternos.<sup>6</sup>

Las dos primeras obras a analizar son del siglo XVII y se encuentran en museos de Porto: En la CMFC y, en reserva, en el MNSR. La primera, es un óleo sobre cobre, que tiene como título: “Calvario”<sup>7</sup> con dimensiones A.41,5 × L. 32,5 cm. Su autor es Louis de Caullery (c.1580 –1621/22), de formación flamenca.<sup>8</sup> La segunda,<sup>9</sup> se trata de un óleo sobre cobre de autor desconocido. Sus dimensiones son Alt. 41,7 × L. 32,5 y se denomina también “Calvario”.<sup>10</sup>

## Origen de los nombres

Primeramente queremos señalar que ninguno de los dos personajes tiene nombre en el relato de Lucas. Según Klapisch-Zuber, entre los siglos III–V se desarrolla la invención de sus nombres a partir, especialmente del EDN (siglos IV–VI).<sup>11</sup> O’Ceallaigh opina que la influencia de dicho texto fue mayor que ningún escrito cristiano, aparte de los evangelios canónicos. Según este autor, la iconografía cristiana tiene una deuda con los Apócrifos de Pilatos, basados, así como el EDN<sup>12</sup> en los Comentarios de Nicodemo (en adelante CN),<sup>13</sup> conocido también como Los Comentarios, el Trabajo Básico, y el Evangelio. Soy deudora completamente a O’Ceallaigh para los siguientes párrafos. En el Codex Coptico (s.XI) se menciona a Demas y Kystas o Demas y Kestas.<sup>14</sup> Este autor clasifica en tres categorías los nombres. La primera es de autores que no conocen los nombres, la segunda, de los que los conocen pero los usan de manera diferente

<sup>4</sup> El texto en italiano es “perduta gente”, ref.: Dante, *La Divina Comedia*, Infierno, Canto Tercero, s. XIV, traducido en esta versión castellana como “raza condenada”. URL: [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/literatura/dante/3\\_1.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/literatura/dante/3_1.html). [Consultado el 25.06.2017].

<sup>5</sup> ETCHEGARAY, Roger — 1997, p. 13.

<sup>6</sup> Refiriéndose al capítulo “Le départ de l’âme” ver ZANCARINI, Jean-Claude, « Christiane Klapisch-Zuber, Le voleur de paradis. Le Bon larron dans l’art et la société (XIVe–XVIe siècles) », 2015, s/p. Laboratoire italien [Online], Lectures, 2015, URL: <http://laboratoireitalien.revues.org/916> [Consultado el 30.06.2017].

<sup>7</sup> Número de Inventario: 22401 TC/370 Pin CMFC.

<sup>8</sup> La obra se encuentra en el siguiente enlace: <http://www.matrizpix.dgpc.pt/MatrizPix/Fotografias/FotografiasConsultar.aspx?TIPOPEsq=2&NUMPAG=3&REGPAG=50&CRITERIO=calv%C3%A1rio&IDFOTO=11907>. [Consultado el 21.06.2017].

<sup>9</sup> La obra se encuentra en el siguiente enlace: <http://www.matrizpix.dgpc.pt/MatrizPix/Fotografias/FotografiasConsultar.aspx?TIPOPEsq=2&NUMPAG=3&REGPAG=50&CRITERIO=calv%C3%A1rio&IDFOTO=11908>. [Consultado el 21.06.2017].

<sup>10</sup> Número de Inventario: 04199 TC/33 Pin CMP/MNSR.

<sup>11</sup> KLAPISCH-ZUBER, Christiane — *Débats d’Histoire* No. 3, Collège de France, 2016, s/p. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=IKvowyuXzGk&index=3&list=PL1NaqieVVs8lzSlzP20DBVWQqDMZ\\_26GIA](https://www.youtube.com/watch?v=IKvowyuXzGk&index=3&list=PL1NaqieVVs8lzSlzP20DBVWQqDMZ_26GIA) [Consultado el 21.06.2017]. MERBACK, por su parte, lo data en el s. V o VI, 1999, p. 23.

<sup>12</sup> O’CEALLAIGH, G.C — El autor nombra como EDN tanto al trabajo original en latín como a su paráfrasis griega, que incluye los CN y la narrativa de Karinus y Leucius, 1963, p. 24.

<sup>13</sup> Idem. *Ibidem*, pp. 22, 58. El autor lo data en el año 555.

<sup>14</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 30, 41.



a la actual y la tercera de los que usan los nombres a la usanza actual. En la primera categoría presenta la *Homilía Armenia fragmentaria del Santo Ladrón, Las Tres Formas del Descenso de Cristo a los Infiernos, La Homilía Copta sobre la Cruz y el Ladrón, el Libro de Gamaliel* (incluyendo el *Lamento de la Virgen y el Martirio de Pilatos*), la *Martirología de Usuardo y De Vita Eremitica de Aelred Rhievallensis*, datados, excepto el último, entre del s. VII al X. En la segunda categoría el autor cita *El Nicodemo Siríaco* (c.X), *El Evangelio Árabe de la Infancia* (c.XVI), *Gk. Ms. J de los Comentarios* (s.XIV o XV), y la *Versión Georgiana*. Los primeros dos manuscritos nombran a Titus (Dimas) y Dymachos (Gestas).<sup>15</sup> Bajo el tercer grupo es la copia de las *Narrativas de José de Arimatea sobre los Ladrones* (s. XII) y otros Mss. y versiones no mencionados. El autor resalta que los nombres fueron usados de una manera opuesta al uso actual.<sup>16</sup> También cree que la variedad de ortografías y aplicaciones se deben a interpolaciones tardías debido a la transmisión de escriba a escriba. Por su parte, Pierluigi Piovanelli ha explorado el *Libro Etíope del Gallo (Mashafa Dorho)*, una narrativa apócrifa de la Pasión de la Antigüedad Tardía que ha sobrevivido en su versión Ge'ez (lengua semítica meridional y la litúrgica actual de la iglesia ortodoxa etíope), datado entre los siglos V–VI y en donde los nombres de los dos, nombrados ladrones, aparecen como *Awsemobyá de Antioquía* (Gestas), y *Salikonilidakki de Éfeso* (Dimas).<sup>17</sup>

### Desarrollo de la iconografía de Dimas y Gestas

Jean-Claude Zancarini, en su reseña de Klapisch-Zuber destaca que en Occidente la iconografía de la Pasión es renovada profundamente a partir del siglo XII. Las dos innovaciones principales están ligadas a la manera en que los órdenes mendicantes conciben la devoción moderna y esto conlleva, por una parte, a la puesta en evidencia de las obras artísticas del sufrimiento de Cristo (*Christus patiens*) y por otra, a la voluntad de historiar la representación del Calvario poniendo en escena todos los actores y participantes de la Pasión. Ambas innovaciones irán a la par de las experiencias sociales, individuales y colectivas, que motivarán a las personas a experimentar emociones fuertes ligadas a la muerte y al sentimiento de culpa que se expresará en el sentido público de la justicia y que hará de los suplicios un espectáculo público,<sup>18</sup> en una expresión cada vez más teatralizada del Calvario.

Gombrich afirma que nuestro poder para recordar es más bien imperfecto y que necesita de un instrumento, el símbolo. Todo lo que es codificado en algún símbolo puede ser recordado con mayor facilidad. En la historia del arte, han existido códigos que ayudan a representar rápidamente a un Gestas, en nuestro caso, de acuerdo a una fórmula bien probada.<sup>19</sup> De acuerdo a la representación dada, podría inducir a un involucramiento emocional del espectador, bien sea positivo, o negativo, que favorecería ciertamente la retención del símbolo o imagen y que en lo sucesivo ayudaría a reconocer que efectivamente dicho símbolo o imagen se trata de la figura que se quisiera representar,<sup>20</sup> en este caso de Gestas.

Moura Sobral expresa: “Las pinturas casi siempre reciben, cristalizan y reorganizan sentidos provenientes de las más diversas fuentes, también ellas en la especificidad plástica que les es propia, son capaces de elaborar nuevos significados no siempre reducibles a los documentos de

<sup>15</sup> Idem, *Ibidem*. Syr. registra a Duma(s) y Tita (s), Dumachos, Titus y Dumachos. Y en el Ms. J Dysmas como el malo y Gestas como el bueno, p. 43.

<sup>16</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 21–58.

<sup>17</sup> PIOVANELLI, Pierluigi — el autor presenta que la Pasión Apócrifa del Libro Etíope del Gallo es una obra que todavía disfruta de amplia circulación en la cristiandad etíope donde ha logrado un estatus casi canónico. Sólo seis manuscritos lo preservan como un trabajo independiente, ya sea sólo o en compañía de otros textos apócrifos como *Los Milagros de Jesús* y la *Historia del Rey Abgar y Jesús*. El leccionario etíope de Semana Santa reproduce el *Libro del Gallo* como parte de la *Gebra Hemamat*, o *Actos de la Pasión*, demostrando así la gran popularidad que posee. 2003, pp. 430 — 433.

<sup>18</sup> ZANCARINI, 2015 — s/pag.

<sup>19</sup> GOMBRICH, E.H. — 1999, p. 16.

<sup>20</sup> Idem, *Ibidem*, p. 31.

archivo o de las fuentes literarias.”<sup>21</sup> El Gestas plástico no corresponde a la fuente literaria bíblica, por ejemplo. Lo que prevalece es la voluntad artística para transmitir ideas provenientes de narrativas apócrifas. Las formas, en este caso, están al servicio de los mensajes que transmiten.

En el *EDN* los malhechores son colocados a lados opuestos en casi todos los manuscritos. Dimas del lado derecho y Gestas del lado izquierdo de Jesús. Merback observa que así se destaca la *dextra* como lugar de honor y privilegio y la *sinistra* como lugar de condenación y humillación, originando una polaridad espacial. Los condenados o las figuras reprobadas se encuentran a la izquierda de Cristo.<sup>22</sup> Para Beauchamp, la exaltación de la derecha, está asociada a la Pasión, directamente.<sup>23</sup> Esta posición a la *sinistra*<sup>24</sup> para Gestas sirve como una sólida protección contra cualquier otra forma de exégesis que no afirme el valor prescrito de la figura representada.

Durante la Edad Media, la enseñanza de la religión se hacía, por consiguiente, de forma “audio-visual”. La palabra predominaba de cierto, más la parte de la figuración fue considerable igualmente, según Grabar.<sup>25</sup> En las obras posteriores a la Edad Media, vemos que Dimas y Gestas, ya convencionales, no escapan al significado obtenido en los siglos anteriores. Hahn enfatiza cómo la iconografía llega al nivel de comentario teológico, logrando, por la fuerte organización, que una imagen se asociase a los rasgos físicos de un personaje.<sup>26</sup>

## Las obras en los museos de Porto

La primera dificultad se nos presenta al sólo conocer uno de los artistas, Louis de Caullery (1580–1621), flamenco. Comparamos la pintura en estudio con otras obras suyas depositadas en el Museo del Hermitage: “Jardín con figuras humanas”, “Lugar de baño” y “Alegoría de los cinco sentidos”<sup>27</sup> donde repetidamente el uso que el hace de la luz/sombra va creando una ilusión de perspectiva que nos hace colocar algunos personajes no sólo cercanos en el espacio sino también en el tiempo. Esto es particularmente notable en la primera escena de “Alegoría de los cinco sentidos” donde los sentidos son representados como en estado presente. El fondo, más oscurecido, señala un espacio en donde los sentidos vivirán o vivieron. El “Lugar de Baño” nos muestra dos escenas diferentes, que ocurren en un mismo lugar, pero no necesariamente al mismo tiempo. Un grupo de hombres se encuentra alrededor de una mesa. Ninguno muestra interés en las varias mujeres desnudas que toman un baño, que ocurre en el mismo lugar donde ellos se encuentran. ¿Querría el artista expresar que se trata de dos tiempos diferentes aunque no necesariamente distantes, en el mismo lugar? En “Venus, Baco y Ceres con los mortales en un Jardín de Amor” del Rijksmuseum, el artista ha separado dos momentos/espacios gracias al uso de los tonos más oscuros o claros que ha empleado.<sup>28</sup> En cuanto al artista anónimo del segundo Calvario del MNSR, nuestro estudio se verá forzado a presentar una propuesta de análisis, imposible por los momentos de comparar con otra obra del mismo artista.

<sup>21</sup> SOBRAL, Luís de Moura — 1996, p. 10.

<sup>22</sup> MERBACK refiere que a pesar de registrarse un uso indistinto original de los nombres, prevalece el punto de vista canónico de situar a Dimas a la derecha, 1999, p. 23.

<sup>23</sup> BEAUCHAMP, Paul — 1997, p. 15.

<sup>24</sup> Según la Real Academia Española, significado de “Siniestro”: A la izquierda, avieso, malintencionado, infeliz, funesto, aciago, que produce daños, propenso a lo malo. Ver URL: <http://dle.rae.es/?id=XyrEzmC> [Consultado el 12.07.2017].

<sup>25</sup> GRABAR, André — 1979, p. 5.

<sup>26</sup> HAHN, Cynthia — 2000, pp. 133,163.

<sup>27</sup> Las obras se encuentran en el siguiente enlace: <http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/explore/collections/col-search/?lng=en&p1=&p2=&p3=&p4=caullery+louis+de&p5=&p6=all&p7=&p8=&p9=&p10=&p11=&p12=&p13=&p14=&p15=1>. [Consultado el 18.07.2017].

<sup>28</sup> La obra se encuentra en el siguiente enlace: <https://www.rijksmuseum.nl/en/search/objects?p=1&ps=12&f.principalMakers.name.sort=Louis+de+Caullery&st=OBJECTS&ij=1#/SK-A-1956,1>. [Consultado el 18.07.2017].

## Dimas

Dimas posee una gran riqueza de elementos artísticos que se usan en su iconografía y que implican un traslado inherente a otro mundo mucho más feliz, el Paraíso. Cada artista comunica un tiempo diferente, que confirma de forma determinante la visión de la historia cristiana, siempre escatológica, que entiende las edades en términos de su principio y de su fin teleológico, como afirma Bernard McGinn.<sup>29</sup> Así, no se trata simplemente de un punto en que la historia se detiene puntualmente, sino más bien se percibe como una función de un sello de los tiempos, dando así sentido a todo el proceso anterior. El buen ladrón, según el texto lucano, es castigado con la crucifixión y acepta su castigo. También confronta al mal ladrón a deponer su posición de rebeldía. Su última plegaria, de estar con Jesús en su reino, es concedida inmediatamente. Sin embargo, cada artista ha representado dos tiempos muy diferentes. De Caullery, en futuro. “Estarás”. El segundo, resaltando el “Hoy”. Zancarini menciona que en el *EDN*, aparte de dársele un nombre a cada ladrón, también se le asigna una “actitud” en su respectiva cruz: Dimas se encuentra mirando a Cristo, mientras que Gestas hace todo lo posible para alejarse físicamente de Cristo y evita su mirada. Refiere que en “Le Calvaire en perspective” la autora explica la puesta de la escena en diagonal, técnica que fue usada por los artistas para poner en evidencia el diálogo entre Cristo y Dimas<sup>30</sup> y sería adoptada con gran éxito subsecuentemente.

En la pintura de De Caullery, el tiempo se ha representado especialmente a través de los contrastes de luz y oscuridad. El artista subraya el verbo “estarás”, el futuro cercano. Esto es debido a que la luz, que representa la dicha y el Paraíso, se acerca a Dimas, quien se encuentra en un estado entre la vida y la muerte. Las miradas entrecruzadas entre Cristo y él, nos aseguran que el ya ha recibido la respuesta de estar en el Paraíso, lejos del “destino de los judíos”. Por otro lado, el Dimas del cuadro anónimo del MNSR, nos muestra el “hoy”. En este segundo Dimas, sabemos que su alma está presente en el Paraíso, porque todo su ser está rodeado de luz. Una luz tan poderosamente dibujada, que es imposible no ver el contraste que ella causa con las tinieblas. Cristo no lo está mirando más, lo que implica que el diálogo entre él y Dimas ha cesado, porque éste se encuentra ahora en aquel lugar mejor. Una sombra que aparece en la luz que rodea a Dimas nos hace entender que el ya ha dejado el tiempo terrenal y de la oscuridad, los cuales no pueden tocar a Dimas, porque está a salvo por la eternidad. Cada artista ha querido enfatizar lo que podrían ser sólo minutos de diferencia entre la vida y la muerte.

## Gestas

De Caullery ha querido enfatizar en su Gestas la idea de “tiempo suspendido”, quizás para resaltar que un juicio se está llevando a cabo para los dos personajes. Gestas se encuentra rodeado de dos oscuridades. La presente, terrenal, es más clara y la que se aproxima es mucho más oscura y representa la eternidad. Gracias a las tradiciones provenientes de la *HJA*, sabemos que Gestas irá al “destino de los judíos”, el Infierno. Al convertirse en representante de toda una comunidad, el personaje de Gestas lo representa a él y a todos los judíos de todos los tiempos, enfatizando un destino en condenación final irrevocable cuando no existe ni arrepentimiento ni conversión al cristianismo.

## Dimas y Gestas como figuras alegóricas

Ambos personajes llegan a constituir figuras más allá del tiempo para convertirse en alegorías de grupos salvos o condenados. El mensaje es transmitido por el uso del color, la luz y otros elementos de la composición y llega a ser comunicado a través de los siglos según las

<sup>29</sup> MCGINN, Bernard — 1988, p. 4.

<sup>30</sup> ZANCARINI, Jean-Claude — 2015, s/pag.

convenciones artísticas entendidas en el momento y lugar específicos: llegamos a reconocer a Dimas y a Gestas.

Tal presupuesto nos lleva a comparar nuestras dos piezas con una tercera, que se encuentra en el Rijksmuseum.<sup>31</sup> Se trata del Dimas y Gestas del Grupo de la Crucifixión del Altar de Santa Ana del Círculo del Maestro de Kalkar (Activo en Cleves o en su vecindad, c. 1475 — 1510), datado c. 1490 — 1510. Una miniatura en madera de 18 cm x 11, 7 cm.<sup>32</sup> que fue una vez parte de un pequeño altar muy caro y ornamentado.

Las dos figuras son tratadas aquí de acuerdo a los gestos y a las figuras de ángel o demonio que se les asocian. Los dos ladrones crucificados son miniaturas de madera. Según Scholten, son representados en una técnica virtuosa con increíble atención al detalle, realismo y expresión. Habilidad que se manifiesta en todos los detalles, como las vestiduras, lazos y nudos de las cuerdas tallados minuciosamente. También, en los músculos tensos, los vasos sanguíneos en miniatura, las costillas visibles e incluso los huesos debajo de la piel y el detalle de las cuerdas de cada hombre a su respectiva cruz.<sup>33</sup> Carlson, en su reseña de Merback, menciona la finalidad pictórica de estas cuerdas. Las mismas le permitían al pintor lograr que el dolor de la muerte fuera visible de una manera que los clavos no pueden transmitir. Comunicado también por el temblor, el sudor, la resistencia, la gesticulación, el cuerpo mutilado y la eyaculación de sangre, elementos entendidos por el público como potentes fuentes de información. El dolor representado de esta manera era instrumental. Ambos ladrones, según Merback, proveían ejemplos de arrepentimiento y una buena muerte o de desespero. Una situación que el autor conecta a la práctica de ejecución invertida como “judía” que era muy común en Europa.<sup>34</sup> Sobre Dimas está posado un ángel quien ha venido a salvar su alma arrepentida. El despectivo Gestas cuelga en una pose atormentada con su rostro lleno de angustia y volteado a Cristo. Según Scholten, un pequeño demonio, (que no se encuentra en la pieza actualmente), tiraba su alma de su cuerpo a través de su boca abierta. Los buenos personajes nunca tenían la boca abierta. Según Inés Monteiro, eran los reprobados y los demonios los que aparecen con actitudes inestables, con bocas abiertas y en esquemas compositivos de menor equilibrio. Un santo nunca aparecerá con la boca abierta así esté en la acción de hablar o de predicar.<sup>35</sup> Esta pieza, por su estilo de los pliegues, los rizos del cabello, la elocuencia de los cuerpos torturados y la iconografía comparativamente rara de ladrones vestidos, lleva a Scholten a asociarla a una escultura de finales del siglo XV del Ducado de Cleves, que ofrece paralelos estilísticos muy convincentes: el San Sebastián de c. 1490 en la Iglesia de Santa Aldegundis en Emmerich y algunas obras del Maestro de Kalkar Altar de Santa Ana. Dicho artista fue el más idiosincrático y talentoso tallador de madera en la región alrededor del 1500. Dada la alta calidad de estas piezas, el artista seguramente trabajaba para los clientes más exclusivos. Si su proveniencia de Cleves es correcta, fue una comisión de la corte de Cleves, orientada internacionalmente y relacionada con la corte de Burgundy.<sup>36</sup>

## Conclusión

¿Hablamos entonces de iconografía alegórica? A diferencia del texto lucano, la admiración que suscita el personaje de Dimas y la repulsión de Gestas surge de un texto deficiente de detalles (Lucas) a un desarrollo completo de dos personajes, que, basado en textos apócrifos,

<sup>31</sup> La obra se encuentra en el siguiente enlace: <https://www.rijksmuseum.nl/nl/collectie/BK-2014-20-1>. [Consultado el 20.05.2017].

<sup>32</sup> SCHOLTEN, Frits — 2015, p. 298.

<sup>33</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>34</sup> Según Merback los pintores medievales tardíos se valieron del espectáculo judicial para estimular la imaginación del espectador. Así, la síntesis de la observación y de la improvisación presentaría la realidad de la crucifixión para una audiencia para la cual era distante. El componente central de tal recepción sería un sufrimiento compartido. Ver CARLSON, Marla — 2001, pp. 191-93.

<sup>35</sup> MONTEIRA, Inés — 2015, s/p. *Claves de lectura de la imagen medieval*, Madrid: Educa Thyssen, 2015. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=r\\_36HwXA1As](https://www.youtube.com/watch?v=r_36HwXA1As) [Consultado el 01.07.2017].

<sup>36</sup> SCHOLTEN, Frits — 2015, p. 298.

representan pictóricamente la salvación y la condenación en un sentido más allá del tiempo. El énfasis del “hoy” es porque se mantiene en el tiempo, confirmando un sentido teleológico. La iconografía de Dimas y Gestas se presta para hacer efectivo este mensaje en una reflexión sobre la salvación y el castigo eternos. El Hoy está a la derecha y el Ayer a la izquierda. Están en el Hoy de la eternidad, todos aquellos que se identifican con Dimas, quien, tras su arrepentimiento, ha encontrado su eternal destino después de un diálogo con Cristo. El Ayer pertenece a aquellos que no escuchan el llamado a la conversión. Aquellos que, como los judíos, se niegan a identificar su esperanza con el credo cristiano y por lo tanto son merecedores de su “destino judío”, el infierno. Así, el programa iconográfico se presenta como consistente. La importancia de la conversión al cristianismo es patente al multiplicar los personajes en las escenas de la Pasión para que la transmisión del mensaje artístico sea muy clara y detallada en su mensaje de miedo o de esperanza: para Gestas, o los judíos, es un anuncio de una condenación eterna.

### Referencias Bibliográficas

- BEAUCHAMP, Paul — “Quelle typologie dans l’Épître aux Hébreux?”. *Cahiers Ratisbonne*, Jerusalem: Centre Chrétien d’Études Juives, No. 2, p. 15, Junio, 1997.
- CARLSON, Marla — Reseña de “Mitchell B. Merback, *The Thief, the Cross, and the Wheel: Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*”. *Studies in Iconography*, 22, Kalamazoo, Michigan : Medieval Institute Publications, pp. 191–93, 2001.
- ETCHEGARAY, Roger — “Est — ce que le Christianisme a besoin du Judaïsme ?”. *Cahiers Ratisbonne*, No. 3, Jerusalem: Centre Chrétien d’Études Juives, p. 13, Diciembre, 1997.
- GOMBRICH, E.H. — *The Image and the Eye: Further Studies in the psychology of pictorial representation*. London: Phaidon, 1999, p. 16.
- GRABAR, André — *Les voies de la Création en Iconographie Chrétienne: Antiquité et Moyen Age*. Paris: Flammarion, 1979, p. 5.
- HAHN, Cynthia — “Visio Dei: Changes in Medieval Visuality”. *Visuality before and beyond the Renaissance: Seeing as Others saw*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133,163, 2000.
- MCGINN, Bernard — *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. Columbia: Columbia University Press, 1988, p. 4.
- MERBACK, Mitchell — *The Thief, the Cross and the Wheel: Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*. London: Reaktion Books Ltd., 1999, pp. 23–24.
- O’CEALLAIGH, G.C — “Dating the Commentaries of Nicodemus”. *The Harvard Theological Review*, Vol. 56, No. 1. Cambridge: Cambridge University Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/1508751> [Consultado el 05-07-2017], pp. 21–58, 1963.
- PIOVANELLI, Pierluigi — “Exploring the Ethiopic Book of the Cock, An Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity”. *Harvard Theological Review*, Vol. 96, No. 4. pp. 430 — 433, 2003.
- SCHOLTEN, Frits — “Recent Acquisitions: Paintings and Sculptures”. *The Rijksmuseum Bulletin*, Vol. 63, No. 3, URL: <http://www.jstor.org/stable/24642123> [Consultado el 07.07.2017] p. 298, 2015.
- SOBRAL, Luís de Moura — *Do Sentido das Imagens: Ensaio sobre pintura barroca portuguesa e outros temas ibéricos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996, p. 10.

# ISAAC CARDOSO E A *PHILOSOPHIA LIBERA* (1673): DA REIVINDICAÇÃO DA LIBERDADE DE PENSAMENTO AO ASSESTO DOS ERROS E QUIPROQUÓS DOS GRANDES GÊNIOS

**Luciana C. Ferreira Braga**

Universidade do Minho. Investigadora do CLEPUL

## RESUMO

No século XVII, os pensadores europeus assumiam um espírito de abertura, uma atitude observadora e crítica. Assiste-se a um novo paradigma científico, onde a tradição peripatética dá lugar à ousadia e à reivindicação da liberdade de pensamento e de ação. Questionam-se os grandes génios, apontam-se-lhes os erros, confrontam-se opiniões, num tempo em que as fogueiras ainda abrasavam. Isaac Cardoso, entre a fé cristã e o judaísmo, a ciência e a filosofia, o concreto e o abstrato, redefine o modo de pensar o universo, o mundo, o homem, a alma: questiona, discute, observa. Este estudo pretende apresentar Fernando Isaac Cardoso e aquela que é a sua obra maior, a *Philosophia Libera*; para isso, é revelado o pensamento filosófico do autor sefardita e são antecipadas algumas das suas principais disquisições sobre os erros e equívocos dos génios mais influentes até ao seu tempo. O *Prohaemium* da obra em tratamento será o *corpus* principal deste estudo.

**PALAVRAS-CHAVE:** CARDOSO, ISAAC (1603–1683); *PHILOSOPHIA LIBERA* (1673); JUDEUS SEFARDITAS; IDENTIDADE E MEMÓRIA; *SAPIENTUM ERRORES*

## ABSTRACT

During the seventeenth century, European thinkers embraced an openness spirit combined with an observant and critical attitude. A new scientific paradigm emerged, where the peripatetic tradition gives way to audaciousness and the demand for freedom of thought and action. The great minds are questioned, their mistakes highlighted, opinions are peered, in a time when the Inquisition's fire was still burning. Between Christian faith and Judaism, science and philosophy, the concept of concrete and abstract, Isaac Cardoso redefines the way of thinking the universe, the world, the man, the soul: he questions, debates, perceives.

This study aims at introducing Fernando Isaac Cardoso and what is considered to be his greatest work, *Philosophia Libera*. This is accomplished by unveiling the Sephardic author philosophical thinking and by revealing some of his major questionings on the errors and faults made by the most influential thinkers up to his time.

**KEYWORDS:** CARDOSO, ISAAC (1603–1683); *PHILOSOPHIA LIBERA* (1673); SEPHARDIC JEWS; IDENTITY AND MEMORY; *SAPIENTUM ERRORES*



## 1. Introdução

«*Et mundum tradidit disputationi eorum*».<sup>1</sup>  
Eclesiastes (3, 11)

Fernando Isaac Cardoso junta-se ao grupo de notáveis judeus que, como Amato Lusitano, Immanuel Aboab, Leão Hebreu, Isaac Dias, David Neto, António Dias Pinto, Bernardo Pinhel, se sentiram forçados (ou pela ação implacável do Tribunal do Santo Ofício, que os precipitava ao exílio; ou por conveniência própria,<sup>2</sup> pela necessidade de praticar livremente a sua religião) de abandonar o país, em troca de um lugar que os acolhesse abertamente e à sua fé interior. Veneza era um desses lugares que oferecia a liberdade de culto aos judeus ibéricos.<sup>3</sup> Em Veneza, e anteriormente em Madrid e Verona, Fernando Cardoso foi admirado pelo seu talento como *physico*, e aí contribuiu para o desenvolvimento da filosofia, da medicina, da ciência e da cultura. Portugal vê, assim, desaparecer a maioria da sua elite médica e científica, beneficiando, por conseguinte, os países que os receberam. É necessário reaver as riquezas de outrora.<sup>4</sup>

Os estudos sobre Fernando Cardoso são incipientes, sobretudo na nossa língua e no nosso país. A informação biográfica disponível sobre o pensador sefardita é escassa e inconsistente, pelo que urge um estudo mais aprofundado e conciliador dos dados recuperados e discutidos pelos demais estudiosos.<sup>5</sup> A edição comentada de grande parte dos seus tratados médicos e filosóficos ainda está por fazer, bem como a sua tradução do castelhano e do latim para português.

Este estudo ergue-se do interesse e curiosidade grandes pelo médico Isaac Cardoso e especialmente pelo seu *Philosophia Libera*. Ao longo dos sete livros deste tratado científico-filosófico, Cardoso reúne e discute todo o saber de Setecentos. As mais de setecentas e cinquenta páginas escritas num latim cuidadoso desdobram-se em questões e disquisições múltiplas que vão desde a metafísica, a matemática, a cosmologia, a astrologia, a física, a biologia, a psicologia, a medicina, a teologia. O autor minudencia o universo, a terra, os seres vivos, o homem, a alma, e Deus.<sup>6</sup> Este exame atento é feito pela observação, indagação e exposição das teorias e doutrinas de um número prolixo de autores, seitas e escolas que em certa medida prevaleceram até ao seu tempo. Os grandes génios, como Platão, ou Pitágoras, Anaxágoras, Demócrito, Lucrécio, Galeno, e, sobretudo Aristóteles, são escrupulosamente impugnados; e muitos dogmas, então cridos como verdades absolutas, são arrebatados pela argumentação audaciosa de Isaac Cardoso, escorada no seu vasto e doxográfico conhecimento dos autores clássicos, e nas instruções e sapiências providas pelas Sagradas Escrituras.

Para além de descoberta a ousadia de Cardoso no reparo e deteção dos erros e quiproquós dos grandes génios e cânones dos mais diversos saberes e tempos, também é definida e descrita, neste estudo, a filosofia que lhe subjaz: uma *philosophia libera*, ou filosofia livre. Isaac Cardoso reivindica a liberdade para a atividade pensante. O discípulo, o aprendiz ou o simples leitor, deverá ser capaz de questionar o seu próprio mestre, criticar e comentar livremente o autor mais influente, e, sobretudo, decidir que pensadores e que teorias mais se aproximam da

<sup>1</sup> Veja-se esta passagem do Eclesiastes no frontispício do *Philosophia Libera* (1673): «E entregou o mundo à sua discussão».

<sup>2</sup> A que Carvalho (1999) chama de «diáspora voluntária».

<sup>3</sup> «As autoridades civis e eclesiásticas venezianas permitiram que os judeus se estabelecessem numa certa zona da cidade — o famoso «ghetto» (Carvalho, 1999).

<sup>4</sup> «O mundo dos judeus portugueses carece de ser descoberto pelos portugueses e pelos próprios judeus». (Carvalho, 1999)

<sup>5</sup> Para um estudo mais aprofundado do percurso de Fernando Isaac Cardoso, veja-se Yerushalmi (1971).

<sup>6</sup> O *Philosophia Libera* (1673) distribui-se em sete livros, a saber: Livro I, *De Priincipiis rerum naturalium*; Livro II, *De affectionibus rerum naturalium*; Livro III, *De Coelo et Mundo*; Livro IV, *De Mixtis*; Livro V, *De Anima et Viventibus*; Livro VI, *De Homine*; Livro VII, *De Deo*.

verdade. Assim, «Que doutrina receber? Nenhuma. Que filósofo seguir? Nenhum, e todos». <sup>7</sup> A postura que avoca (seguir todos e nenhum em particular) procura criticar a até então obsessão por um conjunto muito finito de autores e respetivas teorias, como foi Aristóteles. Para Isaac Cardoso, «não é seguindo de modo subserviente as pegadas dos antepassados que as ciências agraúdam e florescem, pelo contrário, elas só podem crescer se cada um tiver a ousadia de separar e questionar o que foi dito pelos Antigos e pelos Modernos». <sup>8</sup>

Assim, pretende-se com este estudo (re)descobrir e descrever o pensamento e forma de estar de Fernando Isaac Cardoso no *Philosophia Libera*, selecionando, para isso, um conjunto de autores e abordagens que o próprio questionou, desmentiu e, depois, explicou e corrigiu.

## 2. Desenho biobibliográfico

Fernando [Isaac] Cardoso foi um pensador judeu sefardita, filho de cristãos-novos e irmão de Miguel [Abraão] Cardoso, ativo partidário de *Shabbetai Tsevi*. O desenho biobibliográfico que proponho de Fernando Cardoso denuncia a carência de informação em vários momentos da sua história de vida. No entanto, é possível consultarmos José Maria Rosa (2001) <sup>9</sup> e Yosef Hayim Yerushalmi (1971), <sup>10</sup> que nos forneceram dados mais concisos e aprofundados sobre o percurso de Cardoso.

Deste modo, podemos dizer com relativa firmeza que Fernando Cardoso nasceu em 1604 (outros autores acreditam que terá nascido em 1603, ou em 1615), <sup>11</sup> na cidade de Trancoso (vários estudiosos consideram as cidades de Celorico da Beira ou Lisboa como o seu berço). <sup>12</sup>

Entre 1580 e 1640, a severa atuação da Inquisição portuguesa precipitou a fuga de muitos conversos para Espanha. Em 1609, Cardoso parte com toda a família para Medina del Rioseco. Até 1623 parece não haver registos sobre o seu percurso, no entanto, sabemos que em 1623/24 lecionou Filosofia, em Valladolid, onde se doutorou também em Medicina. Anos mais tarde, por volta de 1629, terá partido para Madrid, onde exerceu a profissão de médico.

Entre 1630 a 1640, não há referência a qualquer aspeto biográfico de Cardoso. Não obstante, durante esse período Cardoso escreveu e publicou vários tratados científicos e de medicina. <sup>13</sup> Em 1640, ao mesmo tempo que a sua pátria restaurava a sua independência e D. João IV arrogava o trono português, Fernando Cardoso é promovido a *physico-mor* da corte madrilena. As suas funções como médico eram muito apreciadas pela corte de Madrid, «não havendo enfermidade por mais rebelde que fosse, que não cedesse à eficácia dos seus medicamentos». <sup>14</sup>

<sup>7</sup> Pode ler-se no fol. 6 do *Prohaemium* da *Philosophia Libera*: «Quaenam igitur secta amplectenda? Nulla. Quis philosophus sequendus? Nullus, et omnes».

<sup>8</sup> Leia-se na Dedicatória ao príncipe e senadores de Veneza, no *Philosophia Libera*: «... ita enim scientiae augentur, iucundosque, et novos fructus produunt suavissimos, non serviliter maiorum vestigia sine delectu insequendo, sed libere et sapienter Veterum, et Recentiorum placita ventilando».

<sup>9</sup> O Professor José Maria Rosa apresenta-nos, em português, um estudo cuidadoso da vida de Fernando Isaac Cardoso, sublevando o seu *Philosophia Libera* como a obra mais importante do autor *marrano*. José Rosa é também aquele que faculta a tradução da dedicatória, prómio e índice deste tratado filosófico, em português.

<sup>10</sup> É sobre as pesquisas destes autores que se fundamentará grande parte deste estudo.

<sup>11</sup> Mendes dos Remédios (1895) define o ano de 1615 como a data de nascimento de Fernando Cardoso. Os estudos de Kayserling (1867) determinam que o autor nasceu antes de 1615.

<sup>12</sup> Para além de Mendes dos Remédios (1895), também Carlos Carvalho (1999) refere que Cardoso terá nascido em Celorico da Beira. Em Pinharanda Gomes (1981), pode ler-se que Fernando Cardoso terá nascido em Lisboa.

<sup>13</sup> Segundo Machado (1747), o primeiro livro escrito por Fernando Cardoso terá sido uma coleção de sonetos, em 1631. Em 1632 publica, em Madrid, o *Discurso sobre el monte Vesuvio insigne por sus ruinas, famoso por la muerte de Plinio; del prodigioso incendio del año 1631, y sus causas naturales, y el origen verdadero de los terremotos, y tempestades*. Cardoso escreveu a maior parte das suas obras em castelhano e latim. Em 1634, publica *De febrí syncopali noviter discussa, utiliter disputata controversis, observationibus, historiis reserta* (Madrid). Em 1635, vêm a lume a *Oracion funebre en la muerte de Lope de Vega Carpio laureado de las Musas dedicado al Duque de Sessa* (Madrid) e o *Panegyrico, y excellencias del color verde, symbolo de esperanza, hyeroglífico de victoria* (Madrid). Dois anos mais tarde, surge à estampa *Utilidades del agua, y de la nieve, del beber frio, y caliente* (Madrid, 1637). No ano de 1640, o médico sefardita escreveu *Si el parto de 13, y 14 mezes es natural, y legitimo* (Madrid).

<sup>14</sup> Machado (1747).

Em 1648 mudou-se, juntamente com o seu irmão, Miguel Cardoso, para Veneza, e, cinco anos depois, para Verona, onde se refugiou e serviu a comunidade de judeus como médico, até à sua morte, em 1683. Esta não foi apenas uma mudança espacial, de lugar, foi também e essencialmente uma mudança de atitude e espiritual. Nas cidades italianas, Cardoso assume-se judeu convicto, reabrçando a sua verdadeira fé interior: o judaísmo. E fá-lo de forma muito manifesta, ao alterar o seu nome para Isaac Cardoso.

### 3. Da reivindicação da liberdade de pensamento...

#### 3.1. A Filosofia Livre, ou *Philosophia Libera*

«...eadem generosis mentibus insidens ad eruendam e puteo veritatem, et scientias e servitutis jugo liberandas viam aperiet, ut assensum non Secta, sed ratio promoveat, et veritatem iudicium, non praeconcepta opinio confirmet». [... a liberdade abrirá caminho para trazer a verdade à luz e libertar as ciências do jugo da servidão, a fim de que, não uma seita, mas a razão promova o assentimento e o juízo conforme a verdade, sem opinião concebida.] *Philosophia Libera*, Dedicatória

A *Philosophia Libera* (1673) é a primeira obra que escreve como judeu confesso,<sup>15</sup> merecendo, por isso, e não só, uma atenção especial. Para o médico e filósofo de *Sefarad*, a liberdade de pensamento e a autonomia no ato de pensar deveriam ser os elementos básicos de qualquer filósofo ou simples estudioso.

A perseguição aos judeus, nos séculos XVI–XVII, trouxe para o cerne do pensamento filosófico a questão das liberdades e da liberdade, como contextualiza Rosa (2001). A *Philosophia Libera* é esse elogio e exaltação de liberdade, onde Cardoso faz convergir a sua fé judaica e o seu espírito observador e desprendido.

Cardoso dedica a sua obra magna ao príncipe e senadores de Veneza, que o acolheram e à sua fé, em 1648, como sobredito. Esta cidade italiana era para Cardoso, e para muitos criptojudeus fugidos da Inquisição peninsular, uma república livre e, por isso, digna deste encómio. É nesta breve dedicatória e na parte proemial do tratado que Isaac define a sua postura de defesa firme da liberdade de pensamento.

É este o paradigma científico do século XVII, é este o espírito da Modernidade emergente: a autoridade deixa de ser a repetição, e veneração das palavras de Aristóteles, e dos seus prosélitos, e passa a estar numa razão autónoma, experimental e crítica.

«...ita enim scientiae augentur, jucundosque, et novos fructus produunt suavissimos, non serviliter maiorum vestigia sine delectu insequendo, sed libere et sapienter Veterum, et Recentiorum placita ventilando.» [...não seguindo as pegadas dos antepassados servilmente e sem critério, mas joeirando livre e inteligentemente as decisões dos Antigos e dos Modernos, as ciências crescerão, produzindo frutos novos, agradáveis e doces].

#### 4.... Ao assesto dos erros e quiproquós dos grandes génios

«Omnes istae sectae, et Philosophi eorum duces, suos habent errores peculiare (...).» *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 5

Ainda no próemio da *Philosophia Libera*, Isaac Cardoso denuncia os erros dos grandes génios, que desenvolve e dissecar, depois, nos sete livros. Nesta parte preliminar, Cardoso revela-se ao

<sup>15</sup> O frontispício da *Philosophia Libera* (doravante *Phil. Lib.*) surge assinado por Isaac Cardoso e não por Fernando Cardoso, como nas obras publicadas até então. Também a *Las excelencias y las calunias de los hebreos*, publicada quatro anos antes da sua morte (1678), em Amesterdão, aparece com a assinatura de Isaac Cardoso. Nestas duas obras podemos encontrar, assim, um Cardoso diferente, mais desenvolvido e consonante com o seu próprio pensamento e crença.

leitor como um crítico e pensador prudente e sensato, incapaz de julgar severa e irrefletidamente os erros dos sapientes. O seu propósito não é o de sentenciar o filósofo ou o génio que errou, mas o de criticar e elucidar todo aquele que sorve o que lê, sem duvidar, ou questionar. Na sua *Filosofia Livre*, o autor reconhece e reivindica a liberdade até para errar, com que esclarece o leitor afirmando que «todas as seitas e filósofos tiveram os seus erros peculiares». E o maior desses erros foi que «muitos desses filósofos, por falta de assíduas meditações na investigação da verdade, ignoraram a unidade de Deus, perdendo-se entre uma multidão de deuses e divindades».<sup>16</sup> Para Cardoso, guiado pelas instruções das Sagradas Escrituras, só há um Deus, onnipresente e onipotente, na medida em que, se Platão afirmou a existência de vários deuses e divindades, Platão errou.

Segue-se o elenco de alguns erros de um grupo restrito de filósofos, que podemos conhecer melhor e de forma mais desenvolvida nos vários capítulos do tratado em estudo.

#### 4.1. Os erros de Pitágoras

Um dos filósofos que errou muito no seu tempo, segundo o médico converso, foi Pitágoras, ao ensinar de forma incorreta a transmigração das almas. Pitágoras afirmava que as almas circulavam entre os corpos, não apenas entre humanos, mas também entre animais, plantas e peixes, como pena ou castigo dos pecados cometidos.

«Pythagoras statuuit animas, de corpore in corpus transmigrari non solum hominum, sed animalium, et plantarum, ac piscium, quibus luant praeteritorum peccatorum paenas, et suis numeris universam philosophiam enucleat, vel obscurat.»<sup>17</sup>

Teoria que Cardoso rejeita e ridiculariza expressamente no livro VI, já que a metempsicose não consta da crença judaica abraçada pelo autor, e em nenhum momento é suportada pelas Sagradas Escrituras. O médico judeu interpreta a doutrina pitagórica de forma metafórica, na medida em que moralmente o homem poderá assumir vícios morais cotejáveis aos animais<sup>18</sup>  $\frac{3}{4}$  pode ser sagaz como uma raposa, preguiçoso como um porco ou trabalhador como uma formiga  $\frac{3}{4}$  mas nunca a sua alma poderá circular de corpo em corpo, sobretudo do corpo humano para o corpo de um animal ou planta.<sup>19</sup>

#### 4.2. Os erros de Demócrito

A Demócrito também foram apontados erros, mormente a afirmação de que os átomos são incriados e que este mundo é feito do acaso.

«Errores Democriti illi sunt, quod mundum casu factum ex atomorum concurso existimet, quod infinitos mundos atomis congregientibus fieri, illis abeuntibus corrumpi censeat, quod atomos aeternas principio, et fine carentes opinetur.»<sup>20</sup>

Para Cardoso, o mundo foi criado por Deus ex *nihilo*, do nada, e não por acaso: «ex nihilo nihil sit per naturam, id enim solum Dei est proprium».<sup>21</sup>

<sup>16</sup> «...quae Philosophi plurimis non perceperunt, unitatem nempe Dei, incipientes per illud in quo Philosophi desinunt, qui post assiduas meditationes, veritatem investigando, multitudinem Deorum tamquam verae sapientiae adversantem reiecerunt et divinitatem unius dumtaxat Numinis praedixerunt», *Phil- Lib., Prohaemium*, fol. 5.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Como nos bestiários da Idade Média. Leia-se, sobre este assunto, José Maria Rosa (2001).

<sup>19</sup> É possível conhecer melhor a argumentação de Cardoso sobre a Metempsicose na Questão 78 do Livro VI, do *Phil. Lib.*

<sup>20</sup> *Phil. Lib., Prohaemium*, Fol. 5.

<sup>21</sup> *Phil. Lib.*, V, q. 1, p. 270

### 4.3. Erros de Epicuro

Epicuro também errou quando disse precisamente que o mundo não é criado por Deus, nem por ele governado, e que a alma humana é finita.

«Epicurus tres insignes habuit errores, quod mundus non sit Creatus a Deo, quod ab illo non gubernetur, quod hominum anima sit mortalis».<sup>22</sup>

Isaac Cardoso prova a imortalidade da alma, rejeitando a teoria de Epicuro, pela providência e justiça de Deus,<sup>23</sup> que castiga o injusto e recompensa o justo, perpetuando a alma deste último. Numa visita aos Sapienciais, o autor reafirma a criação da alma imediatamente antes da sua reunião com o corpo: «(...) anima primi homo fuit a Deo creata simul cum corpore»<sup>24</sup>, e defende a sua eternidade através de um conjunto vasto de argumentos que enumera e expõe exhaustivamente na Questão 77, do Livro VI.

### 4.4. «Aristotelis errores»

Mas o seu principal alvo foi Aristóteles que, ainda que reconhecida a sua genialidade nas diversas matérias, falhou em muitas afirmações que fez, como sejam: o mundo não foi criado por Deus, existe *ab aeterno*; o Orbe está pregado no primeiro motor; os futuros contingentes, que Deus ignora, não são determinantes da verdade; a alma não é imortal; os sonhos não têm origem divina.

«Aristotelis errores illi sun insignes, quod mundus fuerit ab aeterno, primum motorem Orienti affigit, naturae necessitate operari, futurorum contingentium non esse determinatam veritatem, Deum ea determinate non scire, Animae immortalitatem, Dei circa homines, et res sublunares providentiam, futuras, poenas, et praemia, vel peregat, vel obscurat, ut saepae suis spiris involuta cognosci, explicarique nequeat; numerum intelligentiarum juxta caelestes orbis praefinit. Libro de somno, et vigilia negat Deum immittere somnia redditque rationem (...). Rerum Creationem ex nihilo ignoravit, cum Deum, et materiam duo principia posuerunt aeterna».<sup>25</sup>

A defesa do aborto e da eutanásia, bem como a rejeição da ressurreição são questões especial e profundamente debatidas por Isaac Cardoso no Livro VI da sua *Philosophia Libera*.<sup>26</sup>

Cardoso sabe que no meio de tantas seitas, de tantas escolas, pensadores e filósofos, é difícil saber qual a preferível ou qual seguir.<sup>27</sup> Mas o maior erro é o daqueles que, por exemplo, sacralizaram as obras de Aristóteles, tornando-o o único detentor da verdade.

«Ab Averrois tempore usque ad nostra saecula quingentis nimirum annis magnam acquisiuit auctoritatem secta Peripatetica, et Aristoteles omnibus Philosophis praefertur, posthabita cunctorum veterum disciplina. Solum, Aristoteles auditur, solus interpretatur, quod longe, copiosior sit in rebus, brevior in verbis, ordinatior in libris, verior in doctrina, eius dogmata miro applausu tamquam Oracula recipiuntur (...)» [Desde Averróis até ao século XV, parece

<sup>22</sup> *Phil. Lib., Prohaemium*, fol. 5 e 6.

<sup>23</sup> «Secunda probatur immortalitas animae ex providentia Dei, ac divina justitia», *Idem*, q. 77, p. 608.

<sup>24</sup> *Idem*, q. 78, Livro VI.

<sup>25</sup> *Idem*, *Prohaemium*, Fol. 5.

<sup>26</sup> Para uma leitura mais aprofundada sobre estes temas, ver as Questões 101, 106 e 108, respetivamente, do Livro VI.

<sup>27</sup> «Istae sunt praecipuae Philosophorum sectae, quae apud Graeciae sapientes excelluerunt, sed quanam, illarum sit praestantior, quis Auctor amplectendus Plato, Aristoteles, Democritus (...), non tam facile est resolvere, ac sibi persuadent, qui sectis addicti sunt», *Phil. Lib., Prohaemium*, Fol. 6.

que não houve mais nenhuma escola, senão a peripatética, e Aristóteles era o preferido de todos os filósofos. Só ele era ouvido, só ele era interpretado, era o mais copiado, a sua doutrina a mais verdadeira, os seus dogmas acolhiam os aplausos que se costumavam dar ao oráculo (...).]

*Philosophia Libera, Prohaemium, Fol. 6*

Segundo Cardoso, Aristóteles foi um grande génio, esteve muitas vezes próximo da verdade, mas não é o detentor da verdade absoluta; errou muito e os seus escritos são em diversas matérias ambíguos e obscuros.

«Quae igitur secta amplectenda? Nulla. Quis philosophus sequendus? Nullus, et omnes. Sapientem namque oportet in nullius jurare verba magistri, sed ex omnibus eligere quid melius, quid proprius rationi, ac verosimilius appareat, ne servilia magis quam libera ingenia videamus». [Que filosofia abraçar? Nenhuma. Que filósofo seguir? Nenhum, e todos. O sapiente nunca jura pelas palavras do seu mestre, mas tira de todos aquilo que achar melhor, o que estiver mais de acordo com a sua razão, o que mais verosímil se apresente.] *Philosophia Libera, Prohaemium, Fol. 6*

Ao longo das quase oitocentas páginas da *Philosophia Libera*, o «medico, ac philosopho praestantissimo»<sup>28</sup> desmistifica estes e muitos outros erros, destes e de outros pensadores clássicos, apoiando-se ora nas Sagradas Escrituras,<sup>29</sup> ora no seu espírito observador e conhecimento científico; rebatendo as demais questões com recurso à autoridade ou à razão. Isaac Cardoso adota, nesta obra, a própria postura que reivindica e que aconselha ao leitor. Ele mesmo é modelo das suas próprias palavras. Ele mesmo lê os grandes génios, sem se deixar absorver completamente pelas suas teorias, decidindo conscientemente sobre qual deverá seguir.

Se o maior erro dos filósofos de todos os tempos foi a crença na pluralidade de deuses, o maior erro dos leitores, discípulos e estudiosos será a sua perda entre a multidão de autores, mestres e filósofos, cujos dogmas absorvem como verdades absolutas e incontestáveis. O autor do século XVII revela-se preocupado com a dependência dos autores e pensadores do seu tempo aos autores clássicos, bem como a sua inércia no momento de questionar e de criticar o que se lhes é apresentado.

O princípio estabelecido neste tratado filosófico prende-se com a não admissibilidade de qualquer opinião que não seja convenientemente demonstrada e tida como correta e verosímil pela razão. O sapiente deve ter em conta que todas as escolas e filósofos têm o seu tempo<sup>30</sup> e para que a ciência possa evoluir, é necessário um espírito crítico, indagador, de abertura, livre. Relembremos o autor sefardita que, como Amato Lusitano, Isaac de Sequeira Samuda ou Jacob de Castro Sarmiento, contribuiu especialmente para a medicina, para a história da ciência e para a história do pensamento filosófico português. Os seus trabalhos são importantes contribuições para a história do Sefardismo. Urge, por isto, recuperar Isaac Cardoso e o seu *Philosophia Libera* do olvido, reafirmando-os como parte da herança sefardita em Portugal e recolocando-os naquele que é certamente o seu lugar mais justo e merecido: a cultura e história portuguesas.

#### Referências bibliográficas

CARDOSO, Isaac, *Philosophia / Libera / in septem libros distributa / in quibus omnia, quae ad Phiiosophum naturalem spectant, / methodice coiliguntur, & accurate dis putantur. /*

<sup>28</sup> Assim é apresentado no frontispício da *Philosophia Libera* (1673).

<sup>29</sup> Sobretudo nos Livros Sapienciais e Eclesiastes.

<sup>30</sup> «Habent vero sectae sua tempora, et data, quemadmodum imperia, eversis enim aliis, alia incipiunt dominari», *Phil. Lib.*, *Prohaemium*, Fol. 6.



*Opus non solum Medicis, & Philosophis, sed omnium disciplinarum / studiosis utilissimum: / Auctore / Isac Cardoso / medico, ac Philosopho praestantissimo: / cum duplici Indice, Quaestionum, ac Rerum Notabilium, / Ad Serenissimum Venetiarum / Principem / Amplissimosque, & sapientissimos / Reipublicae Venetae / Senatores. / Venetiis, Bertanorum sumptibus, MDCLXXII / Superiorum Permissu, et Privilegio, Venezia, 1673.*

CARVALHO, António C., *Os Judeus do desterro de Portugal*, Lisboa, Quetzal Editores, 1999.

GOMES, Pinharanda, *História da Filosofia Portuguesa: A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1981.

KAYSERLING, Meyer, *História dos Judeus em Portugal*, Trad. port., S. Paulo, 1971.

MACHADO, Diogo B., *Biblioteca Lusitana, Histórica, Crítica e Cronológica*, Tomo II, Lisboa, 1747.

MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim, *Os Judeus em Portugal*, Coimbra, França Amado Editora, 1895.

ROSA, José Maria, «Isaac Cardoso: Vida e Obra.» IN Pedro CALAFATE (ed.), *História do Pensamento Português*, Lisboa, v. II., pp. 285–329, 2001.

YERUSHALMI, Yosef H., *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: a Study in Seventeenth-century Marranism and Jewish Apologetics*, Nova Iorque e London, Columbia University Press, 1971.

# A ESTRELA DE DAVI DA NAÇÃO ANGOLA: O PROCESSO INQUISITORIAL DE MARIANA PRETA (1713)

**Marize Helena de Campos**

Universidade Federal do Maranhão — UFMA, Brasil

## RESUMO

Ao pensar as ações inquisitoriais executadas em terras da América Portuguesa a cripto-judeus recorrentemente remete-se a reinóis e, ou, seus descendentes que lá professaram sua fé. Muitas são as referências atribuídas a profissionais liberais como médicos, sapateiros, advogados, boticários, etc., mas raramente a escravos africanos acusados e presos por judaizar. O trabalho apresentado tem por objetivo refletir sobre a complexidade religiosa na colônia a partir do processo datado de 1713 movido contra a *preta Mariana Pequena*, natural de Angola e moradora no Rio de Janeiro. Mariana tinha cinquenta e cinco anos quando em outubro de 1712 foi presa, com sequestro de bens, e levada ao cárcere em Lisboa acusada de judaísmo. Era forra, vendedora de botões de rendas nas ruas do Rio de Janeiro e havia sido escrava de Simão Rodrigues e, posterior ao falecimento deste, de Diogo Bernal e Maria de Andrade, que, segundo os autos, foram os que a ensinaram a *Ley de Moisés* e lhe concederam a alforria. Em Auto-de-Fé público no Rocio, Mariana abjurou de suas *heréticas crenças*. Sua vivência, narrada em parte nas acusações e defesas contidas no documento encontrado no Arquivo da Torre do Tombo, indica as inúmeras possibilidades verificadas no cotidiano colonial, especialmente no que diz respeito a relações sócio religiosas e práticas que escapam aos modelos e lugares cartesianos definidos para os sujeitos históricos daquele período.

**PALAVRAS-CHAVE: INQUISIÇÃO; HISTÓRIA DAS MULHERES; ESCRAVIDÃO**

## ABSTRACT

In thinking of the inquisitorial actions carried out in lands of Portuguese America the crypto-Jews recurrently refers to the kingdoms and, or their descendants who professed their faith there. Many are the references attributed to liberal professionals such as doctors, cobblers, lawyers, apothecaries, etc., but rarely to African slaves accused and imprisoned for Judaizing. This paper presented here aims to reflect on the religious complexity in the colony from the process dated 1713 moved against the black Mariana Pequena, a native of Angola and living in Rio de Janeiro. Mariana was fifty-five when, in October 1712, she was arrested, abducted, and taken to the jail in Lisbon accused of Judaism. She was a cashier, a seller of lace buttons on the streets of Rio de Janeiro and had been a slave of Simão Rodrigues and, after his death, Diogo Bernal and Maria de Andrade, who, according to the records, taught her the Law of Moses and granted him liberty. In Public Auto-de-Fé in Rocio, Mariana abjured her heretical beliefs. His experience, which is narrated in part in the accusations and defenses contained in the document found in the Torre do Tombo Archive indicates the innumerable possibilities in colonial everyday life, especially in relation to socio-religious relations and practices that escape the defined cartesian models and places for the historical subjects of that period.

**KEYWORDS: INQUISITION; HISTORY OF WOMEN; SLAVERY**

## Introdução

O ano era 1712 e o recôncavo da Guanabara já se encontrava, em grande medida, povoado por fazendas e engenhos confirmando a importância econômica, política e administrativa local. Vivia-se a primeira década do chamado “século do ouro” e com ela a crescente ação do Santo Ofício no Rio de Janeiro e capitânicas vizinhas, especialmente a das Minas Geraes. De acordo com Maria Carolina Scudeler Silva,

*O século XVIII foi um momento em que os preconceitos individuais e coletivos já estavam fundidos na mentalidade da sociedade. Apesar da população colonial brasileira não apresentar repressões violentas ou perseguições sistemáticas aos cristãos novos, o discurso intolerante já fazia parte da mentalidade.* (SILVA, 2009)

No rol dos inúmeros acusados levados para Lisboa estava Mariana. E é a partir de seu processo que pretendemos alcançar, ainda que em parte, sua história como prisioneira da Inquisição e com ela refletir acerca das vivências na América Portuguesa.

Convivendo com seus senhores aquela mulher adquiriu elementos de outra religião, assim todas as declarações, acusações e defesas constituem elementos decisivos para o conhecimento de sua trajetória como uma escrava *marrana*. Até onde ela internalizou o judaísmo jamais saberemos, pois embora tenha negado pertencer àquela religião tudo indica tê-la praticado por vários anos.

Da Nação Angola, Mariana, até chegar a América Portuguesa, possivelmente seguia as tradições religiosas de culto aos espíritos ligados a terra e aos ancestrais, ambos considerados deuses.

*As tumbas dos ancestrais ficavam bem perto da capital e eram veneradas. O poder era sagrado, mas não a pessoa do rei, embora lhe dessem o nome de nzambi mbungu, “espírito superior”* (UNESCO, 2010)

Nesse sentido é a desconstrução criada pela possibilidade de uma escrava da Nação Angola judaizar que nos interessa, ou seja, a desnaturalização de lugares e sujeitos e as automáticas identificações, lidas na cor, lugar social, origem etc. de pertencimento a uma ou outra religião. Assim, a partir do texto inquisitorial buscamos perceber outros sinais da complexa trama das relações coloniais contidos nos envoltórios cotidianos, nas redes de sentimentos, nas influências e trocas culturais.

\* \* \*

O primeiro a falar no processo de Mariana foi o réu preso ① *Antônio Valle de Mesquita*. Chamado em audiência a 29 de outubro de 1711 nos Estaos, disse que há, mais ou menos, dez anos, no Rio de Janeiro, em casa de Diogo Bernal, estando com este e com Maria de Andrade, esposa de Diogo, e estando os três passou uma preta escrava dos mesmos, chamada Pequena, mulher solteira, mais tarde por eles alforriada e que também vivia na Lei de Moisés, pois a haviam ensinado. Antônio disse ainda aos inquisidores Manoel Rodrigues Ramos e Francisco Carneiro de Figueiroa que o casal tinha o intento de salvar-se na Lei de Moisés e que em observância desta a dita Pequena cumpria os jejuns judaicos.

② *Maria de Andrade* era cristã nova e casada com *Diogo Bernal da Fonseca*, natural de Lisboa e morador no Rio de Janeiro onde possuía um partido de cana. Maria fora presa por culpas de judaísmo nos cárceres secretos da inquisição de Lisboa em 06.10.1710, quando contava 60 anos de idade. Chamada a depor no processo de Mariana, disse que, há mais ou menos quatro anos, em sua roça na cidade do Rio de Janeiro, estando apenas em companhia daquela falaram da Lei de Moisés e deram conta de como viviam na dita Lei para salvação de suas almas e por observância da mesma rezavam a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim.

Outra culpa contra a ré foi atribuída à confissão feita por ③ *Simão Rodrigues de Andrade*, de 33 anos, solteiro, senhor de engenho, natural e morador no Rio de Janeiro, sobrinho de *Maria Andrade* e filho de *Duarte Rodrigues de Andrade*. Perante a Mesa, Simão, que também estava preso nos cárceres da inquisição por culpas de judaísmo, disse que, por volta de 5 anos

estando na casa de Mariana a sós com esta, *entre práticas*, falaram da Lei de Moisés e que nela esperavam salvar suas almas.

Na esteira dos presos acusados por judaísmo e interrogados sobre Mariana estava ④ *Izabel de Mesquita*, 23 anos, cristã nova, natural e moradora no Rio de Janeiro, casada com *Joseph Ramires* senhor de engenho. Izabel revelou que há cerca de 3 anos, em casa de sua prima Maria Izabel Costa, se achou com uma *preta forra* chamada “Maria Pequena” e estando ambas a sós, entre práticas que tiveram, se declararam e se deram conta que, elas e a tia, criam e viviam na Lei de Moisés.

E a “procissão” dos que, segundo o documento inquisitorial, confirmavam a culpa contra a ré, seguia. Assim, foi chamada ⑤ *Izabel Gomes da Costa*, 23 anos, cristã nova, natural e moradora do Rio de Janeiro e casada com o médico *Jozé Nunes Viseu*. Disse que há um ano e meio, no Rio de Janeiro, se achou em casa com uma “preta” chamada “Maria” forra, que fora escrava de Diogo Bernal. E estando ambas a sós, entre práticas, declaravam e davam conta, a saber, que viviam na Lei de Moisés.

O mesmo se deu com ⑥ *Joseph Ramires Valle*, 32 anos, cristão novo, solteiro, natural e morador do Rio de Janeiro, filho de *Duarte Rodrigues de Andrade* e preso por culpas de judaísmo. Perante a Mesa Inquisitorial, Joseph dissera que há 7 anos em casa de sua tia Maria de Andrade se achou com uma “preta” que foi escrava da mesma chamada “Maria Pequena”, que depois de alforriada continuou morando na mesma casa e que estando a sós entre práticas se declararam e deram conta que criam e viviam na Lei de Moisés com o intento de salvarem sua alma.

Outra mulher por nome ⑦ *Izabel Gomes da Costa* também fora convocada para depor seus conhecimentos sobre as práticas judaizantes de Mariana. Casada com *José Soares de Mesquita*, lavrador era natural, tinha 26 anos e morava no Rio de Janeiro. Izabel relatou que fazia 5 anos que em casa de Mariana, mulher parda, mãe de Antônio Ramires, se achou com uma “preta” Maria, de maior idade, que nunca fora casada, mas que assistia com *hum seu filho chamado Joseph*, mulato que assiste na fazenda da mãe dela e com a dita Mariana parda e estando todas três, a saber: ela, a dita Maria Preta e Mariana parda, por ocasião de falarem na Ley de Moysés, se declaravam e davam conta como criam e viviam na Lei de Moisés e, por observância, a dita Mariana e a dita Maria Preta jejuavam judaicamente.

Por sua vez, o lavrador de cana ⑧ *Domingos Rodrigues Ramires*, de 30 anos, preso por culpas de judaísmo e morador na cidade do Rio de Janeiro, disse que, há 6 anos, naquela cidade, em casa de “Maria Pequena” se achou com a esta e Duarte Thomaz Valle, cristão novo, natural do reino e sem ofício e estando os três, falaram na Lei de Moisés e de como criam e viviam na dita Lei para a salvação de suas almas. Sua fala foi precedida de uma argumentação não verificada nos registros anteriores. Uma possível indicação de tortura física pode ser verificada no fragmento a seguir. Perguntado se estava lembrado de sua confissão anterior, feita dias antes, depois de se lhe dar notícia do assunto, e se tinha tomado todas pessoas com quem disse se comunicava na crença da Ley de Moysés por que agora que está sem força medo ou violência alguma pode dizer a verdade. Domingos respondeu lembrar-se da dita confissão e das pessoas com quem disse se comunicava na crença da Ley de Moysés, as quais logo repetio a saber: *Manoel Lopes de Moraes*, huma irmã deste sobre cujo nome não se sabia, *Diogo Cardozo* (?) Sobrinho, *Brites Cardoza* mãe deste, três filhos desta chamados *Manoel Coutinho Cardozo*, *Lourença Coutinho* e outra que não sabe o nome, *Ignácio Cardozo* e a mulher deste a quem não sabe o nome, *Rodrigo Mendes* irmão do dito *Ignácio Cardozo*, *Maria Pequena Preta*, *Duarte Thomaz Valle* e *José Soares de Mesquita*. Na seqüência, o documento registra que sem embargo de sua resposta lhe foi logo lida a dita confissão que foi pelo confessante ouvida e entendida disse que estava escrita na verdade e que nella se afirmava e ratificava.

⑨ *Ângela do Vale de Mesquita* foi outra cristã nova presa por culpas de judaísmo e chamada perante a Mesa inquisitorial para falar de seus conhecimentos sobre Mariana Pequena. Casada com *Domingos Rodrigues*, lavrador, tinha 30 anos, era natural e moradora no Rio de Janeiro.

Perguntada se *cuidou em suas culpas* respondeu que *sim e que era demais lembrada delas*. Revelou que há sete anos no Rio de Janeiro, em casa de sua *cunhada Gracia Duarte*, se achou com uma “preta” chamada Pequena, forra, ex escrava de Maria de Andrade e estando as três entre práticas se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés com *intento de nella se salvarem e*, por observância da mesma, disseram que fariam os jejuns do Dia Grande sem comer nem beber, senão à noite em que ceariam peixe e que não comiam carne de porco, lebre nem peixe de pele e que rezavam a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim e que também jejuavam no Dia Pequeno, sete dias antes do grande.

Filha de Aires de Miranda, contratador de cana, (10) Izabel Cardoza, natural e moradora no Rio de Janeiro, presa por culpas de judaísmo, deu seu depoimento frente a Mesa inquisitorial no qual informou que há dois anos na cidade do Rio de Janeiro, em sua casa, achou-se com “Maria Preta”, preta forra que havia sido escrava de Diogo Bernal e que, estando ambas a sós, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Como muitos que a antecederam, não disse quem as havia ensinado, nem com quem mais se comunicavam e se haviam por amigas e da mesma “nação”.

No intuito de reforçar evidências contra Mariana foi chamada (11) *Elena Nunes*, cristã nova, presa nos cárceres da Inquisição de Lisboa acusada de judaísmo, de 40 anos, *viúva do médico Manoel Nunes Idanha*, natural da Vila de Idanha Nova e moradora no Rio de Janeiro.

Inquirida, Elena disse que há quatro anos na cidade do Rio de Janeiro em casa de Izabel da Paz, se achou com esta e uma “preta” chamada “Maria Pequena” e estando todas três entre práticas declararam-se e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para salvação de suas almas e por observância da mesma disseram que não comiam carne de porco.

Por sua vez, a última a apresentar-se perante a Mesa a fim de ser questionada sobre Mariana foi (12) *Elena do Valle*, cristã nova, de 70 anos, *casada com Antônio do Valle*, mercador, natural e moradora no Rio de Janeiro e presa por culpas de judaísmo, revelou que, há sete anos em sua casa no Rio de Janeiro, se achou com “Maria Preta”, forra que fora escrava de Simão Rodrigues, e por falecimento deste passou a ser escrava de Maria de Andrade. Disse sabe que “Maria Preta” era natural do Reino de Angola e moradora no Rio de Janeiro, onde vendia botões e rendas, e que estando naquela ocasião a sós e entre práticas, declararam-se viver na Lei de Moisés.

Após o registro destes depoimentos, o processo aponta que no dia 24 de novembro de 1711, em Lisboa, nos Estaos, em *Casa do Despacho da Santa Inquisição*, mandaram vir perante si a *ré Marianna Pequena*, para que fosse feito o inventário de seus bens. Perguntada se possuía bens de raiz ou móveis, peças de ouro ou prata, dinheiro, devedores ou dívidas, no tempo de sua prisão, respondeu que *não tinha bens alguns*, nem de raiz nem móveis, e que se alimentava do que lhe dava seu filho cujo ofício era sapateiro.

E teve início sua confissão.

Foi mandada vir perante a mesa *huma mulher preta forra presa nos cárceres secretos da Inquisição para confessar suas culpas*. Para tanto recebeu o bom conselho de *confessar suas culpas e descarregar sua consciência e memória para fazer delas sua miséria*.

Ao ser admoestada, respondeu se chamar Mariana Pequena, preta forra liberta, natural de Angola, de 50 anos e moradora no Rio de Janeiro. Disse que há vinte anos mais ou menos (1691) na cidade do Rio de Janeiro em casa de *Antônio da Costa*, mercador, natural do Reino e morador naquela cidade onde faleceu, com quem ela confessante andava em *tractos ilícitos*, se achou na mesma casa a sós com ele que a perguntou em que Lei vivia, ao que ela respondeu na de *Cristo Nosso*.

Disse-lhe então, o dito Antônio, que nesta não cria e que, se quisesse salvar sua alma, cresse na Lei de Moisés porque nela havia salvação e não na de Cristo Nosso e que por observância

da mesma fizesse o jejum do Dia Grande estando nele sem comer, nem beber, a não ser à noite e que não comesse carne de porco, lebre, coelho nem peixe de pele e guardasse o sábado de trabalho, como se fosse dias santos e rezasse a oração ao Padre Nosso sem dizer Jesus no fim. E parecendo-lhe e entendendo que a ensinaria e encaminharia no caminho para a salvação de sua alma, se apartou então da Lei de Cristo, da qual já *tinha bastante notícia e inserção*, se passou à crença da Lei de Moisés com intento de nela se salvar e assim declarou ao velho Antônio da Costa dizendo-lhe que ficava crendo na dita Lei e que para sua observância faria as ditas cerimônias.

Perante a Mesa, Mariana declarou que esteve com Antônio até seu falecimento e que estava arrependida de haver cometido os erros dos quais pedia perdão e que com ela se usasse de misericórdia. Como se pode observar na seqüência cronológica de seu relato aos inquisidores remonta várias situações com pessoas, em locais e tempos diversos, a praticar a religião judaica. Disse que no ano de 1698, na cidade do Rio de Janeiro em casa de *Gracia Duarte*, cristã nova, natural e moradora naquela cidade, filha de *Duarte Rodrigues* e *Anna do Valle* e casada com *João Bernal*, estando ambas entre práticas se declararam e deram conta como viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Três anos mais tarde, portanto em 1701, Mariana declarou que, em uma certa rua do Rio, encontrou-se com *Maria de Andrade*, cristã nova, natural e moradora naquela cidade, filha *Gracia Duarte* e casada com *Diogo Bernal*, mercador de cana. E estando a sós com *Maria de Andrade*, que disse saber ter sido presa no Santo Ofício, e se achando entre práticas que tiveram, se declararam e deram conta como viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

No ano de 1702, Mariana afirmou que em um campo na cidade do Rio de Janeiro se achou com *Antônio do Valle*, cristão novo, mercador, natural do Reyno, casado com *Elena do Valle* e depois preso no Santo Ofício. E estando os dois a sós e entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Em 1703, Mariana reconheceu que em um campo na cidade do Rio se achou a sós com *Izabel de Mesquita*, cristã nova, casada com *Luís Ramires* e filha de *Antônio do Valle* e *Elena do Valle*. Como em outras vezes, disse que estando a sós e entre práticas com *Izabel*, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Disse também saber que *Izabel* havia sido depois presa. Naquele ano ainda, Mariana declarou que estivera em companhia de *Ângela de Mesquita*, cristã nova, natural e moradora no Rio de Janeiro, irmã de *Izabel de Mesquita* e casada com *Domingos Rodrigues*. Na ocasião, estando ambas a sós, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Tinha conhecimento que *Ângela* havia sido presa. Também em 1703, Mariana confessou que em um campo na cidade do Rio de Janeiro, se achou com *Domingos Rodrigues*, cristão novo, lavrador de cana, casado com *Ângela de Mesquita*, natural e morador naquela cidade e que soube depois havia sido preso. Estando a sós e entre práticas com *Domingos* ambos se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Um ano mais tarde, em um campo se achou com *João da Fonseca Bernal*, cristão novo, lavrador de cana, viúvo de *Gracia Duarte*, ocasião em que afirmaram viver na Lei de Moisés para salvação de suas almas.

Em 1705, na cidade do Rio estando em casa de *Manoel do Vale*, cristão novo, solteiro, irmão de *Simão Rodrigues*, natural e morador naquela cidade e que assistia no engenho de sua mãe, Mariana encontrou-se a sós com aquele, ocasião em que, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Disse ainda ter conhecimento que *Manoel* havia sido preso.

Já no ano de 1706, Mariana disse ter estado em casa de *Izabel de Andrade*, cristã nova, casada com *João Soares de Mesquita*, cristão novo, lavrador de cana, natural e morador no Rio de



Janeiro e irmão de Domingos Rodrigues, depois preso pelo Santo Ofício. Lá, encontrando-se a sós com Izabel se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Naquele ano ainda, Mariana relatou que em uma roça de mandioca, perto da cidade do Rio, se achou com *Elena do Valle*, cristã nova, filha de *Manoel do Valle e Izabel Gomes*, natural e moradora na mesma cidade e casada com *Antônio do Valle*, mercador de cana. E estando ambas a sós, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Tinha conhecimento que Elena estava presa no Santo Ofício.

Mariana relatou que, em 1707, na cidade do Rio de Janeiro no Engenho de *Simão Rodrigues de Andrade*, cristão novo, solteiro, irmão de *Gracia Duarte*, mestre de ofício, natural e morador naquela cidade, e estando ambos a sós, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Naquele mesmo ano esteve também com *Joseph de Mesquita*, cristão novo, natural e morador do Rio de Janeiro, sem ocupação casado com *Izabel de Mesquita* e irmão de *Manoel do Vale*. Disse que estando a sós com Joseph, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Um ano mais tarde, em uma rua na cidade do Rio de Janeiro, Mariana declarou ter se encontrado com *João Soares de Mesquita*, cristão novo, lavrador de cana, filho de *João Soares e Leonor Gomes*, casado com *Izabel de Andrade*, natural e morador naquela cidade. E naquele mesmo local se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Disse ter conhecimento que João havia sido preso. Naquele mesmo ano de 1708 disse que: indo para a cidade do Rio de Janeiro, se achou com *João Henriques*, cristão novo, lavrador de cana, casado com *Maria Henriques* e que, estando ambos a sós, falaram na Lei de Moisés e se declararam e deram conta em como crião e vivião na dita Lei para a salvação de suas almas. Além daqueles disse que na cidade do Rio de Janeiro, indo para o engenho de *João Roiz Calassa*, cristão novo, senhor de engenho, casado com *Magdalena Peres* e de quem sabia estar preso pelo Santo Ofício, se achou com o dito e estando a sós falaram na Lei de Moisés e se declararam e deram conta de como criam e viviam na referida Lei.

Mariana afirmou em sua confissão, que no ano seguinte, na casa do referido *João Henriques* se encontrara com sua mulher *Maria Henriques*, “meia cristã nova”, filha natural *Simão Roiz de Andrade* e *Maria Magdalena*, cristã velha e que, estando ambas a sós falaram na Lei de Moisés e se declararam e deram conta em criam e viviam na dita Lei, para salvação de suas almas. Acrescentou ainda ter conhecimento que *Maria Henriques* havia sido presa pelo Santo Ofício.

Naquele mesmo ano de 1709, em uma horta da cidade do Rio de Janeiro, Mariana esteve, segundo sua confissão, a sós com *Duarte Thomas do Valle*, cristão novo, solteiro, natural e morador na cidade do Rio de Janeiro, ocasião em que deram conta de como “crião e vivião” na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Em sua genealogia, outras informações contribuem para uma aproximação maior das vivências de Mariana. Disse que se chamava Mariana Preta, forra, natural de Angola e moradora na cidade do Rio de Janeiro. Não sabia quem foram seus pais nem seus parentes e que sempre viveu em estado de solteira, mas que tinha um filho de *Antônio Soares*, carpinteiro, chamado *Jozé*, solteiro de 20 anos de idade, também morador na cidade do Rio de Janeiro, onde trabalhava como sapateiro. Afirmou ser cristã, batizada na Matriz da cidade de Angola pelo pároco da mesma, do qual não sabia o nome, e que teve por padrinho um preto chamado *Pedro*. Disse ainda que, havia sido crismada no Rio de Janeiro na capela de João Dique pelo Bispo Dom Joseph de Barros, tendo por madrinha uma mulata chamada *Maria*, e que sempre freqüentou as Igrejas confessando, comungando e participando de obras cristãs. Disse ainda não saber ler nem escrever e que somente havia sido presa naquela ocasião.

E quando perguntada se sabia a causa de sua prisão, respondeu que, entendia estar naquela condição pelas culpas que havia confessado ao que lhe foi dito que estava presa pelas culpas

*cujo conhecimento pertence ao Tribunal do Santo Offício e que a Meza se não mande prender pessoa alguma sem primeiro haver bastante informação.*

Percebe-se nesse momento um nítido tom coercitivo. O discurso de que a Meza não prende ninguém sem antes ter acúmulo de informações sugere a legitimação do ato prisional reforçando inclusive um caráter “justo” do cárcere.

Quando em 11 de janeiro de 1713, Mariana foi chamada em audiência perante o Inquisidor João de Souza de Castelo Branco, nos Estaos em Lisboa, foi lhe dado o juramento dos Santos Evangelhos, no qual, sem quaisquer outras alternativas, *pôs a mão sob cargo de qual lhe foy mandado dizer verdade e ter segredo, o que prometeo cumprir.*

De acordo com os escritos, Mariana disse que há vinte anos se apartou da Santa Fé Cathólica e se passou a crença da Ley de Moysés pelo ensino que lhe fes Antônio da Costa, como declarou em sua confissão.

E outra sessão de interrogações tinha início naqueles dias marcados pelo frio do inverno:

Perguntada em que Deus cria disse que: *no dito tempo cria no Deos do Ceo e a Elle se encomendaria em a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim.*

Perguntada se no dito tempo cria no Mistério da Sanctíssima Trindade e em Christo Nosso Senhor por Deos Verdadeiro Messias prometido na Ley ou se esperava ainda por ele como os judeus esperão respondeu que: *no dito tempo não cria no Mistério da Sanctíssima Trindade nem em Cristo Nosso Sr. e não o tinha por Deus verdadeiro e que do Messias nada sabia.*

Perguntada se no dito tempo cria nos sacramentos da Igreja e os tinha por bons e necessários para salvação da alma ou se lhe fez algum desacato principalmente à Santa Eucaristia disse que *não cria nos sacramentos da Igreja por não tê-los por bons e necessários para salvação da alma, mas que não lhes fizera desacato algum.*

Perguntada se no dito tempo hia as Igrejas e a Missa e se se confessava e comungava e fazia as mais obras de Christã disse que *fazia o conteúdo na pergunta por bem primeiramente o último.*

Perguntada se sabia ela Ré no dito tempo que ter crença na Ley de Moisés, fazer seus ritos e ceremonias era contra o que ensina a Santa Madre Igreja de Roma e contra o uso comum das Leys Católicas disse que *muito bem sabia seremas Leys entre si inversas.*

Perguntada se neste tempo tinha seus erros por pecado e deles dava conta a seus confessores disse que *neste tempo não tinha seus erros por pecado nem deles dava conta a seus confessores.*

Perguntada até que tempo durou a crença da dita Ley e que causa e ano veio a se apartar dela disse que *a dita crença lhe durou te que a prenderão por este Santo Offício e então largou entendendo que não era bom.*

Perguntada em que Deus cria presentemente e em que Ley esperava salvar a sua alma disse que *de presente crê na Ley de Cristo Nosso e no mesmo e nella espera salvar a sua alma.*

Mesmo tendo respondido a todos estes questionamentos, Mariana parece não ter convencido os inquisidores para quem,

*de suas confissões tem ainda faltas e omições quais são não dizer de todas as pessoas com quem nesta meza há informação se comunicação na Ley de Moisés de que se presume não se estar verdadeiramente arrependida de haver cometido as ditas culpas antes mostrar querer permanecer nelas (...) pelo que de novo a admoestão.*

Evidentemente queriam nomes, mais e muitos nomes.

Após várias páginas em branco, as últimas do processo de Mariana, datadas de 31 de Março de 1713, percebe-se com clareza como o discurso inquisitorial reforça seu papel de justa defensora da fé católica ao lançar a incriminação à própria acusada e suas supostas palavras confessionais.

Visto a ré preza dizer de sy bastantemente e de outras muitas pessoas com algumas das quais não estava indiciada e satisfazer a mayor parte da informação da junta que contra Ella havia (?) na crença de seu judaísmo porque foi preza seja recebida ao grêmio e união da Sta. Madre Igreja com cárcere e hábito penitencial e que vá ao auto de fee na forma costumada e nelle ouça sua sentença e abjure publicamente seus heréticos erros e que tenha penitências espirituais por ser hereje por sua própria confissão.

Na tentativa de provar que Mariana era culpada, os termos finais de sua sentença revelam um cotidiano colonial bem mais complexo que aquele pautado no professar de uma única crença. De acordo com os inquisidores sua prisão deu-se porque:

*Se mostra que sendo christan baptizada e obrigada a ter e crer tudo o que tem, crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, ela o fez pelo contrário e de certo tempo a esta parte persuadida com o ensino e falsa doutrina de certa pessoa de nasção se apartou e passou a crença da Ley de Moyzês, tendoa ainda agora por boa e verdadeira esperando salvarce nella. E não cria no Mistério da Santíssima Trindade nem em Christo Senhor Nosso por não o ter por Deos verdadeiro, e só cria no Deos do Ceo a quem se encomendava com a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim. E por observância da dita Ley guardava os sabbados de trabalho como se fossem dias santos, fazia o jejum do Dia Grande que vem no mez de Setembro e estando nelle sem comer, nem beber senão a noute em que ceava couzas que não fossem de carne e deixava de comer a de porco, lebre, coelho e peixe de pelle e comunicava esta crença com pessoas de (sic!) nasção também apartadas da fé com as quais se declarava por judia. E não dava conta de seos erros a seos confessores pelos não ter por pecado, nem cria na confissão e mais sacramentos da Igreja pelos não ter por necessários para a salvação da alma e os recebia e fazia as mais obras de christan por cumprimento do mundo perseverando na dita crença te certo tempo que declare.*

Mariana foi considerada hereje apostata da Santa Fe Cathólica, sentenciada com excomunhão mayor e confiscação de todos os seos bens para o Fisco e Camera Real e sua sentença final determinou que, em hábito penitencial “fosse ao Auto Público de Fé na forma costumada, nelle ouça sua sentença e abjure seos heréticos erros”.

## Conclusão

A decomposição do seu processo sugere, entre outros, um estreito relacionamento mantido com significativo número de pessoas com quem estabelecia práticas da religião judaica. São eles: ① Antônio Valle de Mesquita ② Maria de Andrade casada com Diogo Bernal da Fonseca ③ Simão Rodrigues de Andrade (sobrinho de Maria Andrade e filho de Duarte Rodrigues de Andrade) ④ Izabel de Mesquita casada com Joseph Ramires ⑤ Izabel Gomes da Costa casada com Jozé Nunes Viseu ⑥ Joseph Ramires Valle (filho de Duarte Rodrigues de Andrade) ⑦ Izabel Gomes da Costa casada com José Soares de Mesquita ⑧ Domingos Rodrigues Ramires ⑨ Ângela do Vale de Mesquita, cunhada de Gracia Duarte, casada com Domingos Rodrigues (10) Izabel Cardoza, filha de Aires de Miranda (11) Elena Nunes, viúva de Manoel Nunes Idanha e (12) Elena do Valle casada com Antônio do Valle.

Já em sua confissão são citados: ① Antônio da Costa; ② Gracia Duarte casada com João Bernal; Duarte Rodrigues casado com Anna do Valle; ③ Simão Rodrigues de Andrade (irmão de Gracia Duarte); ④ Izabel de Mesquita (filha de Antônio do Valle e Elena do Valle); ⑤ Joseph de Mesquita casado com Izabel de Mesquita e irmão de Manoel do Vale; ⑥ Ângela de Mesquita casada com Domingos Rodrigues e irmã de Izabel de Mesquita; ⑦ Domingos Rodrigues casado com Ângela de Mesquita; ⑧ Izabel de Andrade casada com João Soares de Mesquita; ⑨ João Soares de Mesquita casado com Izabel de Andrade e filho de João Soares e Leonor Gomes; (10) Maria de Andrade casada com Diogo Bernal e filha de Gracia Duarte; (11) Elena do Valle casada com Antônio do Valle e filha de Manoel do Valle e Izabel Gomes; (12) Antônio do Valle casado com Elena do Valle; (13) João da Fonseca Bernal, viúvo de Gracia Duarte; (14) Maria

Henriques casada com João Henriques e filha de Simão Roiz de Andrade e Maria Magdalena; (15) Duarte Thomas do Valle; (16) João Roiz Calassa casado com Magdalena Peres.

Os dados fornecem ainda, significativas situações referenciais de costumes alimentares (jejuns, abstinência de carne de porco, lebre, peixe de couro); profissões (mercador e lavrador de cana, sapateiro, vendedora de rendas e botões); comportamentos (práticas judaicas, jejuns), lugares (ruas, campos, roças, fazendas, sítios); formas de oração; dados temporais da prisão de indivíduos em épocas próximas, confirmando a desagregação dos grupos familiares com a prisão de vários, senão todos, seus membros.

Deve-se ressaltar ainda que, os nomes das famílias permitem tecer um panorama dos vínculos afetivos e religiosos entre seus componentes. Nesse sentido, observa-se que muitas esposas, maridos, filhos, sobrinhos de pessoas ligadas a Mariana já estavam no cárcere quando de sua prisão e a cada informação a teia das relações amplia sua visibilidade.

De posse das informações contidas no processo de Mariana, alcançamos uma dimensão mais detalhada das sociabilidades religiosas praticadas cotidianamente pelas pessoas no Brasil colonial, contribuindo assim para uma compreensão mais profunda de suas crenças e vivências. Nesse sentido, o trabalho que ora se conclui visa contribuir não apenas com o aprofundamento das reflexões acerca da História da Inquisição, mas sim para o entendimento mais amplo da sociedade ibero-americana da qual somos parte.

## Processo de Mariana

Idade: 50 anos Crime/Acusação: judaísmo Naturalidade: Angola Morada: Rio de Janeiro, Brasil Estado civil: solteira Data da prisão: 11/10/1712 Sentença: auto-de-fé de 09/07/1713. Datas 1710-10-29 - 1713-07-17. Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/11786. Cota actual Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11786. <http://digitalq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2311983>

## Referências Bibliográficas

BICALHO, Maria Fernanda. *O Rio de Janeiro no século XVIII: A transferência da capital e a construção do território centro-sul da América portuguesa*. [www.ifch.unicamp.br/ciec/revista/artigos/dossie1.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/ciec/revista/artigos/dossie1.pdf)

*História Geral da África: África do século XII ao XVI*. Editado por Djibril Tamsir Niane. — 2.ed. rev. — Brasília: UNESCO, 2010. 896 p.

NOVINSKY, Anita W. *A Inquisição*. Coleção Tudo é História. SP: Brasiliense, 2ª. Ed, 2007.

SCUDELER, Maria Carolina. *Inocentes e Culpados: repensando o julgamento inquisitorial*. São Paulo: USP, 2009 (mestrado em História).

SILVA, Lina Gorenstein F.da. *Heréticos e impuros. A Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Biblioteca Carioca, 1995.

SILVA, Lina Gorenstein F. da. *A Inquisição Contra as Mulheres*. Ed. Humanitas, Fapesp, 2005.



# REDESCOBRINDO A NAÇÃO BRASILEIRA, OU A FLOR INESPERADA

## REDISCOVERING THE BRASILIAN NATION

**Moacir Amâncio**

Departamento de Letras Orientais/USP, Brasil

### RESUMO

A presença judaica na formação do Brasil e o marranismo permeiam regiões das mais diversas partes do país. É eventual fonte de obras ficcionais, na prosa e na poesia, enquanto pesquisas acadêmicas indicam caminhos para a redescoberta de um país com traços culturais que ficavam à sombra. O que pode levar à tomada de atitudes individuais e mesmo coletivas em relação à história, na perspectiva existencial do presente. Um economista lembra que um velho tio anunciou em família a origem “judaico-árabe” do clã, enquanto outra pessoa, a 700 quilômetros de distância, recorda a lenda familiar na região de Minas, para onde os antepassados, portugueses e castelhanos, seguiram atraídos pelo ouro. Essas descobertas levam a atitudes variadas na recomposição da consciência identitária. Desde o interesse pela conversão ao judaísmo até a redescoberta — invertendo o trajeto cabralino — de um passado luso-brasileiro, rumo à criação de um outro presente e, portanto, também daquele passado, em prosa e poesia.

**PALAVRAS-CHAVE: JUDAÍSMO; MARRANISMO; SEFARADISMO; IDENTIDADE**

### ABSTRACT

The Jewish presence in the formation of Brazil and the “marranismo” permeate regions of the most diverse parts of the country. It is an eventual source of fictional works, in prose and poetry, while academic research indicates ways to rediscover a country with cultural traces that remained in the shade. Those trends lead to the taking of individual and even collective attitudes towards history, in the existential perspective of our times. An economist recalls that an old uncle announced to the family the “Jewish-Arab” origin of the clan, while another person, 700 kilometers away, recalls/recounts the same familial legend in the region of Minas Gerais, and his ancestors, Portuguese and Spanish, who established themselves in those areas attracted by gold. These findings lead to varying attitudes in the re-composition of the identity consciousness. From the conversion to Judaism to the rediscovery of the Cabral path of a Luso-Brazilian past, towards the creation of a new country and, therefore, also of that past, in prose and poetry.

**KEYWORDS: JUDAISM; “MARRANISMO”; SEPHARDISM; IDENTITY**

Uma literatura marrana identificável hoje no castelhano e no português, veladamente em obras como *A Celestina*, do espanhol Fernando de Rojas (1470–1541), e de modo explícito nos poemas do português João Pinto Delgado (1580–1653), entre outros, só teria existido no Brasil com Bento Teixeira Pinto (1561–1600), autor da *Prosopopéia*,<sup>1</sup> ou Ambrósio Fernandes Brandão (1555–1618), presumido autor do *Diálogo das Grandezas do Brasil*,<sup>2</sup> ambos sob a máscara do código. A primeira obra foi publicada em 1601, enquanto a segunda, escrita no início do século 17, teve a autoria sugerida por José Antônio Gonsalves de Mello em 1954. Tinha sido divulgada pela *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano* entre 1883 e 1887, mas só chegou ao público mais amplo em 1930, em livro da Academia Brasileira de Letras com introdução do historiador Capistrano de Abreu (1853–1927). Devemos

<sup>1</sup> Obra publicada em Lisboa, no ano de 1601 – [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/prosopopeia--0/html/ffc951fc-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_1.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/prosopopeia--0/html/ffc951fc-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html)

<sup>2</sup> Brandão, A. F. (2014). *Diálogos das Grandezas do Brasil*. São Paulo: Poeteiro Editor Digital.



considerar, esses últimos são textos produzidos no território do futuro país independente, mas por escritores portugueses, e não me parece tão seguro concluir que a localização geográfica pura e simples e mesmo notações do ambiente físico sejam suficientes para defini-los como literatura brasileira de modo conclusivo.

Um caminho possível para superar tal impasse estaria na mudança para um terceiro ponto de vista, o da indecidibilidade, essa luz torta. Passaríamos então a ver o aspecto ambíguo na condição dos marranos os quais, como judeus, já não poderiam ser portugueses nem espanhóis e, quando conversos convictos, portugueses ou espanhóis marcados pela ilegitimidade devido ao defeito de sangue. A autorreferência em “Gente da Nação” enviesa para isso, pois mesmo relacionada à terra de origem, ou terras (Portugal e Espanha) já se descola do sentido primitivo, tornando-se ao mesmo tempo abrangente e excludente. O fato de essa designação ter surgido fora da Ibéria, em Amsterdã, indica o desgarramento. A designação incluiria, em princípio, descendentes de cristãos-novos em relação a israelitas de outras procedências, numa estrutura ambivalente de atração, simbiose e repulsa entre o étnico e o religioso, fresta por onde se vislumbra o laicismo, como vemos no caso exemplar de Benedictus-Baruch Espinosa e que se tornaria permanente. Uma síntese a respeito disso, produzida por Adma (MUHANA, 2016. p. 116–119),<sup>3</sup> em seu estudo sobre Uriel da Costa, contribui para o entendimento da questão, desse nó.

Resultaria daí outra dimensão na qual eles e sua literatura, assim como a Nação, passariam a ocupar um papel flutuante, além conceituações restritivas quanto ao tempo e lugar. Como exemplo tardio teríamos Antônio José da Silva Coutinho (1705–1739), nascido no Brasil e executado em Portugal como católico herege e judeu, sendo visto como escritor brasileiro pelos brasileiros, embora sua obra tenha sido escrita e encenada em Lisboa, e escritor português pelos portugueses, embora tivesse nascido no Brasil. Dessa operação resulta o enfoque embaçado, difuso, pelo qual talvez e também permita-se vislumbrar a marca da multiplicidade encarnada pelos marranos (com ascendência hispano-portuguesa) de quaisquer nacionalidades posteriores aos locais de origem. Neste caso, território e idioma, fetiches do estado nacional, seriam abolidos dando lugar a um limbo, no entanto fértil, onde a questão identitária se pautaria por critérios outros a partir de experiências comuns no tempo e no espaço. Então, ao mesmo tempo em que se define, instala-se um potencial desestabilizante ao confrontar as institucionalidades. Um potencial contido, mas presente. Na expressão literária, esse território volátil, há indícios da prática de uma linguagem condicionada a experiências da opressão e da criação de esquemas que sugerem a permanência de elementos tornados tradicionais de identidade em deslocamento.

Este artigo vai falar apenas e de passagem daquelas duas obras pioneiras. A *Prosopopeia* é o primeiro poema escrito na região brasileira, no qual estudiosos apontam sinais que permitiriam identificá-lo pelo ângulo aqui proposto, assim como o rastreamento da vida do autor levou à conclusão de que ele era um judaizante. Ou seja, no que se refere ao texto, o poeta procuraria ampliar a gama de significados jogando com recursos polissêmicos e certos códigos à espera de um leitor capaz de percebê-los sob a inventividade dos disfarces, como vê Arnold (WIZNITZER, 1966. p. 25–26), em seu livro *Os Judeus no Brasil Colonial*,<sup>4</sup> segunda estrofe:

Ó sorte, tão cruel como mudável,  
Por que usurpas aos bons o seu direito?  
Escolhes sempre o mais abominável,  
Reprovas e abominas o perfeito.  
O menos digno, fazes agradável,

<sup>3</sup> Muhana, A. (2017). *Uriel da Costa e a Nação Portuguesa*. São Paulo: Humanitas/FAPESP.

<sup>4</sup> Wiznitzer, A. (1966). *Os Judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Pioneira.

O agradável mais, menos aceito.  
Ó frágil, inconstante, quebradiça,  
Roubadora dos bens e da justiça!

Wiznitzer reconhece aí uma paráfrase a trecho talmúdico que traduzo assim: “e há justo que está mal; há o mau que está bem”.<sup>5</sup> uma ideia do desconcerto do mundo recorrente na literatura hebraica e judaica. E mais, aponta, a página de rosto da primeira edição estampa uma fênix, símbolo óbvio do renascimento e da persistência contínua, apesar de tudo, utilizado por judeus portugueses em Amsterdã da comunidade de Nevê Shalom — o detalhe não deixa, enfim, de ser coincidência o seu tanto curiosa. A impressão da obra ocorreu após a morte do escritor, cuja trajetória foi atribulada e bastante confusa, tendo ele sido alvo de investigações do Santo Ofício. A partir do contexto pode-se mesmo detectar na estrofe acima transcrita uma pergunta dilacerante sobre a vida cifrada, característica de cristãos-novos.

Nos *Diálogos*, uma pista mais eloquente deixada para rastrear motivos, digo eloquente pela sutileza, talvez seja o detalhamento a respeito da ausência de Brandônio em um dos dias combinados com Alviano para completar a série dos discursos indicados pelo título do pequeno livro. A pausa, o vazio é que parece permitir a percepção do significado desse jogo. “Entre o terceiro e o quarto dia faltou Brandônio: a conversação reproduzida nos *Diálogos das Grandezas do Brasil* durou, portanto, sete dias, com um de descanso”, segundo o historiador Capistrano de Abreu.<sup>6</sup> Um detalhe banal provoca de imediato a reflexão que rompe a barreira do supérfluo revelando o que se oculta no vago, na futilidade. Gabriel Mordoch, ao examinar esse ponto, destaca que conforme a conclusão de outro pesquisador brasileiro, Carlos Alberto dos Santos, “os *Diálogos* tiveram início numa quarta-feira e se encerraram numa terça-feira.”<sup>7</sup> Para em seguida assinalar “a ausência de Brandônio como uma alegoria do descanso sabático, uma das práticas judaicas mais comuns entre os cristãos-novos que de uma maneira ou outra tentavam preservar algo de sua identidade religiosa ancestral.”<sup>8</sup> A charada revela-se a chave do recado escondido. MORDOCH (2016) acrescenta:

Neste caso, seria possível afirmar que o autor dos *Diálogos* não estaria somente aludindo ao descanso sabático, mas também conferindo a este ritual judaico uma posição central (3+1+3), ainda que oculta, na sua descrição dialogada das grandezas do Brasil. Se for assim, Brandão estaria apelando à sensibilidade do leitor cristão-novo e seu ‘judaísmo potencial’, conforme a famosa expressão de (apud Révah (1959—1960, p. 55), e projetando o Brasil como uma opção ainda mais atraente aos olhos desta audiência.<sup>9</sup>

Valeria observar, a propósito das charadas de Bento Teixeira e de Brandão: essa por vezes insuspeitada literatura marrana veio à tona como a descoberta de uma subcultura de resistência que avançou no tempo, identificada pelo uso de recursos literários específicos e pela investigação sobre seus autores. Dois modos de ocultamento, na vida e na arte onde se reflete a técnica empregada por determinados escritores. Mais do que isso, não teríamos aí o sinal de uma estética afeita ao sugerir dos elementos suprimidos, insistentes na prática do subterfúgio a fim de ocultar a presença em risco? Num certo sentido, descendentes de cristãos-novos espalhados pelo país e cuja história vem sendo desvendada passo a passo, impõem uma

<sup>5</sup> וְלִבְרוּךְ עֶשֶׂר שִׁי וְלִעֵרֹ קִידָצַ שִׁי Berachot, 7a

<sup>6</sup> Brandão, A. F. (2014). *Ibidem*. p. 1-2.

<sup>7</sup> Mordoch, G. (2016). “Um Cristão-novo nos Trópicos: Expansão Imperial e Identidade religiosa nos *Diálogos das Grandezas do Brasil* de Ambrósio Fernandes Brandão”. *Colonial Latin American Review*. p. 200-219. Apud: Santos, C. A. p. 206 e 207.

<sup>8</sup> *Ibidem*. p. 206-207.

<sup>9</sup> *Ibidem*. p. 207.

paulatina mudança de perspectiva na visão que se tem da formação e da cultura local rumo a um outro ou a outros países, e quem sabe, rumo a país nenhum.

Entende-se marrano, ou *ben anussim*, forçado, filho de forçados em hebraico, por quase sinônimo da designação pejorativa de marrano e de cripto judeu, admitindo-se também que mesmo em autores descendentes remotos de israelitas seria possível perceber traços comuns aproximando-os talvez de uma identidade a partir da mesma matriz. Em Portugal o marranismo sobreviveu até o século 20, de forma intensa e consciente, ou diluída, e um poeta nascido na Covilhã em 1932, como Ernesto Manuel de Melo e Castro, fala sobre a genealogia da família e a herança judaica que permaneceu na lembrança e na vida. No Brasil, se for correta a avaliação, o marranismo teria desaparecido no século 18, deixando tradições persistentes, mas cujas origens judaicas em muitos, ou na maioria dos casos só vieram a ser conhecidas no decorrer do século 20, graças a pesquisas desenvolvidas em diversas partes do território, como ocorreu em outras regiões das Américas e da Ibéria. No entanto, como denominar a síndrome do segredo comum — indelével cicatriz deixada pelos séculos inquisitoriais — em diversos clãs nas diversas regiões brasileiras e de outros países? Um segredo sob sete chaves — sempre alguém conhece a “verdade”, mas em primeiro lugar seria preciso descobrir quem é essa pessoa e onde ela se encontra. Depois é preciso saber se ela está disposta a revelar o mistério e a quem fazê-lo.

Parece óbvio que uma identidade construída a partir da consciência de uma determinada origem e outra sob a ideologia que se sobrepôs àquela dos antepassados têm características tensionais diferentes. São aspectos de uma mesma história — o escritor mineiro Murilo Rubião (1916–1991) lembrava numa conversa comigo em 1986, que sua mãe era católica praticante, mas de um modo peculiar, levando-o a suspeitar ou concluir que ela trazia o selo da ascendência marrana, ou dos *bnei anussim*. A diluição dessa ascendência, mas não seu apagamento absoluto, emerge sintomática e significativamente no cruzamento de ficção e história na reminiscência do narrador do *Romance da Pedra do Reino*, publicado em 1971 por Ariano Suassuna (1927–2014), no qual o protagonista nos informa: “além do sangue cigano-árabe e godo-flamengo, tenho, ainda, umas gotas de sangue judaico...” (SUASSUNA, 1972, p. 32).<sup>10</sup> Um dado a mais na herança de um sertanejo descendente de reis, plebeus etc., levando consigo uma ancestralidade universal.

De qualquer modo, os marranos e seus descendentes têm sido objeto eventual da ficção em prosa e poesia na literatura brasileira. Trata-se o cristão-novo no mais das vezes como uma espécie de alegoria das vítimas do arbítrio, um clichê a partir da literatura europeia do século 19, ou interpretam o nó identitário do marrano e seus descendentes como protótipo da crise diluidora das identidades a partir do confronto entre personagens como Uriel da Costa, Juan de Prado e, sobretudo Espinosa, como se pode entender no romance *Judeu Nuquim*,<sup>11</sup> de Octávio Mello Alvarenga (1926–2010), na novela *Estação dos Confundidos*,<sup>12</sup> de Moacir Amâncio, e também no longo e belo poema de Horácio Costa, *O Menino e o Travesseiro*,<sup>13</sup> no qual o eu lírico imagina, fantasia sua hipotética primeira origem, determinada no tempo com a transferência desde a Espanha para o Brasil, esteja num cripto judeu espanhol, algo nada tão incomum, como se vê. Já Moacyr Scliar (1937–2011), com *A Estranha Nação de Rafael Mendes*<sup>14</sup> (1983), elege a ética dos profetas como a possível herança maior de um brasileiro descendente longínquo de judeus, portador inconsciente desse legado oculto e pulsante.

Da minha parte, posso dizer que conversas com o poeta Melo e Castro, em Lisboa e em São Paulo, durante as quais se evidenciaram experiências análogas vividas por ele, em Portugal, e

<sup>10</sup> Suassuna, A. (1972). *Romance da Pedra do Reino*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.

<sup>11</sup> Alvarenga, O. M. (1967). *Judeu Nuquim*. Rio de Janeiro: Bloch Editores.

<sup>12</sup> Amâncio, M. (1977). *Estação dos Confundidos*. São Paulo: Símbolo.

<sup>13</sup> Costa, H. (2003). *O Menino e o Travesseiro*. São Paulo: Geração Editorial.

<sup>14</sup> Scliar, M. (1983). *A Estranha Nação de Rafael Mendes*. Porto Alegre: L&PM.

por mim, na divisa entre os territórios paulista e mineiro, possivelmente tenham me levado a trabalhar a temática em *Matula*.<sup>15</sup> Este livro seria visto como um longo poema sobre a herança comum deixada pelos cristãos-novos, ou cripto judeus, o que contribui para fortalecer a ideia da possível existência de um grupo humano convergente no espaço material ou virtual do mundo ibero-americano, no qual se incluem, por exemplo, descendentes de mexicanos nos Estados Unidos, identificáveis pela prática de tradições comuns e idem do angustiante segredo nem sempre esclarecido, objeto de pesquisa feita por Janet Liebman Jacobs.<sup>16</sup>

A partir de uma origem judaica ibérica disseminada pela Europa, Norte da África, Oriente Médio e Américas esse grupo coloca-se antes como um enigma existencial e também como elemento peculiar na expressão literária subsequente. Nas margens do espectro matizado de Sefarad ainda podem ser percebidas quase a olho nu as marcas de matrizes em quase desaparecimento. Não deve surpreender a coincidência de experiências pessoais verificadas tanto no Brasil como em outros países da América do Sul, assim como entre os descendentes de mexicanos radicados nos Estados Unidos, e claro, Portugal e Espanha. A marca do esquecimento sistemático da origem de determinados e mais ou menos idênticos costumes, e também a descoberta que pode ou não detonar atitudes em busca do conhecimento e até mesmo de recuperar os capítulos perdidos no correr da história, fazem parte do mesmo e variante cenário. O processo tem, diversas vezes, como ponto de passagem, a conversão ao judaísmo em qualquer de suas correntes religiosas — ou seja, ao encontro agora de outra territorialização relativa, pois implica um novo deslocamento. Mas, ainda, note-se a importante alteração no enfoque que se passa a ter de si mesmo e da dialética no conjunto das vivências tempos afora, no informe espectro do desenraizamento. A expressão hebraica *bnei anussim*, filhos de forçados, ou forçados, *anussim*, fala por si própria de modo suficiente para alterar perspectivas nas múltiplas visões de um giro.

\*

Como ilustração de vida, aqui estão dois exemplos, dois depoimentos feitos por pessoas que reconhecem e lembram a herança judaica de cada uma, com entusiasmo e clara emoção. Ambas testemunham também a síndrome do segredo mantido em família a respeito das fontes ancestrais. O primeiro depoimento é do escritor Carlos Herculano Lopes. Ele nasceu na cidade de Coluna, Estado de Minas Gerais, outubro de 1956. Hoje vive na cidade de Belo Horizonte, capital desse estado, onde exerceu o jornalismo até se aposentar. Escritor, tem diversos romances publicados, com adaptação para o cinema e a televisão, além de traduções. Ao mesmo tempo ele administra uma pequena fazenda na região do Serro, por sinal, o ponto aonde portugueses originários da Serra da Estrela, cristãos-novos, de acordo com o historiador e genealogista Paulo Valadares (em consulta telefônica) levaram o queijo ao Brasil pela primeira vez. O queijo, com sua receita tradicional, é produzido por várias famílias, sendo patrimônio invisível de Minas Gerais. A família do escritor continua a produzir o queijo segundo a receita original. No seu relato surgem detalhes comuns entre os cristãos-novos e descendentes, devendo-se observar que aí encontrei a tradição de não se trabalhar aos sábados, como ainda ocorre na zona rural de Pinhal, onde nasci e cresci. Aqui estão trechos desse relato, elaborado após um questionário que lhe apresentei. Herculano Lopes não tinha até então notícia de que determinadas práticas das famílias do Serro, inclusive a dele, vinham da, digamos, Nação oculta:

<sup>15</sup> Amâncio, M. (2016). *Matula*. São Paulo: Annablume.

<sup>16</sup> Jacobs, L. J. (2002). *Hidden Heritage: The Legacy of the Crypto-Jews*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

Acho que ainda sei fazer um queijo tradicional, e sempre temos aqui na nossa casa, o antigo, que veio da Serra da Estrela, e continua a ser feito da mesma forma, fora as mudanças impostas pelo governo. Foi o primeiro queijo que chegou ao Brasil,

Todos os dias, antes do almoço (no jantar estava liberado), fazíamos uma oração e agradecíamos a Deus pela comida. Todas as vezes que o meu pai chegava em casa, para fazer as refeições, a primeira coisa que ele fazia (eu também herdei esse costume), era esvaziar todos os bolsos e lavar as mãos.

No dia da morte do meu pai, no Hospital Maria de Lourdes Drummond, em Belo Horizonte, colocamos a vela na sua mão, para que ele tivesse uma boa passagem.

Como toda criança da minha região, fiz a primeira comunhão, e me confessei algumas vezes. Mas tanto a minha mãe, como o meu pai, nunca foram muito de ir à Igreja, nem à missa aos domingos, e também não eram de ficar nos obrigando a ir. Me lembro de ter ido poucas vezes à Igreja com a minha mãe e o meu pai, a não ser na Sexta-Feira da Paixão, quando entrávamos na fila para beijar os pés do Senhor Morto, o que me deixava morrendo de medo. Todos os sábados, quando estava de folga, mamãe costumava acender uma vela para Nossa Senhora, e também rezar o terço. Como acontece até hoje, ninguém trabalhava nesse dia, principalmente o povo mais simples. Esse é um costume arraigado até hoje, e quando vou à fazenda nos finais de semana, e preciso fazer algum serviço, tenho de pagar um extra para os empregados. Quando eu era criança (hoje obviamente esse costume mudou), a maioria das pessoas só tomava banho aos sábados, e se eu pudesse (mas a minha mãe não deixava), também só me banhava nesse dia. Mas lavar os pés à noite, na bacia de água quente, antes de deitar, o que eu adorava, também era uma regra. Se bem me lembro, o costume de lavar os mortos era arraigado em toda a comunidade colunense, e ainda hoje, em menor escala, é seguido, conforme me disse uma tia que mora lá. No nosso caso, quando da morte dos nossos pais (minha mãe morreu em abril do ano passado), o ritual foi mantido, como também o de acender a vela na hora da morte, Ainda hoje na minha terra, embora em menor escala, o costume de jogar um punhadinho de terra no caixão, quando ele está baixando à sepultura, é mantido. Fiz isso quando do enterro dos meus pais, mas acho que devo ter sido o único a fazê-lo.

Ainda sobre a infância, éramos obrigados a tomar bênção aos pais, aos avós e tios mais velhos, e também beijar as mãos. O respeito às pessoas idosas, mesmo não sendo da família, era sagrado, e faltar a essa regra significava uma surra na certa. Em 1966, quando teve a famosa Guerra dos Seis Dias, lembro que lá em casa meu pai e eu a seguíamos pelo rádio (em Coluna não existia televisão nessa época) e numa noite, numa determinada hora papai se levantou e disse: 'Essa o Egito não leva de jeito nenhum'. Aí fiquei curioso e perguntei por que não levava, aí ele respondeu: 'Não leva, porque sei que não leva', e o assunto foi encerrado.

Há poucos dias, para essa nossa conversa, liguei para o primo Itamar Aguiar, já com 80 anos, que vive em São Paulo, e perguntei a ele o que se lembrava da sua infância em Coluna. Também perguntei: 'Itamar, temos algum sangue de judeu?', ao que ele respondeu: 'Não tenho dúvida nenhuma a esse respeito'.

Quanto a mim, sempre soube que, do lado materno, éramos descendentes de índios, o que se confirmou no meu DNA. Também sempre ouvi, quando falava meus sobrenomes às pessoas, Oliveira, Lopes, que assino: 'Você deve ser cristão-novo'. Mas nunca me preocupei muito com isso, e confesso que foi uma surpresa quando no meu DNA, do lado paterno, veio que tenho ascendência judaica, Asquenazitas e Sefarditas do Norte da África. Confesso que fiquei feliz, pois sempre considerei o povo judeu bravo e trabalhador.

Quanto à família do meu pai, da qual, como está no DNA, herdei a porção judaica, ao consultar uma tia, irmã dele, já com 96 anos e perguntar a respeito, ela me disse, sem espichar o assunto, que nunca tinha ouvido falar a respeito. Por outro lado, Montalvo Torres, um primo com o qual conversei, me disse que só existe uma pessoa na família que sabe

toda a verdade sobre a nossa origem. ‘Mas ela não fala de jeito nenhum’, disse, e também não me revelou quem era.

Só mais duas coisas, ou melhor três, antes que eu me esqueça: durante muitos anos, na minha infância, mamãe manteve uma estrela dependurada atrás da porta da sala da nossa casa, até que ela desapareceu. Minhas irmãs e eu tínhamos medo de olhar para o céu, de noite, e nascer uma verruga na ponta do nariz. E para finalizar, a tia de 96 anos, que não espichou o assunto, em compensação me mostrou uma rosa de jericó, que foi da avó dela, e que se desabrochou lindamente quando ela colocou na água para eu ver.

\*

O binômio asquenazi-sefaradi representa um complicador interessante. A vinda de judeus alemães, ou poloneses ao Brasil só começa a ocorrer de modo sistemático a partir do século 19, algo um tanto recente para ser de todo esquecido ou apagado na memória de uma família, quem sabe? Mas é preciso lembrar os judeus “asquenazitas” que acompanharam os judeus ibéricos de Amsterdã e ajudaram a colonizar o Brasil holandês no século 17. Se não foram todos os judeus ibéricos e não ibéricos que deixaram a Terra de Santa Cruz após a derrota perante as forças luso-brasileiras, é preciso também admitir a hipótese de que deixaram alguns rastros na população do país que enfim não teria sido apenas de passagem. De qualquer modo, se o antepassado alemão ou polonês desapareceu assimilado aos costumes da Nação, ele permanece guardado em segredo no DNA — a herança luso-judaica, holandesa, pernambucana, persistiu anônima em determinadas práticas mencionadas, que entretanto são reconhecíveis.

E a restauração da inesperada rosa de jericó, diante do relato sobre a velha tia do escritor, adquire aspectos dúbios — como as demais lembranças citadas por ele — impondo-se ao modo de símbolo da persistência e da perpetuidade, porém retirado do senso geral e inserido em outro conjunto de significação a partir das suspeitas e constatações referidas. Temos de repente uma fênix inversa que volta à vida pela água, como o fogo, também primordial. O escritor, então, ficcionaliza um dado ao perceber o potencial que só se revela com a realocação feita. A flor originária do deserto recebe o sentido íntimo do segredo velado pela família, num círculo enigmático que se renova.

\*

O economista Paulo Alves de Lima Filho, nascido em fevereiro de 1951, na cidade de Moji Mirim, Estado de São Paulo, formado pela Universidade Patrice Lumumba, de Moscou, é meu amigo de infância e juventude em Pinhal, onde ele viveu longo período com a sua avó, dona Cecy. Adolescentes, conversávamos sobre alguns hábitos familiares e comunitários que nos inquietavam. Desde sua partida para a então União Soviética, quando éramos bastante jovens, e a passagem por Moçambique, nós tínhamos praticamente perdido o contato, retomado já no século 21, com o retorno de velhos temas. As revelações contidas neste breve texto, onde está presente de novo a palavra *flor*, foram feitas a ele no final do século 20. Pode-se observar o convívio do depoente-memorialista com a literatura:

#### Cena 1

Era um sábado de 1981. Não era um dia qualquer, era um dia inteiro em casa da avó, depois de doze anos alinhavando terras distantes, desterro. Era mais um dia feliz no centro do amor, casa da avó, Espírito Santo do Pinhal. Estava eu em meus trinta, retornado em férias, pela



primeira vez com os pés na terra dos antepassados, casa dos bisavós. Dos amigos mais amigos de infância, só o Belisário. Moacir em cavalarias paulistanas, escritor.

Sem aviso, saídos do espanto, chegam à tardinha, duas e pouco, três horas, aquelas horas mortas do futebol jogado na praça do Fórum, meus tios Zezito e Encarnação, fatiotados. Saídos de uma festa ou em trânsito a alguma outra. Cumprimentos e assentam-se, mais espanto, na sala central, onde só festas grandes. Tios de sempre, visitas na cozinha. Desta vez, contudo, sala central.

Os quatro sentados na seguinte ordem, da esquerda para a direita, minha mãe, vovó, tia e tio Zezito, José Salles Nogueira, irmão mais velho de Cecy, vovó, Guaraciaba Salles Nogueira Worms. As três mulheres na namoradeira de forro arabescado, o tio em cadeira do mesmo conjunto. E veio café, e abriu-se a cristaleira, de lá as balas de pinga, talvez sequilhos. Conversa frouxa, alinhavo errático, lenta. Eu sentei-me em frente aos mais velhos, em uma das cadeiras da mesa central, voltada para eles, à minha frente instalados, de costas para a janela envidraçada.

Eu não entendia nada e só mais tarde, bem mais tarde, já em terras d'África, dei por mim haver participado de um rito, sem saber ao certo ainda qual. De supetão, levanta-se meu tio e caminha em minha direção, dois, três passos e posta-se em minha frente. Jeito tão solene que me pus em pé naturalmente. Olhando-me nos olhos (onde estariam as suas mãos, talvez sobre os meus ombros, braço direito ou esquerdo, não saberia dizer agora) me diz à queima roupa: 'Você sabe que somos judeus?' Ao que eu respondo, Sim, supunha. 'Pois somos. Judeus árabes'. Dito isto, dá meia volta e senta-se novamente. As mulheres, entrementes, como se nada, continuaram a conversar inalteradas.

E assim escorreram os próximos minutos e minha perplexidade intranquila crescendo em meu cérebro como uma flor inesperada. Já em Maputo, escrevo à mamãe e lhe peço conversar com tio Zezito, assuntar mais detalhes. Ele se nega a tratar desse assunto com ela.

## Cena 2

Estamos em casa de meu falecido primo Arnaldo D'Ávila Florence, casarão de muitos quartos, habitado aos fins de semana pelos filhos, sobrinhos, netos, enfim, os parentes e seus amigos. Desta vez, um fim de semana de 1983, agosto ou setembro, campanha de Silvia Pimentel a deputado federal. Ali presentes minha prima Maria Célia do Castro Amaral, mulher de meu primo Carlos Eduardo, filho de Arnaldo, Alice Canabrava, minhas primas Ana Lúcia, irmã de Carlos Eduardo e outra prima, Stella Pupo Nogueira, parenta do meu bisavô materno, Antonio Salles Nogueira. Conversa vai, conversa vem, Stella comenta nosso parentesco. Entre nós este tipo de conversa é ritual, praxe, muito mal interpretada pelos outros, esse desfiar das contas sem fim da genealogia, atravessando o tempo. Diz que somos descendentes diretos do último Grão Rabi de Córdova, fato constante na árvore genealógica que se encontra em sua casa.

Outro dia fui especular quem seria o tal Grão Rabi e me deparo com o pai de Maimônides. Espanto. Fugidos de Espanha por volta de 1160 após a ascensão dos almôadas ao poder em Córdova.

Ainda outro dia, dei por ler o Êxodo e Levítico, pura curiosidade. Ali me espanto novamente. Sou o filho primogênito da filha mais velha de minha avó. Tio Zezito, por sua vez, era o filho primogênito de minha bisavó materna, neto primogênito de uma Ferreira D'Ávila. Somente a mim coube a comunicação. Todas as mulheres desse ramo estão em um único túmulo. Nada se escreve em sua lápide, lisa e plana. Somente meu tio materno ali está enterrado, por sua expressa vontade. Coisas pinhalenses. Com Moacir Amâncio estamos a tricotar adivinhações ao respeito. Antropologias brasileiras.

\*

Sim, antropologias brasileiras, portuguesas, espanholas, peruanas, mexicanas, norte-americanas, israelenses, judaicas — ou nada disso? Antropologias e mais. A propósito de suas revelações escrevi o texto seguinte, parte de *Matula*:

Talvez então nessa esquina do círculo,  
pelo desvão e um passo aluado  
no casarão do alto pronto à ladeira,  
conte-se o senão do que todos pensam.

E o senhor Paulo Lima idem D'Ávila  
descubra-se aos parentes pelo tio  
a afastar o Wormes para algum lapso  
e isto recontre à gente bem sentada.

De Europas serem não originários  
comprova o folhear biblioteca  
ou o sopro sobre areais Marrocos,  
que páginas demais o seu Saara.

Ponto o marco depois dos bisavós,  
um último rabi locado em Córdoba,  
junte-se o caso mesmo de Granada  
que é gente de Maimón aljamiada.

Comparecem Raposo o Xavier,  
Ferreira, os Pinto, os Mendes, as Louzãs —  
o enrolar das pontas um tanto vesgas,  
os raios da lua em nós e mileuma.

No espinhaço em que flor as Mantiqueiras,  
congelado ondular o espanto as gralhas  
frente à no mapa exposta tradição.  
Redobram-se os perplexos, pois não guia.

Retorce a trança por sempre outra enfim  
o esgalhar os mais frescos arabescos,  
ou por norte o reflexo tão difuso  
sobre a mesa em fagulhas e reposta.

(AMANCIO, 2016. p. 109 –110).

### Referências Bibliográficas

- Alvarenga, O. M. (1967). *Judeu Nuquim*. Rio de Janeiro: Bloch Editores.
- Amâncio, M. (1977). *Estação dos Confundidos*. São Paulo: Símbolo.
- Amâncio M. (2016). *Matula*. São Paulo: Annablume.
- Brandão, A. F. (2014). *Diálogos das Grandezas do Brasil*. São Paulo: Poeteiro Editor Digital.
- Costa, H. (2003). *O Menino e o Travesseiro*. São Paulo: Geração Editorial.
- Jacobs, L. J. (2002). *Hidden Heritage — The legacy of the Crypto-Jews*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.



# SEFARDISMO Y PAISAJE CULTURAL: EL REDESCUBRIMIENTO DE LA PRESENCIA JUDÍA Y JUDAIZANTE EN LA FRONTERA DEL MINHO

**Suso Vila**

Universidade de Santiago de Compostela

## RESUMO

As últimas pesquisas sobre a presença judaica e judaizante em Tui mudaram o modo como entendemos a paisagem e as relações sociais na fronteira do Minho. A comuna judaica medieval na cidade episcopal de Tui tem sido definida por estas investigações, mas também as relações de dependência que foram estabelecidas com outras comunidades e famílias que vão viver na região. A partir do século XVI os judaizantes novamente voltaram a repetir as relações especiais na fronteira no ambiente do seu território urbano: Tui, Monção, Valença, Salvaterra, Baiona ou Caminha, tenham sido o palco de intensas trocas sociais e económicas que vão liderar famílias como os Coronel, Sanches, Mendes, Saravia, Enríquez ou paz. A presença destas famílias em os “sambenitos” inquisitoriais da Catedral de Tui são um dos melhores exemplos de seu impacto sobre a memória coletiva. Esta pesquisa tem como objetivo recuperar a memória Sefardí na fronteira do Minho. Relações culturais, sociais e económicas em um território de história comum a se manifestar através dos processos da Inquisição e outros testemunhos.

**PALAVRAS CHAVE: TUI, SAMBENITOS, FRONTEIRA, MINHO, JUDAIZANTES**

## ABSTRACT

Recent research on the Jewish and Judaizing presence in Tui has modified the way of understanding landscape and social relations on the Minho border. The medieval Jewish commune in the episcopal city of Tui has been able to be defined thanks to these works but also the relations of dependence that were established with other communities and families settled in the region. From the sixteenth century the crypto jews will repeat the special relations in the border urban area: Tui, Monção, Valença, Salvaterra, Baiona or Caminha, will be the scene of the intense social and economic exchanges that captain families such as the Coronel, Sanches, Mendes, Saravia, Enríquez or Paz. The presence of these families in the inquisitorial “sambenitos” of the Cathedral of Tui are one of the best examples of their impact in the collective memory. This research aims to recover the Sephardic memory in the Miño border. Cultural, social and economic relations in a historically common territory are manifested through the processes of the Inquisition and other testimonies.

**KEYWORDS: TUI, SAMBENITOS, MINHO'S BORDER, CRYPTO-JEWS**

Cuando el historiador Rafael Sánchez Bargiela descubrió los sambenitos de la Catedral de Tui en 1985 no imaginaría la trascendencia que tal hallazgo supondría para el patrimonio histórico y cultural de la ciudad de Tui y de la región de la frontera del Miño. Con los sambenitos inquisitoriales se ha podido dibujar un paisaje social y patrimonial antes desconocido. Este paisaje se ha trazado sobre el curso de las relaciones que las comunidades judías tenían entre las poblaciones fronterizas gallego-portuguesas.

Tui, como sede episcopal, se alzaba como la principal ciudad de la región, a esta importancia religiosa, económica, social o política correspondía el mayor peso de su legado judío medieval. Desde los trabajos de Iglesias Almeida [Iglesias, 1987] a los últimos estudios realizados [Vila, 2013] se ha evidenciado la complejidad de la presencia sefardí en la ciudad medieval aflorando un rico patrimonio escondido entre las calles cristianas: la sinagoga, el cementerio, la carnicería,

las viviendas medievales, la torre del judío, las obras de los plateros judíos en la Catedral o la menorá en la claustro catedralicio.

Los sambenitos de la catedral de Tui han supuesto no sólo el conocimiento de nuevo patrimonio histórico, también la realidad de las comunidades cripto-judías y cristiano-nuevas en la frontera del Miño; las relaciones sociales y comerciales transfronterizas como reflejo de la supervivencia de una comunidad perseguida.

La expulsión o bautismo de los judíos de la corona de Castilla en 1492 y a continuación el bautismo forzoso en Portugal en 1497, formarían una nueva identidad; la de los conversos, cristiano-nuevos o cripto-judíos. El también conocido como “marranismo” significó la formación de comunidades familiares con una identidad propia: no eran cristianos pero tampoco judíos, una ambigüedad que hacía crecer la desconfianza de los cristianos viejos y su reacción con la utilización de la Inquisición como instrumento para la represión desde los miedos y envidias de la sociedad tradicional.

A lo largo del siglo XVI sería habitual la llegada de familias cristiano nuevas portuguesas hasta Tui y otras villas de la diócesis como Baiona, Salvaterra, Vigo, Redondela o Ribadavia. No sabemos hasta qué punto su desplazamiento hacia la región obedece totalmente a las acciones de la Inquisición portuguesa, implantada en 1536, o al regreso de muchas familias que en 1492 se habían refugiado en Portugal. Las causas de esta migración y asiento en el sur de Galicia pudo deberse a varios factores pero lo que quedaría claro en la documentación sería la conservación de las relaciones a un lado y otro de la frontera, unas relaciones que no sólo se basaban en los vínculos familiares que se mantenían en Bragança, Monção, Valença, Braga, Porto, Viana o Barcelos, también los lazos económicos que compondrían una red que superarían el área minhota y que se convertirían en la base del poder económico de algunas familias como los Coronel, Sarabia, Pereira, Gómez, Enríquez o Dinís.

Los sambenitos [fig. 1 y 2] de Tui ponen el foco en estas familias<sup>1</sup>, siendo la principal la de los Coronel cuyas relaciones se extienden por todo el obispado. Su poder económico se transforma en relevancia social con el ascenso a las élites municipales de Baiona, Tui o Salvaterra desde la década de 1570. Jerónimo, Duarte y San Juan Coronel consiguen una importante posición en la región, de este modo también alcanzarán con varios miembros de la familia cargos eclesiásticos, siendo los más destacados las canonjías de la catedral de Tui para Francisco Coronel en 1601 y de Tomé de León Coronel en 1616.

La presencia de la familia Coronel en la Catedral de Tui sería la causa más inmediata de la reacción de la iglesia contra ellos. Los informes e interrogatorios que se iniciarán a partir de 1601 para eliminar esta presencia de cristianos nuevos en el corazón de la iglesia servirá de base a las denuncias y procesos del Santo Oficio en el territorio episcopal de Tui.

El marco de crisis económica y social (la gran peste de 1599 o las quiebras de la monarquía hispana en 1596 y 1607, entre otras) en los reinos peninsulares invitan a pensar en la construcción de la imagen del culpable en la figura del converso o cristiano nuevo para que se produjese en el territorio del obispado de Tui como en tantos otros, el incremento de denuncias y delaciones a la Inquisición contra familias de origen judío. Pero en el caso de Tui contamos con causas más inmediatas que llevarían a los procesos inquisitoriales de las décadas de 1600 y 1610 como sería la presencia de dos canónigos cristiano-nuevos dentro de la curia diocesana. Aún así no explicaría totalmente la inquina de carácter personal más que genérica contra la familia Coronel, lo cual nos coloca en posibles causas personales el inicio de la aprobación de los Estatutos de Limpieza de Sangre de la Catedral de Tui y los expedientes de información contra los Coronel. Existe un ejemplo de esta raíz en cuestiones personales como será el proceso contra Marcial Saravia<sup>2</sup> en 1622. Encarcelado en la torre de la Plaza, en Santiago de Compostela,

<sup>1</sup> Archivo Catedralicio de Tui, Apeos, tomo 110, Estatutos de Limpieza de Sangre, 1601.

<sup>2</sup> Archivo Histórico Nacional, INQUISICIÓN, 4549, exp. 5, 1622.

el rico comerciante de Pontevedra de origen judío, argumenta contra su prisión en el odio que le profesa Benito Méndez de Andrade, sobre la base del matrimonio de Marcial Saravia con su sobrina Clara de Andrade en contra del criterio de su tío perteneciente a la burocracia del Santo Oficio. De esta manera se fundamenta la sospecha que las razones o indicios de herejía contra la doctrina católica se han dejado de lado, siendo lo personal más relevante en estos casos.

Los expedientes del cabildo de Tui contra los Coronel nos proporcionan una información valiosa sobre las relaciones familiares y negocios de los cristiano-nuevos con muchos datos complementarios. Los procesos de la Inquisición de Santiago han aportado mucha menos información, pocos los datos conservados, revalorizando los documentos tudenses.

A través de las confesiones de varios miembros de la familia Coronel, curiosamente en tribunales inquisitoriales tan alejados como serían los de Lima<sup>3</sup> y Cartagena de Indias<sup>4</sup>, se ha podido contrastar la veracidad de los informes y testimonios tudenses. Francisco de Acevedo confesará sus prácticas heréticas en Perú en el año 1603, denunciando a toda la familia residente en Salvaterra y Baiona, confirmando lo contenido en los interrogatorios realizados en Tui a partir de 1601 a numerosos residentes de diferentes puntos del obispado tudense. En el caso de Baltasar Araújo Coronel en Cartagena de Indias en el año 1622, su confesión nos permite conocer el viaje de su familia, su madre la viuda Beatriz Álvarez y su abuelo Rodrigo Álvarez entre otros, que en 1595 habían emprendido el viaje hacia los Países Bajos para huir del Tribunal del Santo Oficio. Baltasar narrará el viaje cuyo objetivo no era únicamente los puertos libres holandeses sino también aquellos lugares donde pudieran encontrar comunidades sefardíes como Venecia, Salónica, Estambul o El Cairo, ratificando de este modo lo que los testigos en los informes del cabildo tudense señalaban en cuanto a este viaje y su fin en la reintegración en alguna judería europea. El relato popular del recibimiento de Rodrigo Álvarez, antiguo escribano de Salvaterra, y del doctor Coronel, abogado en la corte, como rabinos en esas comunidades judías, reflejaba no sólo la idea de su reintegración en esas comunidades religiosas sino también en la conservación y transmisión en secreto de conocimientos y rituales hebreos en el secreto de las viviendas cristiano-nuevas<sup>5</sup>.

Las fuentes documentales nos describen la presencia de las comunidades cripto-judías en villas del obispado de Tui y en el norte de Portugal y sus vínculos: el filósofo Francisco Sánchez, hijo del médico Antonio Sánchez y de Filipa de Sousa nace en Tui pero es bautizado en Braga lo que supone de facto el mantenimiento de la conexión familiar de los cristiano-nuevos; Duarte y el Doctor Francisco Coronel, padre e hijo, se casarían en Porto con las hijas del mercader Enrique Gómez, Antonia Henríquez y Ana Gómez, sus casas estarían entre Baiona, Tui y Salvaterra.

Parte de la familia Coronel continuaba en Portugal: Viana, Monção o Valença contaba con estrechos vínculos familiares. Al mismo tiempo el paisaje familiar se extiende a Europa con localidades como Amsterdam, Ginebra, Venecia, Salónica, Estambul, El Cairo, Cartagena de Indias o Lima.

El rastro de los cristiano-nuevos y cripto-judíos no sólo se dibuja a nivel europeo y americano, también a nivel local lo vamos definiendo a través de los sambenitos y las informaciones capitulares: la prisión de Antonia Saravia, en su casa de la antigua rúa da Renconada (actual rúa Sanz), hoy conservada con el escudo de armas de los Coronel-Ocampo [fig. 3], que según los testimonios contra la familia Coronel servía como lugar de reunión y prácticas judaizantes. Igual de relevante era la casa y terreno que poseía Antonia Sarabia en el arrabal histórico de Riomuños, propiedad que marcará la memoria criptojudía de Tui al ser señalado el barrio como “de la Sarabia” hasta nuestros días.

<sup>3</sup> Archivo Histórico Nacional, INQUISICIÓN, 1648, exp. 3; Proceso de fe de Francisco Acevedo, 1603-1604.

<sup>4</sup> SPLENDIANI, A. M et al.; Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660: documentos inéditos procedentes del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), libro 1020, años 1610 a 1637. Pontificia Universidad Javeriana, 1997.

<sup>5</sup> Archivo Catedralicio de Tui, Apeos tomo 110, Estatutos de limpieza de sangre, interrogatorios, fols. 14-62.



La ciudad histórica de Tui tal y como otras localidades en la frontera, conserva la memoria pétrea de la presencia cristiano–nueva en sus calles. Numerosas casas de los siglos XV y XVI presentan en sus dinteles y jambas cruces con base y otras formas que tanto los estudios de Fonseca Moretón como Laureiro y Barriuso relacionan con la manifestación de la nueva fe adquirida y su visibilidad pública. En Monção, Vilanova de Cerveira o Valença encontramos también estos sencillos elementos rituales en sus viviendas.

El paisaje que se construye con la memoria de los judaizantes minhotos se completa con lugares como la misma catedral de Tui, espacio donde quedaban colgados los sambenitos como testimonio perpetuo de la herejía de las familias cristiano–nuevas, pero es igualmente el lugar donde se refleja la propaganda antisemita contra los Coronel con la tabla de la Resurrección, realizada en 1601 en la capilla de las Reliquias, donde los soldados judíos se representan en actitud infame y con los tradicionales defectos físicos que se atribuían a los judíos, ya que se consideraban reflejo de sus defectos interiores.

Pero la catedral de Tui no sólo se mostraba con un lugar visible para la represión religiosa, también encerraba los trabajos artísticos de los plateros conversos: Pero Amín, Cabezas, Sebastián de Matos, Joam de Sousa o la obra pictórica de Jácome de Blancas en el antiguo retablo mayor, entre otros.

La ciudad de Tui también aportaría una nueva sorpresa arquitectónica: la cárcel capitular [fig. 4], un edificio construido en 1611 para ser destinado a prisión de los canónigos Francisco Coronel primero y Tomé de León Coronel después. La sólida construcción de la cárcel capitular en la rúa Entrefornos sólo tuvo ese fin a comienzos del siglo XVII, siendo hoy en día recuerdo de la intolerancia religiosa de una época.

Por último, en ese paisaje que se redescubre con los sambenitos estaría la iglesia gótica de Santo Domingo, espacio de reunión y oración de los familiares de la Inquisición de Tui en la cofradía de San Pedro Mártir de Verona, las armas inquisitoriales figuran en la clave de la bóveda del crucero norte de iglesia [fig. 5]. Compartiendo espacio, frente al altar mayor de la iglesia dominica, en lugar preeminente, se sepultaban los principales miembros de la familia Coronel y sus parientes los Pereira y Sarabia. Ahí se enterrarán Gerónimo Coronel y Leonor Pereira, San Juan Coronel o Antonia Sarabia y Tomás Coronel entre otros.

Podemos concluir que el legado Sefardí en la frontera del Miño va más allá del patrimonio heredado o de los hechos señalados en los procesos inquisitoriales. Las relaciones entre familias de origen judío o la misma creación de comunidades cripto–judías o judaizantes ha sido un aspecto desconocido de la historia social en el sur de Galicia. No sólo se trata de comprobar hasta qué grado se seguían practicando rituales judíos sino como se enfrentaron estos a la presión social y religiosa. Los primeros resultados de la investigación nos muestran que la mayoría de las familias sefardíes se acaban asimilando en la comunidad cristiana. Los que optaban por afirmarse en sus convicciones religiosas emprenden el camino de la huida y creación de nuevas comunidades sefardíes en Europa y el Mediterráneo Oriental. De este modo va saliendo a la luz un paisaje que se difumina a escala local y a escala global pero hemos podido recuperar a partir de los humildes trozos de lienzo marcados con cruces de San Andrés, con sus nombres y fechas, permitiendo que nos devuelvan la memoria de una época intolerante con lo diferente a través de la humildad de telas, cruces y lugares, en definitiva un patrimonio material e inmaterial que precisa el cuidado del conocimiento para preservarlo a generaciones futuras.

#### **BIBLIOGRAFÍA:**

- ARMAS CASTRO, J; Pontevedra en los siglos XII a XV. F. Pedro Barrié de la Maza. 1992.  
 ANTONIO RUBIO, M.G. de:  
 Os xudeus en Galicia, Lóstrego–Santiago 2004.  
 Los Judíos en Galicia (1044–1492). F. Pedro Barrié de la Maza. A Coruña, 2006.

- Judíos en Galicia: visión panorámica y nuevas aportaciones documentales*, Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval, t.20, 2007, pp. 289–314.
- Judíos, conversos e Inquisición en Galicia (siglos XI–XVII)*, Cuadernos de Estudios Gallegos, nº 122, 2009, pp. 171–189.
- La Torá de Ribadavia y Tui*, Aurora, 20 septiembre de 2012, recurso en web: [http://www.aurora-israel.co.il/articulos/israel/Mundo\\_Judio/47151/](http://www.aurora-israel.co.il/articulos/israel/Mundo_Judio/47151/).
- AVILA Y LA CUEVA, F.; *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tui y su Obispado*, Consello da Cultura Galega 1995.
- CASÁS OTERO, J.; *Los “Sambenitos” del Museo Diocesano de Tui*, Tui, 2004.
- CONTRERAS, J.; *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia*, Akal–Madrid 1982.
- GALINDO ROMEO, P.; *Tuy en la baja edad media, siglos XII–XV*, Madrid. 1924.
- GÓMEZ SOBRINO, J.;
- Inventario artístico de la catedral de Tui, del siglo XVI, a través de las visitas pastorales*, Museo y Archivo Histórico Diocesano. Tomo IV, 1986, pp. 169–210.
- FONSECA MORETÓN, E.; *Viviendas de judíos y conversos en Galicia y el Norte de Portugal*, Anuario Brigantino, 2004, nº 27, pp. 431–466.
- IGLESIAS ALMEIDA, E.;
- Arte y Artistas en la antigua diócesis de Tui*, Tui, 1986.
- Los judíos de Tui*, Sefarad, Revista de Estudios Hebraicos, Sefardíes y de Oriente Próximo, Madrid, 1987.
- Apuntes tudenses: Los Judíos en la ciudad de Tui*, revista TVDAE, diciembre de 2001, pp. 8–12.
- 2000 años de historia tudense. Tui, 2012.
- KAMEN, H.; *La Inquisición española*, Crítica–Barcelona 1999.
- KAPLAN, J.; *La Diáspora Judeo–Española–Portuguesa en el siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización*, en *Manuscripts*, nº 10, Enero 1992, pp. 77–89.
- LÓPEZ CARREIRA, A.;
- A Cidade de Ourense no século XV*, Deputación de Ourense 1998.
- A cidade medieval galega*. A Nosa Terra. 1999.
- LÓPEZ GÓMEZ, P.; *Tui y su Archivo en el siglo XVI según el “Libro antiguo” de la ciudad*, Coloquio —La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI—, 14–19/09/1981.
- MENDES DRUMOND BRAGA, I. M. R.; *Uma estranha diáspora ruma a Portugal: Judeus e Cristãos–Novos reduzidos à fé católica no século XVII*, SEFARAD, nº 62 (2002), pp. 259–274.
- MORALES, A.; *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phelipe II. A los reinos de León, y Galicia, y Principado de Asturias. Para reconocer las reliquias de santos, sepulcros reales, y Libros manuscritos de las Cathedrales, y monasterios*. Madrid, 1765.
- OLIVEIRA, A.; *A população de Caminha e Valença em 1517*, Bracara Augusta 1976,
- ÓNEGA, J. R; *Los Judíos en el Reino de Galicia*, Editora Nacional–Madrid, 1981.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A.; *Livro do Concello de Pontevedra, 1431–1463*. Museo de Pontevedra, 1989.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A.; *Libro do Concello de Santiago, 1416–1422*. Consello da Cultura, 1992.
- SÁEZ GONZÁLEZ, M.;
- La Platería en la diócesis de Tui*, Fundación Pedro Barrié de la Maza 2001.
- Los Plateros gallegos y el Santo Oficio de la Inquisición*, Edicions do Castro–Sada 2002.
- SÁNCHEZ CARRERA, Mª C.; *El Bajo Miño en el siglo XV, el espacio y los hombres*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña 1997.
- SILVA ROSA, DA J. S.; *Geschiedenis der portugeesche joden te Amsterdam, 1593–1925*, Amsterdam, 1925.
- SOYER, F.; *The persecution of the Jews and Muslims of Portugal. King mAnuel I and the End of religious tolerance (1496–7)*, Leiden, 2007.
- VILA, S.;
- Tui e Valença nos séculos XI a XV*, Tui, 2001.
- Xudeus e Conversos en Tui*, Tui, 2004.
- A cidade de Tui durante a Baixa Idade Media*. Noia, 2009.
- Judíos, Conversos e Inquisición en Tui*, Concello de Tui, 2013.
- Los conversos en Galicia y Portugal a través de los sambenitos de la Catedral de Tui*, en el ciclo *Dissidència: viure, creure i pensar diferent (segles XVI–XVIII)* en Patronat Municipal Calll de Girona, marzo 2014.

*Los conversos en Galicia y Portugal*, Santiago de Compostela, en el Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de Galicia, agosto 2014.

*Integración y huida: los judeoconversos en Galicia y Portugal*, XXIII Semana Sefardí, Casa de Cultura de Estella-Lizarrá, septiembre 2014.

WOLFF, E., WOLFF, F.; *Mistaken identities of signatories of the congregation Zur Israel, Recife*, en *Studia Rosenthaliana*, vol. 12, N° ½ (July 1978), pp. 91–107.

# OS TEXTOS DENTRO DO TEXTO: ELEMENTOS APOLOGÉTICOS NA ARGUMENTAÇÃO FILOSÓFICA DE ORÓBIO DE CASTRO NA CONTROVÉRSIA COM ZEPEDA

José Higuera Rubio e Ana Macedo Lima<sup>1</sup>

Instituto de Filosofia — FLUP (Universidade do Porto)

## RESUMO

O núcleo desta análise assenta no texto da *Respuesta Apologetica. Al Libro que escri/vió Don Alonso de Zepeda que intitúlo De/fensa de los terminos, y doctrina De / Raimundo / Lulio* (cf. ms Amesterdão EH 48 E 42, f. 1r): a segunda réplica de Oróbio à invectiva de Alonso de Zepeda (Bruxelas, 1666). Sendo este um texto substancialmente inédito, centrámo-nos no acervo manuscrito remanescente e no contributo, ali presente, da Filosofia e da Teologia para o conhecimento do divino. Procurou-se, neste âmbito, esboçar os contornos que estruturam a ordem do ser, do saber e da linguagem, a propósito do legado luliano e da tradição judaica: o resíduo textual que subjaz ao texto em foco, o da polémica, e que, de modo lato, integra a eclética tessitura intelectual que marcou a itinerância de Isaac Oróbio de Castro. No recorte do eu por força deste périplo no mundo, organiza-se uma obra nascida da adversidade e nutrida no entrelaçamento (e confronto) de ideias e fontes. A arquitetura do pensamento do autor dá-se, então, a conhecer como labor combinatório, por meio de uma dialética que, impulsionada pela contingência, pugna por firmar conceptualmente uma verdade. Através da interpelação filosófica e do estudo textual, sugere-se, finalmente, a estratégia argumentativa de Oróbio de Castro, nos elementos discursivos em redor da apologia da tradição que o próprio representa, numa *dísputatío* que acontece em ambiente «pós-escolástico», prenhe de referências díspares das quais, não obstante, o autor se socorre para refutar Zepeda.

**PALAVRAS-CHAVE:** ORÓBIO DE CASTRO, ALONSO DE ZEPEDA, RAIMUNDO LÚLIO.

## ABSTRACT

The accent of the analysis lays on the text: *Respuesta Apologetica. Al Libro que escri/vió Don Alonso de Zepeda que intitúlo De/fensa de los terminos, y doctrina De / Raimundo / Lulio* (cf. ms Amsterdam EH 48 E 42, f. 1r), that is Orobio's second replica to Alonso de Zepeda's invective (Brussels, 1666). Although the text is substantially unpublished, we focused on the remaining manuscript collection to seek the Philosophical and Theological contributions, present in the text, that suggest a way to achieve the knowledge of the divine. In such framework, we sought to outline the features that structure the order of being, of knowledge and of language, in relation to the Lullian legacy and to the Jewish tradition. That textual residue underlies the whole controversy, integrating, broadly speaking, the eclectic intellectual context of Isaac Orobio de Castro's itinerary. In the self-contouring, made by the world roaming, Orobio's work was born from the adversity and the interweaving — or confrontation — between ideas and sources. Thus, the architecture of the author's thought is given to know as a combinatorial work, through a dialectic that, driven by contingency, strives to establish a truth. By means of those philosophical interpellation and textual study, Orobio de Castro's argumentative strategy is finally suggested by the discursive elements of the apology and the tradition that himself represents. The *dísputatío* happens in a "post-scholastic" environment, that was steeped in differing references that, nonetheless, the author uses to refute Zepeda.

**KEYWORDS:** OROBIO DE CASTRO, ALONSO DE ZEPEDA, RAMON LLULL.

<sup>1</sup> José Higuera Rubio: Investigador de pós-doutoramento e membro integrado do Instituto de Filosofia — FLUP (Universidade do Porto); email: jrubio@letras.up.pt. Ana Macedo Lima: Doutoranda em Filosofia e membro integrado do Instituto de Filosofia — FLUP (Universidade do Porto); email: anabenjamim@gmail.com. Endereço: Instituto de Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto. Telefone: 22 607 71 80.

## Introdução

Para a metafísica da linguagem, a equivalência entre a essência espiritual e a de linguagem, que apenas conhece diferenças de grau, resulta numa gradação de todo o ser espiritual. Esta gradação, que ocorre no interior da própria essência espiritual, não pode subordinar-se a nenhuma categoria superior, e por isso leva a essa gradação de todas as essências espirituais e de linguagem segundo graus de existência ou do ser, como aquela que já era corrente na escolástica no que se refere às essências espirituais<sup>2</sup>.

Partimos das palavras de Walter Benjamin rumo àquelas outras que repousam nos manuscritos estantes no silêncio das bibliotecas que ousámos perturbar. O borbulhar das palavras assoma vívido na disputa que, outrora, procurou esculpir crer e saber, por forma a conceder inteligibilidade ao todo que envolve o homem, da materialidade sensória à inefável operação do entendimento e ao pressentimento da incomensurabilidade da presença divina em tudo o que é. Esta disputa nasce de uma tradução, isto é, de certa forma, de uma inevitável apropriação firmada na passagem de um idioma a outro<sup>3</sup>. Mas uma incursão pelo problema da tradução move-se, se nos situarmos no pensamento de Benjamin, do domínio textual — entre outros, dos considerandos sobre a tradutibilidade e a traduzibilidade de uma obra — para as entranhas de uma teoria da linguagem, porque esta «abarca absolutamente a totalidade do ser» (Benjamin, *idem*, p. 9)<sup>4</sup>. Constatámos o alcance metafísico de uma reflexão desta natureza e a sua proximidade à filosofia da religião, a partir do conceito nodal de revelação. Perpassando linguagem, razão e revelação, deparámo-nos também com os escritos que compõem a controvérsia Zepeda *versus* Oróbio de Castro. Serve este exórdio para animar os fólhos que iremos atravessar, nascidos do matutar de um físico judeu no exílio, lapidados na penumbra de um qualquer *scriptorium*, distante das labaredas do irrequieto Santo Ofício, e acercado dos ensinamentos de sábios e filósofos, mas, acima de tudo, alumiado pelo desejo de provar, fundando-se no Texto e no acordo possível da razão, a fidelidade incondicional à Lei outorgada a Moisés no Sinai.

Los que se retiran de la idolatria, a las provincias adonde se permite / [p. XVI] libertad al ludaismo, son en dos maneras. Unos, que en lle/gando al desseado puerto, y recibiendo el Santo Firmame[n]/to, emplean toda su voluntad, en amar la divina Ley. procu/rando quanto alcança la fuerça de su entender; aprender, lo / que es necesario, para observar religiosamente, los Sagrados / preceptos, fueros, y ceremonias, que con el misero captiverio, olvi/daron, ellos, y sus mayores. [...] Estos vinieron enfermos de ignorancia; mas co/mo no les assistia la horrible enfermedad de la Sobervia, facil/mente sanaron, gozando la saludable, y sancta medicina, que / le ofrece la piedad de sus hermanos: pues en llegando, desde el / mayor Haham (o Sabio) al mas Lego, todos procuran enseñarle, / paraque no yerre en la observancia de la Ley Divina.

Otros vienen a ludaismo, que en la Idolatria estudiaron al/gunas Ciencias profanas, como Logica, Philosophia, Methafísica, / y Medicina. Estos, llegan no menos ignorantes, de la Ley de Dios, q[u]e / los primeros; mas llenos de vanidad, de soberbia, de altivez, per/suadidos, que son doctísimos en todas materias: que todo saben; / y aunque ignoran lo mas essencial; creen que lo saben todo<sup>5</sup>.

Os contactos entre as comunidades judaica e cristã sucederam, em muitas das suas irrupções, mediante a redação de textos em que os escritos considerados sagrados pelas duas tradições foram citados e interpretados, enquanto se explicitavam as implicações inerentes a cada uma

<sup>2</sup> Benjamin, Porto, 2015, pp. 15–16.

<sup>3</sup> Benjamin, Porto, 2015, p. 21: «A tradução é a passagem de uma língua a outra por meio de uma cadeia contínua de transformações. O que o campo da tradução atravessa são séries contínuas de transformações, e não zonas abstractas de equiparações e semelhanças».

<sup>4</sup> *Idem*, p. 29: «Toda a linguagem superior é uma tradução da inferior, até que a palavra de Deus, na sua claridade última, se manifeste como a unidade subjacente a esse movimento da linguagem».

<sup>5</sup> Isaac Oróbio de Castro, *Epístola / Invectiva, contra la impiedad, de quien duda / la verdad infalible de la Sagrada Escritura...*, ms Amsterdão EH 48 B 12 (título cf. p. VII), “Prologo”, pp. XV–XVI. O texto encontra-se parcialmente publicado por I. S. Révah, Paris, 1959 (desde os manuscritos oitocentistas de Paris, Biblioteca Nacional, cota Espagnol 40–41).

das profissões de fé. Estes exercícios teóricos projetavam, ademais, campos de conhecimento aos quais estava associada uma certa partição dos indivíduos na sociedade do tempo. Ao longo da Idade Moderna, esta partição<sup>6</sup> surge fortemente condicionada pela definição do conceito de heresia, que demarca um núcleo de verdade do que aparenta opor-se-lhe: o desordenado amorfo e potencialmente subversivo, do apetite e do vício, da pertinácia e do erro<sup>7</sup>. A autoridade (*auctoritas*<sup>8</sup>) inscreve, então, a sua sanção na dinâmica social e na carne dos homens: o corpo do transgressor verga-se no cárcere, distende-se pela geografia do exílio ou aparta-se no silêncio e na invisibilidade a que o banimento condena. Mas esta autoridade, exemplo e instrumento de uma verdade, pressupõe uma ordem, um mundo total, onde as contradições desaparecem ou são assimiladas. O herético representa, neste contexto, aquela espécie de enfermo<sup>9</sup> que se retira do mundo e ausenta do todo, ou por ele é cuspid. «Vês aqui a grande máquina do Mundo», escreve Camões, no canto X dos *Lusíadas*; o múltiplo ordenado, criado pelo Sumo Deus, o *mundus* latino na forma substantivada. Ora, *mundus* é também adjetivo que significa limpo, puro («as mundas almas», *idem*, estrofe 85). Construir uma qualquer visão de mundo implica, portanto, organizar, selecionar, mondar (de *mundo+are*, limpar), afastar o imundo e, concomitantemente, fixar a margem.

Em 1663, é publicada a tradução integral em castelhano da magna obra de Raimundo Lúlio, *Arbor Scientiae*, composta por volta de 1295/96 na cidade de Roma<sup>10</sup>. A iniciativa acompanha o resplandecimento do autor, depois de Quinhentos, em ambiente cortesão, por inclinação do emblemático monarca lulista Filipe II de Espanha. Neste ímpeto, sobressaem nomes que vale a pena mencionar, como Pedro de Guevara, autor da *Arte General* (Madrid, 1584; Bruxelas, 1661)<sup>11</sup> e Juan de Herrera, o arquiteto do Escorial a quem se atribui o *Discurso sobre a figura cubica*, «uma aplicação da metafísica luliana aos princípios euclidianos das matemáticas»<sup>12</sup>. Imbuído de um generoso espírito de divulgação que pretende alcançar o público leigo, o oficial espanhol Don Alonso de Zepeda y Adrada, depois de dar à luz a versão castelhana da *Arbor*<sup>13</sup> — que faz preceder de um extenso introdutório, com vista à exposição dos princípios e conceitos maiores —, publica, quase imediatamente, a tradução de uma outra obra do Doutor Iluminado, o *Liber conceptionis virginalis* (*Libro de la conception virginale*, Bruxelas, 1664).

<sup>6</sup> O termo «partição» é usado, com distinto e aprofundado alcance, por Jacques Rancière, no que designa por «partição do sensível», um conceito central no seu pensamento: «J'appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts exclusives». Escreve, além disso: «L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire, qui se laisse détourner de sa destination "naturelle" par le pouvoir des mots». Ver: Rancière, J., 2000, pp. 12 e 63.

<sup>7</sup> Atenda-se a este esclarecimento, colhido num documento seiscentista (data incerta): «He a herezia o uício, e peccado mais prejudicial de todos os q[ue] po/de cometer hum Christão; porq[ue] como he contraria à verdad[e]ira fe de N[osso] S[enh]or / Iesu Ch[rist]o, com q[ue] se estriba toda a vida Christã, porq[ue] como diz o Apost[olo] / S. Paulo, he a fe prova certissima, e infalliuell não so daquellas uerd[ades] / q[ue] o entendim[en]to humano não pode alcançar por suas forças naturaes, / mas he substancia dos bens eternos, q[ue] esperamos pellas obras Christãs, / e das penas do inferno q[ue] merecemos não vivendo como home[n]s racio/nais, q[ue] se deixam levar de seos appetites, e uícios, nos quais como em / mar tempestuoso faz naufragio a fe, como diz o magno Apostolo». Sobre o Decreto dos Iudeos, ms Lisboa, PT/TT/AJCJ/A018, f. 14r.

<sup>8</sup> Sobre este conceito, ver J. Gil, Lisboa, 1988.

<sup>9</sup> «E alem de o Iudaismo ser a maior, he a mais prejudicial here/zia de todas, porq[ue] não so se pega como a peste com o ar, ou tocar nos vestidos, / mas por ser herdada por sangue, e vir intrinsecada nas veyas [...]», ms Lisboa, *idem*, f. 14v.

<sup>10</sup> Conhece-se um manuscrito anónimo anterior, datado do séc. XV, com a tradução castelhana da *Arbor Apostolica* (ms 21-7 da Biblioteca Capitular de Toledo). Não é de excluir que tenham sido elaboradas outras traduções para este idioma ainda no decurso de Quatrocentos. Ver Reinhardt, Klaus, 2003, pp. 245-259.

<sup>11</sup> *Arte general y breve en dos instrumentos para todas las ciencias. Recopilada del Arte Magna y Arbor Scientiae del Doctor Raymundo Lulio...*, Madrid, 1584 e 1586. Ver: Díaz Díaz, Gonzalo, Madrid, 1988, p. 661. Rogent, E. — Duran, E., Barcelona, 1927, p. 202.

<sup>12</sup> Carbonell Buades, Mariano, 2016-17, pp. 13-26 (tradução nossa).

<sup>13</sup> A empreitada de Zepeda dá os seus frutos: Francisco da Gama Caeiro realça o impacto à tentativa de introdução da *Arbor* no Portugal seiscentista, remetendo a problemática para o quadro geral da receção ao Lulismo, a partir da obra de Carreras y Artau. Caeiro transcreve, em apêndice, o parecer negativo do qualificador do Santo Ofício, o jesuíta Bento Pereira, preservado num manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, com data de 22 de janeiro de 1665. Ver Gama Caeiro, Francisco da, 1960, pp. 233-256. Mais recentemente, foi publicada a qualificação que a tradução de 1663 recebeu do Tribunal da Inquisição do México (Madrid AHN, Inquisición, 4432, exp. s.n.). Ver: Barceló, Rafael Ramis, 2013, pp. 189-214.



Nos antípodas deste entusiasmo, encontramos Isaac Oróbio de Castro (Bragança, 1617 — Amesterdão, 1687). Da interseção entre fé e razão, outras interseções emergem: a da doutrina mosaica, que Oróbio defende intransigentemente a partir do judaísmo normativo, e a da escolástica tardia de raiz ibérica: desta feita, o substrato filosófico partilhado que possibilita e veicula a refutação racional do pensamento de Raimundo Lúlio. Abordaremos, a partir de alguns exemplares manuscritos remanescentes, elaborados nos séculos XVII e XVIII, o contributo crítico do autor brigantino, dirigido quer à conceção da linguagem da *Arbol*, que procurava demonstrar a essência trina e una de Deus, quer à representação arbórea do conhecimento, que não considera inteligível nos termos da ciência que recebera nas universidades espanholas. Concluiremos esta exposição com um breve apontamento à onto-teologia do ser, introduzida pela interpretação do versículo da Torá, plasmado na Vulgata (de que o próprio Oróbio faz uso), em que o Criador revela a Moisés o tetragrama de interdita menção, «Eu sou aquele que sou», «Ego sum qui sum», grafado por Oróbio em castelhano e latim, conforme pode ler-se nos textos que constituem as duas réplicas à doutrina de Lúlio e encontrar-se ainda no opúsculo sobre a Trindade. Trata-se de um elemento basilar da tradição, que assinala para indicar a reta expressão da unidade incognoscível e não nomeada e nomeável de Deus: o ser um (e uno) é permanente na ordem do tempo.

## 1. Sagrado, linguagem, discurso.

[...] y assi estos Doctores / [f.56v] convienen q[u]e son los ludios tesoreros de la divina palabra, / y q[u]e a sus originales hebraicos se deve acudir en toda ocur/rencia de duda<sup>14</sup>.

Revisitar a controvérsia entre Isaac Oróbio de Castro e Don Alonso de Zepeda aconselha se examine, em toda a latitude, os prolíficos recursos de que lançam mão estas duas figuras da modernidade, cujo encontro merece um legítimo posto na história do pensamento filosófico ocidental, enquanto vigorosa manifestação da sua abundância.

O reconhecimento da contingência histórica em que a disputa sobre Lúlio ocorre e o enlace das problemáticas filosóficas que tornam pertinente o seu estudo dirigem-nos para o interior de uma certa *ordem do discurso*, dos seus *procedimentos de controlo* e *sistemas de exclusão*<sup>15</sup>. A voz orobiana desponta, perigosamente, em território de interditos. A busca do elemento apologético, que ora nos interessa, entrelaça os escritos do autor na longa diacronia da herança judaica que carrega desde o berço português ao tempo do acontecimento: o da Diáspora dos judeus, que os éditos ibéricos de expulsão ordenaram e o frenesim da Inquisição precipitou irremediavelmente. E por elemento apologético entenda-se aqui, *latu sensu*, uma veemência argumentativa suscitada no quadro de um «intelectualismo moderado» (G. Albiac, 2013)<sup>16</sup>, em torno do fundamento da Lei, o coração do próprio verbo orobiano: um modo de ascender, por meio do conceito e do labor filosófico, da singularidade da criatura (e da sua sujeição às vicissitudes do cativo e do exílio) ao incognoscível do Criador, parafraseando Benjamin e permanecendo no esteio da proposta orobiana: «Ser no ser do conhecimento é conhecer»<sup>17</sup>. Distinguindo radicalmente a ignorância cristã, do vulgo como dos doutos, quanto aos mistérios divinos — e aqui, note-se, a observação incide explicitamente no que considera ser a repugnância da razão ao dogma da Trindade —, Oróbio apresenta uma definição de fé, para a qual é fulcral o concurso de uma «razão bem governada»<sup>18</sup>:

<sup>14</sup> Isaac Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, ms Amesterdão EH 48 E 42, ff. 56r-v.

<sup>15</sup> Conforme Foucault, Paris, 1971.

<sup>16</sup> Ou a harmónica relação entre razão e fé, cf. Albiac, G., Madrid, 2013.

<sup>17</sup> Benjamin, idem, p. 32.

<sup>18</sup> Esta orientação é também assinalada por Albiac, a propósito da polémica com Juan de Prado, na qual Oróbio «trata de jugar la baza del bon sens: un intelectualismo moderado, a igual distancia del atentado irracionalista contra la inteligencia como del “dogmático”», Albiac, G., cit., p. 373.

La Fe, no puede ser acto de sola la Voluntad: porque si lo fuese; pudiera un hom/bre creer, lo que libremente quisiese; lo qual es falso. [...] Luego el creer, no es querer, ni acto de la Voluntad; [...] Siguese de esto; que la Fe, / es acto del entendimiento. Y creer, no es otra cosa, que conocer el entendimiento, / que lo que le proponen, es cierto, y verdadero. O porque tiene principios por don/de entenderlo; o al menos, porque no repugna a los principios naturales, y a la razon bien gobernada<sup>19</sup>.

Cumpra, então, elucidar algumas das minudências que deram azo a que a polémica estalasse entre o oponente cristão e o do reduto judaico, díspares exceto no ecletismo e apego civilizacional ao Século de Ouro espanhol, que ambos à sua maneira logram muito bem ilustrar. O rastilho da controvérsia foi, como assinalámos, a iniciativa de tradução, em 1663, da *Arbor Scientiae* para o castelhano: um ano volvido sobre a chegada de Isaac Oróbio de Castro a Amesterdão, andava o autor embrenhado na oposição ao deísmo filosófico de Juan de Prado<sup>20</sup>. A tenaz de Oróbio define e define-se em função de uma rede de inibições que operam sobre o discurso, pondo em evidência os mecanismos da relação da verdade com o poder (e a vontade de poder), nas suas várias transmutações<sup>21</sup>. Oróbio maneja com destreza as matérias filosóficas e os pormenores da exegese, orientando-se, por um lado, no largo espectro da doutrina dominante cristã e sob o amparo da negociada tolerância do anfitrião, e, por outro, alocando-se desde o interior do núcleo comunal judaico, avesso ao escândalo da heterodoxia<sup>22</sup>. De ambas as formas, a coesão do todo donde pontifica parece querer emanar a par da sua própria identidade renascida em solo holandês, sustentando-se numa ideia de doutrina, que demanda a dócil atitude de recetividade do crente<sup>23</sup>, e age como superego sobre a pulsão heresiaca: «Es pues la doctrina, el unico remedio, para que el entendimi/ento humano convalezca, del ignominioso achaque de la igno/rancia», diz-nos<sup>24</sup>. O papel da Filosofia no legado orobiano sugere, por isso, alguma ambivalência. A partir de um prisma, e conforme nota I.S. Révah, a influência das «ciências profanas» tomadas nas universidades ibéricas é propícia ao dissenso pela contaminação da idolatria cristã, juntamente com «o desprezo pelos três elementos fundamentais do judaísmo ortodoxo (a Bíblia, a exegese tradicional e a legislação rabínica)»<sup>25</sup>. A partir de outro prisma, e como contraponto ao caso Juan de Prado, a inevitabilidade da mácula por via filosófica, portanto, académica, é rejeitada pelo próprio exemplo de vida do autor e contrariada, em particular, no protagonismo oferecido por Oróbio de Castro ao debate filosófico nas polémicas contra o Lúlio de Zepeda ou o Espinosa de Bredenburg<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> Isaac Oróbio de Castro, *Discurso sobre la Trinidad*, ms Amesterdão EH 48 B 12, p. 184. Esta argumentação, que relaciona fé, razão e vontade, deve ser colocada em relação com o texto do *Certamen* e com o da controvérsia com Prado, de forma a vislumbrar, no pensamento do autor, os efetivos limites da faculdade racional para o conhecimento do divino. Contributos para esta problemática podem encontrar-se em Kaplan, Yosef, Oxford, 1989/ trad. port. Rio de Janeiro, 2000 (doravante usada) e Práxedes Caballero, 1994.

<sup>20</sup> A desproporção entre a violência da resposta de Oróbio e a natureza das questões levantadas por Prado é destacada por Práxedes Caballero que, ademais, sublinha a oportunidade que a controvérsia traz a Oróbio: «Este temprano conflicto y la necesidad de tener que defenderse ante él (...) no deja de ser una bendición para quien, como Orobio, la reconstrucción pública de la identidad constituye una urgencia vital». Práxedes Caballero, cit., p. 230. A réplica de Oróbio de Castro é analisada em toda a extensão e pormenor por Kaplan, Y., cit, pp. 136-196.

<sup>21</sup> Remete-se, aqui, para o texto de Foucault.

<sup>22</sup> Révah, cit., p. 13: «Le judaïsme qui perdait, ainsi, son existence officielle dans la péninsule, était, on le sait bien aujourd'hui, un judaïsme fort diversifié. A côté des Kabbalistes et des maïmonidéens orthodoxes, on trouvait dans les communautés juives hispaniques des averroïstes et des véritables sceptiques. Le baptême forcé s'appliqua à ces différentes catégories».

<sup>23</sup> Ibidem. Ver também ms Amesterdão EH 48 B 12, p. XV: «A esta prontitud para / ser enseñado: este animo humilde, para recibir doctrina; llama el / uso comun, Docilidad. Y esta pedia Salomon a Dios, quando le abrió / los tesoros de su Omnipotencia: porque sabia Salomon, que el medio / unico para saber; es sujetarse a ser enseñado, es humillarse a recibir doc/trina de quien puede comunicarla».

<sup>24</sup> Cit., ms Amesterdão EH 48 B 12, p. XV.

<sup>25</sup> Révah, cit., p. 16 (trad. nossa). Ver também Práxedes Caballero, 1999.

<sup>26</sup> Para um completo esclarecimento da questão ver Kaplan, Y., cit., p. 155 e ss.

## 2. No trilho da *Arbol* de Alonso de Zepeda.

We learn from this passage something about Adam — that is, about human nature — and his connection to the Godhead and to the potencies of divine action, which are represented in the symbol of the trees of Paradise. The Sefiroth are often referred to among the Kabbalists as “plantings”, which grow, so to speak, out of the primal ground of the Godhead and of divine will<sup>27</sup>.

Y si eres Philosopho? hallarás en este Libro manifiesto lo mas arcano de la naturaleza; si Astrologo? nuevo modo de constituyr el thema celeste, y cierta guia, para conocer los influxos de las Estrellas, y tener aciertos mas assegurados en tus vaticinios [...] Y si te aplicas à la Politica? confessarás que el Principe Eclesiastico, ò Seglar (que establece nuestro Maestro) serà perfectissimo, siguiendo sus preceptos: si Theologo? reconoceràs probadas por razones necessarias ayudadas de la luz de la Fè las producciones divinas<sup>28</sup>.

Em 1663, também, Alonso de Zepeda encontra Lorenzo Escudero. Serão as festividades pelos esponsais de Leopoldo I com a infanta Margarida Teresa, ali retratada em criança, filha de Filipe IV e irmã de Carlos II, a reunir o oficial e o judeu novo, apóstata de obscura biografia<sup>29</sup>, que sugere entregar a Oróbio de Castro um exemplar da tradução para que este redija o comento desde o ponto de vista do judaísmo: a *Respuesta a una persona que dudaba si el Libro de Raymundo Lulio, nuevamente traducido y comentado era intelligible, y si concuyan sus discursos*<sup>30</sup>, o primeiro escrito orobiano a propósito da filosofia de Lúlio.

A destrinça da disputa foi já explicitada por três autores fundamentais. Desde logo, Yosef Kaplan, autor da mais completa pesquisa biobibliográfica dedicada a Isaac Oróbio de Castro (1989 / trad. port. 2000), e, em data próxima, Díaz Esteban (2001 e 2002) e Harvey Hames (2004), pelo que evitaremos desnecessárias redundâncias. De resto, é o próprio Zepeda, em 1666, a recuperar a cronologia do sucedido. Também Oróbio faz sucintas alusões à diacronia da controvérsia nas palavras introdutórias aos textos que oferece ao oponente. Esta polémica indireta, conforme designação de Díaz Esteban (2001, p. 319), triangulada por Escudero, constrói-se desde dois enfáticos registos: se em Zepeda sobressai uma séria emulação, em Oróbio de Castro a toada satírica é nota distintiva, sobretudo no que concerne à terminologia luliana.

Diome V[uestra] M[erced] un libro que trujo de Bruselas, paraque le viesse, y le dixese que me parecia de sus discursos. Y hablando sin la fatigabilidad inexcusable de los exordios y preambulos, y dexando los del libro por inmensos, y frangitivos<sup>31</sup> de quantas cabezas fueren frangibles, porque en ellos sobra lo frangitivo, y à las cabezas falta lo passientivo, para escuchar tantas idas y venidas del Doctor iluminado, que el cerebro mas fixo descaese vertiginoso, aunque este fue medio para bonificar el libro, paraque no faltase aun por este lado el bonificar y bonificable<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Sholem, G., Nova Iorque, 1991, pp. 65–58.

<sup>28</sup> Alonso de Zepeda, *Arbol de la Ciencia*, “Prólogo”, s/n.

<sup>29</sup> Sobre Lorenzo Escudero, ver Kaplan, cit. De notar, na edição de 1666, a inclusão de uma carta remetida a Zepeda por Escudero, com a data de 1 de junho de 1663: «Señor mio. Prestè el libro de Raymundo Lullio, que V[uestra] M[erced] me diò à un amigo de los de aca, que le tenemos por el mas docto, para veer, si le entendia, y si era tan concluyente, como V[uestra] M[erced] me havia hecho creer». Díaz Esteban transcreve esta missiva na primeira parte do seu artigo (Madrid, 2001, p. 333).

<sup>30</sup> Título conforme a edição de 1666, onde o texto de Oróbio figura entre as pp. 3 e 77, aí arrumado em 25 artigos, «periodos ò capitulos», numerados e depois refutados, «punto por punto», por Zepeda (pp. 163 a 283). Confrontar com espólio manuscrito. Ver: Kaplan, Y., cit, «Apêndice E», pp. 446–7 e Silvera, Myriam, 2014–2015, p. 34.

<sup>31</sup> *Frangitivus* é um tipo de dor causada pela acumulação de ventosidades (Avicena, *Liber canonis Avicenne revisus*, Venecia, 1507, f. 38r). O termo é formado pelo verbo latino *frangere* que significa “romper” ou “fracturar”. Oróbio aplica esta expressão à linguagem correlativa luliana, por um lado, pela ‘inflação’ ou grande quantidade de termos que usa e, por outro, pelas suas inumeráveis divisões.

<sup>32</sup> *Respuesta a una persona que dudaba si el Libro de Raymundo Lulio* [...], edição de 1666, p. 3. No ms Amsterdão EH 48 B 05, p. 1, Oróbio refere-se a Escudero nestes termos: «Diome v[uestra] m[erced] un libro que traso de Bruçelas para que lo viesse y le dixese / que me parecia de sus discursos un amigo [...]» [sublinhado no original].

Tendo, com brevidade, respondido ao comentário de Oróbio, e face ao mutismo do judeu, Zepeda encaminha ao prelo — impregnado de católico zelo<sup>33</sup> — a sùmula da polémica, organizando uma antologia bilingue, em castelhano (paginação ímpar) e latim (paginação par), com vista à divulgação do dístico em que a contradita se gerou, publicada em Bruxelas, à revelia do seu opositor, corria o ano de 1666, com o título castelhano *Defensa de los terminos y doctrina de S. Raymundo Lullio* [...] <sup>34</sup>.

Y reconociendo que executada esta diligencia se han passado dos años sin que me hayan respondido, y que pueden ocultando mi respuesta divulgar entre los de su gremio, que los Catholicos no havemos podido responder à sus errores, ny yo defender la doctrina de Raymundo Lullio. Y que todo esto podia redundar en oprobio de nuestra Religion, y en menoscabo de la verdad de tan soberano misterio, originando mayor fomento à su pertinacia judaica: solicitado assi mismo de mi conciencia, y de algunas personas doctas, que dessean tener esta controversia, he resuelto darla à la estampa en dos lenguas, paraque se divulgue tambien entre aquellos, que no saben la Española<sup>35</sup>.

Voltando-se, deste modo, as candeias para a Sinagoga, que se pretendia discreta nos dizeres, sobretudo em matérias de religião, Isaac Oróbio de Castro toma o volume pio em mãos e lança-se na redação do segundo texto da polémica: a *Respuesta Apologetica. Al Libro que escri/vió Don Alonso de Zepeda que intitúlo De/fensa de los terminos, y doctrina De / Raimundo / Lulio*<sup>36</sup>.

Instado de una persona que vino de Bruselas avrà como tres / años, escrivi un papelejo, en q[u]e e dixe lo que me parecia del esti/lo del libro doctrina, y terminos, que nuevam[en]te se avia estam/pado en lengua castellana: Arbol de la sciencia de Raimun/do Lulio. [...]. [f. 1v] este / papelejo anduvo por ai algunas semanas, y curiosos le le/ian por entretenimiento, pidi q[u]e no fuese a Bruselas porq[u]e / estava algo satirico, depues io no se quando se remitio; peso/me, y olvidelo. / Pasados algunos meses, vino un gran papelon contra el papeli/to, y me parecio mui bien, mas totalmente fuera del propo/sito, porq[u]e se embaraso gravem[en]te a provar el misterio de la / trinidad, con autoridades de la s[anc]ta scrip[tur]a y las razones q[u]e pre/mite esta materia, suponiendo q[u]e se le negava, y en la verdad / ni se la negava, ni se le consedia, ni se la impugnava por / contradercirla, sino por hacerle saber q[u]e no se ignorava: mas / el comen.[tad]or quiso q[u]e se le negase por ostentar su piedad inge/niosa en defenderla, y procuro conseguirlo con doctrinas / tan comunes q[u]e no ai vulgar theologo q[u]e las ignore, y con al/gunos terminos extravagantes de Lulio, q[u]e nada pruevan, y / se impugnaron lo q[u]e basta en el papelito. bien facil fuera res/ponderle a todo si las severas ordenes de los nuestros no lo es/torvasen, q[u]e no premiten disputas por escripto en materia de / [f. 2r] religion; asi quedo sin respuesta, el papelon<sup>37</sup>.

Não consta que Zepeda tenha rebatido os oito escritúrios de Oróbio<sup>38</sup>— sobre os discursos do quarto escritúrio, de índole exegética, incide a análise de Díaz Esteban (2002, pp. 38 a 55), com base no manuscrito de 1736, da tradução parcial francesa da *Réponse* [...], em depósito

<sup>33</sup> Cf. “Dedicatoria a la Sanctissima Trinidad”, s/n.

<sup>34</sup> Don Alonso de Zepeda y Adrada, *Defensa de los terminos y doctrina de S. Raymundo Lullio Doctor Illuminado de la Orden Tercera del Seraphico Padre S. Francisco sobre el misterio de la SSS. Trinidad Contra cierto Rescribiente Judio de la Sinagoga de Amsterdam* [...], Bruxelas, 1666.

<sup>35</sup> Alonso de Zepeda, *Defensa* [...], “Prologo”, s/n.

<sup>36</sup> Título conforme ms Amesterdão EH 48 E 42, fol. 1r.

<sup>37</sup> Cf. Isaac Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica* [...], “Prologo que refiere el principio de esta disputa, y / el motivo de esta respuesta”, ms Amesterdão EH 48 E 42, ff. 1r–v, 2r.

<sup>38</sup> Pode ler-se numa anotação feita no ms Amesterdão EH 48 D 06, f. 325v relativo às réplicas de Isaac Oróbio de Castro: «Contra este Papel imprimió Don Alonso de Zepeda la Respuesta q[u]e / se impugna en los siguientes Discursos de este Libro, que no se dió / a la imprenta por evitar otros inconvenientes, y así se le remitió / manuscrito, a que nunca replicó dicho Zepeda, antes fué aplau/dido en Brusselas y Anberes de los Jesuytas y muchos hombres / Doctos: Todo sea en honra y gloria de Dios y de su Santa Ley». Díaz Esteban indica, aliás, que não possuímos informação sobre se a segunda réplica de Oróbio teria alguma vez chegado ao conhecimento de Zepeda (cit., 2002, p. 55).

na Biblioteca do Palácio Real de Madrid<sup>39</sup>. No entanto, um outro escrito de Oróbio, do qual se conhece um exemplar, filia-se ainda no rol nascido da contestação ao lulismo, o *Discurso sobre la Trinidad* (ms Amesterdão EH 48 B 12, pp. 175 a 190), do qual se conhece o manuscrito de Abraão Machorro, elaborado em Amesterdão, no ano de 1707 — como parte de uma coleção que junta as duas réplicas a Zepeda e a *Epistola Invectiva* contra Prado (copiada em 1705).

### 3. A onto-teologia do ser.

*Dice el coment.[ad]or que recelo q[u]e los raios de Lulio abrasen los funda/mentos de mi Ley, y en la verdad estoi mui ageno de tan mal / fundados temores, porq[u]e el S.[eñ]or que la dio puso con poderosa ma/no tan firmes sus fundamentos q[u]e nunca podran humanos co/natos contrastar su admirable duracion, su divinidad, ni pue/de ser nocivo el fuego humano a la ley q[u]e se dio entre tanto divino fuego en Synai<sup>40</sup>.*

No “Elogio” que dedica à obra de Abraham Pereyra, *Especulo de la vanidad del mundo*, publicado em Amsterdão, no ano de 1671, Oróbio de Castro explica, por meio da metáfora do espelho, o imperativo que deve nortear a existência e que consiste na busca da elevação moral, aspeto que o indivíduo deve privilegiar face a qualquer outra solicitação mundana, em si mesma fútil, fugaz e falaciosa. É na incessante leitura dos textos do Judaísmo normativo, cujo núcleo é a Lei, que o homem logra despojar-se da viciosa matéria, afastando-se do erro e acercando-se de si mesmo enquanto imagem de Deus, pese embora o abismo infinito que separa o Criador da criatura.

Oróbio de Castro, o polemista intransigente, cuja obra se urdiu «com o rancor próprio do converso», diz-nos Joaquim de Carvalho, faz mais do que zurrir a espada contra os interlocutores cristãos ou os heréticos de filiação judaica, cremos. O compromisso de Oróbio é aquele de dilucidar o sentido da mensagem da Torá e dos escritos dos Profetas. Um sentido que se projeta sobre a exterioridade agreste do transitório para alumiar o horizonte oculto na difusa errância; no desvio a que os padecimentos do corpo e da alma impelem, quando entregues a si, à volúpia do *pathos* e à pequenez do pensamento. Porque, encerrado em si, o homem não discerne, e todo ele é falácia. Ser implica retornar ao Criador, atendo-se à imutabilidade do verbo e submetendo-se à observância do preceito, o mandamento, para fruir da liberdade do justo. Entre a filosofia e a exegese, estrutura-se um pensamento que, compelido pela *disputatio*, se artilha para resistir às invetivas do devir. No contingente, na finitude e no acidente, como no exílio, o caminho pode apenas procurar-se na Lei. Do eixo que esta representa arrancam as problemáticas tratadas por Oróbio de Castro. Esta centralidade firma a integridade da obra do autor, no apelo ou exaltação da reunião de todos os esparzidos como nas controvérsias filosóficas contra Espinosa ou o Lull de Alonso de Zepeda. E clarifica também quanto ao auxílio da filosofia como saber e reto uso da razão para o conhecimento exequível de Deus, que tem na revelação o seu fundamento de verdade, donde se desenha com acuidade o *locus* do homem face àquilo a que legitimamente pode aspirar, na adversidade ou na fortuna, no que compreende e no imenso que o ultrapassa e lhe impõe tão-só a mais profunda entrega, a de Abraão. A «hierarquia do mundo criatural» tem «no justo o seu cume», escrevia Benjamin<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Ms Madrid II/1955: RÉPONSE. / à quelques objections des chrétiens tirées / de divers passages de l'écriture Sainte par / les queles il pretendent prouver la Mystere / de la Trinite des Personnes en Dieu. / par / DON ISAC OROBIO CASTRO. / Docteur et Professeur en Médecine de l'univer/sité de Toulouse, et conseiller honoraire de / sa Majesté très Chrétienne Louis XIV. / ouvrage / traduit de l'Espagnol en Français, sur un / Manuscrit de l'Auteur l'an de Grace 1736. / consistant en quatre discours dans les/ quels, l'Auteur / fait voir la profondeur de son / érudition et la solidité de son raisonnement / contre / DON ALPHONSE DE ZEPEDA / qui avait fait imprimer un livre sous le / titre, de Doctrine de Raimond Lulle, où il / en avait commenté les Principes.

<sup>40</sup> Isaac Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, ms. Amesterdão EH 48 E 42, f. 4r.

<sup>41</sup> Benjamin, *Idem*, p. 173.

«Ego sum qui sum». A essência de Deus e o problema dos atributos divinos. Deus é Um e Uno.

[...] trata de aquel / abismo infinito de perfecciones, de aquella incompre/hensible  
essencia tan pura, tan alta q[u]e no se dexa to/car [...]42.

[...] crio Dios al hombre a su imagen / y semejansa, lo qual solo deve entenderse dentro  
de / los limites de la posibilidad, salvando siempre la / infinita improporcion en toda linea  
considerable: [...]43.

Para alcançar um vislumbre do conhecimento oculto na palavra revelada, o homem volta-se para o mundo. Por meio da aplicação da teoria correlativa, Raimundo Lúlio — lido por Oróbio de Castro essencialmente a partir do “Introdutório” de Zepeda — perpassa os vários domínios do conhecimento, bem como aqueles próprios das coisas espirituais e corporais, dando a conhecer a constituição dos entes, em si mesmos e no pensamento, através da estrutura correlativa dos seus atos, numa tentativa de sistematização completa do real. Segundo a sua perspectiva, a realidade constitui-se da mistura de princípios “Reais, Universalíssimos e Ativos”, tocando *correlativamente* todas as suas esferas, da mais elevada à mais ínfima, da substancial à accidental (Jaulent, 2008). Estes princípios (cada um encerrando três aspetos que lhe são particulares ou essenciais: a propriedade ativa, a propriedade passiva e o ato que as une) são em número de 18, 9 dos quais absolutos (Bondade, Grandeza, Eternidade ou Duração, Poder, Sabedoria o Entendimento, Vontade, Virtude, Verdade e Glória) e outros 9 princípios generalíssimos, sempre ativos e mutuamente concordantes (Diferença, Concordância, Contrariedade, Princípio, Meio, Fim, Maioridade, Igualdade e Minoridade). Quando referidos a Deus, estes designam-se Dignidades e são, por analogia, infinitos e indistricáveis da essência divina. Mais afirma ao defender que em Deus existem três propriedades, uma ativa, uma passiva e uma conexiva: a Paternal, a Filial e a Inspirada. As três Pessoas da Trindade radicam na essência divina e são uma com ela.

La esencia de Dios es una e indivisa, eterna e infinita; y lo que proviene de su Ser se convierte con lo que es la propia esencia. [...] Por la propiedad activa entendemos la propiedad del Padre, por pasiva, certamente, la del hijo, y la continua, en efecto, es la propiedad inspirada44.

A atividade dos princípios generalíssimos ordena-se em função dos términos *ad quo* e *ad quem*, isto é, pressupõe-se um princípio e um fim, um agente e um paciente. Tal como um agir específico define e implica um princípio determinado, assim também a cada coisa corresponde o seu ato próprio e seus correlativos.

En estos Concretos, Conjugados y Correlatos consiste el conocimiento de los terminos de el Arte de nuestro Maestro, y los de el Arbol de la Ciencia: observando que es imposible se dê forma essencial è intrinseca sin que se dê materia essencial è intrinseca (llamasse materia todo aquello, que como sujeto es informado de la forma) y medio que las sea essencial è intrinseco, y que participe de la naturaleza de ambos extremos (digo medio y no modo unitivo) [...]45.

Considera-se, por isso, que os correlativos são *coessenciais*: «cada ente alcança o seu ser e permanece no que é por meio da sua atividade própria» (ibidem) — cada ente está sendo e,

42 Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, ms Amesterdão EH 48 E 42, f. 37v.

43 Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, idem, f. 41v.

44 Raimundo Lúlio, *Libro de los correlativos (Liber correlativorum innatorum)*, trad. José Higuera Rubio (2008), p. 77.

45 Alonso de Zepeda, *Arbol*, cit., “Introdutorio...”, p. VII.



não obstante, permanece no seu ser. A mistura de princípios que possibilita que cada ente seja o que é na sua realidade articula três elementos (*princípios dinâmicos* que inerem aos próprios princípios): os núcleos ativos (potência ativa, *forma activa*) agregados pelo sufixo *—tivism*, os núcleos passivos (objetos, *passivum proprium*) agregados pelo sufixo *—bile*, e os atos agregados pelo sufixo *—are* (*actus*), que articulam os anteriores. A natureza de cada ente, seja referindo-se a uma substância, a um acidente ou a uma potência, descobre-se na tríade *potência-objeto-ato*, porém, mercê da finitude dos princípios quando aplicados às criaturas, estes orientam-se para além da sua contingência singular, o que ocorre de duas maneiras: em relação ao fundamento divino, que lhes dá ser, e em relação uns aos outros, *entitativamente*; ôntica e relacionalmente, portanto.

[...] como si uno / preguntase q[u]e es Rinozeronte? por saber la essencia de / este animal, y le respondiese Lulio es animal Rinozeron/tificativo, a quien propriam[en]te compete el rinozerontifi/car, o producir otro rinozeronte: [...]<sup>46</sup>.

Oróbio alude, com humor e rigor, às definições lulianas:

Sicut homini, cui proprie competit homificare; et leoni leonare, et igni calefacere; et sic de aliis (Ars generalis ultima, ROL, XIV, p. 23).

A partir destas observações se desenha, grosso modo, o propósito de conhecimento que a Ars luliana procura oferecer. A linguagem eminentemente operativa dos correlativos aplica-se a cada um dos princípios da Arte, segundo o pressuposto de que *do semelhante só se produz o semelhante*: a Bondade faz o bom, etc. Daqui se gera a difusão ou distribuição dos atributos divinos pelas substâncias, sem perda da sua unidade essencial, através de um meio ou instrumento mediante o qual o atributo *flui* entre substâncias. A linguagem dos correlativos possibilita se identifique a dimensão operativo-causal que torna as dignidades divinas razões necessárias, isto é, «causas primeiras da ordem natural» (Higuera, 2008). Lúlio argumentava serem os atributos divinos, simples e necessários, que identifica com os princípios da Arte (em concreto, com as *Dignitates Dei*), o ponto de partida para a compreensão da ordem da natureza (na tríade *Deus-creatura-operatio* e depois, analogicamente, nas tríades respeitantes à constituição das substâncias e à ordem eficiente de cada operação). Compreendendo a ambição apologética de Raimundo Lúlio, pode acrescentar-se que «os princípios da Arte servem-se dos termos correlativos para dar a conhecer as combinações (*mixtio*) das suas operações na natureza criada» (ibidem): da unidade correlativa destes princípios poderiam partir novas formas demonstrativas de progredir no conhecimento, num caminho que une razão e fé, de índole intelectual e espiritual, universalmente válido.

Es verdad q[u]e se tratan en esos arboles mu/chas materias de diferentes ciencias, mas todas debajo de / la misma razon que se consideran en cada ciencia, con que / esta no es una ciencia superior, ni inferior à todas, sino un / agregado, una ruda mixtura de andrajos de todas las scien/cias<sup>47</sup>, como lo vera quien sin pacion leire sus discursos<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, Escrutínio 1º, Discurso 4º: “Defiendese la definicion comun del hombre contra / la inventada de Lulio: Ympugnase la asnedad / que el comento define contra Aristoteles”, ms Amesterdão EH 48 E 42, f. 14r. Oróbio imita as definições lulianas: «Sicut homini, cui proprie competit homificare; et leoni leonare, et igni calefacere; et sic de aliis» (Ars generalis ultima, ROL, XIV, p. 23).

<sup>47</sup> Confrontar com ms de Paris, cit., p. 973: «una ruda materia; compuesta de una mixtura informe de andrajos [...]».

<sup>48</sup> Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, Escrutínio 1º, Discurso 1º: “Que la arte de Lulio no es arte y / ciencia como pretende”, ms Amesterdão EH 48 E 42, f. 8r.

	<i>Abolutos.</i>	<i>Relativos.</i>	<i>Subjeños.</i>	<i>Preguntas.</i>	<i>Virtudes.</i>	<i>Vicios.</i>
<b>B.</b>	Bondad.	Diferencia.	Dios.	Si es?	Iusticia.	Avaricia.
<b>C.</b>	Grandez.	Concordancia.	Angel.	Que es?	Prudencia.	Gula.
<b>D.</b>	Duracion.	Contrariedad.	Cielo.	De que es?	Fortaleça.	Luxuria.
<b>E.</b>	Poder.	Principio.	Hombre.	Paraque es?	Templança.	Soberbia.
<b>F.</b>	Sabiduria.	Medio.	Imaginativa.	Quanto es?	Fè.	Pereça.
<b>G.</b>	Voluntad.	Fin.	Sensitiva.	Qual es?	Esperança.	Embidia.
<b>H.</b>	Virtud.	Mayoridad.	Vegetativa.	Quando es?	Caridad.	Ira.
<b>I.</b>	Verdad.	Igualdad.	Elementativa.	Donde esta?	Paciencia.	Mentira.
<b>K.</b>	Gloria.	Minoridad.	Instrumentativa.	De que modo ò con que es?	Piedad.	Inconstancia.

Fig. 1 — Alfabeto Iuliano conforme reproduzido no “Introductorio” de Alonso de Zepeda à *Arbol de la ciencia* (Bruxelas, 1663), p. V.

Dios es su misma Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Voluntad, Intellecto, Virtud, Verdad, Gloria, ya que sin estos [principios primitivos] Dios no podría ser, existiendo y actuando perfectamente, ni tampoco ser lo que es<sup>49</sup>.

Na relação entre o Ser e as criaturas, a designação que pode ser usada como o nome da unidade divina torna-se sinónimo das suas operações. Desta forma, assim como a bondade divina faz o bem, o ser divino dá ser, existência e essência às coisas. Isto implica que o léxico metafísico, que significa a existência e a essência das entidades, é assimilável para as operações das virtudes divinas.

[...] bueno es el intento, y asy manda el S[er]ior que se haga, / [f. 38r] y que por sus admirables effectos le conoscamos: esaias. / cap. 40. quien midio con su puño las aguas, y cielo con / palmo compuso, y midio con medida polvo de la tierra / [...]: De este modo y por estos medios quiere / Dios q[u]e por las criaturas vengamos en conocimiento / de su infinito poder, no de su essencia q[u]e esa no cae con infinita distancia en la capacidad humana ni an/gelica [...]<sup>50</sup>.

Enquanto Lull argumentava que esta era uma relação admissível, Oróbio de Castro contrapunha que as virtudes eram uma comparação insuficiente com a imensidão da essência e unidade divinas («Es Dios esencialm.[en]te incomprehensible», cf. ms Amesterdão EH 48 E 42, f. 38v). Oróbio enfatiza, em diversas passagens da sua obra, esta ideia da desmedida distância entre o princípio divino e a criação, esclarecendo acerca da estreiteza do entendimento face à incognoscibilidade divina assim como da questão dos atributos, que situa no plano da humana faculdade, como inferências tomadas da obra divina — «porque en Dios todo es Dios»<sup>51</sup> — por forma a estabelecer «analogicamente ou por comparação» as perfeições da divina essência tão-somente segundo as possibilidades de formulação a que pode aspirar o conhecimento humano (conforme ensina Tomás mas também a escola de Maimónides ou Isaías, que cita abundantemente; «que el effecto ha de ser semejante a su causa eficiente» é falso princípio, cf. ms Amesterdão EH 48 E 42, f. 41r).

Esta philosophia y modo de theologisar de las escuelas / hebreas refiere y defiende el sapientiss.[imo] Rab.[i] Moseh / de egipto (aquien los doctores christianos ponen en la / linea de Platon y Aristoteles) prueva solidam[en]te q[u]e / ni analogicam[en]te ai semejansa entre el Criador y la / criatura, porq[u]e semejansa dice esencialm.[en]te a alguna / proporcion, y

<sup>49</sup> Raimundo Lúlio, *Libro de los correlativos*, cit., p. 74.

<sup>50</sup> Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, Escrutínio 3º, Discurso 1º: “Que examina el primer fundamento con q[u]e / el com.[entad]or pretende indagar la divina ess.[enci]a / por las criaturas”, ms Amesterdão EH 48 E 42, ff. 37v–38r.

<sup>51</sup> Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, Escrutínio 7º, Discurso 4º, f. 92v.

adonde ai esencialm[en]te improporcion in/finita, como entre Dios y las criaturas, ninguna pro/porcion puede admitirse, y consiguientem[en]te ninguna / similitud, o analogya<sup>52</sup>.

Esta intrasponível distância — que a revelação ao povo de Israel confirma — é radical, *abismal*, e contrária a qualquer mediação como aquela que, segundo o autor, a conceção cristã da Trindade pretendeu consubstanciar (anulando, como tal, os pressupostos da Lei e dos ensinamentos dos Profetas). No plano da racional faculdade ainda, Oróbio refuta «o Mistério do Uno e do Trino», discorrendo sobre a problemática e opondo-lhe o acordo necessário do entendimento (o crer não é querer nem ato da vontade; a fé é ato do entendimento), explicando mais alargadamente, no *Discurso sobre la Trinidad*, que as verdades da fé não são contrárias ao entendimento humano «submergido na materialidade», ainda que a este esteja vedada a indagação e compreensão da divina essência, pois Deus deu a saber apenas o proporcional ao entendimento do povo de Israel, para que este entendesse e cresse: «porque todo era inteligible, y consiguientemente creible»<sup>53</sup>.

[...] mas / no se puede averiguar el divino Ser por la pequeñas / de las criaturas, ni por la intrincada metaphisica / ni por la vana agudesa de nuestros discursos, pue/den estos inferir su infinito poder, sciencia y pro/videncia, mas no conoser el infinito ser aquien p.[or] / los efectos criados atribuien estas perfecciones conse/vidas tan imperfectam[en]te por el entendimiento cria/do q[u]e distan de lo q[u]e son en Dios no menos q[u]e una distan/cia infinita. [...] / [f. 39r] Confesamos con casi todo / el mundo q[u]e no ai mas q[u]e un verdadero ser infinito, eterno / y independiente: asi lo revelo el mismo S.[eñ]or a nuestros padres / à cerca de 4000 años, y despues lo dixo y provo con prodi/gios y portentos no a solo Moseh, sino a todo el pueblo [...]. Dixolo / expresam[en]te à Moseh q[u]e procuro noticas de su divi[n]a essen.[ci]a / [f. 39v] para comunicarlas al pueblo hebreo, y dar la mas / alta y mayor reputacion a su embaxada, Soy el q[u]e Soy, / y con esto le dixo q[uan]to el hombre puede y deve saber de su / infinito criador, q[u]e por natural o racional obligacion / deve creer q[u]e Dios es, q[u]e su divina existncia es tan real, / q[u]e nunca puede padecer visos de dudosa. es tambien obli/gado por las mismas Leyes de la rason q[u]e Dios de tal modo / es q[u]e es su ess.[enci]a su ser, sin q[u]e aia en el mas ess.[enci]a o naturaleza / q[u]e su ser mismo todo absoluto, todo independiente, y / asi solo este infinito ser propriam. [en]te es porq[u]e las cria/turas aunq[u]e realm.[en]te son i tienen en su genero actua/lidad, comparadas con aquel divino ser son como nada, / son una sombra, una representacion de ser q[u]e en nada se / proporsiona al ser de su criador [...]. De este modo sentimos, y creemos de Dios los hebreos, doct[rin]a q[u]e / tambien recibieron los Christianos desde su primera institu/cion<sup>54</sup>.

Embora o nome divino ou Ser esteja presente nas tradições judaica e cristã, acresce considerar-se a relação entre a complexidade da existência das entidades e a essência de Deus. Em Lúlio, a simplicidade da essência que flui através das coisas depende da essência do Ser, ou seja, também das virtudes divinas e das suas operações (*ad intra*, quando em Deus; *ad extra*, quando operando no mundo). A conceção dos atributos divinos, no pensamento deste autor, partilha com a tradição medieval da doutrina dos atributos do Ser, três traços específicos: 1) a necessidade de determinar um núcleo de atributos do Ser (predicação de propriedades absolutas); 2) a

<sup>52</sup> Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, Escrutínio 3º, Discurso 1º, f. 41v.

<sup>53</sup> Oróbio de Castro, *Discurso sobre la Trinidad*, cit., p. 188. Escreve (p. 186): «La objeccion, que se pretende contra el Vulgo Israelitico; no tiene lugar: porque nunca / se le propuso creible de Dios; mas que aquello, que la rason mas ruda, puede compre/hender, usando de la natural racionalidad. Como el entender, que hay Dios, que / es Uno, que no tuvo principio, ni tendrá fin, que es Santo, que criò todo este Mun/do, que puede todo quanto quiere, que sabe todo quanto hay que saber, que es lusto, / que es Misericordioso, que apartò a Abraham, que sacò el Pueblo de Egipto, que / hizo milagros porque pudo hazerlos, que dio la Ley en Sinay, y despues la tierra / de Promission. Todo esto, es muy conforme a rason. Los Niños lo penetran. Y a / la Divina essencia; ni los Niños, ni los Sabios; porque es incomprehensible».

<sup>54</sup> Oróbio de Castro, *Respuesta Apologetica...*, Escrutínio 3º, Discurso 1º: “Que examina el primer fundamento con q[u]e / el com. [entad]or pretende indagar la divina ess.[enci]a / por las criaturas”, ms Amesterdão EH 48 E 42, ff. 38r,39r-v.

equivalência–convertibilidade entres os atributos e o Ser; 3) esse núcleo de atributos representa o fundamento da relação entre Ser e substâncias (idem). Portanto, o uso do léxico metafísico juntamente com o vocabulário místico–teológico dos nomes divinos surgem agregados na obra de Llull. Na obra deste não é, porém, mencionado o versículo do Êxodo, onde Moisés pede lhe seja revelado o nome pelo qual os Israelitas virão a reconhecer o Deus que vai livrá-los do cativo no Egito. A resposta dada a Moisés é a expressão traduzida na Vulgata. No comentário de Pedro Lombardo pode ler-se, por exemplo:

Item, alibi deus loquens ad moysen ait: ‘Ego sum qui sum’, et si quaesierint nomen meum, uade et dic eis: ‘Qui est’ misit me ad uos<sup>55</sup>.

A presença deste excerto da Vulgata em tradições diferentes<sup>56</sup> como no texto de Oróbio (ou no exemplo de Pedro Lombardo) serve de testemunho para um fato marcante: o texto orobiano escrito sobre um texto medieval traduzido no século XVII — em particular, sobre o comentário do tradutor — pode ser interpretado com recursos escolásticos, hebraicos, e ainda mais, como uma provocação viva nos círculos intelectuais que se mesclavam com as comunidades sefarditas exiladas em geografias setentrionais, fornecendo, ainda assim, elementos que respondem à necessidade do espírito errante de um povo que procurava a quietude do seu próprio ser, entroncando numa espiritualidade partilhada no transcurso de gerações de sábios e filósofos.

### Considerações finais

Do núcleo que a Lei representa brotam, em Oróbio de Castro, as discursividades em torno da organização do real e do estatuto do homem face a Deus e à criação. A racionalidade que preside à sua forma de tratar os diversos assuntos sem se afastar da normatividade judaica em que se filia encontra justificação, desde logo, no pressuposto que articula razão e fé, salvaguardando esse outro pressuposto que institui a abissal distância entre Deus e as criaturas, nomeadamente, no que respeita ao conhecimento (cf. Jó 41:10: «quem, pois, é aquele que ousa erguer-se diante de mim?»). Oróbio mostrou ser possível debater matérias com implicações religiosas, elencando as problemáticas e os comentários das escolas filosóficas cristãs e hebraicas, com os devidos aportes da teologia cristã: um labor combinatório onde a verdade subsiste porque a razão é bem governada («vea el com.[entad]or si puede Thomas con palabras mas claras decir / nuestra opinion theologica judaica», cf. EH 48 E 42, f. 44v) e se encontra — e este deve eleger-se um aspeto fulcral que separa a visão de Oróbio de qualquer relativismo religioso, cultural ou filosófico — estritamente vinculada aos conteúdos da revelação estruturantes do Judaísmo e alicerce das outras religiões do Livro, como sublinha (cf., por exemplo, *Epístola Invectiva*, Discurso 1º, cap. 3). Na mundividência hebraica onde repousa Oróbio, a Torá é o eixo do incessante debate hermenêutico de uma comunidade que se define, escreve George Steiner, como uma tradição concêntrica de leitura. As sucessivas gerações de sábios eminentes constroem-se neste encadear de textos, por certo nos horizontes da Sefarad, e fora dela, mercê do nomadismo imposto pelas circunstâncias de um jogo político nem sempre tolerante à presença da minoria de credo mosaico. Porém, nem a dispersão física de Israel, nem a passagem dos milénios podem revogar a autoridade (a «autorictas» da autoria) e o peso do significado dos livros sagrados, enquanto estes forem lidos e cercados por uma continuidade de textos satélites, secundários. As interpretações sucessivas possibilitam sentidos desvelados por entre cada palavra da língua hebraica, num gesto nunca acabado de aproximação a Deus. «Proponho um enigma e componho uma metáfora» (Ezequiel 17,2)...

<sup>55</sup> Petrus Lombardus, *Sententiae in iv libris distinctae*, lib. 1, dist. 2, cap. 4, par. 1.

<sup>56</sup> VV. AA., Paris, 1986. Ver bibliografia.

## Referências bibliográficas:

### Fontes de arquivo:

#### Amesterdão

Oróbio de Castro:

\_\_\_\_\_, *Respuesta / A una Persona, que dudava, si el Libro de Raymundo / Lulio, nuevamente traducido, y comentado, era inteligible, / y si concluian sus Discursos*, Ets Haim Bibliotheek — Livraria Montezinos, EH 48 B 05, pp 1–20.

\_\_\_\_\_, *Discurso sobre la Trinidad*, ms Amesterdão, Ets Haim Bibliotheek — Livraria Montezinos, EH 48 B 12, pp. 175–190.

\_\_\_\_\_, *Epistola / Invectiva, contra la impiedad, de quien duda / la verdad infalible de la Sagrada Escritura / y pretende ocultar la malicia, con la afectada / confission de Dios, Ley de Naturaleza*, ms Amesterdão, Ets Haim Bibliotheek — Livraria Montezinos, EH 48 B 12, pp. VII–XVIII; 1–87.

\_\_\_\_\_, *Respuesta Apologetica. al Libro que escri/vió Don Alonso de Zepeda que intitúlo De/fensa de los terminos, y doctrina De / Raimundo / Lulio*, ms Amesterdão, Ets Haim Bibliotheek — Livraria Montezinos, EH 48 E 42.

#### Lisboa

*Sobre o Decreto dos Judeos*, ms Lisboa, Arquivo Nacional Torre do Tombo, Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas, Livro 18, PT/TT/AJCJ/A018.

### Fontes impressas:

Alonso de Zepeda y Adrada, *Arbol de la Ciencia de el iluminado maestro Raymundo Lulio. Nuevamente traducido y explicado por el Teniente de Maestro de Campo General Don Alonso de Zepeda y Adrada, Governador de el Thol-huys*, etc., Bruxelas, Francisco Foppens, 1663.

\_\_\_\_\_. *Propugnatio terminorum et doctrinae Illuminati Doctoris Beati Raymundi Lullii Tertius Ordinis S. Francisci, circa mysterium S.S.S. trinitatis, contra quemdam rescribentem in Synagoga Amstelodamensi judaeorum. Defensa de los terminos y doctrina de S. Raymundo Lullio Doctor Iluminado de la Orden tercera del Seraphico Padre S. Francisco, sobre el misterio de la S.S.S. Trinidad, contra cierto rescribente judio de la Sinagoga de Amsterdam*, Bruxelas, Baltasar Vivien, 1666.

### Bibliografia secundária:

Albiac, G., *La sinagoga vacia. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Tecnos, 2013.

Barceló, Rafael Ramis, «La Inquisición de México y la calificación del Árbol de la ciencia de Ramon Llull (1665–1669)», *Estudios de Historia Novohispana*, México, 48, pp. 189–214, janeiro–junho 2013.

Benjamin, Walter, *The correspondence of Walter Benjamin: 1910–1940*. Editada por Gershom Scholem e Theodor W. Adorno, Chicago University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Linguagem, Tradução, Literatura (filosofia, teoria e crítica)*, Porto, Assírio & Alvim, 2015.

Carbonell Buades, Mariano, «Ramon Llull y el Discurso de Juan Herrera», *Acta/Artis. Estudis d'Art Modern*, Barcelona, 4–5, pp. 13–26, 2016–17.

Carreras y Artau, J., *Historia de la filosofía española. Historia de la filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. II, Madrid, 1936.

Deleuze, G. — Guattari, F., *Kafka: pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975 (tradução portuguesa, Rio de Janeiro, Imago, 1977).

Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC, 1988.

Díaz Esteban, Fernando, «Entre la religión y la filosofía: La polémica de Isaac Orobio y Alonso de Zepeda», *Sefarad*, Madrid, 61:2, pp. 319–344, 2001; *Sefarad*, Madrid, 62:1, pp. 21–55, 2002.

Fidora, A. — Higuera, J. G. (eds.), *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la edad media*, Pamplona, Universidade de Navarra, 2001.

Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

Frank, Daniel H. — Leaman, Oliver (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Nova Iorque, Cambridge University Press, 2003.

Gama Caeiro, Francisco da, «Ortodoxia e Lulismo em Portugal (um depoimento seiscentista)», *Studia Lulliana*, Maiorca, vol. 4, pp. 233–256, 1960.

Gil, José, *Corpo, Espaço e Poder*, Lisboa, Litoral, 1988.

Gilman, Sander, *Franz Kafka, the Jewish Patient*, Nova Iorque, Routledge, 1995.

- Hames, Harvey J., «The Jewish Ramon Llull: Missionary, Mystic, Magician, Doctor and Alchemist», in Rosselló Bover, P. — Soler Llopart, A. (dirs.); Ripoll, Maria Isabel (ed.), *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes, «Ramon Llull al s. XXI»*, Palma, Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2004.
- Lima, Ana Macedo, «As tribulações da verdade e da fiel esperança no caminho de Israel para a universal redenção: uma abordagem a partir de Oróbio de Castro», In Dimas, Samuel; Epifânio, Renato & Lóia, Luís (Coord.), *Redenção e Escatologia. Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*, Volume 2, Tomo I, Lisboa, Nota de Rodapé Edições, 2017, pp. 139 a 150.
- Llull, Ramon, *Libro de correlativos*. Tradução, introdução e notas de José. G. Higuera Rubio, Madrid, Editorial Trotta, 2008.  
 \_\_\_\_\_ *Ars generalissima*, ed. A. Madre, ROL, XIV, Turnhout, Brepols, 1986.
- Kaplan, Yosef, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Littman, 1989.  
 \_\_\_\_\_ (trad. portuguesa) *Do Cristianismo ao Judaísmo: a história de Isaac Oróbio de Castro*, Rio de Janeiro, Imago, 2000.
- Práxedes Caballero, «La crítica de Orobio de Castro a Spinoza», in Domínguez, Altiano (ed.), *Spinoza y España: actas del congreso internacional sobre “Relaciones entre Spinoza e España”*, Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 1994, pp. 229 a 237.
- Rancière, J., *La partage du sensible, esthétique et politique*, Paris, La Fabrique Editions, 2000.
- Reinhardt, Klaus, «El Arbor Apostolical, parte del Arbol de la Ciencia, de Raimundo Lulio, en una versión castellana del siglo XV. Introducción y edición del Prólogo», *Revista Española de Filosofía Medieval*, Saragoça, 10, pp. 245–259, 2003.
- Révah, I. S., *Spinoza et Prado*, Paris, Mouton, 1959.
- Rogent, E. — Duran, E., *Bibliografía de les impressions lul·lianes*, vol. II, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 1927.
- Silvera, Myriam, «Exploring Manuscripts of Orobio de Castro’s “Response” to Lullian Philosophy», *Report of the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies*, Oxford, pp. 33 e 34, 2014–2015.
- Scholem, Gershom, *On The Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, Nova Iorque, 1991.
- VV. AA., *Celui qui est: interprétations juives et chrétiennes d’Exode 3–14*, eds. A. de Libera; E. Zum Brunn, Paris, Éditions du Cerf, 1986.





# MUSIC OF TERRAS DE SEFARAD: 23 YEARS WITH THE CRYPTO-JEWS AND OVER FORTY WITH SEPHARDIC MUSIC

Judith R Cohen

York University, Toronto / Alan Lomax Archive, New York City

## RESUMO

This paper explains some misconceptions about Sephardic vernacular songs, including popular romantic notions about how old they really are. Through years of village fieldwork in rural Portugal, it establishes the basic sung repertoire of village Judeus, known at various times as Crypto-Jews, Marranos, Bnei Anusim and other denominations. This repertoire is not related to the popular Sephardic repertoire but draws on local repertoires and singing styles, with relatively recent additions from outside, reflecting the current situation of the community.

**KEYWORDS: CRYPTO-JEWS. ANUSIM. SONGS. SEPHARDIC. LADINO**

For over twenty years, since the early 1990s, I have conducted ethnomusicological fieldwork among the Crypto-Jews of villages in Portugal, especially in the Beira Baixa and Trás-os-Montes regions, in the northeast. During this time of rapid change, many people have moved from negotiating identities inside one physical region, and moving between worlds without changing their geographical location, to consolidating an identity and moving with it to another city, country or even continent.

While they live in “Terras de Sefarad”, the Jews who have survived the centuries of Inquisition and persecution in rural Portugal do not sing “Sephardic music”, unless they have learned it from recordings or visitors. The songs known as Sephardic or, popularly, “Ladino”, developed during the centuries of the Sephardic diasporas of northern Morocco and the former Ottoman lands, including Greece, Turkey and the Balkans. The role of music in the lives of these two different, though of course closely related, Jewish groups reflects the fact that one has lived until recently in at least theoretical secrecy, while the other left Iberia precisely to avoid having to live in secret. At times, the same words, especially of narrative ballads or *romances*, are found among Sephardim and Crypto-Jews — and, as well, among Christians. This does not mean they are Sephardic songs, but simply that one or another version of a ballad has remained in the repertoire of these groups.

Before continuing, a note on terminology is in order. “Crypto-Jews”, “Conversos”, “B’nei Anusim” and “Marranos” are all terms which are problematic one way or another. Unless there is a specific reason to use one, for example in citing from a publication or to distinguish one from another, I will simply use the Portuguese word for “Jew”: “Judeu”, feminine “Judeus”, plural “Judeus”. That is how most of those I have interviewed since the early 1990s refer to themselves if they auto-identify as Jewish, formally or otherwise. Not all descendants of Conversos — Bnei Anusim — are Crypto-Jews in the sense of practicing an ongoing secret Judaism, not all identify today as Jewish, and, while the term “Marrano” generally does not have the pejorative implications in Portugal that it does in Spain, and Judeus themselves have often used it, it is probably best to avoid using it today outside historical contexts.

When I began conducting research and fieldwork among Portuguese rural Judeus in 1994, my main question was whether they had retained any old melodies. The answer seems to be: no. My conjecture is that it would have been too dangerous to continue singing melodies different from those of one’s neighbours during the Inquisition. Words might be quietly recited, or sung

to local melodies, or entire songs (words and melody) may be used in a different context by the Judeus, while sounding no different in any obvious way from the songs everyone around them sang. So, when one reads or hears people saying that this or that song or melody from *Tras-os-Montes* or *Beira Baixa*, “must be an ancient Sephardic melody”, it is really speculation and wishful thinking. To dispel two other popular misconceptions at the outset: neither *fado* nor *flamenco* is Jewish. *Fado* is an urban genre whose inception most scholars locate in the mid-nineteenth century, while *flamenco* as we think of the genre today is not likely more than 200 years old. We do not know what the *Gitanos* who began to arrive in what is now Spain in the mid-fifteenth century sang or how they sang it, nor do we have any Sephardic melodies of the time preserved in manuscripts. There are, of course, Mediterranean performance practices which are reflected in several cultures’ singing styles, including some Sephardic genres.

### What is a Sephardic song and what isn’t?

Sadly, there are no Sephardic songs, in the sense of both lyrics and melody, that one can say are survivals from medieval Spain. Even before the expulsions of 1492 (from most of Spain), 1497 (Portugal) and 1498 (Navarra), there was no one single Sephardic singing style or repertoire, and indeed no one language called “Spanish”, much less Judeo-Spanish. The term “Ladino” as a term for the spoken vernacular came into use far later, well into the diaspora, and became common as a vernacular term for all kinds of Judeo-Spanish only during the 20th century. Originally, “Ladino” referred to the literal, i.e. word for word, translation of religious Hebrew texts into the Romance language so that Jews who did not understand Hebrew, often women in particular, could understand. There are many different Sephardic musical genres and styles today, there are many different musical genres and styles in different regions of Spain and in different regions of Portugal; and there were certainly many different genres and styles in pre-expulsion Iberia. There was, and there is, no single musical style which one can call “Sephardic”. One must also be careful to distinguish, today, between what various professional performers do as artists, and what is a traditional style: often these are markedly different. In any case, there is no musical documentation of Sephardic music from the pre-expulsion period or for a long time afterwards: the Jewish and Muslim melodies were not written down.

In terms of secular songs, it appears from the available documentation that people sang what was around them, sometimes creating new “contrafactum” versions, i.e. setting new words to extant melodies in the same or a different language. For example, the Hebrew text “*Tsur mishelo akhalnu*” is often sung to the Judeo-Spanish melody of “*La rosa enflorase.*” Some very old song texts can be traced to before or just after the Expulsions, but not their original melodies. Several texts are still sung — or were sung until quite recently — as narrative ballads (*romances*), or as wedding songs, by Sephardic Jews in Morocco and the Eastern Mediterranean; and also in rural Portugal and Spain. But this does not mean these ballads are Sephardic — for the most part, they were simply songs everyone knew. Judeus of *Tras-os-Montes*, and of *Belmonte* and elsewhere in *Beira Baixa*, have used a handful of Old Testament ballads as prayers, but reciting rather than singing them. (For a survey of *romances* known to the Judeus, see Ferré.)

Sephardic / Judeo-Spanish / “Ladino” secular and para-liturgical songs are usually divided into four main groups: (narrative) ballads (*romances*, *rimances*, *historias*, *quadras*); life cycle songs, calendar cycle songs, and general songs, often about love or local events, often known as “*kantikas*”. This last group, *kantikas*, is much more common in the former Ottoman lands (Greece, Turkey, the Balkans) than in Morocco, where *romances* and wedding songs remained a live repertoire for a generation or two longer into the twentieth century. It is also the best-known, and the most often performed in concerts and on recordings; ironically, however, these are also the most recent songs of the repertoire. Often, they have been adapted from Spanish popular songs, or Greek, Turkish, Argentinian, French and other repertoires. (For an overview of Judeo-Spanish songs, see Cohen 2010.)

Back to Portugal and the Judeus: what we know about early Converso singing is mostly that they did indeed sing, but not the music itself. Testimonies and Inquisition records contain some texts, but no melodies. Leonor de Carvajal's family moved from Tras-os-Montes to León (Spain) and then to Mexico in the 16th century. Her testimony about religious songs sung in her family is tantalizing, as at least one of the song texts she recited for the Inquisitors is partly extant in current Crypto-Jewish prayers (Hamilton 82-3). Diego de Arias, in the 15th century, was known for his tuneful renditions of Jewish religious songs (Gutwirth). At some point, however, it must have become too dangerous to sing melodies different from those of one's neighbours. A Master's thesis from a South African university in the 1970s claims that the author heard and recorded Marranos singing in various villages and towns; however, I visited each place she listed and interviews showed that, except for one, she appeared never to have been in them, and the cassette she included, as well as some of the songs in the thesis, appear to have simply been borrowed, without, for the most part, attribution from various public sources. On the cassette (sent to me by her widower, and also in the holdings of The Hebrew University in Jerusalem), it is clear that it is she herself singing, rather than the Crypto-Jewish women she claimed to have stealthily recorded (Cohen 2009: 298).

Captain Artur de Barros Basto (1887-1961) was often known as the "Apostle of the Marranos", or "The Portuguese Dreyfuss" (see Mea and Steinhart for a solid biography). His daughter Miriam de Barros Basto told me: "my father sang all the time... my mother and my brother, who died young, played the piano and he was always singing..." (Interviews Oporto 1997, 1998; see also Jean-Jarval). Barros Basto's magazine "Ha-Lapid" included prayer texts and notices of concerts – and also of books received, including the famous Alberto Hensi (misspelled Hensi) Sephardic songbook (Cohen 2009, p. 300). Barros Basto is often described as singing wherever he went, including secular Portuguese songs; his wife was a pianist, as was his son, who died in his twenties. Records from the *yeshivá* he founded include some notes about liturgical singing taught there. (Mea and Steinhart, 117)

Samuel Schwarz (1880-1953) was a Polish Jewish mining engineer whose "discovery" of the Judeus of Belmonte just over a century ago is legendary. In his classic book of Belmonte Crypto-Jewish history, prayers and customs, (Schwarz 1925/1993), he included one musical transcription, of the ballad of the "Crossing of the Red Sea" (Schwarz 93-4). His only child, his daughter Clara, told me in 2012, when she was a lucid 97 years old: "my father didn't sing at all" – the opposite of Barros Basto. She also commented that she and her mother mostly stayed in Lisbon, visiting Belmonte in the summers, and that Schwarz himself never spent Passover or Yom Kipur in Belmonte, but always at their home in Lisbon. It is not clear whether the musical transcription (attributed to Antonio de Campos Silva) was made directly from Belmonte Jews singing, as Schwarz himself did not use musical notation, or whether he sang it for someone who did. It is the same melody as the one used today for the ballad, although the first ending (with the ascending musical phrase over the word "cruel") is not always sung now. Schwarz's observation in the book, that the melody is "oriental" and "exotic", and "therefore" very old (Schwarz 46-7) makes little sense musically, as this is clearly a modern, Western European melody. Perhaps it was sung in a way that reflected local village musical aesthetics and which he associated with something more "exotic" than it was, or, quite likely for someone who was not involved in music, perhaps he simply heard it through a filter of romanticism. Here is the melody as it appears in Schwarz's book.

35

CÂNTICO DA PÁSCUA (1)  
Adonai, Adonai,  
Adonai, Senhor meu!

Cantamos hoje ao Senhor	E era vencedor
D'essa hora singular,	O seu Omnipotente Nome,
O cavallo e o cavalleiro	O carro do Pharaó
Lançou no profundo mar.	E seu exército consume.
Estende o seu braço,	Caminhamos e andámos,
Já nos áca fortaleza;	Louvaremos ao Deus d'Israel,
Do Pharaó e do inimigo	Que nos livrou do Egypto
Já combateteu a fraqueza.	D'aquelle rei tão cruel.

(1) — O nome exacto do nome do rei David, e que se aliá está, é *MeShohet* (II Samuel, cap. III) mas a designação deste nome bíblico já se encontra nas orações de *Entre Escravos* na *Incissão de Lisboa*, em 1604, como se vê pela respectiva oração n.º 15 de apêndice III.

(2) — Este cântico, inserido no *acórdão de Melitense*, Estado esp. 13, trata-se conforme a música de 5-bis.

---

73

Caminhamos e andámos,	Caminhamos e andámos,
Louvaremos ao Deus d'Abrahão,	Louvaremos ao Senhor,
Que nos livrou do Egypto	Cantam os anjos no céu
De terra de escravidão.	Os seraphins ao Senhor.

5a-bis

CÂNTICO DA PÁSCUA (1)

MUSICA

(1) — Transcrito em música pelo Ex.º Sr. Antonio de Campos Silva.

The following is what I have identified over the years as music among the Crypto-Jews I have interviewed in villages in Beira Baixa and Tras-os-Montes. I emphasize that this is not “Crypto-Jewish music”, but rather an overview of music in their lives, as explained to me during fieldwork. “Os nossos”, “ours”, is a phrase the women especially often used to refer to items that they saw as specifically related to them, as opposed to “dos Goios”, “of the non-Jews”, or simply non-designated, referring to items they often knew and even sometimes might sing, but which they did not consider part of their Jewish culture.

1. In Portuguese, auto-identified as “ours” (*os nossos*): recited prayers, recited Biblical romances, two songs specific to them, and some selected *jogos de roda*;
  2. Jewish material from outside: active or passive knowledge; “ours”. Learned in the early 20<sup>th</sup> century, and then later on in the 20<sup>th</sup> and early 21<sup>st</sup> centuries.
  3. Non-Jewish material “songs of the goios”, shared with non-Jewish neighbours; not “ours”.
- More detail about these categories can be summarized as follows:

## 1. Material auto-identified as “ours”:

1a. “The Crossing of the Red Sea” (in Spanish, known as “El paso del Mar Rojo”), associated with Passover, discussed above. The words are old, but the melody is probably no older than the mid-to-late 19<sup>th</sup> century (see Fontes).

1b. “Juda e Tamar”: sung around Purim, Ascension Thursday, and/or at weddings. It does not appear anywhere until the early 20<sup>th</sup> century. The full text appears in Barros Bastos’ magazine *HaLapid* in 1928 (Cohen 2009, 304).

1c. Recited as prayers, but not sung: Old Testament ballads of the stories of Daniel, Jonas and Isaac. I see these as reflecting themes of acute crisis and danger followed by redemption, themes common to Jewish life in general, but perhaps especially relevant to those who had spent centuries practicing Judaism secretly during the Inquisition (see Fontes, Ferré).

Note that Ferré (164–5) points out, as I have also suggested, that the Judeus sang romances not specifically related to them, usually the same ones as their neighbours.

1d. Harmonica (*realejo*): the mouth harmonica, played by men only, mostly around Passover.

1e. *Jogos de roda*. These are analogous to English language playparty circle dance songs, but performed mostly during Passover, at an extended picnic day they traditionally hold at the river Valhelhas, near Belmonte. Traditionally, among the Judeus, I was told that children did not join in until the age of ten or so, the same age at which they used to learn that they were Jewish. Some *jogos de roda* are auto-identified as “os nossos”, “ours”; others as “dos Goios”; the criteria are not clear to me. Among “os nossos” are, in Tras-os-Montes, “E mais um hebreu/que na roda entrou”, a Judaized version of “Mais um cravo roxo” or “E mais uma rosa”, and, in Belmonte, “O senhor do meio” and “São tão bonitas as cravoeiras” (Cohen 2009, 303).

1f. Sometimes auto-identified as “Jewish”, but also sometimes as Christian:

1.f.i. The *Encomendação das Almas*, praying for the souls, sung during Lent, usually during the night.

1.f.ii. “*The Twelve Words*” or “*The Two Tablets of Moses*”. In Spain, this is sung as a Christmas song, but in Portugal, at a deathbed, where, according to the women who sang it for me, it must be sung in its entirety, in order to avoid bad luck. The words are related to the cumulative Passover song *Ekhad mi yode’a*, and to *Green Grow the Rushes–O*, etc.; they belong to a very old set of lyrics and tales (see Espinosa).

## 2. Jewish material from outside: active or passive knowledge.

2a. *Hatikva* in Portuguese: “*Nossa esperança*”. Learned in the 20<sup>th</sup> century, and published in *HaLapid* in a Portuguese translation attributed to Hanid Estela (Cohen 2009, 302).



2b. Specific songs and sections of prayers, for example: “*Ya’ashev shalom*”, “*Cuando el rey Nimrod*”, “*Ein kelohenu*”.



2c. Recordings left by visitors; and taken from the internet and other sources, including Ladino, cantorial, folk and popular Israeli music; Ashkenazi cantorial recordings, more recently klezmer. For several decades, this music was largely randomly acquired, often from visitors, but now younger people have regular access to the internet and a much wider pool of musical possibilities to choose from. As far as I can see, Sephardic songs hold no special appeal for them and I have never heard them auto-identify as Sephardic except when this idea has come from outside. They are often enthusiastic about Israeli popular and folk music, and some in Lisbon told me they liked to use melodies by the popular Ashkenazi rabbi and singer, the late Shlomo Carlebach. During the years Barros Bastos' yeshivá operated in Oporto, liturgical singing was taught (Mea and Steinhart, 107–11, 117).

### 3. Non-Jewish material “shared with non-Jewish neighbours and not classified as “ours.”

3a. Active knowledge: the same repertoire as that of their neighbours. *Romances* (narrative ballads), *adufe* and other local songs.

3b. Passive knowledge, appreciation: fado, popular music genres, local concerts.

In *Tras-os-Montes* villages where I conducted fieldwork in the 1990s, “os Judeus” were sometimes said to prefer more lyrical, romantic songs and stringed instruments, while the “lavradores”, the farmers, played “only percussion” instruments and sang work songs. Judeus, people said, always started the singing off. In Belmonte, one woman told me that as a young girl, she was fascinated by the broadside ballads sold by the *cegos*, itinerant blind singers: “não saía do pé deles!”. The Judeus I interviewed there said they did not play the *adufe*, the emblematic Portuguese women’s square, double-skinned frame drum common in Beira Baixa and *Tras-os-Montes*. One owned an old one she had bought at a market, but the skin was torn and she didn’t play it, nor did she have it repaired, though I offered to facilitate that. They often asked me to play mine and sing local songs at Passover picnics, but insisted it was an instrument either “of the Goios” or “of poor people”, which seemed to fit in with the comments made by people in *Tras-os-Montes*. The men who played harmonica knew the tunes of local *romerías*, and occasionally one would play one for me to see whether I could identify it (but would not permit me to record him). One male member of the community, in the 2000s, did avail himself of music lessons offered by the Belmonte Escola de Música, and learned to play the *accordeon*.

Today, everything is changing quickly. Judeus are learning Jewish songs and practices from many different sources. The Portuguese Rede de Judiarias (Network of [old] Jewish Quarters) encourages increased tourism, which also brings more music, including live performances. Many Judeus of Belmonte, especially, but not only, the younger generation, have moved to Israel or have plans to do so. Jews have always incorporated music from the cultures in which they live, so there is nothing new about this: it is a sign of growth and healthy adaptation. The main point of my brief observations here is simply that one should distinguish between what is music in the lives of Judeus, and what is “Crypto-Jewish music”, and Sephardic music. There are no known survivals of pre-expulsion Sephardic melodies. There really is, at least in known documentation, no music which is specifically Crypto-Jewish, except the two songs discussed above, although there likely was in the past. Music among the Judeus, or the Crypto-Jews, is and can be any music they adopt as their own.



Judith Cohen, daughter Tamar Adams, Mercedes Diogo, her mother Amalia, Belmonte 2006. (Tras-os-Montes), 2010



María Dias “Tía Courrecia”, listening to my recording of her singing years earlier; Argozelo



Judith Cohen, with Mercedes Diogo and her family, Passover picnic at Valhelhas, 1997.



Olivia “Tabaco”, 1997, Vilarinho dos Galegos (Tras-os-Montes),

## References

- Canelo, David Augusto, 1985. *Os Últimos Judeus Secretos* (Belmonte, Jornal de Belmonte).
- Canelo, David Augusto, 1996. *O Resgate dos Marranos Portugueses*, (Belmonte, David Augusto Canelo).
- Cohen, Judith R. 2009. « ‘Maria, sister of Aaron, play your tambourine. » Music in the Lives of Crypto-Jewish Women in Portugal. In Tamar Alexander, ed. *Gender and Identity : El Prezente : Studies in Sephardic Culture* 3. Be’er Sheva: University of Ben Gurion Press: 293–314.
- Cohen, Judith R. 2010. “Judeo-Spanish Song: a Mediterranean-wide interactive tradition. In *Trans, Revista Transcultural de Música* 14, 2010: <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/18/judeo-spanish-song-a-mediterranean-wide-interactive-tradition>
- Espinosa, Aurelio, 1930. “Origen oriental y desarrollo histórico del cuento de las doce palabras retornadas”, *Revista de Filología Española*, 17 (1930), pp. 390–413.
- Ferré, Pere, 1987. “O romanceiro entre os Cristãos-Novos portugueses”, *Separata: Anais da Real Sociedade Arqueológica Lusitana* (1987), pp. 145–175.

- Fontes, Manuel da Costa, 1990–3. “Four Portuguese Crypto–Jewish Prayers and their ‘Inquisitorial’ Counterparts”, *Mediterranean Language Review*, 6–7 (1990–93), pp. 67–104.
- García, María Antonieta, 1993. *Os Judeus de Belmonte* (Lisbon, Universidade Nova)
- Gutwirth, Eleazar, 1998. “Music, Identity and the Inquisition in Fifteenth–Century Spain”, *Early Music History*, 17 (1998), pp. 161–182.
- Hamilton, Michelle, 2000. “La poesía de Leonor Carvajal y la tradición de los criptojudíos en Nueva España”, *Sefarad*, 60/1 (2000), pp. 75–93.
- Jean–Jarval, Lily, 1929. “Em Bragança, entre os Marranos”, *Ha–Lapid* 24/4 (1929), pp. 1–4.
- Mea, Elvira de Azevedo, and Inacio Steinhart, 1997. *Ben–Rosh, Biografia do Capitão Barros Basto, o Apóstolo dos Marranos*, Afrontamento, Oporto 1997.
- Schwarz, Samuel. 1925 (1993). *Os Crischãos–Novos em Portugal no Seculo XX*. Lisbon 1925. Repr., Universidade Nova, Lisbon 1993.

# TERÁ EXISTIDO UM URBANISMO E UMA ARQUITECTURA SEFARDITA MEDIEVAL EM PORTUGAL?

## HAS THERE EVER BEEN A SEPHARDIC MEDIEVAL ARCHITECTURE AND URBANISM IN THE IBERIAN PENINSULA?

**António José Aguiló y Fuster Caria Mendes**

Universidade Lusófona, Departamento da Ciência das Religiões

### RESUMO

Verificando-se desde um período muito remoto a presença de Judeus ou Comunidades Judaicas na Península Ibérica até ao Decreto de Muge de Dom Manuel, será correcto questionar se esses Judeus ou essas Comunidades Judaicas deixaram marcas visíveis ou palpáveis da sua presença na paisagem urbana ibérica medieval e, em caso afirmativo, quais são? Este assunto já foi muito discutido nos trabalhos de diversos autores, dos quais merecem especial atenção a Professora Doutora Maria José Ferro Tavares, o Professor Doutor António Borges Coelho, e a minha querida e saudosa Carmen Ballesteros com quem muito frequentemente discuti alguns dos pontos que aqui vão ser afluídos. Este trabalho é a introdução de um projecto muito mais vasto que gostaria de aprofundar já que, a discussão destes aspectos é sempre feita do ponto de vista Cristão e, nunca, ou muito raramente, apreciada de acordo com a “Halakhah”, o “Talmud” mais especificamente de acordo com o “Masechet Moed” e o “Perek Eruvin” e com a filosofia judaica, nomeadamente o “Moré Nevukhim” de Rambam ou o “Shulkhan Arukh” de Josef Caro. Julgo ser necessário entrar na mente dos Judeus Sefarditas peninsulares para compreender não só o seu quotidiano, mas também, os seus medos e as formas mais discretas para com eles combaterem.

### ABSTRACT

Since we know of the presence of Jews or Jewish Communities in the Iberian Peninsula, from a very ancient time to Dom Manuel's Muge Decree, would it be correct to think that those Jews or Jewish Communities left behind visible traces of their presence in the medieval Iberian urban landscape, and if so, what are they? This subject has been discussed by various authors, more notably by Professor Maria José Ferro Tavares, Ph.D., Professor António Borges Coelho, Ph.D. and by my dear friend Carmen Ballesteros with whom I most frequently debated some of the ideas I will examine here. This paper is the introduction to a much more extensive project that I would like to examine, since this subject has always been seen from a Christian point of view and almost never through the lens of the “Halakhah”, the “Talmud” — specifically the “Masechet Moed” and the “Perek Eruvin” — and other Jewish religious philosophy texts, such as Rambam's “Moré Nevukhim” and Josef Caro's “Shulkhan Arukh”. I think it's necessary to go inside the mind of the Iberian Sephardic Jews to understand not only their quotidian lives, but also their fears and the discreet ways they used to fight them.

Desde há alguns anos, têm surgido por toda a Península Ibérica e, nomeadamente em Portugal, notícias da descoberta de Judiarias e Sinagogas medievais. Não porque, naquele período histórico não tenham existido mas, porque julgamos que um conjunto de interesses económicos e turísticos aliados ao exotismo e a alguma curiosidade, conduzem a uma “pseudo-hiper-apologia” de uma tradição cultural judia local, relacionada com a sua história medieval. A escassez de documentos históricos verificáveis a tal nos conduz. D. Manuel, após a assinatura do “Édito de Expulsão dos Hereges”, e todos os monarcas subsequentes até ao Rei D. José, procuraram, por todos os meios, destruir todas as marcas da presença judia no Reino vandalizando os seus cemitérios, as suas Judiarias e os seus edifícios principais, as Sinagogas, tentando, desta forma, a sua erradicação do mundo físico, cultural e espiritual.

Sem a sua “Casa de Reunião” (o *Beit HaKnesset*<sup>1</sup>, a Sinagoga ou a “Esnoga”) as comunidades resultantes do expurgo manuelino, os apelidados “cristãos-novos”<sup>2</sup> tenderiam mais facilmente a diluir-se cultural e socialmente no mundo católico, o que, apenas à custa de pesadas punições, restrições e processos violentíssimos, se veio parcialmente a verificar.

Apesar de todo o esforço titânico a destruição da cultura judia através do que lhe é mais sagrado e mais o identifica, a religião, não foi conseguida. Até ao século XX subsistiram em Portugal núcleos dispersos, nomeadamente na orla fronteiriça de comunidades cripto-judaicas muito aculturadas e quase descaracterizadas, que conseguiram, apesar de tudo, manter um fundo cultural, ético e religioso cuja raiz não desmente as suas origens hebraicas.

Frequentemente, esses núcleos populacionais, viveram até muito recentemente, em “co-habitação” nas suas aldeias e vilas, com a população não-judia, mantendo uma separação física acentuada. Isto é, quando as duas comunidades, “cristãos-novos” e “cristãos-velhos” viviam a par no mesmo local, uma habitava em determinada área do núcleo urbano enquanto a outra ocupava o remanescente. Exemplo desta situação é a pequena vila Carção, no Concelho de Vimioso.

Tão pouco era possível o casamento entre grupos étnicos distintos o que, forçosamente levava à endogamia por parte dos membros do grupo menor ou mais frágil, o de ascendência hebraica. Este facto é ainda hoje observável em Carção ou em Belmonte. Inclusivamente, numa cidade cosmopolita como Palma de Mallorca, em Espanha, os membros da comunidade de origem judaica, nunca casavam fora da sua comunidade, dando, desta forma origem aos denominados “Chuetas”. Porém, a pressão social era tão grande que só graças a uma tenacidade férrea e discrição absoluta, “quase miraculosa” por parte dos *Bnei Anussim*<sup>3</sup>, levou a que a sua identidade religiosa judia se mantivesse ainda que com muitas lacunas, tal como aconteceu em Belmonte. Actualmente, muitos membros desta Comunidade Judia estão a regressar a Israel, local que consideram ser sua terra natal.

Podemos perguntar-nos qual a razão desta situação? Podemos perguntar-nos quando, como e onde começou esta forma de estar no mundo? Podemos perguntar-nos se esta forma de viver teve e tem algum reflexo na concepção espacial e organizativa das áreas urbanas judias? Estamos convencidos que sim.

Estas são algumas das primeiras questões a ponderar quando se pretende identificar um espaço que foi ocupado por judeus e, certamente, continuou ocupado pela mesma comunidade após a sua conversão forçada ao cristianismo.

Vejamos, então a questão que é fundamental para a compreensão da definição territorial das *Keilot* ou Comunidades Judias.

Os judeus, desde sempre, viveram em Comunidades individualizadas formando como que pequenos “Guetos”. *Guet*<sup>4</sup> em hebraico quer dizer separação, afastamento.

Aparentemente, tal facto parece resultar de uma necessidade de auto-protecção das próprias comunidades bem como dos seus membros. Porém, existe uma outra razão mais poderosa para que tal aconteça. Trata-se de uma razão religiosa que, nos textos que tenho consultado nunca vi referida a não ser de uma forma muito discreta pela Professora Doutora Maria José Ferro Tavares e por Inácio Steinhardt. Diz-nos Maria José Ferro Tavares<sup>5</sup>:

“Locais diferentes de memória são hoje, por vezes, difíceis de destrinçar, sobretudo quando a memória urbana dos primeiros se apagou e deu lugar à outra, em que a visão da riqueza do judeu no imaginário do cristão o associou a edifícios ricos e artisticamente trabalhados, embora datados de períodos posteriores ao da presença judaica no reino, que, em termos

<sup>1</sup> תסנכה תיב

<sup>2</sup> Ou, com se chamavam a si mesmos, após o baptismo forçado “baptizados de pé”.

<sup>3</sup> מִיִּטְוֵנָה יִבְּ – Literalmente “filhos dos forçados”, isto é “cristãos-novos”, conversos.

<sup>4</sup> טג

<sup>5</sup> TAVARES, Maria José Ferro. *As Judiarias de Portugal*. Lisboa, CTT Correios de Portugal, 2010, p. 9.

históricos findou em 1497. Poderíamos dar vários exemplos, mas escolhemos a designada casa do Rabi em Trancoso, a qual nada tem a ver com a presença judaica no Concelho, mas pode estar eventualmente relacionada com um passado cristão-novo, necessitando para o efeito de uma pesquisa sobre os seus proprietários ou moradores com recuo até ao século XVI.”

Por seu lado, Inácio Steinhardt afirma<sup>6</sup>:

“Nessas épocas<sup>7</sup>, os judeus viviam já em bairros próprios, aquilo que mais tarde se chamaria de alfamas ou judiarias. A razão para isso não residia só na imposição dos soberanos, mas também pelas necessidades comunais.

A obediência aos preceitos religiosos era implícita, para todos os judeus, como o era para os muçulmanos e para os cristãos. Os judeus tinham de fazer três orações por dia. Algumas partes importantes dessas orações assim como a leitura da *Torah*<sup>8</sup> (הרות), três vezes por semana, às Segundas e Quintas-feiras e ao Sábado, só se podiam fazer na presença de um *Minyan*<sup>9</sup> de pelo menos dez varões adultos participantes. Isso implicava que vivessem nas proximidades da Sinagoga.

Perto da Sinagoga (que em português antigo se dizia *Esnoga*) funcionavam também outros serviços comunais indispensáveis, como o *Mikvé*<sup>10</sup>, os centros de ensino, o açougue *casher*<sup>11</sup> e outros. (...)

Aos bairros onde se concentravam as casas dos judeus, os árabes chamavam *djamat al-yahud* (comuna dos judeus). Estes chamavam-lhe *Cahal*<sup>12</sup>.

Quando as leis do país não obrigavam a que as judiarias tivessem muros e portões, que se fechavam à hora das ave-marias, as judiarias situavam-se em ruas estreitas, algumas vezes sem saída, e muitas vezes tinham guardas a soldo, que exerciam a vigilância, com lanternas e cães, para segurança dos habitantes. (...)

Normalmente o exterior das casas, que dava para a rua, era completamente desprovido de janelas, o que emprestava às ruas um aspecto soturno. A porta de entrada dava para um pátio interior, para onde abriam todas as janelas.”

Se é certo que os judeus se reuniam em judiarias ou em espaços fechados por razões de autodefesa e segurança comunitárias, uma outra razão mais poderosa, baseada na *Torah* e no *Talmude*, existia que forçava que esta situação se verificasse. Vejamos:

Em *Shabat*, era proibido aos judeus, aos seus filhos, aos seus escravos ou empregados (quando os podiam ter...) e, até aos seus animais realizar trinta e nove trabalhos muito específicos, equivalentes aos necessários para a construção do *Mishkan*<sup>13</sup> ou Tebernáculo, designados por *Melachot*<sup>14</sup>. De acordo com o estipulado em *Shmot* (Êxodo) 20:8–11<sup>15</sup>: “Ⓢ Lembra-te de Santificar o dia de *Shabat*. Ⓢ Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra, (1Ⓢ) e o Sétimo dia é o *Shabat* do Eterno, teu D’us; não farás nenhuma obra — tu, teu filho, tua filha, teu servo, tua serva, teu animal e o teu peregrino que estiver em tuas cidades; (11) porque em seis dias fez

<sup>6</sup> STEINHARDT, Inácio. *Raízes dos Judeus em Portugal, entre Godos e Sarracenos*. Vega, Lisboa, 1ª ed., 2012, p. 85/6.

<sup>7</sup> Séc. VIII (N.A.).

<sup>8</sup> Pentateuco: Genesis (*Bereshit* – תישארב), Êxodo (*Shmot* – תומש), Levítico (*Vaiykrá* – ארקיו), Números (*Bamidbar* – רבדנב) e Deuterónimo (*Devarim* – בירבד).

<sup>9</sup> ןינג — *Quorum*, mínimo de dez homens judeus.

<sup>10</sup> Banho ritual – הוקמ

<sup>11</sup> רשב, o que “serve” ou é “apropriado”.

<sup>12</sup> להק, significa Assembleia, Comunidade judia.

<sup>13</sup> ןכשמ

<sup>14</sup> תכאלמ, plural de תכאלמ (*Melachah*)

<sup>15</sup> Exodus 20:8–11 (אי-ה:כ תומש)



o Eterno os céus e a terra, o mar e tudo o que há neles, e repousou no sétimo dia; portanto abençoou o Eterno o dia de *Shabat* e Santificou-o”.

No *Seder Moed* (דעוּם רדס – Ordem das Festas, Secção do *Talmude* onde são discutidas e esplanadas todas as Leis relativas às Festas Judaicas) o Segundo Tratado, de nome *Eruvin* (ויבורע), é um Tratado muito extenso (composto por 10 Capítulos), muito denso e extremamente complexo. O primeiro Tratado, naturalmente é o de *Shabat*, o da grande festa judaica, celebrada por 52 vezes ao longo do ano.

*Eruvin* é o plural de *Eruv* (בורע) que em hebraico, significa “mistura”. De acordo com este Tratado o estabelecimento de um *Eruv* permite, mediante duas condições específicas, transformar um espaço público ou semi-público num espaço equivalente a um espaço privado. Desta forma, algumas das proibições relativas ao *Shabat*, deixam de existir como *Melachot*<sup>16</sup>.

Para a constituição de um *Eruv*, é necessário que:

- 1 — Um espaço seja limitado por uma “cerca” fechada ou com limites muito definidos. O seu limite físico pode ser um muro ou uma parede, como acontecia antigamente, ou, como hoje se verifica nas grandes cidades<sup>17</sup> onde existem grandes comunidades judias, limitado por um fio estendido entre postes contornando o *Eruv* ou por marcos facilmente identificáveis.
- 2 — Exista uma sociedade ou comunidade entre os judeus abrangidos pelo *Eruv* que o aceite, cuide e promova. Este *Eruv* apenas servirá para este grupo.
- 3 — O *Eruv* constitui-se sempre tendo como base um alimento que pode ser pão, peixe cozido, um ovo cozido intacto ou uma caixa de *Matzot*<sup>18</sup> depositada num local estratégico acordado entre todos os participantes no *Eruv*, esse alimento passa a ser o alimento comum que “torna” o espaço privado.

De acordo com este Tratado, existem três tipos de *Eruvin*:

- 1 — O *Eruv Chatzerot*,<sup>19</sup> é o tipo de *Eruv* que permite o transporte de alguns objectos em *Shabat* não contrariando a *Halakhah*<sup>20</sup> e, pelas suas características, o que mais interessa neste estudo, já que é a existência deste *Eruv* que permite a realização de refeições colectivas ou o estudo da *Torah* ou o *Talmud* em *Shabat* (pela possibilidade de transportar livros religiosos de um lado para outro);
- 2 — O *Eruv Techumin*,<sup>21</sup> é o tipo de *Eruv* que permite, mediante determinadas regras, que um judeu se desloque em *Shabat*, até 4000 *Amot*<sup>22</sup> (aprox. 2 quilómetros) de distância do local onde está quando, em princípio apenas se poderia deslocar 2000 *Amot* (aprox. 1 quilómetro);
- 3 — O *Eruv Tavshilin*,<sup>23</sup> permite cozinhar em *Yom Tov*<sup>24</sup> para *Shabat* quando os dois dias se juntam. Note-se que é absolutamente proibido cozinhar em *Shabat*.

O Tratado de *Shabat* (תבש רדס) nos Capítulos 1 e 11, impõe aos judeus, na sequência da *Torah*, a proibição de transporte de objectos de um local para o outro, inclusivamente dentro do espaço

<sup>16</sup> תכאלם, plural de תכאלם, os trinta e nove trabalhos proibidos em *Shabat*.

<sup>17</sup> Nova York, Londres, São Paulo, etc.

<sup>18</sup> תוצמ, plural de תוצמ, placas de pão ázimo

<sup>19</sup> תוריצה בורע – Mistura dos pátios.

<sup>20</sup> הכלה, corpo de normativo que constitui o que se considera normalmente como Lei Judaica, no entanto a sua raiz hebraica [ה.ל.כ] relaciona-se com o acto de ir, caminhar, viajar, portanto a *Halachah* é o “caminho de um Judeu”.

<sup>21</sup> וימוחה בורע – Mistura dos territórios.

<sup>22</sup> *Amot* (תומא) — Cúbito, medida de comprimento, equivalente a aprox. 50 cm.

<sup>23</sup> וילישבת בורע – Mistura dos pratos cozinhados.

<sup>24</sup> בוש מוי, Dia Festivo.

privado por se tratar de um dos trinta e nove trabalhos proibidos<sup>25</sup> em *Shabat*. A existência de um *Eruv Chatzerot* permite, porém que, dentro dos seus limites, um judeu possa transportar alguns objectos pessoais tais como chaves, lenços, bengalas, etc... não transgredindo a *Halakhah*, pois a constituição do *Eruv* ao unir o espaço privado com o espaço público ou o *carmelit*, torna-os como espaços privados.

A sua constituição obedece a um corpo normativo muito rígido. Porém, ao restringir o movimento de pessoas e objectos em *Shabat*, facilita e fomenta o encontro comunitário dos habitantes nele envolvidos, criando entre todos ligações afectivas e inter-pessoais mais coesas, quer pela possibilidade de realizar refeições em comum, quer por fomentar o estudo colectivo da *Torah* ou do *Talmud* sem qualquer outra preocupação que perturbe todos quantos em tal *Eruv* se englobam.

Para a constituição do *Eruv Chatzerot*, o Tratado baseia-se em quatro tipos de espaços distintos:

- 1 — Espaço privado (*Rishut Hayachid*<sup>26</sup>) é um espaço limitado por uma parede ou algo que a substitua, com um mínimo de 10 punhos<sup>27</sup> de altura (aprox. 80/100 cm) ou na sua ausência por marcas visíveis;
- 2 — Espaço público (*Rishut Harabim*<sup>28</sup>) é um espaço quotidiano utilizado pelo público e não está sujeito a limites. Considera-se que, no mínimo deve ter uma largura mínima de 16 *amot* (aprox 8/9 metros) e não pode ser coberto;
- 3 — *Carmelit*<sup>29</sup> ou campo aberto é o campo sem limites ou mar;
- 4 — Isento ou *Makom Patur*<sup>30</sup> é um espaço inserto num *carmelit* ou num espaço público com pelo menos três *Amot* de altura e menos de quatro por quatro *Amot* de área. Pode ser uma rocha, uma coluna ou algo semelhante...

Julgamos que, na Península Ibérica, pelo menos, durante o período equivalente à nossa Primeira Dinastia (1143–1383), os judeus terão tido alguma liberdade para o estabelecimento das suas judiarias cujo fechamento, mais do que imposto pelo exterior seria uma consequência da sua vida religiosa aliada, possivelmente, a um sentimento colectivo da sua fragilidade social. Assim, os judeus sentiriam uma necessidade imperiosa de viver em comunidades restritas pelo que as judiarias criadas nesse período seriam, natural e preferencialmente, fechadas. Embora nada possamos provar por falta de testemunhos históricos expressivos. Existem, na realidade, algumas disposições régias que forçam o fechamento das judiarias. Estamos, porém, em crer que se tratava de legalizar algo que já era praticado ou, então, precaver a possibilidade de confrontos durante a noite entre judeus e cristãos, forçando a que aqueles vivessem em comunidades. Quanto às suas localizações, julgamos, salvo melhor opinião, que não deveriam situar-se longe dos locais dos poderes estabelecidos que melhor as pudessem proteger, nomeadamente do Rei, dos seus representantes, de alguma nobreza com quem mantivessem acordos ou, talvez, dos municípios.

No entanto, por qualquer razão que não chegou até nós, nem sempre essa separação existia. Diz-nos Maria José Ferro Tavares: “No artigo 40 dos Capítulos Gerais do Povo, nas Cortes de Elvas de 1361, afirmava-se que judeus e muçulmanos viviam entre os cristãos, com evidente preocupação das autoridades civis e religiosas, por eventual proselitismo praticado pelas

<sup>25</sup> A estes trabalhos chama-se *Melachot* (תוכלות), plural de *Melachah* (הכאלה)

<sup>26</sup> דיחיה תושר

<sup>27</sup> *Tefach* (תפת), plural *Tefachim* (תפת) = Punho (8/9,5 cm)

<sup>28</sup> מיברה תושר

<sup>29</sup> תילמרכ

<sup>30</sup> חותפ פוקמ

minorias junto dos cristãos, com possível abjuração destes, nomeadamente das cristãs, porque mais “frágeis”.<sup>31</sup>

Para conhecer a estrutura urbana gerada pelos judeus, torna-se necessário que, depois de localizadas e definidas espacialmente as judiarias, seja forçoso que tentemos encontrar os cemitérios judaicos que se situavam sempre fora do perímetro urbano. A compra de um espaço para a instalação do cemitério<sup>32</sup> constituía um dos primeiros, senão o primeiro acto instalação de uma comunidade judaica numa região.

Infelizmente, depois da conversão forçada dos judeus, D. Manuel, em 1496, através do “Édito de Muge” e, posteriormente, D. João III, com a Instalação do Tribunal da Inquisição em Portugal, em 1536<sup>33</sup>, tudo foi feito para ocultar e anular a forte presença da cultura judaica em Portugal. O mesmo, tinha acontecido anos antes em Espanha, em 1492, com Reis Católicos, Fernando e Isabel, através do Decreto de Alhambra.

Ambos os Decretos implicaram a vandalização e destruição dos cemitérios judeus, bem como das suas Sinagogas que foram arrasadas, queimadas, transformadas em açougue de carnes, ou noutro negócio pouco digno da sua situação anterior ou, em último caso, como aconteceu em Tomar, transformadas em capelas católicas.

Das Sinagogas medievais, pouco sabemos da sua estrutura, mas tudo parece apontar para que, quando de pequenas dimensões, apresentem uma planta quadrada (Tomar, Évora e Valência de Alcântara<sup>34</sup>), porém, outras existem que se afastam desta forma tendo uma planta fortemente rectangular (“Santa Maria la Blanca” e “del Transito” em Toledo são disso exemplos). A dita Sinagoga de Castelo de Vide, não nos pode esclarecer sobre este problema. Em primeiro lugar, dadas as suas exíguas dimensões, em segundo lugar, porque nada prova que aquele edifício que tenha sido na realidade uma Sinagoga, pois sendo, indubitavelmente, um edifício pertença de um judeu, nada obstava a que, em tempo de crise pudesse ter funcionado, “in extremis”, como *Beit HaKnesset* ou Sinagoga.

De resto, a pesquisa sobre este tema é muito polémica por diversas razões:

- 1 — Falta ou escassez de documentos escritos que permitam a localização e caracterização dos espaços judaicos. Tal deve-se não só à destruição sistemática e voluntária de documentação por parte dos diversos poderes, mas, também às comunidades de *Bnei Anussim*, que, frequentemente os escondiam ou destruíam para que, em caso de perseguição, mais facilmente pudessem escapar às execrandas malhas da lei inquisitoriais;
- 2 — Falta ou escassez de informação de espaços e edifícios judaicos devido à destruição ordenada pelos diversos órgãos do poder, após a publicação e entrada em vigor do “Édito de Muge”, pelas sucessivas guerras havidas (Portugal/Castela, Guerra Peninsular, guerras civis, etc.) que foram forçando ao longo do tempo a reconstrução dos espaços urbanos e a sua conseqüente alteração de acordo com as necessidades da sua actualidade;
- 3 — Por causas naturais, como o Terremoto de Lisboa de 1755, em Portugal;
- 4 — Pelo acto piedoso do Marquês de Pombal relativamente aos cristãos-novos em que, tentando impedir a sua relação com a sua ascendência judaica, a fim de evitar a continuação das perseguições da Inquisição, acabou por dificultar tremendamente a identificação de pessoas e das relações familiares dos “cristãos-novos” impedindo, por vezes ultrapassar

<sup>31</sup> Idem. P.22

<sup>32</sup> תורבוק תיב – Bet Kvarot

<sup>33</sup> Em 23 de Maio de 1536, por Bula Papal de Paulo III, “Cum ad nihil magis”.

<sup>34</sup> Valência de Alcântara, é uma vila de fronteira da Extremadura Espanhola, onde a presença judaica foi muito forte e, como vila fronteiriça, teve fortes ligações com Portugal, muitas vezes, não pelas melhores razões. Foi nessa vila que decorreu, em 1497, na Igreja de Santa Maria de Rocamador, o casamento do Rei D. Manuel com a Infanta D<sup>a</sup>. Isabel, filha dos Reis Católicos, causa de tanta dor e sofrimento entre os Judeus portugueses e os espanhóis que, entretanto tinham fugido para Portugal, na seqüência do Decreto da Alhambra, em 1492.

a barreira da sua ancestralidade, com excepção dos descendentes de quem tinha sido condenado pela Inquisição<sup>35</sup>.

Portanto, por este meio, é extremamente difícil, senão impossível identificar judiarias e cemitérios judeus.

Em tempos, quando se construiu a estação do Metropolitano do Rossio, deu-se, no local, o aparecimento de algumas lajes de um cemitério judeu. De imediato correu a notícia que tinha sido encontrado o *Beit Kvarot* de Lisboa. Tal notícia foi de curta duração porque de imediato se compreendeu tal ser impossível por se situar já dentro da Cerca Fernandina de Lisboa. O que se passou foi que, para a construção do Hospital de Todos-os-Santos se reutilizaram lápides vindas de um cemitério judeu destruído por D. Manuel. Dando o seu a seu dono, creio ter sido a Dr<sup>a</sup> Irisalva Moita, então responsável pelas escavações arqueológicas da Praça da Figueira para a construção do Metropolitano, quem fez o desmentido do aparecimento do cemitério judeu de Lisboa, chamando a atenção que aquelas lápides apenas serviam de material de construção do referido hospital.

Até aqui, chegámos a conclusão que:

- 1 — Os judeus tendiam a viver em comunidades próprias, fechadas e separadas da população não judia da cidade ou vila, ainda que não existissem leis que forçassem a sua separação ou a criação de judiarias. As judiarias eram, então, a sua forma de se integrarem e afirmarem na sociedade;
- 2 — Por razões muito diversas, conhecemos muito pouco das judiarias medievais, da sua organização e do seu “modus vivendi”;
- 3 — Nada ou muito pouco sabemos dos cemitérios medievais judeus portugueses.

Quanto às judiarias medievais, podemos supor que seriam, na generalidade, de pequena dimensão, constituídas pelo número de famílias que permitisse assegurar permanentemente um *Miniam*. E organizar-se-iam por arruamentos, becos e pátios fechados.

Tendo em atenção as características do quotidiano hebraico, a arquitectura judaica não se distinguiria da dos seus conterrâneos, cristãos ou muçulmanos. Casas simples, possivelmente algumas delas, talvez as mais ricas, à maneira mediterrânica ou romana, de paredes cegas para a rua, uma porta para a via pública e todas as outras aberturas viradas para um pátio interior. Ou, na maioria dos casos, imóveis de um ou dois pisos sem quaisquer características próprias que as demarcassem dos outros edifícios da vila ou da cidade.

Tem sido voz corrente a assimetria verificada na fachada dos edifícios pertença de judeus. Negando tal concepção, tomamos como exemplo a Judiaria de Valência de Alcântara, vila de fronteira extremenha, onde a presença judaica foi muito forte e com fortes ligações com Portugal. A maioria das casas inseridas no espaço do que se considera a Judiaria de Valência de Alcântara, encontram-se bem conservadas e julgamos que com poucas alterações relativamente ao período medieval. E, como anteriormente afirmámos, contrariamente à voz corrente, todas elas apresentam uma simetria que passa pelo eixo da porta e pela janela que lhe está sobreposta. Essa simetria é acentuada pela existência de duas mísulas colocadas, uma de cada lado da janela e que nós julgamos terem servido como apoio de varas onde se colocassem meadas de lã ou roupa para secar. Não podemos deixar de referir que foi nessa vila que decorreu, em 1497, na Igreja de Santa Maria de Rocamadour, o casamento do Rei D. Manuel com D<sup>a</sup>. Isabel, filha dos Reis Católicos, causa de tanta dor e sofrimento entre os judeus portugueses e os espanhóis que, entretanto tinham fugido para Portugal, na sequência do Decreto da Alhambra, em 1492.

<sup>35</sup> Lei de 25 de Maio de 1773.

Podemos, então, supor que cada judiaria possuiria a sua Sinagoga, caso contrário seriam violados os princípios que orientam a criação de um *Eruv*. Se tal pudesse acontecer, tornar-se-ia forçoso expandir de tal forma a área do *Eruv* para abranger uma outra que o seu espaço intermédio seria maioritariamente habitado por não judeus que estaria, naturalmente, em desacordo com a sua instituição.

A Sinagoga, por sua vez, dadas as suas funções (casa de reunião da Comunidade, escola, tribunal e, principalmente, Casa de Oração onde se guardam os Rolos da *Torah*), deveria situar-se no local mais protegido da Comunidade.

No entanto, também devido a essas mesmas funções que lhe davam um prestígio único na Comunidade, não poderiam, por imposição da igreja católica, demonstrar física ou decorativamente essa situação. Assim, as Sinagogas seriam exteriormente, edifícios pouco interessantes, guardando toda a sua riqueza para o interior. Jerónimo Munzer descreve-nos a Sinagoga Grande de Lisboa, considerando-a exteriormente como um edifício perfeitamente vulgar. Apenas notável porque, no pátio de entrada, existia uma parreira de enormes dimensões. Na Sinagoga de Valência de Alcântara, quando a Dr<sup>a</sup> Carmen Ballesteros efectuou as escavações e o seu estudo arqueológico, encontrou enterrado, sob o cumo do telhado o fuste de uma pequena coluna que teria estado colocado sobre esse mesmo cumo. A parreira e o pequeno fuste teriam servido de distintivo do edifício indicando a sua função? Nada podemos afirmar acerca disto por falta de provas...

As Sinagogas estariam obrigatoriamente orientadas para Jerusalém.

Questionamo-nos se, aparte o que ficou dito, as Sinagogas obedeceriam a alguma tipologia construtiva específica. Não temos resposta absoluta para esta questão mas, parece-nos que pela definição estrutural das Sinagogas de Tomar, Valência de Alcântara e Évora, o salão teria preferencialmente uma planta quadrada em que o espaço central, suportado por quatro colunas, tradicionalmente, consideradas como homenagem às Matriarcas de Israel: Sara, *Rivka* ou Rebeca, *Leah* ou Lia e *Rachel* ou Raquel, entre as quais se situava a *Tebah* ou mesa sobre-elevada sobre a qual se colocava e coloca a *Torah* para que se possa proceder á sua leitura.

Um elemento que poderia levar à sua identificação seria a existência de um *Aron HaKodesh*, ou Armário da *Torah* embutido no edifício, caso que, nas Sinagogas que indubitavelmente foram construídas para o efeito não conhecemos nenhum vestígio, o que nos leva a supor que, tradicionalmente, como em *Safed* (Israel), cidade-mãe da *Kabalah*<sup>36</sup>, os *Aronim HaKodashim* seriam armários de madeira tal como de madeira era a Arca Sagrada que se guardava no Santo dos Santos do Templo de Jerusalém.

Do que ficou acima dito, infere-se ser extremamente difícil identificar, sem outras provas complementares a funcionalidade de um edifício, mesmo que ele tivesse sido uma Sinagoga. Por um lado, não existia uma tipologia definida, por outro, a sua volumetria não podia, por imposição eclesiástica, exceder a norma do local onde se inseria.

Por fim, atentemos num outro edifício de extrema importância para a Comunidade, o *Mikvé* ou Banho Ritual.

Contrariamente ao que se pensa, o *Mikvé* não precisa de estar inserido na Sinagoga, mas, tem de situar-se num local onde se incorpore nas fundações do edifício e seja alimentado por águas vivas, pelo menos parcialmente. Não é uma banheira nem um sítio destinado à higiene corporal. A judia ou o judeu que pretenderem utilizar o *Mikvé*, devem fazê-lo fisicamente limpos e obedecendo às regras mais restritas de higiene. No *Mikvé* os judeus devem imergir completamente o seu corpo por três vezes. Pelo que a sua cuba deve ter uma planta aproximadamente quadrada onde uma pessoa se possa movimentar sem qualquer dificuldade. A profundidade deve ser tal que permita que quando o seu ou a sua utilizadora

<sup>36</sup> הלביק – Entrada, recepção – Corpo de ensinamentos que deveriam permitir ao judeu religioso entrar mais profundamente na mística judaica.

esteja em pé dentro de água, esta lhe chegue à altura do peito. Estes são os princípios que norteiam, minimamente, a sua construção. Porém, de acordo com a *Halakhah*, a construção de um *Mikvé* é uma obra muito complexa e, não cabe no âmbito do presente trabalho um estudo mais aprofundado.

De acordo com as informações que possuo, parece existirem, três *Mikvaot*<sup>37</sup> medievais em Portugal. No entanto, porque nunca se proporcionou até hoje, que viesse a conhecer, os dois primeiros, Castelo Rodrigo e Coimbra, pelo que nada posso afirmar da minha experiência em relação a nenhum deles. Apenas posso olhá-los pelos olhos de outros, referindo que este último, apenas recentemente foi descoberto. Quanto ao de Tomar, a última vez que o vi foi há mais de vinte anos e lembro-me que estava em muito mau estado de conservação. O que se diz tratar de um *Mikvé* em Castelo de Vide, na cave do edifício da Sinagoga, mais não são do que silos de armazenamento de cereais ou de outros víveres secos, datados do período medieval. Guardámos, propositadamente para o fim, questão dos cruciformes nas hipotéticas casas dos *Bnei Anussim*.

Poder-se-á afirmar que era costume adoptado pelos cristãos-novos rasgarem nas ombreiras das suas portas símbolos cruciformes? Julgo que não. Nada, até hoje, prova a ligação dos cristãos-novos com os cruciformes. Julgo poder revelar que, frequentemente, discuti este assunto com a minha querida e saudosa amiga, a Dr<sup>a</sup> Carmen Ballesteros que muito batalhou vendo neles uma forma de apaziguar a fúria Inquisitorial.

Não posso deixar de concordar que tal pode ter acontecido num caso ou noutro, em que a própria conversão ao cristianismo tenha sido plenamente assumida e até acarinhada por alguns cristãos-novos.

Julgo, porém, que a relação não é biunívoca pelo que nada pode ser afirmado sobre este assunto. É possível e, até natural, que os cristãos-velhos também assinalassem com uma cruz a sua porta, pensando, desta forma proteger o seu lar, assinalando algum acontecimento ou mesmo a sua pertença a qualquer círio ou irmandade religiosa católica.

Portanto parece-me que, pelo menos por agora, enquanto não houver elementos suficientes que provem indubitavelmente a relação entre os judeus e os cruciformes, a presente teoria deve ser abandonada.

Para finalizar este trabalho preliminar, resta-nos resumir tudo o que acima ficou dito tendo em atenção todos os condicionalismos num trabalho deste tipo:

1. O que sabemos das judiarias medievais em Portugal:
  - 1.1. Normalmente constituíam arruamentos, becos e pátios fechados;
  - 1.2. Cada judiaria possuiria a sua Sinagogas;
  - 1.3. Eram, normalmente de pequena dimensão.
2. O que sabemos da arquitectura judaica medieval em Portugal:
  - 2.1. Nos edifícios de habitação:
    - 2.1.1. Não existem tipologias arquitectónicas definidas;
    - 2.1.2. Seguem, normalmente, os modelos arquitectónicos tradicionais no espaço em que se inserem;
    - 2.1.3. Não estão sujeitos a qualquer regra de simetria ou assimetria;
    - 2.1.4. Nas vilas e cidades são, normalmente de dois ou mais pisos, estando o piso térreo destinado às “lojas” para os animais, a oficinas ou comércio;

<sup>37</sup> תואבקות - *Mikvaot*, pl. de הויקמ - *Mikvé*



- 2.1.5. Frequentemente são fechados para o exterior, abrindo sobre um pátio;
- 2.1.6. Não usam, normalmente, elementos arquitectónicos demonstrativos de riqueza ou do poder económico do seu dono.
- 2.2. Noutros edifícios secundários da Comuna (açougue, prisão, etc):
  - 2.2.1. Nada parece distingui-los dos outros imóveis de habitação.
- 2.3. Sinagogas:
  - 2.3.1. Não possuem tipologia definida, embora, pareça existir uma tendência para as Sinagogas de planta quadrada, com a cobertura assente sobre quatro colunas que delimitavam o espaço da *Bimah*;
  - 2.3.2. Normalmente com dimensões modestas;
  - 2.3.3. Parecem ter um elemento estranho que as identifica como Sinagogas;
  - 2.3.4. Devem situar-se na área mais protegida da Comuna;
  - 2.3.5. Estão orientadas para Jerusalém.
- 2.4. *Mikvaot* ou banhos rituais:
  - 2.4.1. Existência de uma cuba de planta quadrada com degraus para o interior e permita que uma pessoa em pé lá dentro possa ter água pelo peito,
  - 2.4.2. Existência de um reservatório de água da chuva ou possuir água de nascente corrente.
- 3. O que desconhecemos da arquitectura judaica em Portugal:
  - 3.1. Tudo o que não foi indicado anteriormente;
  - 3.2. Utilização de cruciformes ou outros sinais nas ombreiras das portas, com excepção do rasgo efectuado para as *Mezuzot*;

#### **BIBLIOGRAFIA:**

- ABRAHAMS, Israel — *Jewish life in the Middle Ages*. New York, 1975
- ALVES, Francisco Manuel — *Os Judeus no Distrito de Bragança*. In *Memórias Arqueológico-históricas do Distrito de Bragança*, Bragança, 1974, Vol. 5
- AMADOR DE LOS RIOS, José — *Historia social, política y religiosa de los Judios de España y Portugal*. Aguilar, 2ª ed., 3 Vols., Madrid, 1973
- ANDRÉ, Paula, e SAMBRÍCIO, Carlos — *Arquitectura Popular: Tradição e Vanguarda*. ISCTE, 2016
- AUSUBEL, Nathan — *Conhecimento Judaico*. Sefer, São Paulo, 1989
- AVICHAIL, Rabino Eliahu — *Os princípios da Fé Judaica*. Amishav, Jerusalem, 5753
- AVRAHAM, Nissan ben. *Els Anussim. El problema dels xuetons segons la Legislació Rabínica*. Miquel Font, Palma de Mallorca, 1992
- AZEVEDO, J. Lúcio de — *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. Clássica Ed., 2ª ed., Lisboa, 1975
- BARROS, Henrique de Gama — *Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados*. In *Revista Lusitana*, Lisboa, Vols 34 e 35
- BASTO, A. C. Barros — *Os Judeus no velho Porto*. In *Revista de Estudos Hebraicos*. Lisboa, 1928, Vol. 1
- BEIHART, Haim — *Los Conversos ante el tribunal de la Inquisición*. Riopiedras, Barcelona, 1983
- BEINART, Haim — *A sociedade hispano-judaica*. In *Vida e valores do povo Judeu*. Col. Estudos. Unesco, São Paulo, 1972
- BELKIN, Samuel — *A filosofia do Talmud*. Sefer, São Paulo, 2003
- BEITHENCOURT, Francisco — *História das Inquisições. Portugal. Espanha e Itália*. Círculo de Leitores, Lisboa, 294
- Bíblia hebraica, baseada no Hebraico e à luz do Talmud (Org. David Gorodovits, Jairo Fridlin)*. Sefer, São Paulo, 2012
- BLECH, Benjamin — *O mais completo guia sobre Judaísmo*. Sefer, São Paulo, 2008
- BRANDÃO (DE BUARCOS), João — *Grandeza e Abastança de Lisboa em 1552*. Horizonte, Lisboa, 1990

- CAMON AZNAR, José — *Las Juderías medievales en la Provincia de Guadalajara*. In *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1978
- CANELO, David Augusto — *Os últimos Cripto-Judeus em Portugal*. C M Belmonte, 2001
- CANTERA BURGOS, Francisco — *Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*. C.S.I.C., Madrid, 1973
- CANTERA BURGOS, Francisco — *Cofradías judías de Zaragoza*. In *Sefarad*, Madrid, 1947
- CANTERA BURGOS, Francisco — *Historia de la Judería de Burgos y sus conversos más egregios*. C.S.I.C., Madrid, 1952
- CANTERA BURGOS, Francisco — *La Sinagoga*. In *Simposio Toledo Judaico*, Universidade Complutense, Toledo, 1973, Vol. 1
- CANTERA BURGOS, Francisco e PARRONDO, C. Carrete — *La Judería de Hita*. In *Sefarad*, Madrid, 1972
- CANTERA BURGOS, Francisco e PARRONDO, C. Carrete — *La Judería de Buitrago*. In *Sefarad*, Madrid, 1972
- CARO BAROJA, Julio — *Los Judíos en la España moderna y contemporánea*. 3 Vols., AKAL, Madrid, 1978
- CARO, Rabi Joseph — *Sulchan Aruch*. Random House, New York, 2017
- CARRERAS I CANDI, Francesc — *L'Aljama de Juheus de Tortosa*. Memória de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, 1928
- CASTILHO, Júlio de e SILVA, Augusto Vieira da — *Lisboa Antiga*. CML, Lisboa, 1938
- CASTRO, Américo — *España en su historia. Cristianos, Moros y Judíos*. 3ª ed., Ed. Crítica, Barcelona, 1984
- CHOURAQUI, André — *La saga des Juifs en Afrique du Nord*. Hachette, Paris, 1972
- CID, Pedro — *As fortificações medievais de Castelo de Vide*. IPPAR-MC, Lisboa, 2005
- COELHO, António Borges — *Ruas e gentes na Lisboa quinhentista*. Caminho, Lisboa, 2006
- COSTA, A. Carvalho da — *Corografia portuguesa e descripçam topográfica do famoso reyno de Portugal*. Lisboa, 1706-1712
- Dicionário de História de Portugal*. Dir. Joel Serrão, Iniciativas, Lisboa, 1971
- DIESENDRUCK, Arnold — *Os marranos em Portugal*. Sefer, São Paulo, 2002
- Encyclopaedia Judaica*. Keter Publishing House, Jerusalem, 1971
- FERRÀ I MARTORELL, Miquel. *El Call de Palma. Ciutat passa a passa*. Miquel Font, Palma de Mallorca, 2004
- FONT POQUET, Miquel S. — *La Fe Vençuda; Jueus, Conversos i Xuetes a Mallorca*. Miquel Font, Palma de Mallorca, 2007
- GIGLIO, Auro del — *Iniciação ao Talmud*. Sefer, São Paulo, 2000
- GRYLAK, Moshe — *Reflexões sobre a Torah*. Sefer, São Paulo, 2002
- GUIMARÃES, Maria Fernanda e ANDRADE, António Júlio — *Carção, a capital do marranismo*. C.M.V., Vimioso, 2008
- HERCULANO, Alexandre — *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Bertrand, Lisboa, 1975
- HESCHEL, Abraham Joshua — *Maimonides*. Barnes&Nobel, New York, 1982
- Inquérito à Arquitectura Popular em Portugal*. AAP, Lisboa, 1980
- KAPLAN, Aryeh — *Meditação e Cabalá*. Sefer, Lisboa, 2005
- KAPLAN, Iossef — *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*. Ed. Magnes, Jerusalem, 1981
- KAYSERLING, Meyer — *História dos Judeus em Portugal*. U.S.P., São Paulo, 1971
- KOLATCH, Alfred J. — *Os porquês da Torah*. Sefer, São Paulo, 2004
- KRIEGL, Maurice — *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*. Hachette, Paris, 1979
- LACALLE, José Maria — *Los Judíos españoles*. Sayma, Barcelona, 1964
- LEAL, João — *Arquitectos, engenheiros e antropólogos: Estudos sobre a arquitectura popular no século XX portugueses*. F.M.S., 2008
- LEON TELLO, Pilar — *Judíos de Ávila*. Diputación Provincial de Ávila, 1963
- LINO, Raúl — *Casas portuguesas: alguns apontamentos sobre o architectar das casas simples*. Ed., Valentim de Carvalho, Lisboa, 1929
- LIPINER, Elias — *Os baptizados em pé* — Vega, Lisboa, 1998
- MAIMON, Rabi Moshe ben — *Mishneh Torah. Maimonides' code of law and ethics*. Hebrew Pub Co., New York, 1974
- MAIMONIDES — *O Guia dos Perplexos*. Sefer, São Paulo, 2003
- MARQUES, A. H. de Oliveira — *A sociedade medieval portuguesa*. Sá da Costa, Lisboa, 1971
- MARTINS, Jorge — *Breve História dos Judeus em Portugal*. Vega, Lisboa, 2009
- MOITA, Irisalva — *O Livro de Lisboa*. Livros Horizonte, 1994
- MORENO, Humberto Baquero — *O assalto à Judiaria grande de Lisboa em Dezembro de 1449*. In *Revista de Ciências do Homem*, U.L.M., Lourenço Marques, 1970

- MUCZNIK, Lúcia Liba, TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva, MUCZNIK, Esther e MEA, Elvira de Azevedo — *Dicionário do Judaísmo Português*. Presença, Lisboa, 2009
- MÜNZER, Jeronimo — *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*. In *Boletín de la Real Academia de Historia*, Madrid, 1924
- NETANYAHU, B. — *The Marranos of Spain from the late XIV to the early XVI century, according to contemporary hebrew sources*. American Academy for Jewish Research, New York, 1966
- NETANYAHU, Benzion — *Don Isaac Abravanel, estadista e filósofo*. Tenacitas, Coimbra, 2012
- NEWMAN, Abraham A. — *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*. The Jewish publication of America, New York, 1969
- OLIVEIRA, F. Freire de — *Elementos para a História do Município de Lisboa*. C.M.L., Lisboa, 1882–1885
- ORTEGA, Manuel L. — *Los Hebreos en Marruecos*. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, Madrid, 1929
- PAPO, Eliezer — *Conselhos extraordinários*. Sefer, São Paulo, 2010
- PITA MERCE, Rodrigo — *Lérida Judío*. Dilagro, Lleida, 1973
- PONS, Antonio — *Los Judíos del Reyno de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*. Instituto Jerónimo Zurita, 1958
- PORCEL, Baltasar — *Los chuetas mallorquines: Quince siglos de racismo*. Miquel Font, Palma de Mallorca, 1991
- PROENÇA, António Tavares — *Os regimes políticos e a regionalização. Um novo conceito de Estado Regional. O caso da Beira Baixa (1807–2002)*. F.C.S.H.–U.N.L., Lisboa, 2002
- RAMON MAGDALENA, J. — *Estructura socio-económica de las aljamas castellonenses a finales del siglo XV*. In *Sefarad*, Madrid-Barcelona
- REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos — *Os Judeus em Portugal*. França Amado, Universidade de Harvard, 1895
- RODRIGUES, Francisco António Fernandes — *Carção, suas gentes, usos e tradições*. C.M.V., Vimioso, 2000
- ROTH, Cecil — *The Jews in the Middle Ages*. In *The Cambridge Medieval History*, Cambridge, 1924–1936
- SANTOS, A. Ribeiro dos — *Memórias de literatura sagrada dos judeus portugueses desde os primeiros tempos da monarquia até os fins do século XV*. In *Memórias da Litteratura Portuguesa*, A.R.S.L., Lisboa, 1869
- SASOON, Salomon David — *The spiritual heritage of the sefardim*. In *The sefardi heritage. Essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*, R. D. Barnett, New York, 1971
- SCHWARZ, Samuel — *A Sinagoga de Alfama*. In sep. In *Revista Municipal*, Lisboa, 1953
- SCHWARZ, Samuel — *Inscrições hebraicas em Portugal*. In *Arqueologia e História*, Lisboa, 1922, Vol. 1
- SCHWARZ, Samuel — *Os Cristãos-novos em Portugal no século XX*. In *Arqueologia e História*, Lisboa, 1925, Vol. 4
- SELKE, Angela — *Los chuetas y la Inquisición. Vida y muerte en el ghetto de Mallorca*. Taurus, Madrid, 1972
- SELTZER, Robert M. — *Povo Judeu, Pensamento Judaico*. Sefer, São Paulo, 1990
- SEQUEIRA, Gustavo de Matos — *O Carmo e a Trindade; Subsídios para a História de Lisboa*. C.M.L., Lisboa, 1939
- SILVA, A. Vieira da — *A evolução paroquial de Lisboa. A paróquia ou freguesia eclesiástica*, in *Dispersos*, 2ª ed., Lisboa, 1968
- SILVA, A. Vieira da — *A Rua Nova*, in *As muralhas da Ribeira de Lisboa*. 2ª ed. Lisboa, 1971
- SILVA, A. Vieira da — *Algumas ruas da Freguesia da Madalena*. In *As muralhas da Ribeira de Lisboa*, 2ª ed., Lisboa, 1971
- SILVA, Augusto Vieira da — *A Judiaria nova*. In *As muralhas da Ribeira de Lisboa*, C.M.L., Lisboa, 1941, Vol. 2
- SILVA, Augusto Vieira da — *A Judiaria velha*. In *As muralhas da Ribeira de Lisboa*, C.M.L., Lisboa, 1940, Vol. 1
- SIMÕES, J. M. Santos — *Tomar e a sua judiaria*. Museu Luso-Hebraico, Tomar, 1943
- STEINHARDT, Inácio — *Raízes dos Judeus em Portugal. Entre Godos e Sarracenos*. Vega, Lisboa, 2012
- STEINSALTZ, Adin — *O Talmud essencial*. Sefer, São Paulo, 2003
- Talmud Bavli (Hebrew-English ed.)* — Soncino press, Soncino, 1988
- TAVARES, Maria José Ferro — *As Judiarias de Portugal*. CTT Correios de Portugal, 2010
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro — *Os Judeus em Portugal no século XV*. 1, U.N.L.–F.C.S.H., Lisboa, 1982
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro — *Os Judeus em Portugal no Século XIV*. C.E.H.–F.L.U.L., Lisboa, 1970
- The Jerusalem Talmud, Second Order: Mo'ed: Tractates Šabat and 'Eruvin*. De Gruyter, Berlin, 2012
- Torah. A Lei de Moisés*. Sefer, São Paulo, 2001
- USQUE, Samuel — *Consolação ás Tribulações de Israel*. França Amado, Coimbra, 1906
- VALDEON BARUQUE, J. — *Los Judíos de Castilla y la revolución Trastámara*. D.N.M.–U.V., Valladolid, 1968
- VILLATORO, Vicenç — *Els Jueus i Catalunya*. Barcanova, Barcelona, 2011
- VITERBO, Sousa — *Ocorrências da vida judaica*. In *Archivo Histórico Portuguez*, Lisboa, 1904, Vol. 2

# CATARINA DE ORTA (C. 1512—1569)

**J. P. Nascimento e Silva**

Investigador independente

## RESUMO

Catarina de Orta foi a irmã inteira mais nova de Garcia de Orta, autor dos «Coloquios dos simples, he drogas e cousas mediçinais da Índia» (Goa, 1563). Nasceu cerca de 1512, em Castelo de Vide (Alentejo, Portugal). Ao longo da sua vida, foi sujeita a dois processos inquisitoriais: em Lisboa (1547) e no Estado da Índia, em Goa (1568–69), onde foi executada. Em artigo publicado em 1934, Silva Carvalho revelou que Garcia de Orta descendia de uma família de judeus espanhóis, convertidos ao catolicismo em Portugal, em 1496–97, alterando, assim, a perceção que até ao momento existia do autor dos «Colóquios». Por seu turno, I. S. Révah, em artigo publicado em 1960, corrigiu algumas afirmações de Silva Carvalho e centrou a sua atenção nos descendentes dos Orta. Neste contexto, assumem particular relevância os processos inquisitoriais movidos contra Catarina de Orta para a análise de elementos biográficos. Na comunicação, pretende-se examinar, nesta perspetiva, o conteúdo dos processos a que se alude no tocante ao núcleo familiar primário dos Orta.

**PALAVRAS-CHAVE: CASTELO DE VIDE – CATARINA DE ORTA – GARCIA DE ORTA – INQUISIÇÃO**

## ABSTRACT

Catarina de Orta was the youngest full sister of Garcia de Orta, the author of the «Coloquios dos simples, he drogas e cousas mediçinais da Índia» (published in Goa, 1563). Born c. 1512, in Castelo de Vide (Alentejo, Portugal), she faced the Inquisition in Lisbon (1547) and in Portuguese Goa (1568–69), where she was executed. Silva Carvalho's revelation, in 1934, that Garcia de Orta originated from a former Spanish Jewish family converted to Catholicism in Portugal, in 1496–97, changed the perception about Garcia de Orta. In 1960, I. S. Révah corrected some statements made by Silva Carvalho and focused on the descendants of the Ortas' family. In this context, Catarina de Orta's Inquisition files were among those most relevant to assess biographical elements. The communication aims to review, in this same perspective, the content of these files concerning her immediate family.

**KEYWORDS: CASTELO DE VIDE – CATARINA DE ORTA – GARCIA DE ORTA – INQUISITION**

## 1. Introdução

Catarina de Orta (Castelo de Vide, c. de 1512 — Goa, 23.9.1569) entrou no quadro de referência da memória sefardita e dos estudos em torno da atuação do Santo Ofício português, antes de mais por ter sido irmã de Garcia de Orta. Lente nos Estudos Gerais de Lisboa<sup>1</sup> e médico reputado, foi como autor dos célebres *Colóquios*<sup>2</sup>, obra dada à estampa em Goa, em 10 de abril de 1563, que Garcia de Orta alcançou consagração mundial, sedimentada ao longo de séculos. Corria o ano de 1934, quando o médico e historiador Augusto da Silva Carvalho (1861–1957) – que logo em 1930 propusera à Academia das Ciências fossem comemorados os quatrocentos anos da partida de Garcia de Orta de Lisboa para a Índia, ocorrida em 12 de março de 1534 –, publicou um artigo, na Revista da Universidade de Coimbra<sup>3</sup>, em que revelava que o célebre naturalista era cristão-novo. Esta descoberta veio alterar substancialmente a perceção de Garcia de Orta, em boa parte veiculada pelo estudo afluente da autoria do conde de Ficalho, Francisco Manuel de Melo Breyner (1837–1903), intitulado «Garcia da Orta e o seu tempo»<sup>4</sup>, a quem se deve igualmente uma edição anotada do texto dos «Colóquios»<sup>5</sup>. O manancial de novas informações que Silva Carvalho colheu na documentação do Santo Ofício permitiu-lhe reconstituir o agregado familiar de Garcia de Orta, nomear antepassados e descendentes, e

prosseguir o propósito que o animava de rever a biografia e vertentes da obra de Orta, no respetivo enquadramento histórico. Tal não o impediu de cometer alguns erros, mormente de cariz genealógico, com base na própria documentação que compulsava e deu a lume.

Movido pela fraca reatividade dos estudiosos aos importantes dados que Silva Carvalho trouxera à luz da ribalta, I. S. Révah (1917–1973), interessado pela diáspora sefardita, publicou em 1960, igualmente na Revista da Universidade de Coimbra<sup>6</sup>, um artigo redigido em francês, precisamente consagrado à família de Garcia de Orta, em que retificava algumas imperfeições constantes do meritório estudo de Silva Carvalho e ordenava com clareza a descendência conhecida de Fernão de Orta, pai do ilustre naturalista, explorando, assim, as pistas de investigação por aquele enunciadas.

Tendo em curso de elaboração um estudo sobre *Castelo de Vide e a Inquisição no século XVI*, pretendemos aqui dar conta, sumariamente, de alguns resultados da investigação que temos vindo a empreender, centrando a atenção em Catarina de Orta com o objetivo de extrair da documentação que se lhe refere dados biográficos sobre os Ortas. Cingir-nos-emos ao núcleo familiar primário de Catarina de Orta.

Contra Catarina de Orta foram movidos dois processos inquisitoriais: um em Lisboa<sup>7</sup>, no ano de 1547 – que correu a par do que foi instaurado contra Isabel de Orta, sua irmã – e outro em Goa<sup>8</sup>, nos anos de 1568–69, que culminou na entrega da ré à cúria secular, em 25 de setembro de 1569, após leitura da sentença na Sé de Goa, tendo o seu corpo sido queimado. Os processos em causa contêm elementos de informação particularmente relevantes para a aferição de relações de parentesco.

Em Lisboa, Catarina e Isabel faziam vida comum na Rua do Arco do Rossio, na freguesia de São Nicolau. Foram presas na manhã de sábado, dia 7 de maio de 1547, primeiro Isabel, *grossa*<sup>9</sup> de corpo, junto da Sé, onde pousava, aí se encontrando a mãe de ambas, e a seguir Catarina, *sarda do rosto e os olhos brancos*<sup>10</sup>, na Rua do Arco do Rossio<sup>11</sup>. Os processos de Catarina e Isabel decorreram em fundo de escândalo e intriga, com motivações obscuras. A exemplo de outros do ano de 1547<sup>12</sup>, não contêm decisão final da Mesa, nem acórdão, provavelmente por as diligências processuais terem decorrido em momento em que se sabia que seria outorgado o segundo perdão geral dos cristãos-novos (pela bula *Illius qui misericors*, de 11 de maio de 1547. O perdão foi publicado na Sé de Lisboa, em junho de 1548<sup>13</sup>). Após uma estadia nas Escolas Gerais, as duas irmãs foram soltas antes do Natal de 1547, primeiro Catarina, e, mais tarde, Isabel<sup>14</sup>.

Catarina de Orta voltou a ser presa em Goa, em 28 de outubro de 1568. Compareceu no auto público da fé de 17 de julho de 1569, na Sé de Goa, sentenciada a ser relaxada à justiça secular, juntamente com o marido, Leonel Gonçalves (reconciliado), e o filho, Duarte Gonçalves de Orta, solteiro, condenado pelo Tribunal a um ano de degredo para a fortaleza de Diu, por ter sido acusado de dar avisos a seus pais, que estavam presos nos cárceres do Santo Ofício<sup>15</sup>. Antes de ser lida a sua sentença, Catarina de Orta implorou misericórdia. Foi atendida, mas acabou por comparecer num segundo auto da fé, em 25 de setembro de 1569, na sequência do qual foi executada.

## 2. Nascimento de Catarina de Orta

Catarina de Orta nasceu na vila norte-alentejana de Castelo de Vide, presumivelmente entre 1511 e 1513<sup>16</sup>. Com efeito, nos autos processuais figuram várias unidades narrativas referentes à sua idade: em 16 de maio de 1547, declarou que *seria de idade de trinta e cinco anos, pouco mais ou menos* (nascimento: 1512, se já tivesse celebrado o aniversário, ou 1511, no caso contrário). Em 4 de novembro de 1568, declarava que *é agora de idade de cinquenta e cinco anos* (nascimento: 1513, se já tivesse celebrado o aniversário, ou 1512, no caso inverso). Em 18 de abril de 1569, invocando a idade em prol da celeridade do processo, aduzia: *havendo*

respeito a sua idade, que é de cinquenta e sete anos (nascimento: 1512, se já tivesse celebrado o aniversário, ou 1511, no caso oposto). Existe, pois, uma certa coerência nestas declarações, pese embora a circunstância de, em Goa (10/3/1669), perguntada de que idade era quando veio pera Lisboa, ter respondido: – Quando veio pera Lisboa era casada com o dito Leonel Gonçalves e [...]tinha já dois filhos dele e seria de vinte cinco anos, pouco mais ou menos<sup>17</sup>. Esta última indicação colide, porém, com as informações que presta, quando inquirida sobre a sua genealogia, na primeira sessão oficial em Goa, em 4 de novembro de 1568: declarou ser natural de Castelo de Vide, filha de *fernão dorta* e *lyanor gomez*, cristãos-novos sem outra mistura, sendo que o pai fora mercador; que fora batizada na vila de Castelo de Vide, ao oitavo dia de seu nascimento, na Igreja de Nossa Senhora da Devesa, de que os pais eram fregueses. Haviam sido suas madrinhas *breatiz anes* e *maria roma*<sup>18</sup>. Fora crismada na mesma Igreja, onde lhe tinha sido ensinada a doutrina cristã, tendo sido seu padrinho António Ribeiro. Note-se que a freguesia de Santa Maria da Devesa, a da Igreja Matriz, abrange a área de implantação da antiga judiaria<sup>19</sup>. Tal não significa, porém, que o agregado familiar não residisse noutro ponto da mesma freguesia, a partir de 1497. Prossequindo, Catarina de Orta dirá que em Castelo de Vide se criara em casa de seus pais, até que seu pai morrera, sendo já de oitenta anos, no ano em que faleceu el-rei Dom Manuel [1521], ficando ela moça pequena de idade de dez anos pouco mais ou menos; e que, assim, ficara ela em casa de sua mãe até ser de idade de vinte três ou vinte quatro anos, que casou com Leonel Gonçalves, seu marido, na dita vila, com o qual fez vida marital alguns anos; que Leonel Gonçalves também era cristão-novo, natural da dita vila, e nela usava o ofício de mercador; que, de Castelo de Vide se vieram viver a Lisboa, onde viveram sete ou oito anos, no fim dos quais se vieram para estas partes [da Índia], onde chegaram em setembro passado fez dezanove anos [1549], na nau S. Filipe, de que era capitão Duarte Tristão<sup>20</sup>, que daquela viagem foi morto em Cochim, e já cá estava o doutor Garcia de Orta, irmão dela, que havia vindo com Martim Afonso de Sousa, quando este viera por capitão-mor do mar.

Datam de 1509, segundo apurou Castelo Branco, as cartas panorâmicas que figuram no Livro das Fortalezas, de Duarte de Armas<sup>21</sup>, entre as quais as duas referentes a Castelo de Vide (fls. 4322 e 4423), quando era alcaide Duarte de Melo (1496–1536)<sup>24</sup>, personagem certamente importante na reconfiguração espacial e humana da judiaria de Castelo de Vide, extinta, como as demais, posteriormente à ordem de expulsão de judeus e mouros forros, promulgada em Muge, em 5 de Dezembro de 1496, por D. Manuel I (r. 1495–1521). Através de Duarte de Armas, é fácil imaginar a paisagem urbana que teriam divisado os Ortas, reconhecível na que ainda hoje presenciamos.

A persistência do conceito territorial e humano de judiaria, no imaginário dos habitantes de Castelo de Vide, é comprovada pelo facto de alguns testadores terem utilizado como referente para a transmissão de bens de raiz a noção de «judaria», alusão que subsistirá, pelo menos, até ao século XVII (*inc.*), o que permite concluir até que ponto este conceito era «lúcido», em documentos de natureza jurídica, para testadores, autoridades régias e beneficiários, ao longo do tempo<sup>25</sup>.

### 3. Irmãos de Catarina de Orta

Catarina de Orta foi irmã inteira — e a mais nova — de Garcia de Orta, facto que terá escapado à atenção de Silva Carvalho e de Révah. É a própria que, em Goa (19/7/1569), se refere a Isabel de Orta como «irmã dela [...] mais velha». O mesmo afirma de Violante de Orta, quando a referencia como «uma sua irmã mais velha» (10/3/1569). Torna-se difícil, neste contexto, apurar qual das duas irmãs do meio nasceu primeiro, se Isabel, se Violante. De Isabel de Orta diz o padre Leonel Fernandes (8/8/1547), beneficiado na Igreja de São Nicolau de Lisboa, que a conhecia da Vila das Sarzedas, de há seis ou sete anos, quando ele aí permanecera por dois anos. O casamento de Isabel de Orta com Francisco Vaz, tratante, terá, assim, ocorrido antes



de 1540/41. Este último era já defunto em 10 de março de 1569, data da sexta sessão em Goa, na qual Catarina indica que, vivendo ela em Lisboa, se fora também lá viver Isabel de Orta, que era moradora nas Sarzedas, assim como Leonor Gomes, sua mãe, sendo que Violante de Orta também aí vivia; que, nessa altura, *prendiam em Lisboa gente pela Inquisição e faziam autos*. Catarina alega que, em março de 1549, Isabel de Orta determinara partir para a Índia com seu marido, Francisco Vaz, *dizendo que não havia de viver em Lisboa com vergonha, por haver sido presa no cárcere da Inquisição*; que, por ela ser muito amiga da dita Isabel de Orta, determinou também vir-se para a Índia, e por também aí estar o *doutor guarçya dorta*, seu irmão, e que com elas se veio também Leonor Gomes, sua mãe. Mais tarde (5/5/1569), contestando o libelo acusatório, diria que ela e Leonel Gonçalves, seu marido, tinham ido para a Índia, por o doutor Garcia de Orta, que aí estava, a mandar chamar e lhe mandar dizer que casaria suas filhas com os filhos dela, Catarina, e por Isabel de Orta, sua irmã, dizer que não havia de viver em Lisboa, onde fora presa pela Inquisição. De Isabel de Orta se sabe (sessão de 10/5/1569) que regressara ao Reino, na condição, como dito, de viúva. Não temos notícias do paradeiro desta irmã, igualmente natural de Castelo de Vide<sup>26</sup>, sobre quem Catarina afirmou *que lhe quer bem como aos seus olhos* (13/7/1569).

Violante de Orta, casada com Rui Fernandes de Lamego, que tratava na corte, residiu em Lisboa, na Rua Nova de El-Rei (sessão de 17/5/1547). Foi o casamento desta irmã que serviu de pretexto a Catarina para justificar a sua mudança de residência de Castelo de Vide para Lisboa, *por estar perto dela, mas que não viera fugida por temor da Inquisição* (Goa, 5/5/1569). Estas declarações surgem num contexto de tensão, porquanto, tanto em Lisboa como em Goa, o Tribunal pretendia averiguar se assistia ao casal a intenção de abandonar clandestinamente o Reino, a exemplo de muitos outros cristãos-novos que se haviam evadido no início da década de 1540. Em Goa (18/8/1569), na sua penúltima sessão, Catarina de Orta haveria, porém, de confessar *que é verdade que, estando ela em Lisboa no tempo que se foram para Frandes e Turquia alguns seus parentes cristãos-novos e de Leonel Gonçalves, lhes dizia que lhe alugassem na terra onde fossem viver uma casa, porque ela havia de ir após eles, e eles diziam que se iam para Frandes, o que ela, Catarina, dizia com vontade de ir para lá, dado que atrás o tem negado*. Por seu turno, Leonel Gonçalves<sup>27</sup> admitiu igualmente que haviam saído de Castelo de Vide por temor da Inquisição. Neste contexto, importa referir a certidão do cura da Igreja de São Nicolau, Lopo Soares de Melo, de 21 de agosto de 1547, pela qual certifica que nos anos de 1545, 1546 e 1547, Catarina de Orta e seu marido, Leonel Gonçalves, se haviam confessado e tomado o «santo sacramento». O documento figura no processo de Lisboa. Em Goa (10/3/1569), Catarina afirmará que viera para Lisboa no ano em que falecera o *senhor dom duarte, filho de el-rei dom joão* [1543]. Havia já indicado que, no início, pousara na freguesia de Santa Justa, na *bitisga, defronte de mestre Vasco, onde vivera um ano, e que daí se passara pera o Arco do Rossio, e que aí vivera até agora* (17/5/1547). No libelo apresentado na Índia pelo notário António Lopes (*por não haver promotor na Mesa do Santo Ofício*), do qual Catarina de Orta tomou conhecimento na sessão de 5/5/1569, dir-se-á que o casal viera para Lisboa na era de 1542, pouco mais ou menos («antes do perdão», como se assinala em nota à margem), *no tempo que outros cristãos-novos errados na fé fugiam de Portugal para Turquia e para outras partes, o que também fizeram no mesmo tempo muitos cristãos-novos parentes da ré e de seu marido, e com esta determinação se vieram a ré e seu marido para Lisboa, donde os outros seus parentes e amigos se foram para Turquia, Frandes e outras partes, e a ré e seu marido ficaram em Lisboa por lhes parecer melhor vir-se para a Índia, onde o doutor guarçya dorta, físico, irmão da ré, estava*.

Na sequência cronológica, o primeiro processo de que temos conhecimento<sup>28</sup>, em Castelo de Vide, é o de Beatriz Dias<sup>29</sup>, natural de Portalegre, casada com João Gonçalves, sapateiro, ambos cristãos-novos. Vindos de Arraiolos, haviam estabelecido residência em Castelo de Vide no mês de maio de 1541. É o Licenciado Pedralvarez de Paredes, primeiro inquisidor do arcebispado de Évora e sua comarca, castelhano que provinha da Inquisição de Llerena e

tomara posse em 5 de setembro de 1541<sup>30</sup>, quem assina o mandado de prisão do casal<sup>31</sup>, em 17 de abril de 1543. De notar que a ré radica a observância dos primeiros jevuns mosaicos no contacto que, em jovem, tivera com sua ama, Isabel de Paiva, em Lisboa, «a mãe dos Pimentéis», como afirma. Esta referência adquire relevo, por se verificar que Sebastião Mendes<sup>32</sup> (filho de Garcia Pimentel, mercador, e de Catarina Fernandes, moradores em Lisboa) se casou com Filipa Gomes, filha de Catarina de Orta e Leonel Gonçalves. Entregue nos cárceres de Lisboa, em 11 de setembro de 1571, Sebastião Mendes declarava um mês mais tarde, em 11 de outubro do mesmo ano, ser de idade «de cinquenta anos pera cima» e que tinha estado trinta e um anos na Índia.

Ainda que pouco abundantes, os dados biográficos disponíveis sobre Garcia de Orta confirmam-no claramente como irmão inteiro e mais velho de Violante, Isabel e Catarina<sup>33</sup>. É-lhe feita uma referência indireta no processo instaurado contra Catarina de Orta, em Lisboa (13/8/1547), por via de uma testemunha abonatória, Francisco Nunes de Azevedo, cavaleiro da casa d'el-rei, que declarou ter contacto com Isabel e Catarina, *por um irmão da ré curar a mulher dele, antes que se fosse para a Índia, onde agora é*. A alusão direta a Garcia de Orta surgirá somente no processo de Goa. Como é sabido, Garcia de Orta casou com Brianda de Solis e teve duas filhas: Beatriz, que casou com Damião de Solis, seu primo, e outra, cujo nome se desconhece<sup>34</sup>.

Silva Carvalho detetou um processo inquisitorial contra Francisco de Orta, que correu no Tribunal de Évora, pelo qual concluiu que Jorge de Orta, pai do réu, era meio-irmão de Garcia, Violante, Isabel e Catarina<sup>35</sup>.

Cumpra assinalar que, não tendo existido, tanto em Lisboa como em Goa, uma inquirição genealógica exaustiva, não é de excluir a hipótese de que Catarina de Orta tenha tido outros irmãos inteiros, além dos que indica.

#### 4. Pais

Na inquirição genealógica a que foi submetida, em Goa (4/11/1568), Catarina de Orta indicou, como já vimos, que se criara em casa de seus pais, Fernão de Orta, mercador, e Leonor Gomes, em Castelo de Vide, cristãos-novos sem outra mistura, até que seu pai falecera em 1521, sendo já de oitenta anos. Interpelada sobre se os ditos seus pais foram *primeiro judeus que cristãos*, Catarina respondeu: *quando ela nasceu, já os ditos seus pais eram cristãos, mas ouviu dizer algumas vezes aos ditos seus pais que haviam sido judeus e que, por essa razão, haviam sido lançados de Castela; que dizia o seu pai ser natural de Valença, raia de Castela, defronte de Marvão, e sua mãe de Albuquerque, junto de Valença, e falavam língua castelhana muito cerrada*. Nestas circunstâncias, é de crer que os pais e, porventura, outros parentes, tivessem transposto a fronteira portuguesa em 1492, ano da expulsão dos judeus de Espanha pelos Reis Católicos. Teriam, assim, entrado numa das judiarias do Reino, onde puderam viver como judeus até ao batismo forçado de 1497, em Portugal.

Como dito, Silva Carvalho descobriu um importante processo movido pela Inquisição de Évora contra Francisco de Orta<sup>36</sup>, sobrinho de Garcia de Orta, que corresponde à prova «A» do seu estudo<sup>37</sup>. A relação de parentesco de Francisco de Orta com o autor dos «Colóquios» é detetável na genealogia que consta do respetivo processo, exarada na sessão de 10 de maio de 1561. Declarou Francisco de Orta ser de 40 anos, pouco mais ou menos (pelo que terá nascido por volta de 1541), natural da cidade de Elvas e casado com Maria Dias<sup>38</sup>, cristã-nova, natural do Algarve, da Vila de Lagos, da qual tinha cinco filhos: o mais velho, Jorge de Orta, de 8 anos; o segundo filho, Cristóvão, de 5 anos; Fernando, que seria de idade de 4 anos, uma menina, Britiz, de idade de 2 anos, e, por último, um outro menino, Duarte, que andava em idade de um ano. Indicou ainda que tinha dois outros filhos naturais, de uma mulher solteira da cidade de Salamanca: Francisco, que passava de 20 anos, e Luís, de 19 ou 20 anos. Prossequindo, «pello reo preso foy dito que a seu pai chamarão jeorge dorta e sua mai chamarão lucrecia nunez e que ha muitos anos que são falecidos.s. seu pai avera trinta anos

e sua mãe avera dezasete ou dezoito anos e que o dito seu pai era natural de castelo davide e que sua mãe era castelhana e eram moradores no dito castelo davide e que o dito seu pai tratava de rendas e que não conheceu avô algum da parte de seu pai sómente conheceu sua avó da parte de sua mãe a que chamavam britiz nunez e era morador na dita cidade delvas e ha muito tempo que he falecida/ e que não conheceu tampouco nenhum tio da parte de seu pai nem da parte de sua mãe nem os tem sómente tem hum tio que era meo irmão do dito seu pai e dizem que anda na Índia e se chama o doutor Garcia dorta». Augusto da Silva Carvalho, que respeita os dados genealógicos na síntese que faz do processo, confunde-os, segundo julgamos, no corpo do texto, ao referir que o mercador Fernão de Orta «devia ter vindo com uma castelhana, Brites Nunes, que lhe deu um filho, Jorge de Orta que antes de 1504 se estabeleceu em Elvas, onde tratava de rendas, isto é, era siseiro, chamando a mãe para a sua companhia, provavelmente quando Fernão de Orta se casou»<sup>39</sup>. Ora, como vimos, Beatriz Nunes era avó, por via materna e não paterna, de Francisco de Orta, por ser mãe de Lucrecia Nunes, pelo que a alegada relação extra-conjugal de Fernão de Orta, pai de Garcia de Orta, com Beatriz Nunes nos parece carecer de fundamento. Não só Silva Carvalho remete, no seu estudo, em pé de página, para o processo de Francisco de Orta que indicámos, como também no índice onomástico as duas referências a Brites Nunes correspondem à prova «A» e à citação que reproduzimos. Consultando os demais processos a que Silva Carvalho alude no seu trabalho, nada encontramos que sustente um relacionamento entre Fernão de Orta e a mãe de Lucrecia Nunes. Por seu turno, Révah não se deu conta deste equívoco, nem do facto de Francisco de Orta não ter sido médico, como pretendia Silva Carvalho<sup>40</sup>, mas sim procurador, bacharel em «direitos», como logo se indica na folha de rosto do processo, porventura pela Universidade de Salamanca, porquanto nesta cidade teve os dois filhos naturais a que alude na sua genealogia. Com efeito, na reunião realizada em 19 de julho de 1561 com o seu procurador, Licenciado Antão Boitaca, em presença do notário Bento Nunes, o réu, após ter ouvido a admoestação do seu procurador para que confessasse a verdade, argumentou que era muito bom cristão «e não tem feito nem dito cousa alguma cõtra nossa santa fee e que por ter muitos inimigos denunciarão cõtra elle falsamente por ser procurador delrei cõtra os que passavam gados deste reino para o de castela e que por esta causa e outras muitas tinha muitas pessoas que lhe querião mal e tinham denunciado dele falsamente». Também no segundo artigo da tréplica que o procurador do réu apresentou na audiência de 7 de agosto de 1561, Francisco de Orta invocou a sua qualidade de procurador: «Provara elle R. he procurador e sua vida e officio em a dita cidade delvas era procurar m.tas causas assi civeis de grãde peso como crimes muy graves em que acusava m.tas partes humas ha penas de morte e outras ha degredos e diversas penas pello que lhe tinham muytas pessoas m.to grãde odio e grave emizade». A afirmação de Silva Carvalho de que Francisco de Orta se deslocara a Lagos para, «como médico» ver Jorge, seu filho, «que lá estava doente», argumento que o réu aduz, juntamente com o de uma deslocação prévia a Lisboa, para justificar a sua ausência de Elvas nos períodos em consideração no processo, não corresponde fidedignamente ao conteúdo do quinto artigo da mesma tréplica, já que neste não é feita qualquer alusão ao officio de médico. Mais plausível parece a hipótese de que Fernão de Orta tivesse enviuvado uma ou mais vezes, antes do casamento com Leonor Gomes, ou se tivesse mantido solteiro até esse momento. Trabalhemos algumas datas: Leonor Gomes faleceu em Goa, aproximadamente em 1554<sup>41</sup>. Se tivesse morrido com 80 anos, teria nascido cerca de 1475. Se, como afirma Catarina, seu pai tiver falecido com 80 anos, o respetivo nascimento terá ocorrido aproximadamente em 1441. Ainda que este último tivesse nascido em data posterior à indicada, é patente a diferença de idades entre o casal, sendo que Leonor Gomes, bastante mais nova do que o marido, lhe sobreviveu cerca de 34 anos. Adotando esta perspectiva, e abstraindo de outros dados relativos à biografia de Garcia de Orta, facilmente se entende que este haverá de ter nascido no final do século XV ou no início do século XVI. Sobre a sua morte, sabe-se que já não era vivo em 4 de novembro de 1568, quando Catarina de Orta o denuncia, na sua primeira sessão em Goa.

Voltemos a Francisco de Orta I. Este declara ainda que os pais, Jorge de Orta (falecido c. 1531) e Lucrecia Nunes (falecida c. 1543), tiveram mais dois filhos, seus irmãos: Fernão de Orta, casado com Mécia Pinto, cristã-nova, e Britiz de Orta, mulher do bacharel Gabriel Luís<sup>42</sup>, igualmente cristão-novo, todos moradores em Elvas, em 1561. A geração destes dois irmãos é conhecida, pelos trabalhos de Silva Carvalho e Révah. Detetámos, porém, um Duarte de Orta, mercador em Faro, natural de Elvas, filho de um Francisco de Orta e sua mulher, Maria de Orta. Duarte de Orta, já falecido no final de 1633, casou com Branca Roiz<sup>43</sup>. Tiveram dez filhos, entre os quais Isabel Gomes de Orta<sup>44</sup>, batizada na Sé de Faro<sup>45</sup> em 9 de agosto de 1608, e Joana Roiz de Orta<sup>46</sup>, batizada no mesmo local em 2 de março de 1612. A genealogia constante dos processos inquisitoriais de que as duas irmãs foram alvo permite concluir que seu pai, Duarte de Orta, teve três irmãos e uma irmã, já falecidos em 1634:

1. Jorge de Orta, mercador, casado em Faro com Violante de Castro, sem geração.
2. Cristóvão Vaz de Orta, casado em Lagos, não sabem com quem, que teve Francisco de Orta, mercador, casado em Faro (ou em Lagos, segundo Joana) com Brites Pinto, cristã-nova, e Pantaleão Dias de Orta, beneficiado em Lagos (matriculou-se na Universidade de Coimbra em Cânones, em 3 de outubro de 1613, sendo filho do pai acima indicado e natural de Lagos<sup>47</sup>). Joana Roiz indica mais filhos deste tio: Maria de Orta, casada em Lagos com Joanemendes, cristão-velho, e Mícia Pinto, solteira e moradora em Lagos.
3. Henrique de Orta, que foi para as Índias, onde foi advogado e faleceu sendo solteiro (segundo Isabel).
4. Beatriz de Orta, casada em Lisboa, não sabem com quem, que teve Maria de Orta (que, segundo Isabel, casou em Lisboa com Francisco da Fonseca, que foi alcaide).

Trata-se de uma linha de investigação em aberto. Existe coincidência de nomes com quatro filhos de Francisco de Orta I, o que não sucede no caso de Henrique. A avó paterna é identificada como Maria de Orta e não Maria Dias.

## 5. Outros Ortas de geração recuada e seus descendentes

O processo de Francisco Lopes Gago<sup>48</sup> introduz-nos João de Orta, casado com Maria Dias, ambos naturais de Castelo de Vide e aí moradores. São os avós maternos de Francisco Lopes, conforme este declara na sua primeira sessão, em Évora, a 29/10/1579. Ainda que o registo de óbitos de Castelo de Vide seja muito lacunar no século XVI, por felicidade figura o de Maria Dias, que faleceu na freguesia de Santa Maria da Devesa em 17 de janeiro de 1542<sup>49</sup>. O casal teve uma filha, Isabel de Orta, que casou com o bacharel Garcia Lopes, físico, natural de Nisa e aí morador. Deste primeiro casamento de Garcia Lopes nasceram três filhos, naturais de Nisa: Inês de Orta (c. 1531), que residiu em Alter do Chão, de onde era natural Luís Dias (mercador, cristão-novo), seu marido, a qual faleceu com testamento<sup>50</sup> em Portalegre, no início de abril de 1605 (sem geração); Grácia Gomes (c. 1536), viúva, moradora em Portalegre, que fora casada com Bartolomeu Henriques, tosador, cristão-novo, (natural de Nisa e morador em Alter, onde morreu). Este casal teve dois filhos: frei Garcia Henriques, mercedário, que faleceu em Castela; Gaspar Lopes de Orta, batizado em Alter do Chão, em 20 de janeiro de 1567, na Igreja de Nossa Senhora da Assunção<sup>51</sup>, mercador abastado cujo corpo foi queimado no auto público da fé que se realizou na Praça de Évora em 25/3/1635<sup>52</sup>. Casou com Guiomar Vaz Ramalho, em 25 de maio de 1590<sup>53</sup>, na Sé de Portalegre (sem geração). Foi testamenteiro de sua tia, Inês de Orta. Por último, Francisco Lopes Gago, já referido, foi o terceiro filho de Garcia Lopes e Isabel de Orta. Morou em Portalegre com sua mulher, Francisca de Solis. O casal teve três filhas, a última das quais foi Beatriz Matela (c. 1577), que veio a casar com Francisco Pais de Sande, filho de António Pais de Sande, o qual faleceu com testamento<sup>54</sup> em 22/9/1609, na freguesia da Sé, em Portalegre<sup>55</sup>. Tiveram, pelo menos, dois filhos que morreram solteiros:

Beatriz da Gama (f. em 11/10/1618 — Portalegre, Sé56) e António Pais de Sande (f. em 30/3/1636 — Portalegre, Sé57). Simplificando:

João de Orta = Maria Dias

1. Isabel de Orta = Garcia Lopes. Filhos:
  - 1.1. Inês de Orta (n. Nisa, c. 1531, e m. Alter-do-Chão e Portalegre) = Luís Dias (n. e m. Alter-do-Chão, onde faleceu). Mercador. Sem geração.
  - 1.2. Grácia Gomes (n. Nisa, c. 1536, e m. Alter-do-Chão e Portalegre) = Bartolomeu Henriques (n. Nisa e m. Alter-do-Chão, onde faleceu). Tosador. Filhos:
    - Gaspar Lopes de Orta (20.1.1567, Alter-do-Chão e m. Portalegre. Casou com Guiomar Vaz Ramalho em Portalegre, em 25.5.1590. Sem geração. Relaxado em Évora, 25.3.1635).
    - Frei Garcia Henriques (mercedário, m. Castela, já falecido em 17/6/1630).
  - 1.3. Francisco Lopes Gago (n. Nisa, c. 1536–1542, e m. Portalegre. Mercador) = Francisca de Solís. Filhas:
    - Guiomar (c. 1569)
    - Isabel (c. 1575)
    - Beatriz Matela = Francisco Pais de Sande.

Aproximadamente em 1511, na Vila das Sarzedas, nascia um outro Francisco de Orta<sup>58</sup>, cristão-novo, filho de Henrique de Orta e Isabel Roiz. Foi preso em 22/3/1571, em Évora. Era viúvo de Catarina Lopes, natural de Fronteira, que teve processo póstumo<sup>59</sup>. Francisco de Orta teve três irmãs: Beatriz de Orta, que casou com António Roiz, cirurgião, cristão-novo; Violante de Orta, que casou com Marcos Fernandes, também cristão-novo, mercador; Margarida de Orta, que casou com Francisco Morão.

O casal Francisco de Orta e Catarina Lopes tivera Isabel de Orta, filha única, que foi reconciliada pelo Santo Ofício<sup>60</sup>. Veio a casar em 2/4/1570 em Portalegre, na freguesia de São Martinho<sup>61</sup>, com André Pinto, cirurgião, igualmente cristão-novo e seu primo. Este André Pinto era bisneto do «patriarca» Fernão de Orta. Com efeito, descendia de Fernão de Orta II (filho de Jorge de Orta), que casara com Mécia Pinto.

André Pinto e Isabel de Orta tiveram nove filhos, cinco dos quais batizados em Portalegre, na freguesia de São Martinho.

Terão os dois Ortas de geração mais recuada – João e Henrique — sido irmãos? Com efeito, Francisco de Orta, filho de Henrique de Orta, que acabamos de mencionar, entre as numerosas contraditas que apresenta, em 15/5/1573, refere que Manuel Roiz<sup>62</sup>, de Castelo de Vide, lhe é suspeito, por um João de Orta, *tio dele*, Francisco, ter tido *muitas brigas e demandas* com o dito Manuel Roiz, pelo casamento deste último com sua parente Mécia Gomes, sem *dispensação*.

## 6. Casamento com Leonel Gonçalves e descendência

Catarina de Orta terá casado entre 1534 e 1536. Foi seu marido Leonel Gonçalves<sup>63</sup>, cristão-novo, igualmente natural de Castelo de Vide, filho de Duarte Gonçalves e Filipa Gomes, ambos moradores em Castelo de Vide. Duarte Gonçalves, sogro de Catarina, faleceu em 26 de fevereiro de 1537, na freguesia de Santa Maria da Devesa<sup>64</sup>, com testamento que não se encontra, tendo sido testamenteiro seu filho Leonel Gonçalves, como se refere no assento de óbito.

No processo de Lisboa, Catarina de Orta facultou uma informação relevante sobre os seus filhos, em que Silva Carvalho e Révah parecem não ter atentado. Afirma (contraditas de 1/6/1547) que tinha cinco filhos pequenos, *uma menina e quatro meninos todos piçuenos e que o maior seria de dez anos (17/5/1547)*, o que várias testemunhas confirmam. Afirma, igualmente que,



ao tempo que foi presa, era *parida de quinze dias pouco mais ou menos de um menino que hoje em dia tem na prisão*. Assim sendo, é possível trabalhar datas: o último filho nasceu no mês de abril de 1547 e o primeiro por volta de 1537.

Como vimos, Catarina aludiu a dois filhos, nascidos em Castelo de Vide, com os quais teria vindo para Lisboa. Estes filhos serão Manuel de Orta (c. 1537), que veio a falecer em Lisboa, entre 1592 e março de 1596, e Filipa Gomes (c. 1540), falecida em Itália. Com efeito, ao denunciar Simão Roiz (23/7/1569), Catarina referiu Manuel de Orta, *seu filho mais velho*, o qual não tinha boa vontade a Simão Roiz, com ciúmes de uma mulher com quem ambos andavam. Quanto a Filipa Gomes, é mencionada, ainda que não pelo seu nome, no processo de Lisboa. Uma testemunha de defesa, Antónia Fernandes, indica *que ensinava uma filha da ré, que era menina, a lavar*, e que Catarina de Orta *lhe pagava o ensino dela*. Dos três rapazes que nasceram em Lisboa, um deles foi Duarte Gonçalves de Orta, como vimos solteiro no momento em que saiu no auto público da fé que se realizou na Sé de Goa, em 17 de julho de 1569, juntamente com o pai, reconciliado, e com a mãe, Catarina de Orta, sentenciada a ser relaxada à justiça secular. Filipa Gomes veio para Lisboa com seu marido, Bastião Mendes, já referido, que faleceu no cárcere dos Estaus, no início de dezembro de 1571. O casal teve três filhos e duas filhas, sendo que uma delas, Catarina Pimentel, casou com seu tio, Duarte Gonçalves de Orta (sem geração). Filipa e seu irmão Duarte, mercador abastado, viveram em Veneza, de onde enviaram, em data de 10 de dezembro de 1596, cartas de condolências ao neto mais velho de Catarina de Orta, Fernão de Orta, pela morte da mãe deste último, Guiomar Peres, viúva de Manuel de Orta. As cartas, comovedoras e dignas, deverão ter sido intercetadas, já que no processo do jovem Fernão de Orta<sup>65</sup> figura a seguinte anotação: «Mandouas o correo mor/ a esta mesa em ag.to de 97». Catarina de Orta conheceu certamente o neto Garcia de Orta, residente na Índia, filho natural de Manuel de Orta, que terá nascido por volta de 155666.

## 7. Conclusão

Na idade moderna, os cristãos-novos de judeus figuram entre os agentes mais cosmopolitas do império português e, de forma geral, da Europa e das respetivas colónias, pela mobilidade social, espacial e de capitais. É, ainda, inegável a sua importância nos domínios cultural e científico. A União Europeia, um dos modos de organização jurídica de parte substancial do território europeu, é, neste sentido, tributária da intermediação efetuada por cristãos-novos. A nossa opção, no quadro da historiografia, consiste em nomear os cristãos-novos e, simultaneamente, diferenciá-los, participando no esforço de captação da respetiva organização comunitária e reticular. Para o estudo de Ortas, pareceu-nos adequado vitalizar os importantes estudos publicados por Silva Carvalho e I.S. Révah na matéria, o segundo amplamente tributário do primeiro, ambos do século passado, e reler os processos inquisitoriais, na tentativa de colher novos elementos e reformular leituras. Efetuámos, assim, parte de um exercício que fica por concluir: por razões de contenção, abordámos o núcleo familiar primário de Catarina de Orta, cujos processos inquisitoriais, juntamente com o de sua irmã, Isabel de Orta, são particularmente importantes para a aferição de relações de parentesco. Excluídos ficaram, nesta etapa, outros parentes de Catarina de Orta e Leonel Gonçalves que surgem nomeados nos processos, assim como a geração dos netos. O mesmo se aplica ao riquíssimo conteúdo da documentação do Santo Ofício a que aludimos, que motiva uma análise específica, ulteriormente.

Catarina de Orta, como vimos, nasceu em Castelo de Vide, entre 1511 e 1513. Foi irmã inteira de Garcia de Orta, Violante e Isabel. Provámos que foi a irmã mais nova, o que permite reduzir o fosso cronológico com Garcia de Orta, claramente o primogénito dos filhos de Fernão de Orta e Leonor Gomes. Dado que Isabel de Orta afirma ser igualmente natural de Castelo de Vide, conseguimos fazer recuar de alguns anos a presença observável do agregado familiar em Castelo de Vide, pelo menos até ao momento em que Duarte de Armas desenha as suas admiráveis cartas panorâmicas (c. 1509). De acordo com os dados que apresentámos, torna-se difícil



divisar qual das duas irmãs, Isabel e Violante, terá nascido primeiro. Isabel de Orta casou mais cedo do que Violante, possivelmente ainda antes de 1540/41, e viveu alguns anos na Vila de Sarzedas com seu marido, antes de ir para Lisboa. Neste contexto, vimos que Catarina de Orta, que alegou que a mudança de residência de Castelo de Vide para Lisboa se devia ao casamento da irmã Violante, acabou, com seu marido, por admitir que haviam saído da sua terra natal por temor da Inquisição. Agregando vários dados, conclui-se que a fixação em Lisboa deverá ter ocorrido em 1542/43, quando muitos cristãos-novos abandonavam clandestinamente o país. Relativamente aos pais dos quatro irmãos, ambos castelhanos – Fernão de Orta, natural de Valença de Alcântara e Leonor Gomes, de Albuquerque –, dos quais se pensa, segundo as informações de Catarina, que terão transposto a fronteira portuguesa ao longo de 1492, por terem sido lançados de Castela na sua condição de judeus, concluímos que o filho de Fernão de Orta, Jorge de Orta (falecido cerca de 1531), siseiro, meio-irmão de Catarina e dos demais, terá sido fruto de uma união ou casamento anteriores de seu pai. Com efeito, na genealogia do bacharel Francisco de Orta, filho de Jorge, que consta do respetivo processo inquisitorial, para o qual remete Silva Carvalho, nada aponta no sentido de que Brites Nunes, a avó materna de Francisco, o réu, tenha tido algum relacionamento com o avô paterno, Fernão de Orta. Observando os processos que Silva Carvalho nomeia no seu trabalho, não divisamos suporte para a existência de uma alegada relação extra-conjugal entre Fernão de Orta e Brites Nunes. Vimos, ainda, que Francisco de Orta não foi médico, mas sim procurador, bacharel formado em Direito, provavelmente pela Universidade de Salamanca, já que nesta cidade teve, na sua juventude, dois filhos naturais. Mais plausível parece ser a possibilidade de que Fernão de Orta tenha enviuvado uma ou mais vezes ou tenha mantido o celibato até ao casamento tardio com Leonor Gomes. Atendendo a que esta última faleceu em Goa, aproximadamente em 1555, se tivesse morrido com oitenta anos teria nascido por volta de 1475. Uma vez que Fernão de Orta faleceu em 1521, sendo de oitenta anos, terá nascido por volta de 1441. Ainda que tivesse falecido com menos idade, é patente a diferença etária com Leonor Gomes.

Detetámos igualmente um Duarte de Orta, mercador em Faro e natural de Elvas, filho de um Francisco de Orta e de Maria de Orta, que parece constituir a pista necessária para identificar a descendência do procurador a que aludíamos.

Com base noutros processos inquisitoriais, detetámos a existência de João de Orta e sua mulher Maria Dias (falecida em 17/1/1542), ambos naturais de Castelo de Vide e aí moradores, com descendência em Portalegre. Do mesmo modo, identificámos Henrique de Orta, casado com Isabel Roiz, com descendentes também em Portalegre, alguns dos quais nascidos na freguesia de São Martinho, por via do casamento de Isabel de Orta com André Pinto, seu primo, descendente de Jorge de Orta.

No que respeita a Leonel Gonçalves e Catarina de Orta, cujo casamento situámos entre 1534–36, em Castelo de Vide, descobrimos o óbito de Duarte Gonçalves, em 26/2/1537, pelo qual se sabe que nomeou testamenteiro seu filho, Leonel Gonçalves. Relativamente ao apelido deste último, e ao invés de Silva Carvalho e Révah, assumimos que lemos, em todos os casos, o apelido Gonçalves (e não Peres).

Finalmente, pudemos ordenar os cinco filhos que Catarina de Orta declarou ter, após a prisão em Lisboa e, também neste caso, trabalhar datas, segundo as informações documentais. Sendo assim, o filho mais velho, Manuel de Orta, terá nascido por volta de 1537, em Castelo de Vide, sendo que Filipa Gomes nasceu cerca de 1539, na mesma Vila. Um dos três rapazes que nasceram em Lisboa, o último dos quais em abril de 1547, foi Duarte Gonçalves de Orta, mercador abastado com permanência conhecida em Veneza, que foi penitenciado em Goa, na sua juventude, pela comunicação com seus pais, que se encontravam presos. Em Veneza, ou noutra parte de Itália, faleceu Filipa Gomes, que passou por Lisboa nas piores condições, porquanto o marido, Bastião Mendes Pimentel, foi preso pela Inquisição e faleceu nos cárceres dos Estaus. Entendemos que não seria oportuno incluir, no presente trabalho, a geração dos

netos de Catarina, em particular dos filhos de Manuel de Orta e Guiomar Peres. São, sobretudo, os processos dos netos Diogo de Orta e Francisco de Orta que facultam um salto qualitativo para o estudo da diáspora sefardita.

## FONTES MANUSCRITAS

ANTT, Inquirição de Lisboa: processos n.ºs 4317, 12512, 1282, 1283, 12081, 2428, 2429, 12087, 229.

ANTT, Inquirição de Évora: processos n.ºs 11661, 5217, 11705, 3268, 9701, 7901, 3326, 6722, 10632, 3208, 7729, 11235, 211.

Arquivo Distrital de Faro (ADFAR), Livro de Batismos da freguesia da Sé (1607–1642).

Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC), referência PT/AUC/ELU/UC-AUC/B/001-001/H/000815

Arquivo Distrital de Portalegre (ADPTG): Livro de registos mistos n.º 1 e Livro de batismos n.º 1 da freguesia de Santa Maria da Devesa de Castelo de Vide; Livro de registos mistos n.º 1 da paróquia de Alter do Chão; Livro de registos mistos n.ºs 5, 7 e 11 de Portalegre, freguesia da Sé; ADPTG, Livro de registos mistos n.º 1 de Portalegre, freguesia de S. Martinho; Testamentos cerrados de Castelo de Vide; Testamentos cerrados de Portalegre.

FIGUEIRA, João Delgado, *Repertório geral*, códice 203, Biblioteca Nacional de Portugal.

## FONTES IMPRESSAS

ARMAS, Duarte de, *Livro das Fortalezas*, introdução de Manuel da Silva Castelo Branco, Arquivo Nacional da Torre do Tombo e Edições Inapa, Lisboa, 1997.

PINTO, Pedro, «Fragmentos de registos paroquiais quinhentistas de Castelo de Vide (e algumas considerações sobre arquivos de Portalegre)», in *Revista Raízes e Memórias*, n.º 29, Associação Portuguesa de Genealogia, Lisboa, 2012, pp. 293 a 316.

## BIBLIOGRAFIA INDICADA NO PRESENTE TRABALHO

CARVALHO, Augusto da Silva, *Garcia d'Orta. Comemoração do quarto centenário da sua partida para a Índia em 12 de março de 1534*, Separata da Revista da Universidade de Coimbra, vol. XII, n.º 1, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934. CARVALHO, J. M. Teixeira de (pref. de Ricardo Jorge), *Homens de Outros Tempos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1924.

COELHO, António Borges, *Inquirição de Évora 1533–1668*, 2.ª edição, Lisboa, Ed. Caminho, 2002.

CONDE DE FICALHO, *Garcia da Orta e o seu tempo*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1886.

GUINOTE, Paulo, FRUTUOSO, Eduardo e LOPES, António, *As Armadas da Índia 1497–1835*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2002.

MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro, *História da Inquirição Portuguesa*, 1.ª edição, Lisboa, ed. A Esfera dos Livros, 2013.

ORTA, Garcia da, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, vol. I e II, Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1987 (reprodução em fac-símile da edição de 1891, dirigida e anotada pelo Conde de Ficalho).

RÉVAH, I. S., *La famille de Garcia de Orta*, Separata da Revista da Universidade de Coimbra, vol. 19.º, Imprensa de Coimbra, Lda., Coimbra, 1960.

## AGRADECIMENTO

O presente trabalho surge na sequência de quase dez anos de muito amável relacionamento com todos quantos trabalham no Arquivo Distrital de Portalegre, um verdadeiro pólo de excelência. Que nos seja permitido, no plano científico, agradecer particularmente ao Drs. Fernando Pina e Rui Palma as muitas ajudas, conselhos e «instrução» que nos têm facultado.



# THE JEWS OF INDIA: HISTORY, ENCOUNTER, MEMORY & ONWARD

**Kranti K. Farias**

MUMBAI, INDIA

KEYWORDS: ZION/JEWISH COMMUNITY; RELIGIOUS TOLERANCE; ABSORPTION, CULTURAL ASSIMILATION AND INTEGRATION; OBSERVANCES – KASHRUT; CONVERSION AND RECONVERSION; ALIYAH.

India, was always been a haven, hope for the wanderer and the flier. India has, historically, been a refuge and sheltered people of all religions, creeds and beliefs — Zoroastrians, Jews, Sufis, and more recently Bahais – all were granted protection and security when they sought it. They were accepted into the fold of mainstream society, given land and equal opportunity to excel in their profession of choice — and remain Indian. Hinduism, Jainism, Buddhism, Sikhism are religions of the land — all were born in India. The Central Asian invaders brought Islam. The Colonial Powers brought Christianity. India remained a large-hearted host to all, enriched its cultural heritage — and became a truly secular nation.

*Change, reform and transform: the formation of identity.*

The process of acculturation and not assimilation by minority communities is the crucial factor in the maintenance of the essential fabric of the plural socio-cultural milieu of India. Relationships are nothing but bonds, though one is want to think that a nation has to survive on more than bonds. It is the roots which have deepened and bound the ties which, wherever one goes, can never be fully cut off. When I chose to write about the Jews in India it was to endorse what they have affirmed: their feeling of well being and security in this hallowed land, Bharat which has been the land of the great Buddha, the Mahavira and Rama....of Seetas and satis, of Maharanis like Laxmibai, Jodhabai and Chennama, models of valour, and where respect and recognition was even given to their women and who were on par with any of the Rajas and Maharajas.

India's ancient Jewish history is evidence of the country's tolerance for people of all Faiths. This has been a source of pride for Indians. The reason for the Jews taking refuge here was that the sea routes to India were used for trade as far back as in the days of King Solomon and so was known to them. There was freedom of religion for those who settled in India, except in 16th Century Goa under the Portuguese. They enjoyed freedom, equality and a feeling of brotherhood.

The Jews are a miniscule community in India, apart in race from the Indians. Till 1950 when many moved back to their original homeland with the newly formed State of Israel they seemed to have integrated well with the people of India with whom they co-existed, acknowledge that they were never victimized by anti —Semitism, indeed were treated with respect and enjoyed autonomy. "No other Jewish group in the diaspora has enjoyed such a blessing, continuing throughout the vicissitudes of so many centuries, and involving so many changes of government", states Shirley Berry Isenberg, in her book <sup>1</sup>. To the contrary, Indian Jews have flourished, and nowhere is that more evident than in Kerala, Mumbai and Kolkata.

Raphael Meyer, an Indian born Jew says: "Perhaps the most unique aspect of the Indian Jewish experience is the complete absence of discrimination by a host majority. The secret of India's tolerance is the Hindu belief which confers legitimacy on a wide diversity of cultural

---

<sup>1</sup> Shirley Isenberg, India's Bene Israel: A Comprehensive Inquiry and Source book.

and religious groups even as it forbids movement from one group to another.” Nathan Katz calls the ‘Indian chapter one of the happiest of the Jewish Diaspora.’ At any rate, in the sense that Jews in the subcontinent rarely encountered hostility, there is much truth in that.

Jews in India are mainly Orthodox or Sephardic and as in the beginning they have kept to this form in their worship and culture. They observe and keep *kosher* households. In the synagogue their women sit in the gallery / balcony or behind a curtained off section, separated from men. The *Torah* is read before the women instead of among the men, as in most Orthodox synagogues. Jews in India have adapted some local practices as part of local cultural influence living in the larger Indian society as they do.

### Scope of the study

This Paper showcases the role of the Indian Jewish community in India along with integration and nation building.

Since the founding of the Oral History Association in 1967, oral history has transformed the way many historians study the past. Historians use oral history to record the testimony of informants who were eyewitnesses to historical events. Oral history has provided social and cultural historians in particular with a rich body of evidence for historical actors who have not left written records of their experiences. This recorded testimony becomes a primary source available to a wide range of researchers once transcribed and published or deposited in an archive.

Written sources on these communities are scanty. Archaeologists have in recent years found settlements in Central, Western and South India which they presume to be Jewish dolmens<sup>2</sup> which have been found in the Wyaanad District in Kerala, in Brahmagiri and in Kitagiri in Andhra Pradesh. This may be evidence of Jewish burial along the trails by which they came, the route they took moving lower down and deeper into India, assuming that they entered from the upper or regions to the North, through the Passes of Afghanistan or by the Silk Route. The Southern India dolmens could indicate the existence of Jewish communities even earlier once we get through carbon dating done with bones found. The pattern of the dolmens are granite flat roofed top on columns or a flat stone on four pillars. Height varied from 3 to 4 feet, and often a circlet of stones was found in a particular area. There are also Buddhist caves in areas around Andhra Pradesh which could be possibly ancient Jewish burial sites. These people may be have been Children of “The Lost Tribes”.<sup>3</sup>

#### *History of movement*

The Jews who migrated to the countries bordering the Mediterranean and thereafter to Europe, and Asia are known as the Diaspora Jewry. Oral history speaks of the earliest Jews who came to India two thousand years ago. They were escaping persecution in Galilee. Some came after the destruction of the Second Temple in 70 A.D. The Sephardic Jews came to India from Western European nations such as Holland and Spain. The 16th and 17th Century migrations created important settlements of Jews from Persia, Afghanistan, and Khorasan (Central Asia) in Northern India and Kashmir. In the 17th and 18th centuries, Jewish settlers came from the Middle East and North Africa. Jews settled in different areas — from Kashmir in the north, to Cochin in the south, Calcutta in the east and Bombay (renamed Mumbai) in the west.

By the late 18th century, Bombay became the home of the largest Jewish community in India. Today only a few thousand remain in India – most having migrated to Israel, U.K., Canada, U.S.A, and Australia. They have left behind them a rich legacy of synagogues, public institutions, and nostalgia. Only two synagogues remain open in Calcutta (Kolkata) for its 60 odd

<sup>2</sup> Dolmens are ancient burial structures either mounds or four pillars over which is a flat rectangular stone or .....

<sup>3</sup> Abraham Benhur, *The Jewish Background of Indian People*, A Historical, Archaeological, Anthropological and Etymological study of The Lost Tribes, Jeevanist Books, Calicut, 2011.

Jewish population. The Pardesi Synagogue in Cochin, Kerala is the oldest among the surviving synagogues in the country. It is a National Heritage. The largest concentration of Jews in India still remains in Bombay (particularly in Thane, a suburb of Mumbai (Bombay) – but they are only about 4000 in number – a mere fraction of the vitality they once generated in the city. The great number of Israelis in the subcontinent prompted the Brooklyn-based Lubavitcher sect to open its first Indian mission center, known around the world as Chabad Houses in the city of Pune in 2000. There are houses now in Mumbai, Manali, Dharamsala, Rishikesh, and Delhi.

#### *Sample of Study*

A study of the Semitic groups in India led this researcher to the different Jewish communities. (i) The Bene Israel” (Sons of Israel). in Thane, Mumbai and Pune, the famed synagogue in Alibag where she met the caretaker, and the only Bene Israel family living there now, David Levi and family She met the Best family and the Hyaams in Ahmedabad and in the Judah Hyam Hall in New Delhi she met Advocate Ezekial Malekar, leader of the Community there and Mrs and Mr. Nissim Moses, a businessman, and historian of the Bene Israel community. Also some Baghdadi Jews of Mumbai and Kolkata. She met some members of the Cochini Jews of Kerala then numbering about 52, the family of Annie Joseph and some of her family who had come from Israel for a family reunion.

On hearing of the B’nei Menashe / the Mizo Jews of North– East India, she rushed to meet the first group that was making the ‘*aliyah*’ at the Lengpui Airport in November 2006, then visited others in their humble dwellings and in their tin roofed synagogues in Mizoram and Manipur States in North East India,; the Shevei Israel Centre in Aizawl (Capital of Mizoram State) and in the Churachandpur district in Manipur State. They were being indoctrinated into the Torah and the Talmud and other Rabbanical teachings before the next group could qualify to be sent to Israel.

Her next encounter was with the Telegu Jews/ the Bene Ephraim Community of Guntur and Machalipatam (in Andhra Pradesh State), claiming to be children of The Lost Tribe of Ephraim <sup>4</sup> in September 2011 and is interacting closely with them since then. Shevei Israel is trying to help this Community too in their Right of Return as those of the Lost Tribes from around the world.

The latest to be making its presence felt as Jewish is the Jewish Community of Erode in Tamil Nadu State in South India who say they have rediscovered themselves in 2011 as believers in the One true G–d and the Torah and call themselves the ‘Zion Torah Community’ Another community who are formerly Jewish are the Pathans of Maliabad, a study made by Dr. Nawaz Afreedi, who himself claims descent from the Tribe of Afreedi (Benjamin) This community does not claim any Jewishness now. The Bene –Israel Community remains the largest of the Jewish groups in India.. There were also Jews in Chennai (Madras of old), maybe the Baghdadi Jews. A now forgotten community has to be remembered, the Marranos or Conversos, Jews who suffered the wrath of the Inquisition in Goa in the Sixteenth Century.

#### **Who are the Indian Jews?**

The Jews who migrated to the countries bordering the Mediterranean and thereafter to Europe, and Asia are known as the Diaspora Jewry. The usual dispersion and trials being their fate from the flight from the Northern Kingdom of Israel, scattered in 70 A.D. by the Romans under Titus they wandered through the overland route. Oral history speaks of the earliest Jews who came to India two thousand years ago. They were escaping persecution in Galilee. Some came after the destruction of the Second Temple in 70A.D.

The 16th and 17th Century migrations created important settlements of Jews from Persia, Afghanistan, and Khorasan (Central Asia) in Northern India and Kashmir. The Sephardic Jews came to India from Western European nations such as Holland and Spain in the 16<sup>th</sup> century. In the 17th and 18th centuries, Jewish settlers came from the Middle East and North Africa.

<sup>4</sup> Shmuel Yacobi, *The Cultural Hermeneutics*, The Hebrew Open University Publications, India, Vijawada



Jews settled in different areas — from Kashmir in the North, to Cochin in the South, Calcutta in the East and Bombay (renamed Mumbai) in the West. By the late 18th century, Bombay housed the largest Jewish community in India. Today only a few thousand Jews remain in India – most having migrated to Israel, Canada, U.K. U.S.A. and Australia.

There are six Jewish communities functioning in India now

### ⊙ The Cochini Jews of Kerala (Circa 937 BCE)

#### The arrival

The Jewish community of Kochi (Cochin) is called ‘Cochini Jews’. The history of these Jews is learnt from accounts of several travelers and historians. One does not know which claim to accept: that of the Cochini (Kerala) Jewish community or the Bene- Israel community as being the first to come into India. Trade was carried on between the local people and King Solomon even before the settlement of the Jews in Kerala. It is known from references in the Bible and as recorded by historians that the navy of King Solomon (974–937 BCE) came to trade in sandalwood, peacocks ( *takai* in Tamil and *tuki* in Hebrew), monkeys and apes ( *koph* in Hebrew and *kapi* in Sanskrit), gold, silver, elephant’s tooth (ivory) and precious stones, merchandise like cassia, cinnamon and other spices.<sup>5</sup>The *Talmud* has references to ‘ginger, linen and Indian iron bars.’<sup>6</sup>

These Jews had originally settled in Cranganore or ‘Shingly’ as the Jews called it and ‘Muzhiris’ by the Greeks, the present day Kodungalur, the only sea port known then to the outside world and, in and around Malabar, living there for centuries. The Cochini Jews are said to have come from different places: Egypt, Syria, Turkey, Iran, Palestine, Spain and even Germany at various times from the Thirteenth to the Eighteenth Centuries, may be even earlier, in waves of migration. It is recorded that Marco Polo encountered them in 1293.

That there were Jews in Kerala when Christianity was making its birth here is to be noted from a wedding song of the ancient Christians which mentions a Jewish merchant Habban, sent for by King Gondophoros to commission a builder to build him a palace more splendid than that of King Solomon. Some say that the first settlers came around 973 B.C.E. Prof. George Moraes argues that the mission of St. Thomas and St. Bartholomew must have been to evangelise to the Jews from Palestine in India and as the former came to Malabar, he must have come across these Cochinis around 50 C.E.<sup>7</sup> Possibly St. Thomas the Apostle had arrived in the area in 55 C.E. and was warmly welcomed by a Jewish flute girl. But the Jews of Cochin are said to have been less than receptive to Thomas’s message, and though he did make many other converts he could baptize only forty Jews while the rest stuck to their Faith. Abraham Ben Hur mentions in his work that the prominent families to be converted by St. Thomas were Shankarapuri, Pakalomattam, Kalli and Kaliyankal hailing from Palayur in Kerala and that they were the children of The Lost Tribes.<sup>8</sup>

The next wave of refugees came in 58 C.E. / A.D. when Judea was conquered by Babylon and a new wave of migrations to the trading port of Kodungallur ( Cranganore or Muziris) took place S.S. Koder’s view is that the Cochini Jews were descendents of the Yemen Jews or Jews from some Arab countries.<sup>9</sup> They maintain that they came to India immediately after the destruction of the Second Temple, or according to their historical notices, in the 68<sup>th</sup> year of the Christian Era.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Moraes, George, M., A History of Christianity in India Vol. I., P.C.Manaktala And Sons Private Ltd., Bombay, 1964, pp. 25–45; Bible:

<sup>6</sup> Talmud: the holy book of Commentaries of the Jews

<sup>7</sup> Moraes, George, M., A History of Christianity in India Vol. I., P.C.Manaktala And Sons Private Ltd., Bombay, 1964, pp. 25–45

<sup>8</sup> Abraham, Benhur, op.cit.

<sup>9</sup> Israel, Benjamin J. op.cit., pp. 40, 41. Koder,

<sup>10</sup> Isenbrg, op.cit., “Appendix 5, “From “ The Oriental Christian Spectator”. vol.11, No.1, January 1840.

Mosseh Pereyra De Paiva reported that about seventy to eighty thousand Jews had migrated to Malabar in 370 C.E. from Majorca (off the coast of Spain) to which their ancestors had been carried away captive earlier. He also noted that 20 families had come to Malabar later than 370 C.E. from varied places like Jerusalem, Safed, Aleppo, Damascus, Spain, Germany, Persia and Iraq. He reported that there were eleven synagogues functioning at that time and that there were “4 synagogues and 128 families in Cochin, 2 synagogues and 150 people in Angiceymal; in Palur one synagogue and 100 well-to-do people; in Parur one synagogue and 10 families; in Chenot one synagogue and 50 well to do people and in Muttam one synagogue and 35 families.”<sup>11</sup>

There seems to be another batch of Jews that came in 499 C.E. but all their records were lost in the sack of their synagogues and houses in the Sixteenth Century. These Jews must be the ancestors of those that are known as the “White Jews”. The Malabarees (Kerala) Jews. These were descendants of the twenty five slaves of a learned and rich White Jew who freed them after teaching them Judaism along with slaves of other White masters who joined the freed slaves at the death of their masters. When the freed slaves were joined by others is not known or how they came to number 465 families as against the 25 families of non Black Jews reported by De Paiva, belonging to the *Pardeshi* Synagogue in Mattancherry ( Cochin) though they numbered eighty to ninety thousand in 370 C.E.

The Jews found favour with King Cheran Perumal who ‘with paternal and lasting affection gave to Joseph Rabban the city of Cranganore in perpetual possession with an area of three leagues’. The date would be 379 C.E. The famous copper plates preserved in the *Pardeshi* Synagogue in Cochin records the grant of dignities, powers and privileges to Joseph Rabban and his descendants by Raja Bhaskara Ravi Verma and who received the village of Anjuvannam and all its revenue<sup>12</sup> These three copper plates are engraved in the ancient Tamil language, written in the archaic Vettuluttu script. Rabban was also given certain privileges, as he could ride on an elephant, be carried in a palanquin, have a State umbrella and some other privileges.<sup>13</sup>

### Jews flee to Cochin

The Cochini Jews in Cranganore had secured predominance in the pepper export trade and perhaps also in the timber trade breaking the monopoly of the Arabs ( called Moors) and they were resented. The Zamorin of Calicut ( a Muslim) connived with the Arabs against them and so the Cochini Jews fled to the Hindu kingdom of the Raja of Cochin in 1524 who had his own desire to have a foothold in the pepper trade. Then they were again attacked, this time by the Portuguese and fled in 1565 *en masse* to Cochin. S.S. Koder states these Jews might have come to Cochin from 1566 C.E. to 1778 C.E.; five families from the original settlers of Cranganore had moved to Cochin and were congregants of the *Pardesi* Synagogue. Out of these five families two families were descended from the famous Joseph Rabban. After 1566 the Cochini Jews were in Cochin town only and the Raja graciously gave them a site for the *Pardesi* Synagogue next to his palace whilst the Portuguese were given a trading post just outside Cochin called thereafter Fort Cochin. This Synagogue was built in 1568.

Fourteen families of the *Pardesi* Synagogue were ‘Blancos’ or White, the remaining Brown, not because of intermarriage with the Malabarees but because of the long stay in the country. Koder however states that the ‘Browns’ may include the Arabs from overseas.<sup>14</sup> The ‘Black’ Jews

<sup>11</sup> Mosseh Pereyra De Paiva, a member of a Commission of four deputed by the Jews of Amsterdam to Cochin in 1685 to report on the Cochini Jews

<sup>12</sup> Israel, Benjamin, J. op.cit, p. 11. *Pardesi* means foreign, because it was built by the latest immigrants in 1568. The original copper plates are preserved in the custody of the Synagogue at Mattancherry and the facsimile is at the Kerala State Archives in Ernakulum; Joshua B, p 24

<sup>13</sup> Israel, Benjamin, J. loc.cit.

<sup>14</sup> S S Koder, *History of the Jews of Kerala, Cochin*, 19. p. 16

and the 'White' Jews, who may be partly descended from Spanish traders are the Community in Cochin. Written sources on these communities are scanty. The 'Black' Jews claim to be the original settlers and say that the 'White' Jews came later, in the Sixteenth Century. It is possible that the fairer Jews separated from the darker ones and so there were two distinct groups each with their own religious observances.

The Jews were treated with respect by the Protestant Dutch but at the latter's defeat at the hands of the Portuguese the Jews faced persecution and were ousted. The entry of the Portuguese into Malabar saw 160 years of the darkest period of their history while the Raja, was helpless. Only with the return of the Dutch from Ceylon to Fort Cochin in 1663 (1665) the scattered Jews returned to their settlement under the tolerant Dutch rulers. The Jews were safe and prospered for one hundred and thirty two years and when in 1795 the country passed into the hands of the British they continued to be secure and happy.

### Cultural life

The Cochin Jews were mainly agriculturists, warriors and spice merchants in the days of yore and later became professionals such as attorneys, professors, teachers doctors, clerks etc and shop keepers. What is important is that these Jews were in contact with their co-religionists from other lands and also familiar with the changes in the religious rites etc. They strictly observed all prescribed requirements of Judaism unlike the Bene Israel.

The Kerala (Cochini) Jews never numbered more than 2,500 as far as records go. By 1999 their numbers had fallen to 115 when they made '*aliya*'. and today there are less than 40 Cochini Jews left in India, mainly the elderly ones, of the sub section, called the White Jews, apparently the affluent ones<sup>15</sup>. They live in Jew Town, Mattancherry, The family of Menachem and Annie Samson live in Parur.<sup>16</sup> The Kerala Jews enjoyed the *Shabbat* and *High Holy Days* as gazette holidays in the State! Both the Black and the White Jews adopted the local language Malayalam as their mother tongue but kept a hold on Hebrew, using it to communicate with Jews in other lands and signed legal documents in Hebrew. They dressed like their Malayalee<sup>17</sup> neighbours and adopted many of their customs. The Black Jews continued this practice whilst the White Jews adopted English as their mother tongue and took to Western dress. Nathan Katz talks of how the Jews of Cochin and other towns of the region gradually adopted Hindu practices, without, however, abandoning Judaism. He calls their language 'a sort of Malabar Yiddish', in which Hebrew, Tamil, Spanish, Dutch, and English elements were injected into Malayalam. It is generally known how these Jews, who never suffered discrimination at the hands of the Indian majority, maintained their identities and the commitment to *Halakhah* while acculturating to Indian and English ways.

Noteworthy names of this Community of White Jews is the Rahabi, Koder and Halegua families who contributed much to the city. They were rich businessmen. The Rahabi family is supposed to have come to Cochin from Alleppo in 1664. David Rahabi the first important Cochin Jew was equally influential in his time with the Dutch Governor and the Cochin Rajas. He was given an honoured place in the Royal household. His house was the central place where all local rulers, notables and envoys from all over Malabar met.

His son Ezekial Rahabi (b 1694) with his commercial and diplomatic activities was a merchant-diplomat of Malabar in the service of the Dutch East India Company for almost fifty years. He was the liaison in the latter's economic and political affairs with all local rulers and notables from all over Malabar..He was involved in the all round development of the Community even while he was busy with the affairs of the Dutch. He procured for the Jewish Community special

<sup>15</sup> Israel, Benjamin, J. *The Jews of India*, p. 9.

<sup>16</sup> Kranti Farias interview with Samuel (Sammy) Hallegua.

<sup>17</sup> Malayalee is the name both for the people and language of Kerala

prayer books from Amsterdam. His Hebrew letter of 1768 to a Jewish merchant in Amsterdam narrated the history of the Jews of Cochin and is a valuable record of the Cochin Jews.

Later, Spanish Jews came in the Sixteenth Century. In the mid Nineteenth Century were those belonging to the Hallegua and Koder families. They were four brothers and the eldest son Sastai Hallegua started a shop. Samuel Hallegua expanded the business and started the ferry and transport between Mattancherry and Ernaculum in 1920. Electricity came thereafter. Samuel married Rahabi's daughter. Queenie (Esther) of the Koder family married Sammy (Samuel) Hallegua who this author interviewed<sup>18</sup>.

Unfortunately it is not understood how the numbers of Kerala Jews decreased unlike the Bene Israel. The history of the connection between the Jews of Cochin and the last ruler, H.H. Raja Verma on 24<sup>th</sup> March 1949, expresses the unbroken affection the Rajas had for the Jews of Cochin and appreciation for the loyalty of the Jews of Cochin, in his reply to their address.

The celebration of the Four Hundredth Anniversary of the Pardeshi Synagogue in 1968 was attended by, Mrs. Indira Gandhi, Prime Minister of India, who inaugurated the celebrations. A special Commemorative Stamp and a First Day Cover was issued on the occasion. This famed synagogue is still open unlike other synagogues in Cochin which cannot function because of the requirement of *minyan*.<sup>19</sup>

## 2. The Bene Israel Jews of Alibag (Circa 70 C.E. or 175 B.C.E.)

The Bene Israel were generally known as the *Shanwar Tellis* of Thane. The Bene Israel community remains the largest group of Jews in India. There is a gap in the (written) history of the community. Their history is known from tradition. The question is what was the contact and when, with the world outside of the Konkan, their original homes in India?

What was the population of the Bene-Israel at any known point of time? The earliest figures available are those for Bombay City alone. They relate to 1833 where the Jewish population is shown as 2,246 of which 2000 may have been of the Bene-Israel. It can be safely presumed that about 4,000 Bene-Israel lived on the mainland including those in the East India Company's armies. Figures for the city of Bombay range vary from 2,269 in 1872 and 3,321 in 1881. Around the year 1987-88, there were 5,500 Bene Israelis in India of which Thane had the largest number, 1,200. Currently they would be around 5,000 once the emigration to Israel (Aliyah) began.

### Origins and early history

Their origin seems shrouded in legend as there is no written record of their arrival in India. It seems extremely surprising that there are absolutely no records about these people for all the years of their existence on the Konkan Coast except for the two mounds of their earliest dead. The first mention about the Jews in the Konkan is in a treatise by Fr. Ernest Hull, S.J., who makes a passing reference to them.... 'of people they came across in the Western Coast of India, the Konkan, Cheoul (Chaul), but there is no mention of this people at all.'<sup>20</sup> Cheoul, now known as Revdanda was the objective port in India of the fleeing Israelites.<sup>21</sup>

Christian missionaries and Jews have offered diverse theories as to when the Bene-Israel Jews first arrived in India. The centrality of the prophet Elijah in Bene Israel tradition suggests that their ancestors came from the Holy Land in the time of Elijah (Eighth Century B.C.E.) and that

<sup>18</sup> S.S. Koder's short history of the Cochin Jews from a Paper read by him before the Kerala History Association in 1965 and which was printed in the Souvenir released at the inauguration of the Nehru Memorial Town Hall in Mattancherry in 1968 with some information also from the Thesis for her Master's Degree of Miss Fiona Hallegua.; *Pardeshi* means foreign...as this was erected by those Jews who came in from Spain.

<sup>19</sup> 'Minyan' means minimum attendance of ten males

<sup>20</sup> Hull, Ernest. R., *Bombay Mission History and the Padroado in India*, 2 Vols, Bombay, The Examiner Press, n.d., Vol. I; p. 463.

<sup>21</sup> It is the ancient Chemula mentioned as a port in the 4<sup>th</sup> Century B.C., *Gazetteer- Bombay City and Island Vol II*, (1896), pp. 4,11; *Bombay Gazetteer*, Vol. XII, pp. 420,421.

the “country to the north” they refer to was actually Eretz Israel. That their ancestors tarrying to Persia or Yemen were shipwrecked on the Konkan Coast which could be between the Eighth Century B.C.E. and the Sixth Century C.E.<sup>22</sup> Shellim Samuel has put forward the theory that the tribes of Asher and Zebulim (two of the Lost Ten Tribes) came on a ship belonging to King Solomon’s fleet in search of various merchandise. Their destination must have been Sopara, the ancient and important port, situated about twenty miles north of the Bombay Island. But due to strong winds they were blown off the set course and were shipwrecked near the Henery and Kenary Islands (Navagaon in Alibag ) about 48 km south of Bombay.<sup>23</sup> Tradition has it that the Bene– Israel are descended from seven couples, who hailed from a country to the North, the sole survivors of a shipwreck off the Konkan Coast while the rest were given a collective burial in two elongated mounds by the survivors, one for the women and the other for the men.<sup>24</sup> Those that survived were given shelter by the locals.<sup>25</sup> A memorial has been erected in the Navagaon cemetery to commemorate this sad yet significant event.

Haeem Samuel Kehimkar, one of the earliest historians of the Bene –Israel puts forth his theory that the Bene Israel arrived in India about 175B.C. from Samaria to escape the oppression of the tyrannical ruler, Antiochus Epiphanes. That they had left Palestine before the destruction of the Second Temple in Jerusalem during the reign of Antiochus IV, substantiating his theory on the fact that the Bene–Israel were unaware of the Festival of “*Hanukkah*”, which was instituted after the liberation of the Second Temple in 164 B.C. to commemorate the Maccabean Revolt.<sup>26</sup> These Jews who came to India took the name ‘Bene Israel’ which means ‘Children of Israel’ in Hebrew as they did not like to be called “Yahudis” or Jews because the Muslim rulers who had replaced Hindu rulers would be antagonised with their name, as the term “Yahudi” was often associated with heretics.<sup>27</sup>

Rev. Dr. John Wilson, the great Scottish Missionary in India, in his book “*The Lands of the Bible*” and also at an Anniversary Meeting lecture of the Royal Asiatic Society in 1838 stated that his study led him to conclude that the Bene Israel were undoubtedly the members of the “The Lost Ten Tribes of Israel” and that their ancestors came from Yemen or Arabia Felix in the 6<sup>th</sup> Century A.D.”<sup>28</sup> Benjamin Joseph Israel says that they were lost in the time of Hosea, the last King of Israel, and carried away by the Assyrians (555B.C.)<sup>29</sup>.

#### *New life*

These Jews, fugitives, received shelter in a land that afforded them pleasant sunshine and honest occupation, and was tolerant in religious and social matters. Though they had been kindly treated by their Hindu neighbours when first cast on the shores and had been given food and shelter, the Bene –Israel never compromised on their religion. They did not remember anything of the Torah or their Hebrew prayers, nor rituals and observances of all the Jewish holidays and the post–Biblical fast days for all their books and possessions had been lost. They however strictly observed the Sabbath and were therefore called by their fellow villagers

<sup>22</sup> Imperial Gazetteer of India– Provincial Series, Bombay Presidency (2 Volumes), Vol I, p. 207

Slapak, Orpa, (Ed), *The Jews of India: A Story of Three Communities*, Jerusalem, The Israel Museum, 1995, pp. 9,10; Ezekial M., *History and Culture of the Bene Israel in India*, Nadiad, 1948 (New Year’s Day, 5709), published by himself, p. 1.; Neill, Stephen, *A History of Christianity in India– the Beginnings to A.D. 1707*, Cambridge, CambridgeUniversity. Press, 1984, p. 24.

<sup>23</sup> Gadkar, Rachel, *Bharatvasi Bene Israeli*,(Marathi) Thane, Indian Education Societychi Mahatma Phule Kanyashala, 2001.p. 9.;(see coloured picture on p.I).

<sup>24</sup> Isenburg, Shirley Berry, *India’s Bene –Israel, A comprehensive Inquiry and Sourcebook*, Popular Prakashan Pvt. Ltd., 1988.p. 3.

<sup>25</sup> Samuel, Shelim, pp. 47, 97; Israel, Benjamin J., *The Bene Israel of India*, Orient Longman, Hyderabad,1984, p. 15.

<sup>26</sup> Kehimkar, H.S. *The History of the Bene–Israel of India*, (Written in 1897), Tel Aviv, 1937, pp. 23,24.; Moraes, G.M. *A History of Christianity in India*, Bombay, P.C. Manaktala & Sons Pvt. Ltd, 1964, pp. 38,39.; Samuel, Shellim, pp. 68,69.

<sup>27</sup> *Israel Dharmadeep*, Vol 5, 30 Oct.1885, p. 84. (refers to the Gazetteer describing them thus)

<sup>28</sup> Wilson, John, Rev. Dr. *Lands of the Bible*, Vol 2, Edinburg, William Whyte and Company, 1847, p. 667.

<sup>29</sup> Ezekial Moses, *History and Culture of the Bene–Israel in India*, Nadiad, October, 1948, (New Year’s Day,5709,) published by the author., 1948, p. 1. c/f Benjamin Joseph Israel, “*Eight Years in Asia and Africa from 1846 to 1854*”, Hanover,1879



*Shanwar Telis* (Saturday oilmen) indicating their profession which had been their characteristic occupation in Galilee, as well as their practice of abstaining from work on Saturdays)<sup>30</sup>

They remembered only the Laws related to religious occasions such as marriage, circumcision or death and to recite the 'Shema' verse.<sup>31</sup> They circumcised their sons on the eighth day after birth. They didn't eat fish which didn't have fins and scales. Later generations observed a few Israeli festivals and called them by Indian names, but until their association with other Jewish communities they weren't aware of the Hanukkah festival and the ninth of Ab fast and therefore the belief that the Bene Israel arrived in India before the destruction of the Second Temple of Jerusalem.

Nothing is known in any written records about their life for the intervening period for many centuries till David Rahabi (b.1720) a Kerala Jew encountered them in Navagoan (in Alibag). He found there were oil men in the area, who spoke Marathi and looked like the local denizens, yet invoked Jehovah by saying the *Kiryat Shema*. Putting the women to the test David Rahabi found that these people were indeed true Jews for they sorted and kept the scaled and discarded the unscaled fish and those without fins; that they were also performing the ritual of circumcision. Rahabi was convinced that these were indeed 'Children of Israel', who had, due to the passage of time running through centuries lost all contact with their Jewish brethren back in the homeland and only remembered faithfully the above observances. David Rahabi taught them to recite the important prayers and returning home he sent three young *kazis* from Cochin to attend to the Jewish ritual. These passed down the teachings to their descendants.

The Bene Israel lived in scattered towns and villages near the Coast in the Kulaba district under the rule of the Marathas and the Muslim Sidi of the Janjira State. They lived in harmony with their Hindu and Muslim neighbours for centuries as they were a relatively powerless minority never forgot that they had been accepted by the local Hindus so compassionately, yet never compromised on their religion, did not intermarry with other Indians and kept to their own people.<sup>32</sup> They had retained their Jewish names and middle names but took surnames on the basis of the villages they hailed from.<sup>33</sup> More than 130 surnames have been found with corresponding villages in the Konkan area such as Borlekar, Divekar, Erulkar, Gadkar, Kandlekar, Kehimkar, Kurgaonkar, Nagavkar, Talegaokar etc.<sup>34</sup> However Nissim Moses, says that that their surnames came from Hebrew names, which all had a meaning e.g. as Borlai meant a 'hole' or Sassoon 'joy, the name that one identified a man to his residence or village, not the other way round as Benjamin Israel has stated.

Nothing is known in any written records about their life for the intervening period for many centuries. as they may have not strayed towards Bombay, it being under the Portuguese who would have got them to embrace Christianity. Once Bombay was given as dowry to the British Crown, King Charles II with his marriage to Catherine of Braganza they ventured into the City seeking jobs. The first known presence in Bombay was when the first Bene Israel Synagogue was built in 1796 due to the benevolence of Samuel Ezekiel Divekar (Samaji Hasaji Divekar) after his retirement from the Bombay Army with the rank of Native Commandant (Subehdar Major). Divekar built the Synagogue of Shahar- e- Rahim ( Gate of Mercy) in fulfillment of his vow if he were to be released by Tipu Sultan, but before he could get a *Sefer Torah for the Synagogue* from Cochin where he had gone, he died there. The street at Masjid was named after him, Samaji Street, now called Samuel Street. Another street nearby has been named Issaji

<sup>30</sup> Samuel Shellim, op.cit, p. 64.

<sup>31</sup> Shema is the prayer the faithful Jew recites: "Hear oh Israel, the Lord our God is one God".

<sup>32</sup> Fischel Walter J. Dr., '*David d'Beth Hillel: an unknown Jewish traveler in the Middle East and India in the nineteenth century cities*', Leiden, Oriens, Journal of the International Society for Oriental Research, Vol X. No. 2., Edited E.J. Brill, by 1957, pp. 240-247.

<sup>33</sup> Fischel, Walter J., *The Haggadah Shel Pesach in Marathi, The Passover Haggadah, 1968*, New York, 1968.no. p.; Israel, Benjamin, pp120 ff

<sup>34</sup> Israel, Benjamin, op.cit, pp 120 ff.



Street after his brother, Isaac. The fulfillment of the vow enabled the Bene Israel of Bombay to begin functioning as an organized Community.<sup>35</sup>

Later came the Tifferat Synagogue in Bombay and thereafter more than twenty synagogues and prayer halls were built in India, all of which followed the orthodox tradition, except the Jewish Religious Union, founded in Bombay in 1925 by Dr. Jerusha Jhirad.

#### *The Bene Israel and their encounter with Christians*

In 1827 the American Marathi Mission who recognized Bene-Israel as Jews. had established a Hebrew school at Alibag (in the Kulaba District) with an average attendance of 30, including 8 girls,<sup>36</sup> The Instructors in these schools were Jews. The Scottish Missionaries maintained a school in Panwell (sic) which the Jews also attended.<sup>37</sup> Rev. Dr. John Wilson of the Church of Scotland arrived in India in 1829, and worked with Indians of Bombay and the Kulaba District until his death in 1875. He started the first Marathi school. He saw in the Bene Israel the biblical 'remnants of Israel'. It was he who in 1838 wrote the first serious account of the Bene Israel and their customs. One of his first deeds was to publish "The Rudiments of Hebrew Grammar in Marathi" for the native Israelites."<sup>38</sup>

To Rev. Dr. Wilson in particular, the Bene Israel acknowledge, they owe an immense debt. They also owe it to him that he guided Joseph Ezekial Rajpurkar in the translation of the Jewish Prayer Book in Marathi, and so also other religious literature, as also for the introduction of Hebrew in the syllabus of the Matriculation and higher examinations of the Bombay University. In turn the Bene Israel scholars published Marathi translations of classic Hebrew texts, Jewish prayer books, Rabbinical commentaries and sermons. In 1836 some 250 Bene-Israel children attended Rev. Dr. Wilson's schools and in 1842, as many as 38 Bene Israel children were attending the College established by him. Despite the work for this Community he did not succeed in his labour for gaining souls for Christ as he writes, "the labours of the Bombay Mission have not been blessed to the conversion of any of their number".<sup>39</sup>

Another missionary who worked much for the Bene Israel was a young Anglican priest, Rev. J.H.Lord of the St. John's Mission who came in 1882. He worked with the villagers in Pen, Panwel and Sai and was also in rapport with Jewish intelligentsia of the City. He worked for forty years in India.<sup>40</sup> He reported sadly that he went 'from village to village...in faith without a single convert'.<sup>41</sup> Yet, from the *Israel Dharmadeep (Lamp of Judaism)*, we hear of some conversions.

#### *Impact of Education*

Jewish literature in Marathi their mother tongue now was being published in collaboration with the Cochin instructors, and later by the Bene Israel themselves. The Hebrew-Marathi Haggada, "Haggadah Shel Pesach"<sup>42</sup>, was published in 1846 written by Joseph Hallegua of Cochin and Hyam Issac Galsulkar prepared the Marathi translation from Hebrew; the Marathi translation of 'The Exodus' was done by the Missionaries. Later translations went on from Jewish writings into English too. Outstanding was the work on the Daily Prayer Book from

<sup>35</sup> Kehimkar H..p. 225.

<sup>36</sup> Editorial, ① "Purity of the Jewish race", ② "Similarity among Jews of Various Countries", ③ "Why the question of the purity of the Bene Israel should have arisen at this stage?", Cover page 1, and continued on p. 21-24, Mebasser, op.cit.; Wilson, *The Land of the Bible*,

<sup>37</sup> Church Missionary Record,, publ: Piccadilly, Hatchard and Son,, Vol. 11, No. 3, March 1840.

<sup>38</sup> He was one of the founders of the Bombay University in 1857; *Oriental Christian Spectator*, Vol II, No.7, July 1831, p. 249.

<sup>39</sup> Wilson, J., "The Bene Israel—An Appeal for their Christian Education", as quoted in *The Jewish Chronicle*, London, 7 December 1866:2

<sup>40</sup> Hewat, Elizabeth, C.K., *Christ and Western India: A study of the growth of the Indian Church in Bombay City from 1813*, Bombay, Mission Press, 1950, p. 261. S.S.J.E. stands for

<sup>41</sup> Shellim, Samuel, *A Treatise on the origin and early History of the Beni —Israel of Maharashtra State*, published by himself, Bombay, 1963, pp. 18, 19.

<sup>42</sup> Haggada is a special service for home use to inaugurate the Passover Festival

Hebrew into Marathi by Joseph Ezekial Rajpurkar.<sup>43</sup> This Haggadah is a milestone as it helped link the Bene Israel with their Jewish heritage.

The first Jewish primary school was established in Bombay on 5<sup>th</sup> July 1875 by 'The Bene-Israel Benevolent Society for Promoting Education' called the "Israelite School", an English-language primary school which developed into a high school in 1881. The credit for it goes to Haem Samuel Kehimkar, President and Secretary of the Society. The Secondary section was started in 1881.<sup>44</sup> In the 1930s the Israelite School became known as the Sir Elly Kadoorie School named after its munificent donor, the effort of Miss Rebecca Reuben who was appointed Principal of the Israelite School in 1922 and remained as such till 1951 then continued as advisor from 1951 to 1957. Here its pupils, most of whom were Jews, were taught Hebrew as well as English and Marathi.

Joseph Ezekial Rajpurkar J.P., educated under the charge of the renowned educationists as Rev. Dr. John Wilson, Rev. Dr. J.M. Mitchell, Rev. R. Nesbit and Rev. Murray Michael began his career as a teacher in the David Sassoon Benevolent Institute and rose to be the Headmaster, which post he held for over 49 years. He was appointed Examiner in Hebrew for the Matriculation, Graduation and Post-Graduation levels of the Bombay University in 1871. He was also the first Bene Israel Fellow of the University (1879) and the first Bene Israel Justice of the Peace (1890).<sup>45</sup>

Dr. Jerusha J. Jhirad had an unparalleled educational career as she excelled right through her till her University and got her L.M. & S. degree. After getting her M.B.B.S. from London University she returned to India, established high ethical standards in her profession as gynaecologist. She established the 'Bene-Israel Stree Mandal', an association for the upliftment of women of her community, in November 1913 and 'The Jewish Religious Union' in 1925. She was honoured with the "Padma Shri" by the Government of India in 1966 for outstanding service in the medical field and field of social welfare<sup>46</sup>.

Though in the early years the men remained a community of artisans, petty building contractors and clerks the women in the Community were more progressive, taking to jobs as teachers in the primary schools and as nurses. There was no prejudice against women taking to working outside the home among the Community, which speaks well of them. In latter days the Bene Israel children attended Government and private English schools. 'The Bombay ORT School for Boys was established in 1962 in Worli; the School for girls in 1970. In 2001, there were still a small number of Jewish pupils who received technical and vocational training, many of them later emigrating to Israel with knowledge of Hebrew.<sup>47</sup>

Though the Community never produced a creative writer of stature in Marathi, it has produced one of the foremost Indo-Anglo poets, Prof. Nissim Ezekial. is considered to be the 'Father of Indian-English Poetry'. His noteworthy work is *Collected Poems*. Besides poetry Ezekial wrote plays, art criticism, short stories, columns and articles, and hundreds of reviews. He was awarded the *Sahitya Akademi Prize* and the *Padma Shri*.<sup>48</sup>

A present day prolific writer of the history of the Bene-Israel Community in Marathi was Rachel Gadkar, former Principal of the Sir Elli Kadoorie School at Mazagon, and a writer in Hindi novels was Sheba Navgaonkar who hailed from Nagpur and after marriage moved to Mumbai.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Israel, Benjamin J. "Introduction", *The Bene Israel of India*, Orient Longman Limited, 1984, pp. 26, 75; Passover Haggadah 1968, Vol VIII, "The Orphan Hospital Ward of Israel, New York, n. p.

<sup>44</sup> Shaare Rason Synagogue, 1840—1968, A Brief Retrospect, Bombay, 1975, pp. 30-32.

<sup>45</sup> Commemoration Volume of Shaar Harahamim Synagogue, "The Religious and Cultural Heritage of the Bene-Israelis of India, Book II, Published by. E.M. Jacob Gadkar, Bombay, October 1984, pp. 32,33.

<sup>46</sup> Padma Shri is a civilian honour

<sup>47</sup> ORT- stands for

<sup>48</sup> A civilian honour bestowed by the Government of India

<sup>49</sup> Interview with Rachel Gadkari and Sheba Navgaonkar

Many Bene-Israel served in the British army and later we have notable names of those who served in the Indian Services too.<sup>50</sup> David Cheolkar was in Hindi films; Dr. Abraham Erulkar was the Personal Physician to Mahatma Gandhi

#### *Social Life*

The Bene Israel were a purely rural, agricultural community. Wherever they had settled, they became integrated into the Hindu, Muslim and Christian surroundings, so that their homes and way of life resembled those of their neighbours., the only distinguishing feature of the Jewish house being the *mezuzah* which was affixed to the doorpost of the main entrance to the house. Some families would add a Star of David, painted or carved in wood or stone.<sup>51</sup>

The most important Jewish festivals for the Bene Israel are *Rosh Hashanah*, *Yom Kippur*, *Simhat Torah* and *Passover*. On *Yom Kippur* the community dresses exclusively in white. On *Simhat Torah* they celebrate by dancing merrily in the synagogue with the Torah scrolls. For *Passover* Bene Israel make *matzoth*, whitewash their houses and tin their copper pots.

The Bene Israels have a few Jewish customs almost unique only to them. The community members almost in every thanksgiving ceremony maintain a ritual called *Malida*. *Malida* is a home ritual in which the men sit around a plate full of roasted rice, fruits, spices and flowers. In this ceremony they sing songs praising the Lord. In the main song they also praise Prophet Elijah as the precursor of the Messiah. The majority of Indians are Hindus who revere the cow and therefore to maintain good relations with their Hindu neighbours they abstained from eating beef. The Bene Israels were also less strict about the *Kosher* laws. They didn't keep two complete sets of kitchen utensils but only two sets of cooking utensils. Another custom of the Bene Israel inspired by their Hindu or Muslim neighbors was they did not have the re-marriage of widows or maintain the levirate marriage, a Jewish custom which commands marriage between the widow and her dead husband's brother if her husband dies childless.

#### *Social ostracism from fellow Jews in India and Israel.*

We find that earlier complaints reportedly made by the Bene Israel Jews were that they were being dismissed by the Baghdadi Jews who had come into Mumbai in the Nineteenth Century who critiqued that they (Bene Israel) did not appear to be true blooded Jews but might have been native converts because their appearance was akin to the native Indians among whom they lived<sup>52</sup>. Life was not easy being a Jew, and even though they were covered by the Law of Return, the Bene-Israel found they were discriminated against even in Israel.

There were problems faced by the Bene-Israel when marriage licences were refused if they wished to marry persons of other parts of the Jewish population. The Rabbis and chief men said that it was owing to the fact that since many generations important Jewish religious laws such as *gittin*, *halizah* and *arayot* were not being observed by the Bene-Israel. The Bene Israel expressed deep hurt over all this and hoped that the Select Committee formed to deal with this would be effective when they put forth the issue of the Israeli ruling, without begging, before the World Jewry and get it repudiated.<sup>53</sup>

Today the Bene Israel are settled in Israel living in acceptance and harmony with their separated Jewish brethren as well as in Australia, Canada, U.K. and U.S.A. and even inter-married there.

#### *Synagogues*

<sup>50</sup> Nisim Moses has a paper wherein he has listed all those who served both the British and the Indian nation in the Defence Services

<sup>51</sup> Mezuzah- literal meaning in Hebrew is doorpost; is a case which contains the first two portions of Deuteronomy 6:4-9 and 5:13-21, and Numbers 15: 37-41, written on the parchment in 22 lines, affixed to doorposts to rooms in their homes and other buildings, and on their gates.

<sup>52</sup> Papers in Wilson College Archives in Mumbai.

<sup>53</sup> Ibid, Members were Messrs. E.E. Jhirad, M.B.E., Bar-at-Law. Saul S. Penkar and J.M. Benjamin, Vice President and Jt. Hon. Secretary respectively of the U.O.J.C.I.; Shalome Abraham, Vice President of the United Synagogues of India and Rabbi Dr. Elisha Nattiv of the Jewish Religious Union. *Mebasser*, op.cit.

Later synagogues to come up were the Tifferat Synagogue, Share e Rehimam, and others. More than twenty synagogues and prayer halls have been built in India, all of which followed the orthodox tradition, except the Jewish Religious Union (founded in Bombay in 1925 by Dr. Jerusha Jhirad). In 2001, only a handful of these are able to maintain a regular service on Saturdays and in the villages outside Bombay several beautiful synagogues remain shut. The Bene Israel themselves never had a Rabbi of their own, although individuals versed both in Sephardi and exclusive Bene Israel liturgy acted as Hazzanim. In recent years, there have been several visiting Rabbis sent to Bombay, who have served for short spells.

Nourishing Jewish life in Bombay became the province of the ORT-India, established in 1960 and the American Jewish Joint Distribution Committee (AJJDC) in Matunga. ORT provides a kosher bakery, makes kosher wine, *halla* and chicken available, and oversees the *mikve* at the Knesset Eliyahoo Synagogue at Colaba. Their Offices are at Worli Hill Road. The AJDC provides assistance to the poor and services for the elderly. *Hadassah* Mumbai offices are c/o AJDC, 3 Rodef Shalom, 23 Dadoji Kindev Road or they can be reached through the new JDC community center in the Mahim section of the city. The Bombay ORT School for boys was established in 1962; the school for girls in 1970. In 2001, there were still a small number of Jewish pupils who receive technical and vocational training, many of them later emigrating to Israel with knowledge of Hebrew.

### Conclusion

The emergence of two new States, India in 1947 and Israel in 1948 spelt the dramatic decline of Bombay's Jewish community. Just as other Indians, after 1947, the Bene Israel also sought material opportunities overseas.

The Bene Israel have always stated that they never had cause to fear persecution as their brethren elsewhere. There was no danger in free intercourse with their neighbours and they had full participation in the life of the general Society. Speaking with gratitude Haeem Samuel Kehimkar expressed with deep feelings of patriotism both to the Land of his ancestors and to the Land of his birth, saying: *"The dream of our life is the reconstruction of Jerusalem and the country of which it forms the natural capital. Happy, therefore, shall be the day for the Jews and the Bene —Israels when the proud dream of theirs is realized and glorious will be the condition of Palestine when Jerusalem is rebuilt by the Chosen People of God. But until this desired event is brought to pass, the Bene Israels, as well as all the Jews on the face of the Earth, loyally regard the country in which they are living as their Fatherland"*.<sup>54</sup>

### 3 The Baghdadi Jews of India – (Circa 1870 C.E.)

The third group of Jews in India is that of the Baghdadi Jews of Calcutta (Kolkata) and Bombay (Mumbai). The early Baghdadis came to India for commercial reasons in the 18<sup>th</sup> Century but later, because of religious persecutions. Most of the 'Baghdadis' were big merchants and businessmen before they arrived in India. They settled in the main commercial cities of India. First, in the city of Surat (in Gujarat State) and later on because of their commercial importance in Calcutta and Bombay. The Baghdadis moved also to Rangoon, then the capital of Myanmar (formerly Burma and part of British India). These Jews were successful businessmen and they brought their families and other Arab country Jews to India and they are called collectively 'Baghdadi Jews'.

Most of the 'Baghdadi' Jews did arrive from Baghdad but later there were among them Jews who arrived from Syria, Iran, Yemen and other places in Iraq around 1796, fleeing persecution in their native lands and who settled mainly in the port cities of Bombay, Calcutta and Rangoon.

<sup>54</sup> Haeem S. Kehimkar said this 52 years before the birth of the State of Israel, in the Commemoration Volume of Shaar Harahamim Synagogue, October 1984, p. 23.

They retained their language, Arabic, and a separate cultural identity. Sometimes these Jews are called 'Iraqi Jews'. As stated earlier the Bene Israel Jews were called 'Israel' and the 'Baghdadis' as 'Yehudi'. The first known Baghdadi Jew who immigrated to India was Joseph Semah who arrived in the port of Surat in 1730 and established a Synagogue and cemetery there and then moved to Bombay.

The well to do Baghdadis built synagogues, schools, cemeteries and departments in hospitals where the rights were reserved for the Baghdadi Jews only. The Baghdadis whose mother tongue was Arabic slowly started adopting English as their first language. They also adopted other English customs like dressing in Western attire and began to identify themselves with the British culture. Sometime in the late 19th century, the richer Baghdadis began immigrating to England and were very active in the upper classes of British society. The Baghdadis who remained in India slowly began integrating into Indian society and culture and mixing also with other Indian Jews. The Baghdadis at their height numbered about 7000 and that was in the 1940s. Today there are less than 50 Baghdadis in India. Dealing with them as two sub communities in India we shall write about the Baghdadi Jews of Calcutta, and of Bombay and Pune since they landed at different times and settled in two different parts of India

Some of the Baghdadi Jews had small businesses like clothes shops. But there were also Baghdadi businessmen who were the main figures in the Indian economy. Many Baghdadis owned factories all over India mainly in the textile section. One of the famous rich families of the Baghdadis was the Sassoon family of Mumbai (Bombay) while the Cohens and the Ezras were the prominent families of Kolkata (Calcutta). But alongside their contribution to India the Baghdadi Jews of Bombay kept themselves aloof from Indian society including the earlier Indian Jews especially the Bene Israel who they considered as not being fully Jewish. There is a great deal of correspondence and court records in Bombay to show the rift.<sup>55</sup> Unlike the previous two communities of Jews mentioned earlier, these were fair and big framed. Socially they assumed a more important status as they were educated, cultured, affluent and influential people.

### 3 (i) The Baghdadi Jewish Community of Calcutta

In the 19<sup>th</sup> Century the Jews fled from Syria and Iraq and settled in Surat. Shalom b Obadiah Ha Cohen (d 1836) an ambitious young Baghdadi merchant, was one of the first settlers to arrive in to Calcutta (now Kolkata), from his native Aleppo, starting the Baghdadi community here. He landed in Kolkata on 4th August 1798. Born in Aleppo in 1762 he was a descendant from an exile from the Spain Inquisition. He traded in jewels and precious stones. Later export – import in silk, muslin, indigo etc. In 1816 he became the Court Jeweller of the Muslim ruler, the Nawab of Oudh Ghazi-al-Du Hayder and his son. His family joined him from Surat. Calcutta was a flourishing centre of trade and commerce at the time.

The community increased from 15 in 1799 to 200 in 1825, and in 1860 they numbered 600 and rose to 2000 by the end of the Century. Japanese invasion of Burma (Myanmar) led to an influx of Jews fleeing from that country raising the Jewish population of Calcutta to an all-time high of about 5000 in early 1940. Early Jewish settlers in Calcutta were traders who established trading links from London to Shanghai – dealing in indigo, cotton, yarn, silk, Venice ware, precious stones, gold leaf, ivory and coffee.

The Calcutta Jewish community was set up by Shalom ha Cohen and was consolidated by his nephew / son-in-law Moses Duck Cohen, who is remembered for his dedicated service to the community. He played a leading role in framing the first Constitution of the community (29 August 1825) and in establishing the first formal Synagogue, Neve Shalom (Abode of Peace) in 1826 and rebuilt in 1911, as well as first purpose built Synagogue, Beth-El in Pollock Street

<sup>55</sup> Papers in the Wilson College Bombay – Archives.



in 1856 where it still stands. The Magen David Synagogue was built by Mr. Elias David Joseph Ezra in 1884 in memory of his father David Joseph Ezra (d 1882). It is the largest Synagogue in the East and the finest in architecture and design and has a fine collection of Torah Scrolls.

Calcutta Jewry included prominent lawyers, and physicians, industrialists and artists. Towards the end of the Nineteenth Century, the wealthier members of the community began to adopt Western dress and etiquette. The first generations of Calcutta Jews spoke Judeo-Arabic at home, but by the 1890s English was widely spoken. They also moved to select residential area South of Park Street and took a prominent part in Calcutta's public life. Hospitals, synagogues and institutions were established.<sup>56</sup>

#### *Jews who made a mark*

Later Jews of eminence were Joseph Ezra who reached Kolkata on 2<sup>nd</sup> January 1821 with his sons David and Nissim. The family is also known as Khaleif. The Ezras played an important role in the City that two streets were named after the Ezras. David Joseph Ezra is associated with some of the city's most imposing buildings — Esplanade Mansions, Ezra Mansions and Chowringhee Mansions as well as Ezra Street. David Ezra made his fortune from prime real estate. In the city's Jewish life a central role as Community leader was played by Sir David and Lady Ezra Sir David Ezra had married Rachel daughter of Flora Sassoon who had been given the Kaizer —i—Hind in 1917. In 1887 Mozelle Ezra daughter of Sir Abraham Ezra built a hospital in his name.

Elizah b Moses Du Wayl ha Cohen served as special leader of the Magen David Congregation for over fifty years. The next known person was Moses ben Simon Du Waykl n- ha Cohen who arrived with his family. He started the first printing press of the Community. He was an honorary Rabbi. He formed a partnership with Jacob Semah. Then with Benjamin Nissim, Elias founded the mighty business house exporting jute. Well known also was the Gubbay family. D.J Cohen and Reverend E.M.D Cohen played a more direct part in civic work and social uplift. The Judeo Arabic diaries (naurooz) of Shalom Cohen, Moses b Simon Du Wahl, Eleazar b Aaron Saadiah Iraqi ha Cohen (d 1864) are in the Sassoon Library, as well as the accounts of Western visitors and later emissaries to Kolkata were Benjamin II (q1850), Jacob Sopher (1859), Solomon Reinman (1884).and,Elias Meyer, the families of Jehudah, Mishal, Jacob, Gabbay, Elias, Kurlade and others

#### *The first Hebrew Press*

Eleazar ben Aharon Saadya Iraki Ha-Cohen of Yemen and then, of Cochin came to Kolkata in 1816. He started the first Hebrew printing press in 1841.with his own type cast, the best as European product. He was a scholar and poet too.

Under Reverend E.M.D Cohen's proprietorship and editorship the Hebrew newspaper "Perah" (1878—1888). It was first published in 1878.It had a circulation of 500 copies a week in the 1880s. There was another press by Ezekial b Salman from 1an hanim vferom 1871 to 1893. He printed the Judeo —Arabic weekly,"Mevasser" in Hebrew type from 1873 to 1878. There were several printing presses and the one managed by Eleazar Arakie Cohen produced translations of the Holy Texts in Judeo- Arabic. A Hebrew tract entitled ' Teach Your Laws to Jacob' by Jacob Sukri was published by Community leader Rev. Elijah b Moses Duwagh bin Cohen..( E.M.D. Cohen). Two other Papers were "Maggadh Meisharim" in 1889-1900 and "Shoshanah" in 1901 which was edited and printed by Solomon Twena, author of almost 70 works published by his own press. Such were the early Jews of Kolkata.

#### *As of today*

<sup>56</sup>



The present community consists of seniors like David E. Nahoum, Proprietor of the famous Nahoums & Sons, a bakery, famous for its plum cakes inside New Market. Mr. Hulda is the business associate of David Nahoum.<sup>57</sup> The latter is also the leader of the Community, past 90 in age and in seclusion. There are fewer than 40 Jews out of a community that numbered 5000 at the end of the Second World War says Hulda. The creation of the State of Israel, the Hindu-Muslim bloodbath accompanying Partition, and Jewish insecurity about what lay in store for them in post-Colonial India—all contributed to the mass exodus of Jews from Kolkata.

Another known Baghdadi Jew is Ian Zachariah. Zachariah a burly, gregarious 64 year old man informs “We have 10, maybe 15 years left as a community. That’s all.” The retired ad man for J Walter Thompson/Kolkata does what he can. He is on the Burial Society Committee, the School Board (the Jewish community runs the Elias Meyer Free School for boys and the Jewish Girls School, neither of which have a single Jewish student), and the Charity Committee. “Given how old almost everyone is (its three youngest members are in their 30s, two brothers and a sister; most are in their late 70s and 80s), many are alone and ill. They need money and personal care to help them get by.” His feelings for India are reflected, “Myself, I feel strongly Indian as well as Jewish. India is democratic and tolerant. Sure, it’s chaotic, but it’s my country.”

Flower Silliman is 80 and sturdy. She is a Kolkata-born daughter of Jewish traders from Iraq. Her husband, David Silliman, was a direct descendant of Shalom Cohen, Kolkata’s first Jew. She recalls from her youth a Ms. Kreiger from Palestine, as Israel was then called. “She came to teach us Hebrew. It was hard when all the Jews began leaving, but by then we had Indian friends. We adjusted.” She is the only Jew who left Kolkata and came back. Her daughter lives here. Like Zachariah, Flower Silliman is a member of the School Board of the Jewish Girls School of Kolkata, which she attended as a young girl when her mother was Principal. The School, despite its exclusively Hindu and Muslim student body (Muslims being the majority), is closed on the Jewish Sabbath (Saturday) and on Jewish holidays. But no Jewish subjects are taught, and the standard Indian curriculum is upheld. “Kolkata has given us so much,” Silliman reflects. “In this way, through education (the school is very well endowed by the Jewish community), we are able to give something back to Kolkata. This school will be here long after we are all gone.”

There are still about 60 Jews in Calcutta and all are over 65 years of age. Each week on Erev Shabbat, prayer services are held, alternating between the Synagogues. Of Kolkata’s three synagogues, Beth El, Neve Shalom and Magen David, only the latter two remain open for a population of about 60 Jews: stand empty, except on Friday afternoons, when 37-year-old Shalom Israel lights a candle in each. Israel stands in for his fellow Jews for whom observance is confined to their homes now. The caretakers of the synagogues are Muslims, the keeper of the sanctum sanctorum, where the Torahs are kept. and the sites themselves are under the protection of the Indian Government via the Archeological Survey of India. Only in India will you witness such a level of spiritual neighborliness between two religions which seem to optimize violence to us, living in the West.” says Robert Hirschfield<sup>58</sup> The Jewish cemetery is at Narkeldanga Main Road and a private one at U.C. Banerjee Road.

Shalom Israel also visits the sick, washes the bodies of the male dead, tends to the thicket of graves in the walled-in Jewish Cemetery of Kolkata, not far from the Hyatt Regency in the northeast of the city. When Robert asked Israel what everyone else asks him, “Why do you stay?” he smiled with the weary elasticity of an old man and he walks with a slight stoop. “It’s not easy to just go,” he said. “Sure I could go to Israel. Probably I could find a job there, maybe on a kibbutz. But why should I go? What could I contribute there? Here the community needs me. And the community is what’s most important.” I think of the immobility of this

<sup>57</sup> Dalia Ray, *The Jewish Heritage of Calcutta*, Minerva Associates (Publications ) Pvt. Ltd. Calcutta, 2001, p. 18

<sup>58</sup> Robert Hirschfield, ‘Among the last Jews of Kolkata’, *Khabar Magazine*, October 2011, Norcross, GA, USA 30092,

community tucked inside the wildness of India, always on the move. I think of India, and its genius for absorption as it moves, an immense and generous river”<sup>59</sup>.

An eminent Baghdadi Jew of present day is Lt. General Jack Fred Jacob. He was awarded the P.V.S.M. by the State Government and more recently by Prime Minister Narendra Mody. He took Goa from the Portuguese during 1998–99 war. Later he was appointed Administrator of Chandigarh.<sup>60</sup>

### 3 (ii) The Baghdadi Jews of Bombay and Pune

Baghdadi Jews began settling in Bombay in 1730, but did not become a presence until the arrival of David Sassoon, son of a wealthy Jewish family. The most prominent Baghdadi Jew was Sir David Sassoon who established the Indian House of Sassoon in 1832 and paved the way for the arrival of many other Iraqi Jews in India. David Sassoon fled Baghdad in 1826 with his family of eight children from Bushire in Persia (Iraq) because of persecution at the hands of Daud Pasha of Iraq and his reign of terror between 1825 and 1835. He was arrested but released on condition that he left the city. In 1832 David Sassoon settled in Bombay. Thus began a commercial and philanthropic dynasty that drew Jews from throughout the Ottoman Empire.

David Sassoon, son of Sasson Ben Saleh (Sasson means ‘joy’ in Hebrew), later anglicised to ‘Sassoon’ claimed descent from the Royal House of David. He was the communal head of the Jews of Baghdad, part of the community of the Jewish diaspora when they had fled to Persia after the fall of the Second Temple of Jerusalem in 70 A.D. Starting cautiously, the Sassoon family business gained ground and strength. With increasing wealth, the Sassoons gave huge sums to both Jewish and public institutions. The Jewish communities were then set on a firm foundation by the house of David Sassoon in the second half of the Nineteenth Century and by his grandson Jacob Eliyahu Sassoon in the early Twentieth Century. Starting cautiously, the Sassoon family business gained ground and strength.

Sir David Sassoon was a philanthropist and so was his son Jacob Sassoon. The contribution of this community of Jews has been great in Bombay and later in Poona as well. These Baghdadis called themselves ‘Jewish Merchants of Arabia, Inhabitants and Residents in Bombay’. David Sassoon started by taking up a place in Tamarind Lane in Fort area for his office. His home built in Byculla named *Sans Souci* was a place where the *Sabbath* was kept and was open to visiting Rabbis or learned men. In 1855 he built the Hebrath Beth David (Brotherhood of the House of David) which was the centrifugal point of Community organisation of Baghdadi Jews in India. In 1861 the cotton boom led to great financial boom for the city as well as to the firm of Messrs David Sassoon and Sons. David Sassoon built the Magen David (Defender of David) Synagogue in Byculla near the Jijamata Udyan (former Victoria Gardens) with its imposing clock tower in 1861. He also erected the Clock Tower in the Jijamata Udyan in 1864. The clock has four faces and the clock tower is over 20 metres in height making it a practical landmark in the earlier days.

The David Sassoon Mechanics Institute (later changed to the David Sassoon Library in 1870), next to the Elphinstone College in Fort and the David Sassoon Reformatory and Industrial Institution for Juvenile Offenders (the first of its kind in India) are also the munificent contribution of David Sassoon to Bombay. It was as an answer to Governor Bartle Frere asking citizens ‘to give back a little to the City that has given us so much’.

After his death on November 4, 1864 in Poona, his eldest son Abdullah, better known as Sir Albert Sassoon, Bart of Kensington Gore took over the reins. Albert Sassoon was the donor of many Institutions. He founded the first Sassoon cotton mill in 1874, named Sassoon Spinning and Weaving Co., Ltd. in Mazagon in Bombay and soon became one the largest mill owners

<sup>59</sup> Khabar, op.cit,

<sup>60</sup> The Jewish Heritage of Calcutta op.cit

in India then. The second son, founded the Messrs. E.D. Sassoon & Co., dealing with banking and property deals. E.D. Sassoon's group named United India Mills ran eleven mills in Bombay of which the Jacob Sassoon Mills (1893) was the largest spinning and weaving mill in India.

The synagogues built by the Baghdadis still survive. David Sassoon built the Magen David Synagogue in 1861 in Byculla, where the family first lived. This was at that time the best location in Bombay before other areas were developed. The large synagogue was set in extensive grounds, which were to prove very valuable. Built in the spacious style of Victorian architecture, it was fronted by pillars and a clock tower.

Two Jewish schools are run by the Sir Jacob Sassoon High School Trust and the Sir. E.E. E. Sassoon High School Trust in the compound of the Synagogue. David Sassoon built an elementary school on one side in the same large compound to provide an education for the community's children in Torah and good conduct and behaviour. This was later expanded into an English school for Baghdadi children school by his grandson Jacob Sassoon, and renamed "The Sir Jacob Sassoon Free High School". Although at first a quota for Bene Israel pupils was imposed, by the 1970s nearly all of the Jewish pupils (125 out of 400) were Bene Israel. In 2001, there were hardly any Jewish pupils in the School. With the paucity of Jewish children these schools are now open to children of other Indian communities and the area being predominantly Muslim have 98% Muslim students. There is also the Lady Rachel Free Dispensary run by this Trust for the poor Jews in the same compound. The Synagogue and school grounds became in effect a community centre for the Jewish community of Byculla, where young and old would meet together in the evenings."<sup>61</sup>

With increasing wealth, the Sassoons gave large sums of money to both Jewish and public institutions. Albert (Abdullah) Sassoon took keen interest in public affairs and became a leading member of the Bombay Chamber of Commerce and a member of the Bombay Legislative Council from 1868 to 1872. He built the first wet dock in Colaba, South Bombay in 1875, which is named after the family, 'Sassoon Dock'. This helped in the loading and unloading of large cargo ships. They had also the facilities of a cotton press as these were located close to Cotton Green where dealers bought and sold bales of cotton.

Jacob Eliyadoo Sassoon and his brother Albert, grandsons of David Sassoon constructed the Kenneset Eliyadoo Synagogue near Kala Goda (Fort, Bombay) in memory of their father Eliyadoo Sassoon in 1884. This being located in Fort area it is patronised to full capacity by all Jews and visiting Jews to the city. There is regular *minyan* here on *Erev Shabbath* and on Shabbath. After the morning service 'kiddush' with a 'shulhan' is served to all members attending service here. Knesset Eliyadoo Synagogue has the only recognised *kosher 'mikvah'* for over a hundred years says the Chairman and Managing Trustee and which was made use of by all Jewish people in Asia.

Since they found Bombay a miserable place to live in during the summer and monsoons the Sassoon family had a resort home in Poona (Pune) across the street from the Synagogue.. Here they would celebrate with other Baghdadis and Bene Israel families with much joy and fanfare the 'High Holy Days'.

#### *His philanthropic work in Pune*

David Sassoon also gave a large sum of Rs. 2,13,000 to build the *Sassoon Hospital* in Pune in 1863, a great boon to the city, which was completed in 1867, after his death. It is the largest hospital for the Pune district in Maharashtra. Later additions were made by the other members of the family as the *Sir Jacob Sassoon European Hospital* opened on March, 15, 1909 as also the *Rachel Sassoon Hospital*. Also built was an old age home for destitutes named *David Sassoon Infirmary Asylum Niwara*.

<sup>61</sup> Dalia, *Ibid*, p. 32 cf Rachel Manasseh

The *Ohel David* (Tent of David) Synagogue in Pune was built by David Sassoon, started in 1863 and completed in 1867. With its 90 feet spire with a chiming clock on it, it is built of red brick and has glass windows. It is called *Lal Dewal* (Red Temple).by the locals. The Synagogue is a well-known landmark in Poona, of impressive architecture in spacious grounds in a central location in Pune Cantonment. David Sassoon died in Pune in 1864 much mourned by Jews and Indians alike. His sons buried him in the Synagogue grounds in a fine mausoleum. The Synagogue and mausoleum were visited by the President of India, Dr. Zakir Hussein, at a special Memorial Service on 10 December 1968, on the occasion of the Centenary celebrations of the Sassoon General Hospitals in Poona established by the Sassoons.”<sup>62</sup>

At its peak, the Baghdadi community numbered about 10,000. Mostly traders and financiers, their contribution to the industrial growth of Bombay is well documented. The emergence of two new states--India in 1947 and Israel in 1948--spelled the dramatic decline of Bombay's Jewish community. Infused with Zionist zeal and anticipating an economic downturn under Indian rule, most made *aliya* while others dispersed to English-speaking countries. This Community has also left India for Israel, U.K. and U.S.A. as the others did. There are only a handful of Baghdadi Jews in Bombay, Pune, Bangalore and Kolkata.

#### 4. The Bene Menashe– Mizo Jews of North East India Circa 700 B.C.E. to 500 B.C.E.

The next and more recent claim as Children of the Lost Tribes is made by the Mizo Jews of North East India. They claim to be descendents of Manasser, son of Joseph and so call themselves Bene Menashe. Most of the residents of Mizoram and Manipur are Christians. Among the Manipur Jews there are some who believe that all the Manipur and Mizoram residents (about 2 million people) are originally from the Menashe tribe. The Manipur Jews explain that the Christian missionaries in the Nineteenth Century convinced them to adopt Christianity citing that the Bible was the outcome of the same Torah. Mizoram which is where the Mizo Jews come from is a predominantly Christian state while most of the population of Manipur is Hindu.

This group lives in the States of Manipur and Mizoram. They are the ‘Shinlung’ Tribe, numbering between one and two million, living in the mountainous region which straddles the border between India and Myanmar (formerly Burma). On the Myanmar side a few hundred thousand live in the Chin Mountains, principally in the Tidim area. Nearly a million Shinlung live on the Indian side, in the states of Mizoram and Manipur. Mizoram is inhabited solely by Shinlung, whose principal language is Mizo.<sup>63</sup> These people have Mongolian features. Environment must have had a play in this.

The prevalent languages among the Shinlung in Manipur are Manipuri and Kuki. Among the clans there are about 50 different dialects (for instance Gangata, Wipa, Hamar etc.). Sometimes this makes communication difficult. Most Shinlung in Manipur also know Mizo. They have autonomy subordinate to the Indian government.

*The tradition of their wanderings*<sup>64</sup>

It is believed that the Bnei Menashe, who speak several Tibeto-Burmese languages, were one of Ten Jewish Tribes expelled from the Northern Kingdom of Israel about 2,700 years ago. After wandering for centuries through Central Asia and the Far East it is believed the children of Menasseh settled along what is now India's remote border with Burma. It is one of the central themes of Judaism that the exodus of the Lost Tribes was a catastrophic event and that they would one day return to the Promised Land.

<sup>62</sup> Dali cited; cf Rachel Manasseh.

<sup>63</sup> Rabbi Eliyahu Avichail, Chairman & Founder of Amishav

<sup>64</sup> Ivid

After the conquest of the Ten Tribes by Assyria in the year 722 B.C.E. the Tribes were taken by Shalmanesser to Assyria, and then sent to Halah, Habor and the Gozan River. The Tribe of Menashe were scattered and settled in Persia in 457 B.C.E. and lived under the rule of Darius and Ahasuerus. In 331 B.C.E, Alexander the Great conquered Persia, Afghanistan and India and the Tribes were exiled to Afghanistan (Pakhton) and other countries, where they became shepherds. Subsequently they became idolaters. With Islamic conquest they were forced to convert to Islam. Because they spoke Hebrew, they were called the “Semitic Speakers”. Throughout this entire period, they are said to have possessed a Torah scroll that was guarded by the elders and priests.

From Afghanistan, their migration continued eastward through the Himalayas, Hindu Kush, Mongolia, until they reached Tibet. From there they continued into China, following the Wei River until they reached central China and from there through Thailand and Burma to India, where they have lived for many years, principally in the States of Mizoram and Manipur.

#### *Historical Tradition*

They have a tradition that the Chinese stole the Holy Scroll in their possession prior to their flight from China southwards (that it was eaten by dogs). They regard the Karen as their kin. A settlement was established in Kaifeng in the year 231 C.E. The Chinese treated them cruelly and forced them into slavery. Thus began a process of assimilation resulting from Chinese influence. In reaction to these pressures, a part of the people escaped and lived in caves in the mountain region. They therefore acquired the names the “Cave People” and “The People of the Mountains”. They lived in terrible poverty for approximately two generations. During this period, they still had the Torah scroll with them. When they were expelled from the cave area, the Torah scroll was lost, or perhaps was stolen and burned by the Chinese. The priests continued to hand down their traditions orally, including ritual observances of worship, until the early Nineteenth Century.

From the Valley of the Caves, known as “Kawil” or “Shin Lung” they migrated westward, passing through Thailand (Siam), the Kila Valley and the Kendi Mountains until they reached Lantchuan and Shan. From there they journeyed to Burma. They wandered along the river until they reached Mandalai. From there they continued to Kalmiyo in the Chin Mountains. In the Eighteenth Century some migrated to the Manipur and Mizoram area and were considered refugees who had immigrated from China.

A clear tradition of Shinlung history was transmitted orally from generation to generation, primarily through songs and stories. No literature remains. If any literature did exist say their leaders, the Christian missionaries destroyed it. At the center of this tradition is the knowledge that they are descended from the Tribe of Manasseh and the Tribe of Ephraim. One of the names by which they are commonly called is “Lu-Si” which means “The Ten Tribes”. Like the Karen, the Shinlung are familiar with stories of the Bible even though they had no encounter with Christianity or Judaism before the arrival of Christian missionaries. Like the Karen, upon the arrival of the Christian missionary Adoniram Judson in 1813 with copies of the Bible (including the New Testament) they became very excited and very willing to convert to Christianity.

They believe in one G-d called “Y’wa” and call out his name when offering sacrifices. The name may be pronounced only at the time of the sacrifice and when making a serious oath. They are not allowed to write the name (and for this reason some even mispronounce the name as “Z’wa”. The songs they sing have references to the parting of the waters of the Red Sea The Bnei Menashe believe that an old Mizo-Kuki harvest festival song called Sikpui Hla which features events paralleled in the Book of Exodus, such as enemies chasing them over a red-coloured sea, quails, and a pillar of cloud is clear evidence of their Israelite ancestry. There are other songs that clearly show the relation to the Jewish people and the Land of Israel

#### *Conversion to Christianity*



In 1854, with the arrival of the first American missionary, W. Pettigrew of the Baptist Mission, the Baptist Church was established in Kan-Fung-Pi in Manipur. In 1910, more missionaries arrived and established churches in Churachandpur. The Manipur Jews believe that the Christian missionaries in the Nineteenth Century convinced them to adopt Christianity citing that the Bible was the outcome of the same Torah. As a result of their pressures, the tribal priest lost his status and the community was subject to Christian influences. The new generation lost the spiritual heritage of their fathers and, to the present day, a certain belief in the Christian Jesus still exists. Mizoram which is where the Mizo Jews come from is a predominantly Christian state while most of the population of Manipur is Hindu. These mostly belonged to the Presbyterian Church which was in Northern Mizoram and to the Baptist Church in Southern Mizoram.

The traditions they had before then were subsequently diluted, but not erased. However, among the vestigial connections with Judaism found by the visiting rabbis were similar burial rites, animal sacrifices, circumcision and the fact husbands and wives lived apart when the wife was menstruating..

#### *Movement to re- conversion and aliyah*

From 1951 onwards, after a local Tribal chief, named Tchalah revealed to his people that God had told him that his people should return to their original religion and land (Judaism and Israel), they sought assistance, from world Jewish leaders but to no avail. Tribal leaders decided around 1970 to return to Judaism before returning to Zion. They sought Jewish sources, studied and observed the Commandments. They circumcised themselves and their families. They built synagogues in which they prayed in Hebrew from prayer books that they translated and printed. They observed the *Sabbath* and Jewish holidays as well as they could. They sent their youngsters to study at the ORT school in Bombay (with separate classes for boys and girls), a distance of some one thousand kilometers from their homes on the Myanmar border. After about two years' correspondence, they were asked to send two of their youth to Israel. In 1980, Gideon Ray and Shimon Isak (Jin) arrived in Israel. They stayed for about three years at a *kibbutz ulpan* and studied approximately one year in a *yeshiva*.

It is one of the central themes of Judaism that the exodus of the Lost Tribes was a catastrophic event and that they would one day return to the Promised Land. When a Rabbinical Court decided that the Bnei Menashe of India were descendants of one of the Ten Lost Tribes" of Israel, Indian newspapers reported many in the North Eastern community wept tears of joy.<sup>65</sup> Rabbi Eliyahu Birnbaum was one of three Rabbinical Court judges dispatched to India to examine the Bnei Menashe claim. "I have brought with me 20 issues to be discussed here and the only issue anyone wants to talk with me about is the Lost Tribes and the Bnei Menashe," Birnbaum said over the telephone from Mexico. "This has really moved the community of world Jewry in a positive way," he said.

The history of the Shinlung was documented in material that they sent to "Amishav". In 1980, Rabbi Avichail received a letter from an important personality in Mizoram, India, concerning a dispute among the Shinlung about their being descended from Ephraim and Manasseh. Jeremiah Sailo, who runs their history institute informed him that that these people numbered two and a quarter million. The connection of the name Manasseh to the Ten Tribes is further reinforced by the fact that a part of the Shinlung claim to be descended from Ephraim, Joseph's other son.<sup>66</sup>

Members of the Tribe have already undergone official conversion in India despite protests – even at the diplomatic level in New Delhi. The Rabbis sent to the Indian States of Mizoram and Manipur by Israel's Sephardi Chief Rabbi, Shlomo Amar, followed the conversions of the tribal people and they declared them "descendants of the Jewish people". "A vast majority of

65

<sup>66</sup> Rabbi Eliyahu Avichail's book "The Tribes of Israel", (c) Amishav, 2003



the people do not know Hebrew although many of them are now learning the language. The rites officiated are however like the one practiced in Israel,” said Ms. Zaitthangchungji, a local researcher and author of a book ‘Israel Mizo Identity’.<sup>67</sup>

Once converted to Orthodox Judaism by the Rabbinical Court which came to India, the Bnei Menashe were permitted to emigrate to the land of Abraham under Israel’s Law of Return. The first batch in 2006. was a group of 218 people They were deported out of funds created by ‘Shevei Israel’. Michael Freund, founder of ‘Shavei Israel’,<sup>68</sup> described this as a “turning point”. He said: “This is a major historical event, because these members of a Lost Tribe of Israel can return home after 2700 years.”<sup>69</sup>

But the Bnei Menashe claim has not been without controversy. The tribe has around 7,000 members; 1000 live in Gaza strip and in settlements in the West Bank. Lawyers who pleaded their cause with the Israeli and Indian governments said the move of the lost Jews “was not a political but a practical decision”. Settlements in those areas, in fact, were the only ones that allocated funds “to help their brothers return to their homeland”. A Knesset committee asked Pautinlun Khaute three years ago why the Bnei Menashe who emigrated had all settled in the West Bank and Gaza Strip rather than within the internationally recognized pre-1967 borders of Israel. Not long after that the Israeli Interior ministry ordered that no more Bnei Menashe would be granted entry visas. Sephardic Chief Rabbi Shlomo Amar’s decision and ruling superseded the Government order. Khaute, is one of about 800 Bnei Menashe who have emigrated to the Holy Land since the first two members of the Tribe arrived in 1981. Ruthie Thangjom El Ezra, 29, who came to Israel and married an Israeli, described the Bnei Menashe’s unusual journey as “an awakening. Twenty years ago we knew nothing about Judaism and suddenly we discovered we did not belong in India.”

In 1988 a Rabbinical Tribunal was sent to India by the Amishav Organization and 24 young people and young families formally converted to Judaism and immigrated to Israel. Until 1991 some 60 Shinlung had immigrated to and converted in Israel. Since then, on the recommendation of the late Rabbi Menahem Mendel Schneerson, another 140 were brought to Israel by Amishav, and all have integrated well. Many of the young people have married here, also with young native Israelis or immigrants from the Diaspora. Several families have acquired greenhouses in Gush Katif and they are making good progress in all fields of life.

Birnbaum, who has been to India five times to investigate the Bnei Menashe case, asked: “Who is a Jew? It is a very sensitive question. When I met them in India the connection was clear”.

Their appeal to the State authorities was, “According to the law of the independent State of Israel, which was declared in 1948, every Jew is permitted to return to Israel. Therefore we ask you, good people with good will and deep understanding, to take immediate steps to allow us as Jews to be granted this right and privilege. We, the undersigned, ask to have our rights recognized, and to be allowed to return to our ancestral home according to the law of the State of Israel.”<sup>70</sup>

As noted, a return to the Torah has recently commenced as a result of contact with Jews and the freedom of worship. Today (1999) there are about 3,500 Shinlung in the two states of India and in Tidim (Myanmar) who observe the commandments as written in the Torah, to the best of their knowledge and under the guidance of Gideon Ray and Shimon Jin and others. All are circumcised, observe the Sabbath and Jewish holidays, pray with Tallit and use prayer-books that they printed in the synagogues that they built, where they keep Torah scrolls (although the Torah scrolls are not considered by Jewish authorities to be apt for ritual use). Only a few

<sup>67</sup> This author had an interview with her in November 2006

<sup>68</sup> Shevei Israel is an association assisting “The Lost Jews” to return to Israel,

<sup>69</sup> The present author met the group at the airport ready for departure

<sup>70</sup> The above information on the Shinlung was taken from a booklet which they themselves published as written by Rabbi Eliyahu Avichail, Chairman & Founder of Amishav in his book “The Tribes of Israel”, (c) Amishav, 2003:

have phylacteries. On the eve of Passover they gather in families and read the Haggadah of Passover or from the Bible.

They have a tradition of relationship to the tribe of Manasseh. Only recently it emerged that they also have a very strong connection to the tribe of Ephraim. The names Manasseh, Menassiya or Menassiya–Pa (Father Menashe) and others are an important part of their existence. When performing a commandment they mention their identity as the tribe of Manasseh so that they will not be harmed. When approaching a strange village they announce, “The Sons of Manasseh are coming\”, and also in their prayers.<sup>71</sup>

#### **Ancient customs, some of which are still practiced in the present**

Some ancient songs related to their past. Some meanings of their songs became clear to them after reading the Bible with the arrival of Christianity. Indeed there are some, such as Mr. Yossi Chachuak, who know songs without understanding their meaning.

In every village there lived a priest (said to be descended from the High Priest Aaron), whose priesthood was passed down by inheritance. One of his duties was to watch over the village, both as regards spiritual and other needs, together with the village chief. In the Chin Mountains in Myanmar there is a special dais for sacrifices in almost every home. The sacrifice is eaten by the household and the priest, and also only by persons invited to eat.

They observed sacrifices of atonement and thanksgiving. The sacrifices called “Noy Pi” were intended for “Y´wa” whose name could be mentioned only at the time of the sacrifice or in the case of a serious oath. They built a four–cornered altar of rough stones. In important sacrifices, on the holidays, they made it on the hilltops (like the Chiang in China). The sacrifice was made after sunset. They sprinkled the blood on the four corners of the altar. The innards were sacrificed and the meat was eaten by the people and the priests. It was obligatory to eat the sacrifice during the night. If it was not eaten then, it had to be buried. They ate from the sacrifice without breaking bones. Seemingly there was a special sacrifice for Passover called “halankal” which means to ‘pass over’. They ate this sacrifice without breaking bones. They did not eat animals without slaughter, so that the blood will be drained. They were not allowed to eat blood.

The priest receives a tenth of the fruit of the earth, and this is called tithe in their language. Their calendar is lunar (as the Jewish/Hebrew calendar)

Marriage customs were clearly followed. There was no marriage without a priest. Like the Pathans, the Chiang and the Karen, the Shinlung also practiced levirate marriage. If there is no heir, a widow must marry her dead husband’s unmarried brother, and the firstborn son is named after the deceased brother. There is no ceremony to release the widow (as in the Jewish custom of Halitza). If the brother refuses to marry her, she may marry anyone.

#### *Circumcision*

According to a tradition of the (distant?) past, on the eighth day two sharp flints were heated. One of the relatives pulled back the foreskin and the priest severed it and circumcised the baby. This was called “zangboi”. The father or the grandfather announced the baby’s name. Before the circumcision, while the priest was chanting, the mother with her child passed near to a large flame. Even until today a baby boy is passed through a coiled vine and his name is given. This is also done for a girl. Today some pierce the child’s ear lobe and announce the name.

#### *Women*

The usual menstruation laws were followed. Women are not involved in men’s affairs. They cover their heads. They are forbidden to wear men’s clothing. They sit separately from the men also during worship and they must honor their husbands.

#### *Clothing – Tallit*

<sup>71</sup> Rabbi Eliyahu Avichail, op.cit

The Sons of Ephraim belong to the Shinlung tribe. Like the Pathans, who have a holy garment (Joy–Namaz) that resembles a tallit, the Sons of Ephraim have a garment similar to the tallit which they consider holy and capable of vanquishing enemies. This garment, called “Ponapam” has blue threads. A man wearing this garment does not retreat in a war.

#### *Death and Burial*

When someone dies, family members take care of the body. They are therefore impure and must immerse themselves after the mourning period. Mourners traditionally flagellate themselves with a branch. Burial is in the ground. There are family burial pits. Burials are usually performed after sunset. Anyone who engaged/engages in a burial must be purified. On the anniversary of the death, they visit the grave.

#### *Mourning and Purifying the Home*

The mourning period lasts seven days (as is the Jewish custom). Mourners recount praises of the deceased and do not go out to work. Some fast during the seven days. For her husband, a widow fasts for a longer period. The relatives prepare food for the mourners during the seven days. After seven days, the priest comes to the home to expel the spirit of impurity by sprinkling water with a branch in the four corners of the house, or on its four walls, and saying that the home has been purified.

#### *Some Sources that go to show the correctness of the claim of the Mizo Jews*

Mr. F.K. Lehman wrote in his Biography “*The Luz–Tribal Areas of Chin Hills, Chin Plains, Arrakan Hills and Kachin Hills, here and there,*” that these people, I thought and have decided, to be the descendants of Israel. ...They have been keeping their own culture, custom; tradition, religious rites, mode of living and the medalist are the same with that of the Judah Israel....”

Sir L.H. Niblett wrote in his diary “The Luz tribes, some called Scheduled Tribes and some named as Haggy tribe, are originated from Israel or descendants of Jacob, who have settled down between the regions of geographical longitudes degree 75’ to 100’ and latitude degree of 15’ to 33’. These tribes came from the Middle East to Asia Minor in the year of 700 B.C. to 500 B.C.”

Sir Thomas Torrance, in his book, “*Wind flying East with my founded countries 1917– 1922*” wrote: “I have journeyed around as Christian Missionary in the countries of the Himalayan regions, on the boundary border areas between China, Tibet, Sikkim, Bhutan, and N.E.F.A. I also studied the history of the settlers of the countries in details as clear as I could. The settlers in these regions are the Chiangmins, Tibetans, Bhutanese, Sikkimese and their sub–tribes like Luz, Dzo, Shinlang, Panglong, Mara, Lais, Dais, etc. I have decided that the people of these countries are the descendants of Israel....stating the reasons for this, mainly their life, religion and culture as that written in the Holy Bible.” Similarly, Dr Herodotus, M.A, H.D, M.Sc, Ph. D,: in his book “*The Greek History from 2500 B.C to 10 A.D.*” wrote the same as under: The real Israel, who had been lost of Josephanese in the Bible had gone to the East and settled down fixed on the Geographical map of the world between Longitude degree 75’–100’and Latitude degree 15’–33”, like Luz, Dzo, Shinlang, Panglong, Mara, Lais, Dais, etc I have decided that the people of these countries are the descendants of Israel.

Another recorded account is by J.H. Lorain who wrote in his diary dated 15th May, 1903 page 18: “On 15th May, 1903, I was sleeping in the hole of rock of Leite. The Spirit says to James Herbert Lorain and his friend, “You had gone to the land of the Lost Tribe of Israel, the promised land, as my own planned from the beginning of the world. The people are just the true Israel, but do not tell them their actual genetics. If you say so, they will know their actual genetics and will not listen what you say about”.

#### **Aliyah enabled by Shavei Israel**

*Shavei Israel* — literally, ‘Israel returns’ — is the starting point for anyone with Jewish roots or ancestry yearning to return to the Jewish people. *Shavei Israel* was founded by Michael Freund and has the support of different rabbinical authorities in Israel and the United States of America. Comprised of a team of academics, educators and rabbinical figures, *Shavei Israel* reaches out to “lost Jews” and assists them in coming to terms with their heritage and identity in a spirit of tolerance and understanding. *Shavei Israel* extends a helping hand to all members of the extended Jewish family and to all who seek to rediscover or renew their link with the people of Israel. Anyone touched by the spark of Judaism who is sincerely considering conversion and requires assistance along the way. *Shavei Israel*’s aim is to ensure that anyone wishing to return to the Jewish people be able to do so.

## 5. The Bene Ephraim—The Telegu Jews of Andhra Pradesh – Circa 722 B.C.E./1953

Their history in India is shown as beginning in 722 B.C.E. and who re-discovered their identity around 1953. The destiny of this tiny Jewish community of Hyderabad also rolls back according to their claims to being members of the Lost Tribes. The Bene Ephraim according to the Research Scholar cum Hazan of their community, Shmuel Yacobi, is an off shoot of the group that fled from Jerusalem (Israel) to India via the overland route. They did not belong to those tribes of which descended the Kerala Jews or the Bene Israel of Maharashtra. This tribe belonged to the Northern Kingdom of Israel. The term “wandering Jew” could so aptly be applied to this community! They claim a tradition that they came in 722 B.C.E., with the fall of Samaria; from Assyria to Persia to Afghanistan to Kashmir and into the plains of India. The community went out from *Eretz Israel* to the Land of *Tel- Eyn-Gannim* ( *Telangana*) of Thalmulic Telegu Kingdom, known to the Assyrian Kings as *Eretz Lechem* ( bread) and settled down in the new land.

Shmuel Yacobi believes that Jews migrated to Northern India, perhaps through Afghanistan or the North-East region (Manipur and Mizoram) sometime during the 9th or 10th centuries C.E., and settled around the area of Nandial in the Telegu speaking area. He claims that Hebrew is the unrecognized source of many words in proto-Telugu, the Dravidian language that anteceded Sanskritic influences. Yacobi also claims that Telugu Jews for centuries formed a distinct *kulam* (birth-marriage-occupation group, or as it is often poorly termed, caste). They maintained, he says, distinct customs, eating habits, occupations, and literacy in Hebrew. However these claims have to be documented. The Jews became part of the Thalmulic Telegu people who comprise 60 million people of which the Bene Ephraim are 10 million, says Shmuel Yacobi<sup>72</sup>.

The community of the Bene-Ephraim (or ‘Telugu Jews’) was established in the late 1980s in the Guntur District of Andhra Pradesh by a group of Christianised Madiga who declared that they belonged to one of the Lost Tribes of Israel. In Telegu the word for Jew is *yudulu*. The Madiga are a large community of so-called untouchables or Dalits of the State of Andhra Pradesh and represent one of the poorest and most discriminated against segments of the State.

The Bene Ephraim had, according to the Research Scholar cum Rabbi of their community, Shmuel Yacobi, been an off shoot of the group that fled from Israel to India via the overland route. But unlike the Kerala Jews or the Bene Israel of Maharashtra they did not belong to these tribes. This tribe belonged to the Northern Kingdom of Israel. The community went out from *Eretz Israel* to the Land of *Tel- Eyn-Gannim* ( *Telangana*) of Thalmulic Telegu Kingdom, known to the Assyrian Kings as *Eretz Lechem* ( bread) and settled down in the new land<sup>73</sup>.

The House of Yacob was founded in 1992. They have yet to be accepted as a Jewish people by Israel. The community is led by the two brothers, their former names being Sunder and

<sup>72</sup> Shmuel Yacobi, *The Cultural Hermeneutics*, The Hebrew Open University Publications, India, 2002, p. 133.

<sup>73</sup> Shmuel Yacobi, *op.cit.*

Raju,, who adopted the names of Shmuel Yacobi and Sadok Yacobi respectively after their conversion to Judaism. Shmuel Yacobi, who at the time lived in Machilipatam currently lives in Israel and is one of the six children of an “untouchable” family. For generations his family, like virtually all untouchables, worked as farm laborers, sometimes as bonded laborers.

They confessed that there was a period where they worshipped idols like the Hindus, making some connection between themselves and the Madiga people, a branch of the “untouchables”, saying that since their ancestors made sacrifices they knew about slaughtering animals, which was the traditional work of the Madigas. They said that the Hindus also referred to them as ‘God’s people’ and asked their advice on slaughtering of animals.

#### *How the Madigas had become Christian*

Their contact with the Christian missionaries came about in the first quarter of the 19<sup>th</sup> Century through the American Baptist Church. The Telugu Jews were grouped with outcastes, and associated particularly with the Madiga community of untouchables. Why the community might have been assimilated precisely then, after so many centuries, remains an important question and unanswered. Economic pressure on the peasantry during the Colonial period, might have led the poor rural Indian to get material and financial relief whenever they could and this was happily provided by Christian missionary groups across India, building homes and schools in exchange for loyalty. Possibly economic need drove many from this 19<sup>th</sup> century Telugu Jewish community to embrace Christianity, as did millions of other poor Indians.

Both Sadok and Shmuel Yacobi informed this researcher that they grew up as Christians but they remember their father and grandmother telling them when they were young, that they were Jews. His claim is that they belonged to the Tribe of Ephraim. Christian missionaries had converted their forefathers and they were, members of the American Baptist Church. The family had practiced Christianity for several generations, and when Shmuel Yacobi, the oldest, received an education, he decided to become a Christian preacher. He studied Theology at the Andhra Christian Theological College (ACTC) in Hyderabad in the 1970s. Their father had fought during World War II with the Indian Army and thus learnt English and had become a teacher. After their father died, Shmuel became a Christian preacher, which enabled him to study the Old Testament and to travel to Jerusalem.

But he says that he felt a growing remoteness socially and spiritually with his present Christian world. In the early 1980s, while still a preacher, he made a trip to Jerusalem, where he encountered Judaism for the first time. He says that he recognized the Jewish people intuitively as his own, and returned to India intent on leaving Christianity Shmuel Yacobi’s former name was Sunder Raju. He took his Jewish name after his visit to Jerusalem. When he came back to India, he proclaimed himself a Jew and also persuaded several of his family to do so. In time he convinced his siblings to join him in living as Jews. His brother Sadok agreed to join him, and they convinced 30 Dalit ( Madigah) families in Kotharaddypalem near Chebrolu, Guntur District whom he felt were also Bene Ephraim, about their Jewish ancestry to follow them.

*The House of the Children of Yakob (Bene Yacob)* was founded in 1992. Shmuel’s two brothers, Sadok and Aaron, became leaders with him in the community. The brothers studied and taught Torah, and began to teach themselves Hebrew with materials Shmuel Yacobi had brought from Israel. In two subsequent trips to Israel, Shmuel Yacobi acquired a beginners’ knowledge of Jewish customs and prayer. Sadok Yacobi told this author that Rabbi Eliyahu Avichail had visited the community in 1994 for three days. He taught them some Hebrew songs, advised them to practice carefully, and told them “when the time comes the Lord will arrange for *aliya*.” It is the hope of Sadok’s family and the Congregation to make *aliyah*.<sup>74</sup> They have yet to be accepted as a Jewish by the State of Israel.

<sup>74</sup> Interview with Sadok Yacobi in Chebrole on 26/ 30 September 2011.



The Bene Yacobi Synagogue has a congregation of about 200 and there are an additional 150 outside Kotharaddypalem some of whom are working as labourers in the neighbouring state of Orissa, who come in for some major festivals. A small number of related families live near Ongole in Prakasham District and try to come and attend services. A handful only live a good standard of life but the community is close and aid each other. It is a matter of pride and joy that Sadok's children are well educated and have taken a Degree in I.T. and his wife Miriam is a great support. He acts as the Rabbi of the Community in Chebrole while Shmuel Yacobi had been in Guntur and Machalipatnam while in India <sup>75</sup>

#### *Rites, Festivals and Dietary Laws*

The Congregation now has a Torah scroll donated by the Rabbi Sussmans but on Shabbat they, read the *Parsha* from a Hebrew–English *Chumash*. They recite blessings in Hebrew and readings in Telugu, using an Ashkenazi *siddur* transliterated by hand into Telugu. The Community speaks Telugu, the language of the State. The Sabbath services are original, beautiful and moving, much of them dedicated to song. The congregation sings the Hebrew Psalms to Telugu folk melodies. The children can read Hebrew perfectly well.

Those community members who are able to refrain from work on the Sabbath join the Yacobis for prayers on Saturday around mid–day. The service lasts for about an hour with the recitation of verses from the *Torah* and the *siddur* (prayer book), and singing of songs in Hebrew and in Telugu. Congregants return in the evening after sighting of three stars and perform the final ritual of the *Sabbath*, which consists of a short prayer to bid farewell to the day of rest.

Sadok explained that the Community is doing its best to follow Jewish practice. In addition to the difficulties detailed above, the Bene Ephraim are forced to leave their village during the year to look for work elsewhere as seasonal farm work migrants. In these circumstances, keeping *kosher* becomes impossible. Even in the village, many community members struggle to observe all forms of *kashrut*. The community having been separated from Jewish connections for many generations are yet to understand new practices. For instance, keeping dairy and meat products separate is hard for community members who barely have vessels for daily cooking. The Community keeps the *Sabbath* and observes the major Jewish holidays, follows Jewish *kosher* (dietary) laws. Sadok said that to keep the *Sabbath* is not so easy as with Hindu masters (landlords) and factory owners they are threatened for not working for a seven–day week. <sup>76</sup>

When a Bene Ephraim child is born, he or she is given both a Hebrew and a Telugu Hindu name. The former is used within the family and during community interactions, while the latter will become the 'official' name, to be used in interactions with 'government authorities' and at schools, colleges, and other State institutions. The one thing lacking is the services of a *mohel* and they go to the government hospital for this important rite.

The Community sends its 25 children to an English–medium school ( run by Hindus) which is what they can afford. Sadok started the study of Hebrew for the congregants. All the children now know to read Hebrew. Sadok Yakobi, the resident leader of the community, whom the community supports with weekly donations, spends his days moving from hut to hut leading prayer and giving support. Though neither a preacher nor a healer, he tells many stories of having witnessed miraculous healing, as well as small, inexplicable changes of fortune, which he and the community attribute to God's direct intervention. Hindus from far and near also come to him for a piece of the prayer as a *talit*.

#### *The impact of economy*

<sup>75</sup> Interview with Shmuel Yacobi in Machilipattam on 5/ 6 October 2011. This author stayed with the Community twice and celebrated two important Festivals during the High Holy Days, Rosh Hashanah in September 2011 and participated in the Tashliq, and also made the Pesach (Passover) in April 2014

<sup>76</sup> Interview with Sadok Yacobi in Kottaraddypalem, Chibrole on 28<sup>th</sup> September 2011.



Telugu Jews are unquestionably among the poorest Jews in the world next to the B'nei Menashe of Mizoram and Manipur. A large majority of the community works in agriculture getting a daily wage as field labourers. Like other “*Madigas* (untouchables) the congregants eke their livelihood by toiling in the fields of landlords for very low pay, about Rs. 200 per day for men and Rs. 150 or 100 for women. (equivalent to approximately \$4—and \$2.USD). Some people do refuse to work on *Shabbat*, but then this reduces their weekly pay. Most families are in debt, and with their current wages hopes of paying back their debtors seem remote. Like other rural Indian untouchables who depend on farm labor for a living, most of the families survive on less than Rs. 50,000 per year, lack housing adequate to the seasons, lack balanced nutrition, are easily driven into debt as interest rates are very high re-payment of which is well nigh impossible and so they become subject to the harassment of the extortionists.<sup>77</sup>

Fortunately most houses have electricity but no running water. They all have the *shadai* or a *mezuzah* on their doors or other Jewish symbols like a *menorah* or *Magen David* with the word *Tzion* on it. One house had the *Shema* in Telegu transliteration on a wall.<sup>78</sup> The buffalos being milked at the home of Reuben Kushi made me think with joy that this Project started by “Kalanu” was helping the Community and also their other neighbours with supply of milk for their own and other’s consumption. The poultry started by the Kalanu does not seem to have gained much ground as there no cackling birds. There is no waste management system and so trash piles up and then is usually burned.<sup>79</sup>

#### *Sabbath and Festival time*

The synagogue *Bene Yacobi Shul* consists of one room, where men sit on one side and women on the other. Sabbath service began with devotion. The *menorah* (candelabra) is lit and a plate of offerings with flowers, fruits and spices passed round. The service was led by Sadok Yacobi. Men and boys wore the *kippot* (traditional Jewish skullcaps); women covered their heads with a headscarf or with saris.

Jason Francisco who has first visited them in 1995 said that he was shown no Hebrew Torah or distinctively Jewish ritual objects, but I have seen proudly and devoutly housed the Torah (of Paper) in the Synagogue donated by Rabbi Boni and Gerald Sussman in 2009. There is no artifactual evidence of the community’s history and all that we see is in the form of folklore. But that the Congregation is sincere is evident from the attendance of the men for the *Minyan* and all the small community faithfully congregates for Sabbath. The test of the pudding is in the eating, so the sincerity and faithfulness of the Telugu Jewish community as a component of World Jewry lies not in its history, which cannot be documented, but in the spiritual and ethical practice it has developed.<sup>80</sup>

#### *Visit to Machilipatam (4<sup>th</sup> & 5<sup>th</sup> October 2011 )*

A visit to Machilipatam was made to the house of Shmuel Yacobi. He has founded The Hebrew Open University, offering correspondence courses in Torah and Hebraic Studies. Calling the Community the ‘Council of Eastern Jewry’, Yacobi has slowly begun to trace the lost history of the Jews of South India.<sup>81</sup>

Shmuel Yacobi has built a Synagogue, ‘Bene Yacobi’ next to his home and four Bene Ephraim families congregate there. His wife Malkah who is a nurse lives mostly in their Guntur home. Shmuel has three sons Yacob Yacobi who is a lecturer, Dan Shmuel Yacobi who at present not keeping the best of health and is more of a recluse and is at home, and the eldest son Yehosha

<sup>77</sup> Interview with Sadok Yacobi in Kottaraddypalem, Chibrole Village on 28<sup>th</sup> September 2011.

<sup>78</sup> Interview with Abraham Mattanya, Itzaac Korahai, with Sadok Yacobi taking me round in Kottaraddypalem, Chibrole Village on 30<sup>th</sup> September 2011.

<sup>79</sup> Interview with Reuben Kushi with Sadok Yacobi taking me round in Kottaraddypalem, Chibrole Village on 30<sup>th</sup> September 2011.

<sup>80</sup> Jason L. Francisco, “Meet the Telugu Jews of India”, 1995; Rabbis Bonita and Gerald Sussman, *India Journal*, 2009.

<sup>81</sup> Interview with Shmuel Yacobi in Machilipattam on 5/ 6 October 2011. stayed with his family.

Yacobi who works in Jerusalem.<sup>82</sup> Two other well educated members of this Community are Dr. Israel Ephrathi (Sudhir) Head of the Dept of Political Science, National College (A.J.K.) and his wife, Prof. Esther Ephrathi (Sumathi), Head of the Dept of English<sup>83</sup>.

## 6 The Zion Torah Community of Erode ( 1972 / 2011)

Indian Pastor Samuel Devasahayam of the Zion Gospel Church was devastated: at the death of his eldest sister Sheela at the age of 60 and the entire city of Erode — close to 7,000 people — had had come out for the funeral. All 3,000 of Samuel's own community were in attendance as well and the Pastor shared stories of his sister Sheela's devotion; who had not married but cared for the community's widows and orphans and secretly delivered rice to 100 needy families every day.

Then, as a seeming non sequitur to the assembled mourners, he dropped an unexpected bombshell, one that had been welling up inside him for nearly ten years. It was then that he told the Congregation that 'Sunday' is not the correct day of the Sabbath. The Sabbath should be kept according to the custom of the Jews, beginning on Friday night at sunset and ending Saturday when the sun goes down again. He desired to confess openly that he was practising Judaism. Samuel's congregants were stunned thinking was it just that their day of rest was wrong or was he suggesting something bigger about God and their religious faith as a whole? Or was he speaking out of his sorrow? But Samuel, 51, knew exactly what he was saying. He had come to the conclusion that Judaism was the true path to God.. Samuel and Anne Devasahayam and their three children had all been living a secret Jewish life, and the family had begun keeping the laws of the Torah to the best of their limited knowledge at the time. i.e. *Shabbat*, the Jewish holidays, and *kashrut* since 2001, But he had been afraid to reveal this inner truth till now concerned about the fallout personally and for his community.

### *Leaving the old Faith for the new*

After much questioning 1,500 congregants left the Church and with much soul searching those who remained told Samuel, "We have known you for many years, we know your character, we see how you are with the people. So whatever you say, it must be true."<sup>84</sup> The Church was renamed the Zion Torah Center, *mezuzot* were affixed to members' door posts, a Torah Scroll was imported, and Stars of David appeared throughout the new "Zion" neighborhood which Samuel and Anne set up when some Christians in Erode, known locally as "Turmeric City" — refused to continue renting houses to members of the Zion Torah Center.

The Community comes together every *Shabbat* with Samuel leading them in a full prayer service and similar to that of Jews anywhere in the world. The men wear white shirts and *kippot*, the women sit on the floor in long white dresses and saris with their hair covered. There is *Kiddush* (with Samuel's own kosher wine) afterwards, and the community is well versed in traditional *Shabbat zemirot* (songs).<sup>85</sup> The adult males even took it upon themselves to get circumcised. Their children have it easier, with a version of a *brit mila* at eight months. The doctors were afraid to do it on the eighth day, Anne explained. There is a tradition that the Community's leader names newborn children. Samuel had taken to giving them names from a book he acquired of children who died during the Holocaust — names like Bella, Miriam, Hanna and Mendel. Samuel and Anne also named their own children, Moshe, Jerusha (from Jerusalem) and Rivka, who was born on November 26, the same day that Chabad emissary to Mumbai Rivka Holzberg was murdered in that city's horrific 2008 terror attack.

<sup>82</sup> Shmuel Yacobi has made aliyah to Israel in 2017

<sup>83</sup> Interview with Prof. Dr. Israel Ephrathi, Prof. Esther Ephrathi, Yacob Yacobi in 2011. Machilipattam on 5/ 6 October 2011.

<sup>84</sup> Annie narrates to the visitors; Brian Blum, "The Sabbath is on Saturday not Sunday" — the incredible story of the Zion Torah Center in India's "Turmeric City", *Israel, Travels* October 4, 2015.

<sup>85</sup> Sorry to mention that Samuel Devasahayam passed away last year

Samuel and Anne send out a weekly SMS with the times for *Shabbat* candle lighting and *havdalah* at the day's conclusion. At least one community member, Samuel's son Moshe wears *Tefillin* during weekday prayers. A giant *sukka* is built on the roof to celebrate the Fall holiday. The Community's long-term goal is to convert to Judaism fully and perhaps even make *aliyah* to Israel.

*What is the starting point of this Community?*

The story begins with Samuel's father, Rev. D. William Devasahayam in 1972 founded the Church along with a club called "Friends of Israel". The Church was fervently Zionist from the start, with daily prayers on behalf of the State of Israel and fasting whenever Jews were in danger (for example, during the Entebbe hostage crisis or the trials of Prisoners of Zion in the USSR). The Church focused almost exclusively on the Hebrew Bible rather than on the New Testament. Samuel described his father as a strict disciplinarian. He said if he didn't memorize the Ten Commandments, he wouldn't give him any food or let him watch TV or read the newspapers saying it would spoil him — but he'd cut out clippings about Israel and put them in his lunchbox. When Samuel's mother, Rosy Devasayaham wanted to send him to a Christian Bible school at age 12, his father refused saying, "If you want to understand the Bible, you have to wear 'Jewish spectacles'".<sup>86</sup>

They claim a Jewish connection in the family. Samuel's great, great grandfather was an Iraqi Jew who came to India to work for the British government had married a local woman. He had a big *kippa* with fur, Anne recalls and that they had kept it for a long time until the fur fell off. It was more than 100 years old. Samuel's father died when Samuel was just 14-years-old. His mother and his older sisters Sheela and Wilma ran the Church and the 'Friends of Israel Club' for several years. The young Samuel was not interested in following in his father's path. He said he was more interested in Physics and Science, or maybe in becoming a musician. But an accident left Samuel with a bum leg and that was when he decided that God had other plans for him. Samuel took over the Church and, a number of years later, was courting Anne. "I didn't know much about Israel back then," Anne says, "so he tested me with songs. He would play Ofra Haza and Shoshana Damari, to see if I enjoyed them, if the language spoke to me. I loved the music. From that day he understood that I loved Israel too."

One reason the Zion Torah Center Community took to Jewish practices so quickly is that nearly 60 percent of them were already keeping some kind of Jewish rituals as members of the Chettiar caste. The Chettiars, a mercantile caste in Southern India, have a number of Jewish customs, Samuel explained. 'They light candles on Friday night and keep a kind of *Shabbat*. On Friday afternoons they wash the whole house. On *Hanukah*, they light clay oil lamps. When a woman is *niddah* [has her period], she sits in a different part of the house, outside under a portico, for seven days and must take a bath in the well before re-entering the home. Teenage Chettiar boys go through a rite of passage into manhood that includes donning a shawl and 'sacred thread' before proceeding to conduct a festive ceremony at the local temple..

Samuel had stated that an archaeologist working in Chennai had found Jewish graves inside a Chettiar cemetery. That was just not possible as cemeteries in India are strictly divided according to caste. He speculated that, as businessmen and travelers, the Chettiars may have had closer links with other Jewish Indians and adopted some of their customs over time. He didn't suggest that the Chettiars had actual Jewish ancestry.

Samuel and Anne went on a three-month visit to Israel and learnt much about Judaism and how to take a daily Hebrew *ulpan*. "We do everything according to what we know from the Torah," follow simple *kosher*, Their 15-year-old son Moshe is considering his options in the next few years. "More than anything, he wants to learn in an Israeli *yeshiva*," Anne says.

<sup>86</sup> As narrated by Annie Devasahayam to me.

Michael Freund, the chairman of *Shavei Israel* met the Devashayams several times during their visits to Israel. They have invited him to visit Erode. “Samuel and Anne are two very sincere seekers of spiritual truth who have made enormous personal and professional sacrifices in order to embrace Judaism,” Freund says. While emphasizing that contemporary Judaism is not a proselytizing religion, Freund adds that “if the Devashayams have taken the first step of their own volition and sincerely wish to join the Jewish people and live a Jewish life, then I believe we should assist them....”

Samuel’s dream for the future of his community was to make mass *aliyah*...to Israel’s Negev desert. He cited Isaiah’s prophesy (Isaiah 35:1) that the children of Israel would help make the desert bloom. Israelis have been doing that for decades. Still, as there’s a lot of desert area he wanted his community to be part of the dream. There was one problem, that Erode was not a farming community. They were mostly textile workers, doctors, engineers. So the Devashayams purchased 100 acres of land and planted 3,500 coconut trees. Every month they invite people from the Community to come and work in their farm, to get hands on experience with agriculture, to be ready to work in the Negev. Just to be extra prepared, the farm is watered by Israeli-made drip irrigation. The coconut farm is part of Samuel and Anne’s income, which also includes running a local printing press. A Jewish calendar with all the holidays — written in Tamil — is one of their prized products. Samuel printed small booklets for every Jewish festival, including their own *Passover Haggadah*. Moshe serves as book designer and editor. Several hundred copies of each have been printed.

Samuel and Anne were under no illusion that converting to Judaism, let alone immigrating to Israel, would be easy. The members of the Zion Torah Center have no formal Jewish roots. They are not in the same category as the Bnei Menashe, the North East India hill tribe that claims descent from one of the Ten Lost Tribes, but are rather more like Uganda’s Abayudaya, whose Christian leader Semei Kakungulu adopted Judaism in 1919. But God can do wonders, there could be another Exodus Samuel said. nothing could stop Him, not even the Red Sea. God will definitely bring them in. That would allow the community to realize another dream: “To contribute 100 new IDF soldiers,” says Anne. “If you ask a child here what he wants to become when he grows up, he will say a soldier in the Israeli Defense Forces.”

They don’t yet call the Zion Torah Center a ‘synagogue,’ even though it acts like one Anne says and that they needed to get permission to build their own cemetery first. Otherwise if they moved too fast they might lose permission to bury their dead in the Christian cemeteries. And the alternative (the Hindu custom of burning the dead) is against the Torah. Will it be possible they ask ? More improbable things have happened in the small town of Erode, with its ever-present Jewish Stars and the sound of Hebrew mixed with Tamil on a muggy Saturday morning. The Congregation is a vibrant one of about 500 persons. They have their own *Siddur* in Tamil. They read both the English and the Tamil Bible and the Torah in Hebrew. There are 150 men, 100 women, 13 Boys and 12 girls (aged upto 12) totally 80 children. Anne’s young son of 18, Moshe Daniel was elected leader of the Community after the death of her husband Samuel last year.

They have been visited by many young people from Israel who have to come to live and share and by visiting Rabbis like Aryel Tsion from Susya, Yishai Tzur from Eli, Ari Greenspan from Efrat and Ari Zivotosky from Bet Shemesh. They celebrate all Jewish festivals and keep the observances and fasts as is done in other Jewish communities. Most recently men and women were learning Hebrew at the Centre from Rabbi Yishai Tzur and his wife who came to teach them the basics of Judaism, having come with their five children. The Community’s children sing songs in Hebrew and the Congregation also sings the Ani Ma’amin ( I believe) in Hebrew. The seating of women and men is in separate sections as per tradition. Young children are seated with their mothers while older boys join their fathers.

Most people have houses of their own. They are educated. The occupations are working in banks as accountants and in IT companies; some have businesses too. Some leading men and women of the Community are Annie's father Martin is a Divisional Officer in the Railways, her mother Helen Chandra is a teacher and her sister, Shirley Catherine is the Principal of a school. Samuel Deivanayagam is Assistant Torah teacher, Kirubakaran is Manager of the Community and a bank accountant; Gladson is a Chazzan and auditor; Mr. Wilson a Torah teacher and Manager of Milka Company, Mr. Moses is Manager and Danny Israel an auditor. The ladies have taken up jobs as nurses and in IT companies.

Let us wish and pray that their dream of going to the Negev be fulfilled.

## 7. The Marranos or Conversos (Jews) of Goa (Sixteenth Century--now extinct--

This Jewish community is extinct. Earlier they were known as a community noted for their connection with India, coming from Spain or Portugal for the purpose of trade even prior to the Sixteenth Century, after the impelling Inquisition which followed them to Goa, it was the beginning of the end. There is no trace of this one time predominant Jewish Community of Goa. The assumption is that the Jews were known to have come in earlier days as those who had come to Kerala and Goa where they had settled. With the Inquisition in Spain and Portugal hundreds had fled to Majorca and as the numbers grew many who followed sought refuge in Kerala in India.

*Evidence of Jewish presence: "Jew Street" (Rua de Judeus) is charted out in old map of Goa found in the Central Library and Archives of Goa, Panjim (HAG); and the most tragic "Goa Inquisition Records in the Biblioteca in Lisbon and the Torro de Tombo other Archives in Portugal. Meeting with and exchanging of source material with Nissim Ezekial a Bene Israel in New Delhi revealed that there existed a Jewish community in Goa before the onslaught of the Portuguese Inquisition in Goa. This has to be explored in more detail as this ethnic group is long extinct.*

Prior to the Inquisition in Portugal, many Jews being mainly involved in the spice trade, commerce, import and export of commercial items, spread out to all colonies of the Portuguese domain of influence. The Portuguese Jews arrived in India as traders probably well before the year 1500 CE when it was socially acceptable to be Jewish in Portugal. Between the time of their arrival, the capture of Goa (1510 CE) and the beginning of the Seventeenth Century the Jewish Community flourished openly but later incognito and these were the Marrano Jews or 'anousim'<sup>87</sup> when the harshness of the *Inquisition*<sup>88</sup> befell them they suffered the wrath of the same as did the novo Cristao (neo Christians) converts from Hinduism who were not living as baptised Christians and according to the tenets of the Faith from about the year 1560 onwards. Beside the persecution of the Marrano Jewish Community through the Instrument of the Inquisition the priests and prelates of the Portuguese Catholic Church confiscated all Jewish Property and converted the synagogues into churches, and probably destroyed all historical records of this. Recent interest among people of the Christian faith in Goa to develop a bridge and reconcile with their past have started to shed more light on the history of the Jewish Community in this area.<sup>89</sup>

The most famed of these Marrano Jews was Dr. Garcia de Orta who enjoyed the friendship and good will of the of the Portuguese Viceroy who had brought him to India. For the excellent services rendered by him to the senior officials of the Colony and the military as a token of appreciation was given one of the major islands of what later developed into Bombay City. The purpose of this was to enable Dr. Garcia de Orta to study the "flora and their medicinal

<sup>87</sup> Anousim refers to those who were forced to convert to Christianity but practiced Judaism in hiding.

<sup>88</sup> *Inquisition*

<sup>89</sup> Nissim Moses, of New Delhi, Historian of the Bene Israel now settled in Israel concludes thus.



properties” of the tropical islands. One of the islands of Bombay was given to him to study the flora and the medicinal properties of the tropical islands and also a large mansion, his Quinta or Manor House called “Bombay Castle” was built on his estate in 1554, within the Bombay Fort. Bombay Castle has grown to become what is now INS Angre, which includes the Naval Barracks, the Naval Dockyard and the Head Quarters of the Western Naval Command. Later he moved to live in Rua de Judeus (Jew Street) in Old Goa.

He was the first European to write and publish a book in Portuguese on tropical medicine and who attempted to synthesis between Western, Eastern and Oriental medicine. That book was “Coloquios Dos Simples & Drogas De Cousaas, Medicinias Da India” printed by a Jewish printer Joao De Endem in 1563. He was honoured because of his deep knowledge of Western, Eastern and Oriental medicine i.e both allopathic and herbal medicine.<sup>90</sup> This book was later translated and published in English by Sir Clemens R. Markham, London in 1913.<sup>91</sup> Dr Garcia’s book was later adapted and edited by another reputed surgeon and scientist of the Jewish Faith, Dr. Christovao da Costa who came to Goa from Mozambique (between 1568–1571). His book was printed in Burgos in 1578 and was titled “Tractado de las Drogas”.

#### *The Rigour of the Inquisition*

At the persistence of Saint Francis Xavier the Inquisition was instituted in 1561 and lasted till 1574 then restarted in 1579 and lasted till 1821. Up to that time the Catholic priests and missionaries were involved in sad to say, unjust means of converting the Hindus and Muslims to the Christian faith when they did not succeed in getting the necessary faithfulness of the Flock. With the institution of the Inquisition they turned their full wrath on the Marrano Jewish community of Goa. They learned that the Caterine de Orta, sister of Dr Garcia de Orta was a Marrano Jew, and brought her before the Office of the Holy Tribunal. Upon admission under duress of practicing Judaism as also admitting that her family members did too and also confessed that her well known brother, Dr. Garcia de Orta had done too (but who had died by then and had been buried in Goa). Dr Garcia de Orta passed away sometime between 1568 and 1570. As per the accounts given by his sister to the “Tribunal of the Inquisition” he was buried in a traditional Jewish manner. Under a decree she was burnt alive at the stake for her faith. The Tribunal had the remains of Dr. Garcia de Orta exhumed and burnt his bones to express their wrath and to mete out the same punishment. Prior to the Inquisition, in 1543 a Dr. Jeronimo Dias a Marrano Jew was strangled and burnt because his views conflicted with those of the Christian missionaries.<sup>92</sup>

There are slides in my PPT wherein in the erstwhile Colony of Goa is shown the location of the Jew Street, (Rua De Judeus) about 600 meters long and the dwelling area of the then extensive Jewish Community. They also show the location of the villa of Dr. Garcia de Orta located between the Basilica de Bom Jesus and the Church of St Francis of Assisi and is now a part of the garden of the Archaeological Survey of India. There is one slide which shows the possibility of three of the several synagogues that have been known to exist in the Goa area, Chora. These synagogues have been converted into churches or left to ruin.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Paper by Nissim Moses and courtesy pictures by Cyril Fernandez; Article Percival Noronha;

<sup>91</sup> Paper by Nissim Moses of New Delhi and courtesy pictures by Cyril Fernandez; interesting material was forwarded by Mr. Cyril Fernandez; a Goa based Journalist through Mr. Ezekiel Malekar, the Secretary of the Judah Hyam Synagogue in New Delhi.; Further, additional interesting material was sent by Mr. Joshua Benjamin—Ex Chief Architect of the Government of India.; Jews of Cochin—India, Joshua Benjamin— The Jewish Welfare Association, New Delhi. “ Jews in Goa” by Percival Noronha in above.

<sup>92</sup> Nissim Moses op.cit

<sup>93</sup> Pictures sent to Nissim Moses by Mr. Cyril Fernandez; a Goa based journalist who is trying to research the History of Jewish settlement in that area.

Cosme Costa “ Goa and the West Coast”. p 49, I have reference to Israelites in India; also on p 51–52 I have corroborated the studies of Dr H. O. Mascarenhas about Jews in Goa and their synagogues partly existing today in Siridao Chapel, old Seminary building in Chora; there is also another round chapel in Divar, which I haven’t mentioned. Maybe these are the three mentioned by Joseph Fernandes?

→ Reviews of my above book are available on Internet from “The Nazrenis” and from “Indian Currents”; also under my name “Fr. Cosme



Four Hundred years after the death of Dr. Garcia de Orta the Portuguese Colony of Goa issued a Postage Stamp in honor of his contribution to medical science and Portugal struck a 200 Escudo Coin with the picture of Dr. Garcia de Orta on it <sup>94</sup> How conveniently have the Portuguese forgotten the crimes that they have committed says Nissim Ezekial, against this great Portuguese Marrano Jew and his family and others like him in the three hundred years of the “Inquisition”.<sup>95</sup>

## 8. Chennai Jews

There were Jewish merchants coming to Fort St. George Madras. towards the end of the 17<sup>th</sup> Century. The first existing Jewish community we hear of in Madras was in 1640. These were coral merchants from England of Portuguese origin and belonged to Paiva or Porto families In 1688 there were 3 Jewish families reported in the Madras Corporation. There was a Jewish Coral Market Street in Mithiapet. The cemetery was in Peddancudenpo. The Jewish population dwindled at the turn of the 18<sup>th</sup> Century and it is not known if there are any Jews left. The last of the tombs in the cemetery dates to 1997.

## 9. The Malihabad Jews –Pathans

An article on the Pathan Jews of Malihabad appeared in the May 20, 2007 issue of “The Times of India” This Community has yet to come to the light of our knowledge as they do not want to be identified with Jews. Dr. Nawaz Afreedi of Gautam Buddha University in Lucknow is working on connecting with this as a Lost Tribe as he is himself a Pathan.

Michael Freund of Shavei Israel said one of the more interesting possible connections was between some Jewish religious practices and some of those of the ferociously conservative Sunni Muslim Pushtuns of Afghanistan and Pakistan. “I am not aware of any desire or effort on their part to return to Judaism or Israel, so we are not pursuing it,” Freund said. “But it is an interesting curiosity.”

## 10. Connecting the Indian people with the Jews

Abraham Ben Hur in his magnum opus, “The Jewish Communities of India” postulates his theory based on his research through archaeology and ethnography that the Scythians (Sakas) and Pahalavas who came in through Afghanistan and into Baluchistan moved southwards going onto Pataliputra in Bihar and came to be known as Paths or Patels were actually various members of The Ten Lost Tribes who had fled eastwards after the capture of Jerusalem by the Assyrians under Samanasser and later by the Babylonian King Nebuchadnezzar in 607 B.C.who transported them to Babylon. Cyrus the Great of Persia, at the height of his power set the Jews free and returned their bowls and chalices to them. These people were called ‘Dashans...from *path* ( meaning ten) <sup>96</sup>

The earliest Jews to come into India were from Afghanistan and belonged to the Afridi (Ephraim) tribe and were the sons of Afghani, grandson of King Saul. Eventually many thousands of this tribe moved eastwards to Pataliputra so the land named this after the number ‘path’ in Dravidian languages means ten, ( sons of the Land of the Ten Tribes). Settling down in Magadha during the Maurya rule, later during Emperor Chandragupta Maurya’s time they moved southwards as

→ Jose Costa” you can read “Pre-Portuguese Christianity in Goa”. I

On 31-3-2002 an article appeared on ‘THE HINDU’ regarding “D’SOUZA IN COMMUNION with GOA” When you open internet “Pre-Portuguese Christianity in Goa” this article can be seen, somewhere in the middle. I tried to e-mail it to you, but could not get through. It speaks something about Jewish settlements in Goa. Try it by yourself.

<sup>94</sup> Picture sent by & reproduced by Nissim Ezekial received by him from Mr. David Ezekiel).

<sup>95</sup> Commemoration Stamp of Dr. Garcia-De-Orta issued by the Portuguese Colony of Goa — Picture from Encyclopedia Judaica.;Pictures of Churches-Forwarded by Cyril Fernandez – Personal communication between Nissim Ezekial and Cyril Fernandez.

<sup>96</sup> Ben Hur Abraham, op.cit p. 94

that was the extent of Chandragupta's Empire, reaching Brahmagiri ( in Karnataka) and Coorg where they settled and later came to be known as the Aiyars and Aiyangars of Tamil Nadu and the Namboodiri Brahmins of Kerala.

The group that migrated from Gaur in Afghanistan into India were the Gaud (Gaur) Saraswats which community he says is different from the Kanauj Brahmins etc. of Central Asia. These were Jewish people who had been coming as traders and merchants and came to settle in the land of the Helmut River ( River Saraswati), now extinct, in the Punjab and hence got the name Gaud Saraswats. From dolmens found in Baluchistan he corroborates his theory that these were graves of the members of 'The Lost Tribes' who had first settled in that region. According to him the Gaud Saraswat Brahmins were originally from the Tribe of Benjamin, the youngest son of Jacob ( Israel) and descendants of King Saul.

Ben Hur concludes that the Arya Brahmins from Central Asia were Scythians (Sakas) who came for pasture and abode in India.

Endnote: Aliyah is made by over 70,000 Indian Jews, over 1% of Israel's total population.

## References:

### Primary Sources

Da Orta, Garcia, *Colloquies of the Simple and Drugs of India*, Translated by Clements Markham, Sri Satguru, Delhi, n.d.

Penrose, Boies, *Goa—Queen of the East; Comemorações do v centenario da morte do infante D.Henriques*, Comissão Ultramarina,Lisboa, 1960.

### Newspapers, Bulletins and Journals

*Indian Church History Review*, Church History Association of India, Bangalore, (volumes related to Western India. )

*Kulanu* " all of us" (Helping Lost Jewish Communities, MD, USA )

*Jobie Lay*, "Bene Ephraim: Notes from the Field", 2011

*Karen Primack*, " Meeting the Jews of Andhra Pradesh", 2007

*Project Details: The Children of Ephraim: Constructing Jewish Identity in Andhra Pradesh* A research project of the Department of Anthropology, part of the *Public Culture in Theory and Practice Research Group*: By Anthropologists Yulia Egorova and Shahid Perwez., University of Durham, UK. (2011)

*Rabbis Bonita and Gerald Sussman*, **India Journal**, 2009

### Secondary Sources – ---Books

Assis Correia, Luis de, *Goa – Through the Mists of History from 10,000 B.C to A.D. 1958*, Maureen Publishers Pvt. Ltd. Panjim, Goa, 2006

Benjamin, Joshua, M., *The Mystery of Israel's Lost Tribes And the Legend of Jesus in India*, Mosaic Books, New Delhi, 1989, 2001.

Farias, Kranti, *The Christian Impact in South Kanara*, Church History Association of India Mumbai, 1999

Kamat, Pratima, *Farar Far– local resistance to colonization hegemony in Goa–1510– 1912*, Institute Menezes Braganza, Panjim, Goa, 1995.

Moraes, G.M., *History of Christianity in India*, Manaktala, Bombay.

Silva Rego, Antonio da (ed) *Documentacao Para Historiadas Missoes Do Padroado Portuguese Do Oriente:India, 1499–1582*. 12 vols. Lisbon, 1947–58.

Souza, Francisco de, *Oriente Conquistado A Jesus Christo Pelos Padres Da Companhia De Jesus Da Provincia De Goa*. 2 vols. Second ed. Bombay, 1881–1886, II

Shmuel Yacobi, *The Cultural Hermeneutics*, The Hebrew Open University Publications, India, 2002

#### **Interviews / Oral History**

Interviews with members of various Jewish communities as referred to in the article in India and in the Diaspora: in Montreal & Toronto (Canada), Haifa & Carmiel (Israel), Sydney & Brisbane in Australia).

# O MASSACRE DE LISBOA E O DISCURSO DE ÓDIO ANTI-JUDAICO<sup>1</sup>

## THE LISBON MASSACRE OF 1506 AND THE ANTI-JEWISH HATE SPEECH

Rita Ribeiro Voss<sup>2</sup>

Universidade de Coimbra, Universidade Federal de Pernambuco

### RESUMO

Essa investigação de pós-doutoramento, realizada entre setembro de 2016 e agosto de 2017, na Universidade de Coimbra, analisou o papel do discurso de ódio que impulsionou a fúria da população lisboeta contra os judeus no Massacre de Lisboa de 1506. Analisam-se os relatos do historiador Salomão Ibn Verga, e de um alemão, testemunha anônima do massacre. Embora exista dificuldade de se encontrar um corpus sermônario para análise do discurso dos frades dominicanos e sua influência no massacre, os relatos que se referem à sua liderança não podem ser desconsiderados. Pois, o aspecto discriminatório de seu discurso dogmático cristão visava hierarquizar a sociedade por diferenças étnicas sob o conceito de inferioridade. A pesquisa sugere que a influência dos discursos religiosos sobre a população portuguesa do século XVI, e nos séculos posteriores, reside nos elementos estruturantes de sua doutrina missionária e evangelizadora que elegeu o judeu como inimigo privilegiado: um contraponto ideológico necessário para a existência da própria Igreja Católica.

**PALAVRAS-CHAVE:** MASSACRE, JUDEUS, DISCURSO DE ÓDIO

### ABSTRACT

This postdoctoral research, conducted between September 2016 and August 2017, at the University of Coimbra, has analyzed the role of the hate speech who led the mass rage against Jews in the Lisbon Massacre of 1506. It analyzed the accounts of Jewish historian, Solomon Ibn Verga, and an anonymous German witness of those events. The reports related to the leadership of the Dominican friars in the massacre cannot be disregarded even though there is an insurmountable difficulty of finding a sermonary corpus to analyze their speech and its influence on the massacre. For the discriminatory aspect of his Christian dogmatic discourse tended to hierarchize the Portuguese society by ethnic differences under the concept of inferiority. The research suggests that the influence of religious discourses on the Portuguese population of the sixteenth century, and in later centuries, lies in the structuring elements of their missionary and evangelizing doctrine, that elected the Jew as a preferred enemy: as an ideological counterpoint to consolidate the existence of the Catholic Church itself.

**KEYWORDS:** MASSACRE, JEWS, HATE SPEECH.

### Considerações sobre discurso de ódio

Por ser de origem judaica, a história de perseguição e segregação do povo judeu sempre me acompanhou, o que me leva a constantes indagações sobre os motivos pelos quais as pessoas odeiam as outras por questões religiosas, étnicas, raciais, culturais e até por estilos de vida e orientação sexual. O Holocausto é o acontecimento que vem à lembrança de todos quando se fala de violência promovida pelo ódio, embora existam outros genocídios, como o ocorrido em Ruanda em 1994, evidenciando que a ideia de civilização dependia no século passado e depende, ainda no século XXI, do quanto afrontamos a barbárie. No entanto, seguramente

<sup>1</sup> Investigação de pós-doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra sob a supervisão do Professor Doutor José Pedro Paiva.

<sup>2</sup> Antropóloga e professora na Universidade Federal de Pernambuco — UPFE.

podemos dizer que a história judaica é farta de perseguições violentas e de genocídios, sobretudo na Europa. E mesmo hoje não sabemos para onde o antissemitismo contemporâneo nos levará, uma vez que as notícias de ataques a sinagogas, cemitérios e centros judaicos nos últimos anos têm sido frequentes.

Os estudos sobre discurso de ódio (Stern, 2005) evidenciam que o fenômeno na contemporaneidade se apresenta multifacetado e relacionado à comunicação de massa, na era digital. No Brasil, país de onde venho, os discursos de ódio não prosperavam no passado. Hoje, no entanto, fazem muitas vítimas pois muitas pessoas sentem-se à vontade para propagar preconceito, legitimar perseguições a minorias e aplaudir a violência contra elas nas redes sociais e nas mídias, como recentemente uma famosa jornalista brasileira incentivou o linchamento de um jovem que havia sido flagrado furtando um objeto. Políticos e até intelectuais também incentivam essas condutas que afrontam os direitos humanos, formando opinião de massa.

Com a facilidade de informação na internet, os discursos de ódio alcançam milhões de pessoas em poucos segundos, por isso eles são ainda mais perturbadores e perigosos, atualmente, do que foram no passado. Em razão disso, cresce a popularidade de líderes políticos cuja plataforma inclui a perseguição a imigrantes, estrangeiros e, principalmente, a muçulmanos. A vitória de Donald Trump, presidente eleito dos Estados Unidos, deveu-se a sua campanha contra imigrantes como, também, a campanha de Marine Le Pen, que ameaçou vencer as eleições na França.

É preciso dizer, no entanto, que o ódio faz parte do mundo dos instintos e das paixões humanas: faz parte da natureza primata do *Homo sapiens*. Porém, o ódio que propaga e institui a discriminação, o preconceito e a segregação tem que ser socialmente acionado e cognitivamente organizado através da linguagem. O ódio precisa ser inculcado, isto é, é preciso ensinar às pessoas como odiar. E, ainda mais, é vital que seja transmitido aos demais, estabelecendo seus lugares na hierarquia social definidos por critérios de inferioridade racial, étnica, social, religiosa, de gênero, de sexualidade etc.

Há certamente uma estrutura mental humana que se manifesta em roupagens particulares, delimitadas por um tempo histórico, como Lévi-Strauss (1976) nos faz compreender em suas obras. Para entender, então, os discursos de ódio é preciso de um lado contextualizá-los historicamente, como propõe Hanna Arendt (2007) em seus estudos sobre antissemitismo e, de outro lado, não perder de vista que falamos da condição estrutural da espécie que no caso do ódio se traduz e se justifica na desumanização do outro, ao transformá-lo em objeto para odiar, construído discursivamente.

Busquei, então, compreender o fenômeno no passado para inspirar o desvelamento da tessitura discursiva do ódio. Se não por um pretense distanciamento da pesquisadora que crer-se-ia “neutra”, na visão de uma certa ciência, mas ao menos com uma tranquilidade no olhar para o passado, mesmo diante de fatos humanos sempre carregados de valores, para investigar fatos sobre os quais já não podemos interferir, apenas interpretá-los, segundo o ponto de vista de quem fala do presente.

E se há paralelos possíveis na história, significa que os massacres e genocídios não são fatos isolados, há algo do acionamento humano mais estrutural em sua repetição, em sua frequência, vestidos de suas particularidades históricas. Por outro lado, eles não são inevitáveis, uma vez que podemos interferir em sua construção discursiva através da educação.

### Enunciado do Massacre de Lisboa

Essa comunicação relaciona-se a um estudo de caso conhecido, o Massacre de Lisboa de 1506<sup>3</sup>, um *pogrom*<sup>4</sup> que matou milhares dos chamados cristãos-novos, como ficaram conhecidos os judeus convertidos depois do batismo forçado em Portugal, em 1497.

Mas, antes de falar sobre o acontecimento em si, alguns antecedentes históricos foram importantes na configuração do sentimento antijudaico na população, que remontam ao decreto de expulsão dos judeus de Portugal em 1496. A própria casa real expressava, através das palavras do rei a «verdade» de que o cristianismo deveria triunfar pois estavam «convencidos de que os judeus [...] cometeram e continuam a cometer contra Ele (Deus) grandes males e blasfêmias nestes nossos reinos»<sup>5</sup>.

Os «perigos» da alegada «perfidia» dos chamados cristãos-novos, antes propagados no espaço circunscrito das igrejas, através daqueles atos institucionais, chegavam ao centro da convivência social em um ato público de intolerância religiosa, e seriam exemplares para as perseguições futuras. O decreto de expulsão dizia ainda: «Como filhos do mal (os judeus), não fazem isso apenas entre si, mas com seus corações empedernidos, mergulham também nossos reinos numa maior condenação (divina) e induzem muitos cristãos a abandonar o único e verdadeiro caminho que é a Santa Fé Católica» (id.).

Se para o rei o batismo forçado realizado na Páscoa de 1497 era conveniente pois com ele poderia atender uma exigência e casar-se com a filha dos Reis Católicos e, também no sentido de alcançar seus objetivos expansionistas, pode-se imaginar que, para a população, o sacramento cristão poderia apagar a chamada «perfidia» judaica e restituir a graça divina ao País, já combalido pela doença e pela fome naquele final de século, o que por si só justificaria a violência empregada contra os judeus. Isaac Ibn Faradj, um judeu convertido que presenciou os horrores do batismo forçado, relata a violência contra os chamados «cristãos-novos» em todo o Portugal, que foram levados «em todas as comarcas do rei, e espancados com paus e correias, e levados para as igrejas. Aí salpicaram-lhe com água, e deram-lhes nomes cristãos, tanto aos homens e como às mulheres» (Marx, 1908:256).

Assim, às portas do século XVI, havia casos de perseguição, sermões acusatórios aos judeus e ataques a sinagogas (Tavares, 1984 e Kayserling, 2009). No entanto, não eram casos isolados de discursos de ódio e o massacre de 1506 foi o desfecho desse movimento antijudaico que teve, ainda um precedente mais imediato. Dois dias antes do início do *pogrom*, a casa de um grupo de cristãos-novos que celebrava e realizava suas cerimônias de páscoa à moda judaica, foi invadida. Ibn Verga (1856:191), historiador judeu, relata que os cristãos-novos foram delatados; e a testemunha anônima alemã, que relata com precisão e detalhe o desenrolar dos acontecimentos, disse que dezassete deles foram levados por um juiz acompanhado de alguns guardas (1506a: fol. 1r)<sup>6</sup>. Segundo o mesmo relato, o rei teria sido informado sobre o incidente e, dois dias depois, os cristãos-novos foram libertados, provavelmente, porque o monarca fez valer uma lei segundo a qual os judeus teriam imunidade na prática de sua fé, desde que fosse privada, proibindo que se fizesse qualquer inquirição sobre ela. Mas a população contrariada, dizia que os presos tinham sido inocentados porque talvez tivesse dinheiro e bons amigos. E

<sup>3</sup> Para uma introdução ao tema vide Yosef Hayim Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Sehbet Yehudah*; Susana Bastos Mateus Pinto e Paulo Mendes, *O Massacre dos Judeus, Lisboa 19 de abril de 1506*, e François Soyler, *The Massacre of New Christians of Lisbon in 1506*.

<sup>4</sup> A palavra russa *pogrom* passou a designar, depois das grandes matanças de judeus na Rússia no final do século XIX, as perseguições e os genocídios contra judeus em geral. Embora possa parecer anacrônico nomear com uma palavra marcada por um tempo histórico acontecimentos anteriores, não há um nome que melhor expresse o ocorrido em Lisboa em 1506.

<sup>5</sup> Édito de Expulsão dos Judeus. *Ordenações Manuelinas*, Livro II, título XLI.

<sup>6</sup> São conhecidos dois panfletos do alemão anônimo, que compõem uma mesma obra panfletária com a sequência linear dos acontecimentos. O primeiro panfleto narra os dias do massacre em Lisboa e arredores sob o título: *Von dem christenlichen Streyt geschehent (...)*. O segundo panfleto relata as punições sofridas pelos participantes do massacre e foi intitulado, *Von dem geschicht vnd handlung so der kunig vonn Portugal (...)* Ambos são, foram traduzidos em 2017 por Rita Ribeiro Voss e Uwe Voss e estão ainda inéditos.



dizia também, segundo a testemunha alemã (ob. cit.) que os presos e também aqueles que tinham decidido pela sua libertação, deveriam ser todos queimados.

Os frades dominicanos logo repercutiram a libertação dos presos em seu sermão na Igreja de São Domingos. Segundo Ibn Verga (id.) as pessoas reunidas na igreja disseram: «Por que Deus fez isso conosco e com a nossa terra, senão por culpa desses judeus?». Ao ouvir as lamentações, ainda segundo o historiador judeu, os frades pregaram

«contra o povo de Israel com palavras muito amargas e duras» e «inventaram de fazer um crucifixo oco, com uma abertura na parte de trás e a frente feita de vidro»; colocaram uma vela pela abertura e diziam que da imagem saía fogo. O povo então prostrou-se maravilhado e disse: «Vejam o grande milagre que serve de prova como Deus julga todo o povo judeu através do fogo» (id.).

O discurso de ódio dos frades se configura na construção do judeu como o culpado pelas mazelas da sociedade. O «milagre» reforça e confirma a construção de um estereótipo antagonista a fé católica, a do judeu. Anuncia-se nos dias posteriores à libertação dos presos um antissemitismo seminal, mais do que um apenas um sentimento religioso antijudaico, uma vez que em vários momentos a solução se anuncia como sendo necessário o extermínio do judeu.

#### **Massacre de Lisboa em sua tessitura discursiva**

Contando o que ocorreu de forma resumida nos dias do massacre, uma multidão esperava a repetição de um milagre na Igreja do Convento de São Domingos próxima à Praça do Rocio, em resposta às orações e procissões contra a fome e a doença que matavam a população de Lisboa. Quando os populares viram a luz que emanava do coração do Jesus crucificado, atribuíam-na, ainda sob o efeito dos sermões antijudaicos dos padres na igreja, à culpa dos judeus pois seus infortúnios eram, então, um castigo a toda a população, uma resposta divina à sua heresia e ficou enfurecida quando um judeu convertido questionou o milagre: «**Como um pedaço de madeira seca pode operar milagre? Pegue água e jogue nela que logo se extinguirá**» (1506a: fol.1v).

Mesmo que alguns cristãos na igreja duvidassem do milagre, como a própria testemunha alemã que relatou o ocorrido, o cristão-novo teve uma atitude temerária ao duvidar da fé cristã, depois do alvoroço popular em torno da libertação da prisão de alguns judeus convertidos que realizavam o *Pessach*, dois dias antes. Mais do que isso, aquela dúvida, ao invés de ser tomada pelos presentes na igreja como natural desconfiância da percepção humana sobre um fenômeno natural, poderia ser entendida como menosprezo ao insondável desígnio de Deus, vindo de alguém que não era genuinamente cristão. Portanto, para os cristãos dentro da igreja, uma pessoa de fora colocava sob suspeita algo da ordem do maravilhoso cristão na forma de milagre.

O «cristão-novo» incrédulo foi morto a pancadas pelas mulheres que estavam na Igreja, levado para fora da igreja onde foi esquartejado e provavelmente queimado na praça. Após esse primeiro assassinato, os demais se sucedem numa orgia macabra. Grupos foram organizados. Homens e mulheres foram instigados pelos frades dominicanos que conclamavam a população a executar todo «cristão-novo» que encontrassem ou quem se parecesse com um judeu.

Foram no mínimo três dias de massacre.<sup>7</sup> É importante frisar que, mesmo que as condições sociais fossem suficientemente difíceis em Lisboa como motivo para que o povo expressasse sua insatisfação com o rei, como a peste que fez muita gente fugir da cidade (entre eles, o próprio rei e boa parte da nobreza) a insalubridade urbana, a carestia de vida provocada pelos forais manuelinos e, por fim, a antipatia da população pelos arrecadadores de impostos, entre eles um judeu convertido chamado Mascarenhas, o ódio emergiu como sentimento religioso.

<sup>7</sup> Segundo o que relata a testemunha alemã de forma precisa e detalhada o que aconteceu em cada dia do massacre bem como a sua duração, mais do que na versão de Ibn Verga. Na versão da testemunha alemã, a violência teria se estendido até o dia 29 de abril.

Isto é, as condições adversas para a população foram interpretadas, dogmaticamente, como castigo pela heresia dos chamados «cristãos-novos» e, contra eles, a população procurou redimir os pecados de Portugal.

Ibn Verga (1856) atribui aos frades uma influência predominante sobre a população contra os judeus convertidos naqueles dias de abril. Após as mortes dos dois cristãos-novos na frente da igreja, os frades se levantaram portando cruzeiros e proclamavam, segundo ainda o historiador judeu: «‘Todo aquele que matar um descendente de Israel, terá no mundo vindouro cem dias de perdão!’ Então, muitos populares munidos de espada atacaram e mataram em três dias, três mil pessoas» (p. 191). Os linchadores ainda violaram as mulheres antes de lançá-las à fogueira, assim como jogaram as grávidas contra lanças.

A violência provocada pelo sentimento popular antijudaico resultou de uma predisposição mental aprendida e acionada socialmente. A igreja era o local por excelência de aprendizado da massa, época em que os sermões formavam as condições sociais do preconceito construídas nas fronteiras e na complementaridade do idêntico e do diferente (Silva, 2009). A partir dessa concepção, pode-se dizer com relação ao massacre, que ele visava a uma identidade construída na afirmação do *eu*, pertencente a uma identidade portuguesa católica, e na recusa do *outro*, o de fora, o judeu. Sendo essa a expressão exterior às condições sociais tecidas interiormente, um sentimento difuso de aversão tornou-se consistente, assumindo feições religiosas quando encontrou um alvo privilegiado, o judeu. O extravasamento do sentimento antijudaico, então, eclodiu com violência.

#### **Pedagogia do ódio**

O papel pedagógico da doutrinação revela-se «no que permite e no que impede as linhas demarcadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais» (Foucault, 1999:44) demarcando as fronteiras do pertencimento e da exclusão na configuração identitária de uma coletividade. Os discursos dos frades tinham um poder pedagógico essencialmente doutrinário, na formação identitária portuguesa, com o sistema simbólico da ordenação cristã do mundo agindo sobre todos os domínios da vida cotidiana, sobre seus saberes e fazeres. Mas para Bourdieu (2009), as práticas só podem ser mantidas e reproduzidas por meio de pedagogias que colocam em movimento operações de objetivação de princípios, segundo ordenações e hierarquias sociais que estão historicamente contruídas e demarcadas.

O poder implícito na pedagogia de ódio transmitida pelos frades não pode ser, por isso, menosprezado, pois seu aspeto discriminatório visava não apenas organizar a sociedade segundo o ideário católico, mas também hierarquizá-la por diferenças étnicas, em que a crença disputava um sentido de verdade que deveria estabelecer a hierarquia social através do conceito de inferioridade (Bethencourt, 2014). Isto é, ainda que não houvesse um projeto político explícito ou institucionalizado, a produção da segregação e a discriminação étnicas visavam, na correlação de forças sociais, à produção da hierarquia social.

Repito, os sermões tiveram um papel pedagógico considerável para a população, cujo conhecimento era adquirido exclusivamente da religião católica. O massacre não aconteceu de forma casual, espontânea, como os frades fizeram parecer, o sentimento antijudaico foi sendo semeado, cultivado pela ação pedagógica dos sermões ao longo do século XV antes desse acontecimento, de modo que, diante das condições sociais críticas de Lisboa acionou um sentimento já interiorizado nos lisboetas e se expressou objetivamente de forma violenta na tentativa de exterminar a população judaica.

O discurso de ódio dos frades costurou um antissemitismo no alvorecer do século XVI, ainda rudimentar, caracterizado nos estatutos de pureza de sangue e que floresceria na longa disputa de correlação de forças entre a Igreja e os poderes seculares de Portugal, por meio da violência institucionalizada com o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em 1536.

## Referências Bibliográficas

### Primárias

Édito de Expulsão dos Judeus (1496). *Ordenações Manuelinas*, Livro II, título XLI.

Ibn Verga, Salomon. (1856). *Liber Schevet Jehuda*. Traduzido por Meir Wiener. Hannover: K. Rimpler.

Von dē christenlichen streyt geschehen/ jm. M.CCCC.vj. Jar zu Lissbona/ ein haubtstat in Portigal zwischen den christen vñ neuwen christen/oder juden, von wegen des gecreutzigisten got (1506a). Nuremberg: Johann Weißenburger.

Von dem geschicht vnd handlung so der kunig vonn Portigal wider das unschuldig plut de christen auff die vor ergange geschicht der schalckhafftigen newen christen oder Jyden zu Lißwona geubt haben (1506b). Nuremberg: Johann Weißenburger

### Complementares

Arendt, Hannah (2007). *The Jewish Writings*. Nova York: Schochen Books.

Bethencourt, Francisco (2014). *Racisms: from the crusades to the twentieth century*. Princeton: Princeton University.

Bourdieu, Pierre (2009). *O senso prático*. Tradução Maria Ferreira. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

Foucault, Michel (1998). *Genealogia del racismo*. La Plata: Altamira.

Kayslerling, Meyer (2009). *História dos judeus em Portugal*. Traduzido por Anita Novinsky. São Paulo: Perspectiva.

Lévi-Strauss, Claude (1976). *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Marx, Alexander (1908). «The Expulsion of the Jews from Spain: Two new accounts» in *Jewish Quartely Review*, vol. 20, nº 2, January.

Mateus, Susana Bastos; Pinto, Paulo Mendes (2013). *O Massacre dos Judeus. Lisboa, 19 de abril de 1506*. Lisboa: Aletheia Editores.

Silva, Tomas Tadeu da (2009). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes.

Soyer, François (2013). «The Massacre of New Chrstians of Lisbon of 1506: a new eyewitness account », *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 2007, nº 7, 221/44.

Stern, Kenth S. (2005). *Hate Matters: the need for an interdisciplinary field of hate studies*. Illinois: The American Jewish Committee.

Tavares, Maria José Ferro (1984). «Revolta contra os judeus no Portugal Medieval», *Revista História das Ideias*, Volume 5, 161/73.

Yerushalmi, Yosef Hayim (1976). *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*. Cincinnati: Hebrew College.









