

## NOTAS DE INVESTIGAÇÃO

### CRISTÃOS NOVOS E JUDAÍSMO NO INÍCIO DA ÉPOCA MODERNA: IDENTIDADE RELIGIOSA E «RAZÃO DE ESTADO»

CLAUDE B. STUCZYNSKI \*

Nota a propósito da publicação de *L'Identità Dissimulata: Giudaizzanti Iberici nell'Europa Cristiana dell'Età Moderna*, org. por Pier Cesare Ioly Zorattini. Florença: Leo S. Olschki Editore, 2000, 398 p.

Foi há relativamente pouco tempo que a historiografia relativa aos cristãos-novos ibéricos e à Diáspora sefardita começou a mostrar que, desde um ponto de vista sociológico, a passagem de uma identidade «cristã-nova» para uma outra «judia nova» foi um processo menos abrupto do que se poderia pensar, apesar da imagem que é transmitida pelas fontes rabínicas oficiais. Não há dúvida de que o processo de adopção do judaísmo normativo entre os *conversos* ibéricos que se integravam nas comunidades judaicas no exílio era encarado mais propriamente como uma “conversão”, e não tanto como um “retorno” à fé dos seus antepassados <sup>1</sup>. Por outro lado, além de existirem diferenças consideráveis entre o tipo de identidades religiosas que poderiam ter adoptado na Península Ibérica e a ortodoxia maximalista que supunha a adesão ao judaísmo rabínico, este processo de «rejudaização» envolvia a aceitação tanto dos *conversos* com um possível passado cripto-judeu, como de outras figuras caracterizadas por experiências religiosas muito diferentes das normas ditadas pelo mosaísmo, contemplando, até, aqueles que, outrora, tinham sido católicos sinceros e convictos <sup>2</sup>. Envolvendo esta pluralidade de identidades passadas nem sempre consentâneas com um modelo de heroísmo ou de martirológico

---

\* Bar-Ilan University, Ramat-Gan

<sup>1</sup> Carsten Lorenz Wilke, «Conversion ou retour? La métamorphose du nouveau chrétien en Juif Portugais dans l'imaginaire sépharade du XVIIe siècle», in Esther Benbassa (org.), *Mémoires Juives d'Espagne et du Portugal*, Paris, 1996, pp. 53-67.

<sup>2</sup> Yosef Hayim Yerushalmi, «Re-education of the Marranos in Seventeenth Century», in *The Third Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies*, Cincinnati, 1980.

judío, a inserção nas comunidades sefarditas exigia, assim, a produção de uma “amnésia colectiva” a respeito do passado ibérico, a fim de criar um presente judeu-sefardita comum, glorioso e seguro de si <sup>3</sup>. Este “novo judaísmo” estaria então marcado pela dualidade de identidades – nem sempre concomitantes – própria de pessoas que eram simultaneamente judeus e sefarditas portugueses <sup>4</sup>.

Este carácter plural da identidade religiosa não era apenas uma agrura do passado. Tal como o demonstra o detalhadíssimo estudo de Pier Cesare Ioly Zorattini incluído nesta colectânea, o “caminho de regresso” ao judaísmo que foi seguido por muitos cristãos-novos uma vez estabelecidos em Veneza não estava isento de tensões, em especial no que se refere à coerência das suas opções religiosas. Zorattini mostra, de uma forma clara, que, em muitos casos, o confronto com o judaísmo normativo em solo itálico era lento e progressivo, tendo conduzido, frequentemente, não só à adopção de uma identidade católica e definitiva, mas também, e não poucas vezes, à constituição de um leque de identidades religiosas intermédias que incluíam a adopção de um judaísmo crítico, parcial e selectivo <sup>5</sup>. Do meu ponto de vista, esta constatação reveste-se de uma enorme importância. Por um lado, porque quando comparada com os estudos aqui incluídos – como é o caso do esplêndido artigo de Lucia Frattarelli Fischer sobre os cristãos-novos e os judeus novos na Toscana, ou o estudo não menos exaustivo de Aron di Leone Leoni sobre Ancona e Pesaro <sup>6</sup> –, nos fala da existência de diversos ritmos e processos de “re-judaização” dos cristãos-novos, um caminho marcado pelo grau de acesso ao saber rabínico e, muito especialmente, pelo seu estatuto jurídico perante as autoridades políticas locais, contribuindo assim para desenvolver uma visão menos monolítica no que respeita à cronologia do fenómeno <sup>7</sup>. No entanto, estas mesmas constatações, analisadas numa perspectiva diacrónica, acabam por corresponder plenamente àquilo que Yosef Kaplan concluiu para os contextos do

---

<sup>3</sup> Daniel M. Swetschinski, «Le refus de la mémoire: Les Juifs portugais d’Amsterdam et leur passé marrane», in Esther Benbassa (org.), *Mémoires Juives d’Espagne et du Portugal*, Paris, 1996, p. 69.

<sup>4</sup> Miriam Bodian, «‘Men of the Nation’, the Shaping of ‘Converso’ Identity in Early Modern Europe», *Past and Present*, CXLIII (1994), pp. 48-76; Harm den Boer, *La literatura sefardi de Amsterdam*, Alcalá de Henares, 1996.

<sup>5</sup> Pier Cesare Ioly Zorattini, «*Derekh Teshuvah*: la Via del Ritorno», pp. 195-248.

<sup>6</sup> Lucia Frattarelli Fischer, «Cristiani Nuovi e Nuovi Ebrei in Toscana fra Cinque e Seicento. Legittimazione e percorsi individuali», pp. 99-149; Aron di Leone Leoni, «Per una storia della Nazione Portoghese ad Ancona e a Pesaro», pp. 27-97.

<sup>7</sup> Compare-se com o estudo de Carsten Lorenz Wilke, sobre o contexto do sul de França: «Un Judaïsme clandestin dans la France du XVII siècle; un rite au rythme de l’imprimerie», in Esther Benbassa (org.), *Transmission et passages en monde Juif*, Paris, 1997, pp. 281-311.

<sup>8</sup> Yosef Kaplan, «‘Karaites’ in Early Eighteenth Century Amsterdam», in David S. Katz & Jonathan I. Israel (orgs.), *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leiden, 1990, pp. 196-236; *Idem*, «Wayward New Christians and Stubborn New Jews: The Shaping of a Jewish

Norte da Europa durante os séculos XVII e XVIII <sup>8</sup>. Tal leva a supor que em toda a Diáspora sefardita de origem cristã-nova existiria uma verdadeira constante sociológica de dissidência religiosa face ao rabinismo do *Establishment* comunitário, sem que tal tivesse desembocado necessariamente na constituição de verdadeiras correntes judias de alternativa religiosa <sup>9</sup>.

Estudos como o de Zorattini – fruto do monumental trabalho de edição e de erudição que foram os seus *Processi del S. Uffizio di Venezia contra ebrei e giudaizzanti* (1548-1734) <sup>10</sup> – demonstram que casos como o de Uriel da Costa ou o de Baruch Spinoza seriam a ponta mais conhecida, sofisticada e radical do vasto “iceberg” da dissidência religiosa de origem cristã-nova, algo que está agora a ser descoberto a partir de fontes externas, como é o caso da documentação inquisitorial ou notarial. O significado historiográfico destes contributos, juntamente com abordagens como a de Maddalena del Bianco Costrozzi <sup>11</sup>, demonstra que a simulação e a dissimulação religiosa devem ser encaradas, a partir de agora, não só como estratégias de acomodação próprias da realidade ibérica, mas também como algo inerente aos combates de identidade protagonizados pelos cristãos-novos. Daí que, nas fontes sefarditas oficiais, se tenha sentido a necessidade de falar de uma “conversão” total e absoluta, e não somente de um mero “regresso” sujeito a reminiscências elásticas e caprichosas. Daí, também, o empenho demonstrado por essas mesmas comunidades em silenciar um passado tão heterogéneo quanto problemático no que concerne às suas implicações no presente <sup>12</sup>.

Cruzamentos interessantíssimos entre história, identidade e literatura podem ser encontrados no artigo escrito por Brian Pullan, grande conhecedor da realidade cristã-nova em Veneza. Pullan procura sustentar a hipótese de que, na elaboração do seu *Merchant of Venice*, William Shakespeare terá feito eco da muito concreta realidade “cristã-nova” mercantil de Veneza <sup>13</sup>. O artigo de Pullan representa, por isso, uma verdadeira novidade interpretativa no campo dos estudos shakespearianos, os quais sempre defenderam que seria Londres, e não Veneza, o provável «background» histórico daquela obra teatral. Não menos surpreendente é a possibilidade, avançada por Pullan, de que o personagem Shylock tivesse por origem a biografia familiar de um cristão-novo português estabelecido em Veneza, de nome

---

Identity», *Jewish History*, VIII (1994), pp. 27-41. *Idem*, *Jews and Conversos*, Jerusalém, 1985, pp. 197-224.

<sup>9</sup> Cf. Shalom Rosenberg, «Emunat Hakhamim», in Isadore Twersky & Bernard Septinus (orgs.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge Ma., 1987, pp. 285-341.

<sup>10</sup> 14 vols., Florença, 1980-1999.

<sup>11</sup> Maddalena del Bianco Cotrozzi, «'O Señor guardara miña alma'. Aspetti della religiosità femminile nei processi del S. Uffizio veneziano», pp. 289-279.

<sup>12</sup> Claude B. Stuczynski, «Existe un nexo entre el “marranismo” y la Diáspora sefardí?», *Revista de Estudos Judaicos (Lisboa)*, (no prelo).

<sup>13</sup> Brian Pullan, «Lo 'Shylock di Shakespeare'. La testimonianza degli archivi di Venezia», pp. 297-310.

Gaspar Ribiera (a quem Carla Boccato dedica um pormenorizado estudo biográfico, baseado em fontes inéditas) <sup>14</sup>, uma proposta que nos permite encarar o *Merchant of Venice* como uma inesperada fonte histórica que nos relata as vicissitudes por que passou a identidade religiosa dos cristãos-novos em Itália. É, de facto, impossível não ficarmos emocionados ao imaginarmos, por momentos, que os célebres amores de Jessica, a filha de Shylock, com Lorenzo, e o seu baptismo dramático e apaixonado seriam um eco distante do casamento de Violante, filha de Gaspar Ribiera, com o nobre cristão Vincenzo Scroffa, uma boda realizada contra a vontade do seu “judaizante” progenitor (p. 304).

Esta continuidade na heterogeneidade e na conflitualidade de identidades a que temos vindo a fazer referência conduz-nos a uma das questões colocadas por alguns artigos desta obra colectiva: até que ponto é possível descobrir, nos processos de adesão ao judaísmo normativo, em Itália, os vícios de um “marranismo” que alguns trouxeram da Ibéria natal? Pessoalmente, não me oponho a aceitar esta hipótese, mas apenas se por “marranismo” entendermos etnicidade cristã-nova. É óbvio que foi a própria condição grupal e específica do cristão-novo que levou as autoridades rabínicas a propor soluções ao seu tão particular estatuto legal, tal como parece ser sugerido pelo estudo de Silvio G. Cusin sobre a “Khetubbà smarrita” <sup>15</sup>. Mas quando se fala em “marranismo” como sinónimo de “cripto-judaísmo”, devo confessar que os exemplos citados nesta colectânea não comprovam, de um modo convincente e definitivo, a sobrevivência de estratos cripto-judeus <sup>16</sup>. Assim, os sentimentos anti-cristãos manifestados por muitos *ex-conversos* ibéricos, em Itália (e.g. p. 10), poderiam muito bem ter provindo de uma reacção natural à hostilidade obsessiva dos meios «cristão-velhos» ibéricos (tal como demonstra o contributo de Elvira Cunha de Azevedo Mea para o caso da Inquisição portuguesa) <sup>17</sup>, os quais, em nome da ortodoxia católica, viam no cristão-novo um inimigo da fé, independentemente da sua verdadeira filiação confessional. A existência de uma religiosidade propriamente feminina entre as exiladas ibéricas que surgem mencionadas nos registos dos processos da Inquisição de Veneza (p. 250) também não me parece ser uma prova sólida da existência de uma comunidade “marrana”-cripto-judia. Apesar de ser ainda muito pouco aquilo que hoje sabemos sobre a religiosidade judia feminina ao longo da história, podemos sugerir que, como demonstra o excelente estudo de Susan Starr Sered sobre a religiosidade feminina na Jerusalém contemporânea, nem sempre

---

<sup>14</sup> Carla Boccato, «Risvolti familiari e attività di impresa intorno al ‘marrano’ Gaspar Ribiera», pp. 311-320.

<sup>15</sup> Silvio G. Cusin, «La ‘Kethubbà smarrita’. Un’istituzione marrana poco nota tra diritto pubblico e diritto privato», pp. 281-295.

<sup>16</sup> Ver *supra* notas 5 e 8, assim como a introdução à colectânea (pp. 7-8) .

<sup>17</sup> Elvira Cunha de Azevedo Mea, «A Inquisição portuguesa. Apontamentos para o seu estudo», pp. 321-345, esp. p. 344.

existiu um protagonismo religioso judeu, feminino e autónomo, e que estamos em presença de um tipo de espiritualidade de raiz «marrana»<sup>18</sup>. Além disso, todos aqueles que estudam esta temática devem ter em conta o papel da mulher no seio do catolicismo ibérico antes de emitirem juízos precipitados acerca das origens do protagonismo feminino nas esferas do sagrado<sup>19</sup>. Apesar de manifestações como o desejo de peregrinar até à Terra Santa para expiar os pecados cometidos no passado possuírem evidentes analogias com processos das inquisições ibéricas<sup>20</sup>, não devemos descartar a possibilidade de que este tipo de comportamentos possa ter sido fruto de uma mentalidade de base puramente católica, agora apresentada com conteúdos judaicos. Enquanto esperamos pela apresentação de provas conclusivas, como é o caso da existência de paralelismos litúrgicos, não podemos deixar de considerar a hipótese avançada por Herman Prins Salomon, um dos maiores cépticos da realidade cripto-judaica em Portugal, para quem foi no exílio, e não na Ibéria, onde tiveram lugar as intersecções religiosas, «sincréticas» ou não, entre o catolicismo ibérico do exilado cristão-velho e o judaísmo que foi encontrado na Diáspora sefardita<sup>21</sup>.

É claro que a questão da identidade não se reduz a uma problemática meramente cultural ou religiosa. Boa parte dos estudos presentes em *L'Identità Dissimulata, Giudaizzanti Iberici nell'Europa Cristiana dell'Età Moderna* põem a manifesto a influência dos aspectos económicos, demográficos, familiares ou políticos no processo da sua constituição. Assim, o contributo de Lucia Frattarelli Fischer sobre os cristãos-novos e os «novos judeus» na Toscana dos séculos XVI e XVII<sup>22</sup>, ou o valioso artigo de Aron di Leone Leoni sobre a presença portuguesa em Ancona e em Pesaro durante o século XVI – cujas exaustivas investigações arquivísticas, pela sua importância, só são comparáveis àquelas que foram realizadas pelo próprio Zorattini – vêm indirectamente apoiar a hipótese formulada por Daniel M. Swetschinski para o contexto holandês, segundo o qual o «retorno» ao judaísmo de muitos ex-cristãos-novos teria sido fruto de factores meta-religiosos, como por exemplo os de carácter económico<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Susan Starr Sered, *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*, Nova York, 1992.

<sup>19</sup> E.g. Mary Elizabeth Perry, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton, 1990.

<sup>20</sup> E.g. David M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Philadelphia & Jerusalém, 1996, pp. 602-605.

<sup>21</sup> Herman Prins Salomon, *Portrait of a New Christian, Fernão Álvares Melo (1569-1632)*, Paris, 1982, pp. 36-40.

<sup>22</sup> Lucia Frattarelli Fischer, «Cristiani Nuovi e Nuovi Ebrei in Toscana fra Cinque e Seicento. Legittimazione e percorsi individuali», pp. 99-149.

<sup>23</sup> Daniel M. Swetschinski, *The Lopes Suasso Family, Bankers to William III*, Amsterdão, 1988.

É desde uma perspectiva política que Ariel Toaff<sup>24</sup> e Benjamin Ravid<sup>25</sup> abordam, directa ou indirectamente, a temática da identidade. Enquanto que o artigo de Ravid demonstra, com toda a clareza, que os critérios pragmáticos e utilitários mercantilistas ditados pela «Razão de Estado» tornaram possível o estabelecimento e o «retorno» ao judaísmo de tantos cristãos-novos em boa parte da Itália (assim como em diversas partes da Europa Ocidental), sem que, na maioria dos casos, tenham sido perturbados pelas autoridades locais e não obstante a oposição papal manifestada desde 1555, já o artigo de Toaff propõe que se inicie em 1492 a periodização deste fenómeno moderno, ou seja, desde a própria expulsão dos judeus de Espanha<sup>26</sup>. Toaff apoia a sua análise na releitura de uma passagem do “Shevet Yehudah”, na qual o autor se refere ao frio acolhimento dispensado pelo papa catalão Alexandre VI, em Roma, aos exilados espanhóis, e por seu intermédio na própria cidade de Nápoles, e isto apesar da oposição existente na própria comunidade judaica de Roma. Toaff não nega que o autor do “Shevet Yehudah” tivesse podido exagerar uma descrição que veiculava um ideário político pessoal manifestamente monarquista no mais amplo sentido do termo, procurando sempre os pontos de apoio institucional, como é o caso da monarquia ou do papado, e temendo sempre toda e qualquer manifestação popular democratizante, por causa dos efeitos nefastos que tal manifestação poderia exercer sobre a estabilidade da minoria judia<sup>27</sup>. Neste estudo, Toaff não incide propriamente sobre a problemática da Inquisição e dos cristãos-novos, mas demonstra, sobretudo, e de uma maneira extremamente convincente, que foram razões de carácter utilitário e clientelar que levaram o papa catalão a receber e a promover os judeus espanhóis em Roma, em especial as figuras mais ricas entre os emigrantes judeus da sua terra natal. Esta asserção representa uma verdadeira novidade historiográfica.

Até aqui estávamos habituados a distinguir entre dois períodos diferentes naquilo que se refere ao tipo de estabelecimento dos sefarditas em Itália: um primeiro período, daqueles que foram expulsos em 1492, marcado pela emigração maciça, pela pobreza, pela peste e pela rejeição dos seus membros por parte da maioria das autoridades locais, e um segundo período, a partir de meados do século XVI, caracterizado pela emigração, desde a Ibéria, de empreendedores cristãos-

---

<sup>24</sup> Ariel Toaff, «Alessandro VI, Inquisizione, Ebrei e Marrani. Un pontefice a Roma dinanzi all'espulsione del 1492», pp. 15-25.

<sup>25</sup> Benjamin Ravid, «Venice, Rome, and the Reversion of New Christians to Judaism: A Study in Ragione di Stato», pp. 151-193.

<sup>26</sup> Uma conceptualização elástica e adequada sobre o termo “Razão de Estado” pode ser encontrada em Pedro Cardim, «Centralização política e Estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime», *Nação e Defesa*, 2ª série, 87 (Outono de 98) pp. 151-152.

<sup>27</sup> Cfr. Yosef Hayim Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*, Cincinnati, 1976.

-novos portugueses favoravelmente acolhidos pelos governantes italianos<sup>28</sup>; Toaff, em contrapartida, propõe a ideia de «Razão de Estado» como o factor preponderante dos próprios sefarditas que foram expulsos. Apesar de não se tratar de um verdadeiro *continuum* na percepção política face aos judeus de Itália, o facto é que casos como os que foram estudados por Toaff respeitantes ao pragmatismo papal manifestado face aos cristãos-novos até meados do século XVI, ou o precoce acolhimento de que os *conversos* beneficiaram por parte dos duques de Ferrara, contribuem para modificar a periodização atrás referida e, sobretudo, para pensar se estes casos não nos permitem falar de uma permanência dos modelos de relacionamento político face aos judeus por parte dos governos cristãos na Europa Medieval e Moderna<sup>29</sup>. Tendo em conta o que é apresentado por muitas das contribuições desta colectânea, e em especial o facto de as autoridades locais cristãs preferirem que os cristãos-novos adoptassem uma identidade judia definitiva em vez de se manterem numa flutuação religiosa intederminada (e.g., pp. 148-149, 156, 159), podemos então questionar se estas directivas oficiais marcadas pela «Razão de Estado» não desempenharam um papel decisivo na adopção de uma identidade religiosa judia por parte de muitos dos emigrados cristãos-novos.

Estas considerações, tão importantes em termos historiográficos, convertem esta colectânea numa obra de importância crucial, tanto do ponto de vista arquivístico como interpretativo. No entanto, e como se pôde apreciar ao longo desta recensão, não se trata, como indica o título, de um estudo sobre os judaizantes ibéricos na Europa cristã durante a época moderna, e muito menos de uma obra que procure responder, de um modo sistemático, aos problemas da identidade e da dissimulação daqueles. Quase todos os artigos que integram a obra *L'Identità Dissimulata, Giudaizzanti Iberici nell'Europa Cristiana dell'Età Moderna* – e só dois deles são dedicados a Portugal – circunscrevem tal problemática a Itália, com uma incidência particular no caso veneziano (ao todo, seis artigos). O organizador deste livro, dando provas de uma honestidade intelectual digna de registo, é o primeiro a admitir tal facto (pp. 5-13). Para Zorattini, colocar esta questão para o contexto italiano era, por si só, um *desideratum*, pois até hoje esta temática havia sido apenas tratada de forma bastante parcial e pouco aprofundada. A própria colectânea *L'Inquisizione e gli Ebrei in Italia*, recentemente publicada, tende a centrar-se nas políticas das inquisições italianas a respeito dos judeus e dos cristãos-novos, e não tanto em torno dos problemas levantados pela

---

<sup>28</sup> Para uma boa síntese, veja-se, de Reuven Bonfil, «Itália – ponte entre o Ocidente e o Oriente e entre o Oriente e o Ocidente» in Michael Abitbol et al. (orgs.), *A Diáspora Judaica Sefardita depois da Expulsão da Espanha*, Jerusalém, 1992, pp. 73-93 (em hebraico).

<sup>29</sup> Veja-se, a este respeito, as interessantes reflexões de Maurice Kriegel em «L'alliance royale, le mythe, et le mythe du mythe», *Critique – L'envers de l'histoire*, 632-633 (janvier-février 2000), pp. 14-30.

identidade destes <sup>30</sup>. Ao mesmo tempo que saúdo esta iniciativa, penso que poderia ter sido pertinente ter incluído um estudo sobre o caso siciliano, apesar da dependência política desta região face à Coroa de Aragão, e tal justificava-se não só porque introduziria uma importante perspectiva comparativa, mas também porque hoje sabemos que os judeus expulsos da Sicília que se refugiaram nas restantes regiões da Península Itálica trouxeram consigo os seus próprios problemas de identidade grupal, os quais merecem, da parte dos investigadores, mais atenção do que até aqui receberam <sup>31</sup>.

Como dizíamos, também não encontramos, nesta obra, um estudo aprofundado sobre a identidade e a simulação como fenómenos em si, apesar da existência de trabalhos estimulantes, ainda que discutíveis, como é o caso do de Pérez Zagorín ou o de Lucetta Scaraffia <sup>32</sup>. O esforço de Andrea Zanardo para realizar uma “análise antropológica” do fenómeno «marrânico» <sup>33</sup> concentra-se no contexto português do século XX (caso que, no meu entender, requer que o investigador actual realize mais propriamente um trabalho *in situ* do que uma análise apenas apoiada em fontes secundárias, as quais levantam, em geral, bastantes problemas), e é, portanto, de duvidosa aplicação para os casos abordados nos demais estudos centrados na Itália dos séculos XVI e XVII.

É claro que a análise da fenomenologia das identidades cristã-novas é um projecto complexo e ambicioso, ao qual deverão necessariamente preceder obras de conjunto como esta. Quando chegar a altura de realizar tal análise não deveremos nunca esquecer que, na Itália do Renascimento e do Barroco, falar de simulação ou de dissimulação implicava uma carga polissémica que incluía tanto a esfera do religioso como os níveis cultural e político em contextos muito variados, e não só naquilo que se refere ao «marrânico». Como tal, estudos ulteriores poderão esclarecer até que ponto esta «inflação simulatória» teve alguma incidência na conflitualidade e na resolução dos problemas de identidade entre os cristãos-novos ibéricos emigrados em Itália.

Por outro lado, o leitor interessado nos problemas da identidade «cristã-nova» em Portugal encontrará, na presente obra, dois contributos estimulantes. A obra de Elvira Cunha de Azevedo Mea, a qual vem complementar os seus importantes

---

<sup>30</sup> *L’Inquisizione e gli Ebrei in Italia*, org. de Michele Luzzati, Bari, 1994.

<sup>31</sup> Acerca deste ponto veja-se as considerações de Ariel Toaff em «Gli ebrei siciliani in Italia dopo l’espulsione: storia di un’integrazione mancata», *Italia Judaica*, V (1995), pp. 382-396; *Idem*, «L’espulsione degli ebrei dalla Sicilia nel 1492», *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela, 14-17 de julio de 1998*, Pamplona, 2000, pp. 185-198.

<sup>32</sup> Pérez Zagorin, *Ways of Lying; Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge Mass., 1990; Lucetta Scaraffia, *Rinnegati; per una storia dell’identità occidentale*, Roma & Bari, 1993.

<sup>33</sup> Andrea Zanardo, «Il Criptogiudaismo Portoghese. Una Ipostesi Antropologica», pp. 347-366.



estudos sobre a Inquisição lusitana, em especial a de Coimbra durante o século XVI <sup>34</sup>, demonstra, em traços gerais, a especificidade do Santo Ofício português face aos seus homólogos europeus, e os dados que apresenta estão em consonância com os resultados dos estudos quantitativos e comparativos que têm vindo a ser produzidos pela historiografia das inquisições modernas. *Grosso modo*, Mea sustenta que, desde a fundação da Inquisição portuguesa, em 1536, até às reformas do Marquês de Pombal, em meados do século XVIII, o Santo Ofício esteve obcecado pela heresia «judaica» alegadamente eternizada nos «cristãos-novos» <sup>35</sup>. Esta constatação não só põe a manifesto a durabilidade e o enraizamento do «cripto-judaísmo» entre os cristãos-novos portugueses (ao contrário do que se passava, por exemplo, no «marranismo» espanhol ou siciliano) <sup>36</sup>, como é também reveladora da preconceituosa obsessão anti-*conversa* da maquinaria inquisitorial lusitana, com tudo o que isto significa no que se refere à objectividade do processo inquisitorial, ao valor histórico das fontes inquisitoriais e à própria veracidade da realidade cripto-judia. Não é por acaso que, desde a sua fundação e até à actualidade, a Inquisição portuguesa foi aquela que suscitou um maior número de polémicas sobre o grau de veracidade da sua actuação <sup>37</sup>. Pessoalmente, penso

---

<sup>34</sup> E.g. Elvira Cunha de Azevedo Mea, *A Inquisição de Coimbra no Século XVI; A Instituição, os Homens e a Sociedade*, Porto, 1997.

<sup>35</sup> Para uma comparação entre o modelo português e as outras inquisições da época moderna, vide Charles Amiel, «Inquisitions modernes; le modèle portugais», *Histoire du Portugal, histoire europeene. Actes du colloque, Paris, 22-23 mai 1986*, Paris, 1987, pp. 43-58; Francisco Bethencourt, *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, 1994. Para os ritmos da Inquisição portuguesa desde uma perspectiva institucional, vide Joaquim Romero Magalhães, «Em busca dos tempos da Inquisição», *Revista de História Económica e Social*, vol. I (1978), pp. 55-68; desde o ponto de vista dos seus processados, veja-se, de José Veiga Torres, «Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal», *Revista de História das Ideias*, vol. IX (1987), pp. 191-228. Sobre a actuação tardia do Santo Ofício lusitano face aos “cristãos-novos”, vide Maria Luísa Braga, *A Inquisição em Portugal, primeira metade do século XVIII. O Inquisidor D. Nuno da Cunha de Athayde e Mello*, Lisboa, 1992.

<sup>36</sup> Jean-Pierre Dedieu, «Les quatre temps de l’Inquisition», in Bartolomé Bennassar (org.), *L’Inquisition espagnole XVe-XIXe siècle*, Paris, 1979, pp. 13-39. Veja-se, também, Jaime Contreras & Gustav Henningsen, «Forty-Four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical Data Bank», in Gustav Henningsen, John Tedeschi & Charles Amiel (orgs.), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies of Sources and Methods*, Dekalb, Illinois, 1986, pp. 100-129; John Tedeschi & William Monter, «Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries», *Idem*, pp. 130-157; Francesco Renda, *La Fine de Giudaismo Siciliano; Ebrei, Marrani e Inquisizione Spagnola Prima, Durante e Dopo la Cacciata del 1492*, Palermo, 1993.

<sup>37</sup> Bruce A. Lorence, «The Inquisition and the New Christians in the Iberian Peninsula – Main Historiographic Issues and Controversies», in Issachar Been-Ami (org.), *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage – Studies*, Jerusalém, 1982, pp. 13-72.

que é muitas vezes possível detectar indícios probatórios da realidade do cripto-judaísmo português. No entanto, admito que a dificuldade hermenêutica que é inerente à leitura dos processos inquisitoriais não seja apenas decorrente do facto de nem sempre ser possível distinguir entre os dados que são verdadeiros e aqueles que são falsos. Ao lidar com este tipo de documentação, onde o preconceito inquisitorial se mostra tão omnipresente no inquisidor e tão consciente no inquirido, o trabalho de distinguir, num único indivíduo, a realidade e o mito da identidade religiosa constitui, não raras vezes, para o investigador, um nó górdio.

Uma dessas poucas provas a favor da realidade cripto-judia poderia ser a existência de grupos e de indivíduos que, reclamando a condição de serem os descendentes, no século XX, dos cristãos-novos, puderam (e podem) testemunhar a sua «identidade marrana» não propriamente ao inquisidor de outrora, mas sim perante o antropólogo dos nossos dias. Andrea Zanardo propõe-nos uma interessante leitura antropológica destes cristãos-novos do século XX, especialmente os de Belmonte, conhecidos pelo «retorno» de parte deles ao judaísmo normativo durante os recentes anos oitenta e noventa. É claro que a simples presença humana não é prova de um cripto-judaísmo proveniente dos tempos da Inquisição. Herman Prins Salomon, por seu turno, sugeriu a possibilidade de que este grupo de «descendentes de marranos» se tenha aproximado do judaísmo, no início do século XX, não como consequência do seu ancestral “background” cripto-judeu, mas sim em função das correntes de abertura cultural, de anticlericalismo e de filo-protestantismo que existiam no Portugal republicano daqueles tempos<sup>38</sup>. Por estas razões, o investigador actual deverá proceder a confrontos com fontes mais precisas, como é o caso da documentação litúrgica<sup>39</sup>. Numa recente e excelente biografia sobre o líder do movimento de «retorno» ao judaísmo dos cristãos-novos portugueses, o capitão Artur Carlos de Barros Basto (1887-1961) (a quem Zanardo não dedica a atenção de que tal figura é merecedora), os seus autores puseram a manifesto uma imagem ecléctica. Demonstraram que, apesar de a maior parte do público cristão-novo a quem Barros Basto se dirigia na sua «Obra do Resgate» poder ser realmente «cripto-judeu», o perfil do seu líder evidencia a constituição de uma identidade «judaico-marrana» individual, um processo que envolveu um conglomerado de identidades culturais e religiosas muito diversas<sup>40</sup>. Em

---

<sup>38</sup> Herman Prins Salomon, «The Captain, the Abade and 20<sup>th</sup> Century ‘Marranism’ in Portugal», *Arquivos do Centro Cultural Português*, X (1976), pp. 631-642.

<sup>39</sup> Elvira Cunha de Azevedo Mea, «Orações Judaicas na Inquisição Portuguesa do século XVI» in Yosef Kaplan (org.), *Jews and Conversos; Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalém, 1985, pp. 149-178; Manuel da Costa Fontes, «Four Portuguese Crypto-Jewish Prayers and their “Inquisitorial” Counterparts», *Mediterranean Language Review*, VI-VII (1993), pp. 67-104.

<sup>40</sup> Elvira de Azevedo Mea & Inácio Steinhardt, *Ben-Rosh, Biografia do Capitão Barros Basto o Apóstolo dos Marranos*, Porto, 1997; Claude B. Stuczynski, «Marranismo,

certo sentido, estas questões – que quase sempre escapam aos estudos que abordam estas temáticas, devido ao carácter descritivo que frequentemente os caracteriza – vêm reforçar aquilo que foi sustentado por Zanardo, para quem os processos de identidade dos cristãos-novos do século XX são por si só dinâmicos, oscilando entre numerosas componentes (por exemplo o facto de serem portugueses, a educação católica, a penetração de materiais rabínicos, a existência de uma própria identidade «marrana», etc.) mediante um processo de oposições e de contra-aculturações referenciais (pp. 358, 364) que explicam o facto de, hoje em dia, por exemplo, alguns dos «cristãos-novos» que aderiram ao rabinismo ortodoxo praticarem uma espécie de «cripto-judaísmo» paralelo.

Não restam dúvidas de que se estas flutuações parecem ser parte integrante do vaivém identificatório dos cristãos-novos contemporâneos, o observador externo poderá, muito facilmente, fazer desta “pluridimensionalidade” o objecto da sua própria visão do mundo. Até este ponto estou de acordo com Zanardo. Contudo, a sua análise crítica centrada nas investigações de Samuel Schwarz (1880-1953) parece-me algo injustificada. Não há dúvida de que *Os Cristãos Novos em Portugal no Século XX* (Lisboa, 1925) constitui a obra que, até hoje, mais influenciou os estudos sobre o marranismo moderno. E tal sucedeu apesar de Schwarz não ser um profissional das ciências sociais, mas sim um engenheiro de minas curioso, um arqueólogo dileitante e hebraísta que, um certo dia, deparou com a realidade «marrana» de Belmonte e de boa parte das Beiras. O facto de, no prólogo dessa obra, o Dr. Ricardo Jorge ter comparado o trabalho do Schwarz mineiro com o do Schwarz «escavador» do passado judaico em Portugal <sup>41</sup>, não implica necessariamente que a posição interpretativa deste tenha sido «arqueológica» no sentido de proporcionar uma visão estática do passado, que supunha que os cristãos-novos modernos «descobertos» eram depositários de substratos cripto-judaicos intactos, ancestrais e primitivos. «*In tutto il volume (i.e. Os Cristãos Novos em Portugal no Século XX) i Criptoebrei appaiono fossili di uno stadio molto antico della storia culturale ebraica; residui, pare suggerire l'autore, tanto antichi che, tra di loro, il potere è detenuto dalle donne.... Le stesse pratiche religiose dei Criptoebrei sono trattate quasi fossero reperti archeologici di una epoca remota. È il caso di segnalare che Schwartz [sic!] condusse anche ricerche archeologiche sul sito della sinagoga di Belmonte ...*» (pp. 349-350). Apesar de não possuir uma visão completamente dinâmica e pluridireccional da(s) identidade(s) «marrana»(s) estudadas, Schwarz foi um verdadeiro pioneiro

---

mito y realidad: en torno al libro de Elvira de Azevedo Mea e Inácio Steinhardt sobre la vida del capitán Arthur Carlos de Barros Basto (Avraham Ben-Rosh)», *Sefarad*, LIX (1999), pp. 439-447.

<sup>41</sup> «*O sr. Samuel Schwarz é um engenheiro de minas que veiu ha dez anos exercer a sua actividade no nosso país ... Israelita polaco, é um hebraizante acerrimo ... deu tambem em minerar o passado dos coirmãos na judiaria portuguesa*» (Samuel Schwarz, *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX*, Lisboa, 1925, p. XVII).

ao conceber o criptojudáismo como um fenómeno dinâmico, ritmado pela realidade da clandestinidade, da simulação e, também, do passar do tempo e do seu efeito deformador, amnésico e actualizante. Dinamismo referencial e transformações que explicam porque é que, por exemplo, muitas das festividades cripto-judaicas resgatadas por Schwarz não coincidem, nem na data nem na duração, com o calendário hebraico, ou porque é que a noção de «segredo» se tornou num dos pilares religiosos dos «marranos» que foram por ele encontrados. Aqueles que conhecem a demais literatura secundária utilizada por Zanardo no seu interessante artigo só poderão questionar-se porque é que, precisamente, o autor de *Os Cristãos Novos em Portugal no Século XX* foi objecto destas considerações críticas. Penso que não me equivoque ao afirmar que, apesar de, desde 1925, muita tinta ter corrido a respeito deste mesmo tema, o livro de Schwarz, nos nossos dias, continua a ser considerado como o mais rigoroso e moderno, apesar de constituir uma investigação lacunar e de carácter manifestamente apologético. Caso tivesse sido realizada uma leitura mais detalhada da obra, poder-se-ia ter revelado algumas das considerações mais importantes para a análise da (mal?) chamada «religião dos marranos». Assim, o papel desempenhado pelo «segredo» no «criptojudaísmo» lusitano contemporâneo foi por Schwarz identificado como um factor que *«não deve nunca ser interpretado como meio empregado para esconder, aos olhos de seus conterrâneos cristãos, a sua origem hebraica, porque nas províncias conhecem-se bem todas as famílias cristãs-novas, uma a uma»*. Sendo parte da sua *«psicologia especial»* de grupo, e *«sagradamente recomendado em conjunto com as tradições hebraicas»*, o segredo *«constitui para os cristãos-novos um dos ritos sagrados da religião judaica...»*<sup>42</sup>.

No meu entender, este tipo de análise, por intuitiva que seja, não está muito distante da percepção antropológica e complexa de Zanardo, segundo a qual *«il segreto che connota così fortemente le pratiche dei Criptoebrei non è soltanto questione di sicurezza, è una distanza culturale»* (p. 361).

Tradução de Pedro Cardim \*

---

<sup>42</sup> *Idem*, p. 20.

\* F.C.S.H.-U.N.L..