

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume II

A Nação Hebraica Portuguesa: Dinâmicas
Identitárias, Religiosas e Culturais

Coordenação

Sandra Luísa Neves da Silva – UNL/ULHT

I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões



DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Universidade do Estado do Pará

Universidade Federal de Juiz de Fora

Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:

Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:

Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

- 04 *Sandra Luísa Neves da Silva*, A Nação Hebraica Portuguesa: Dinâmicas Identitárias, Religiosas e Culturais
- 06 *Adelino Cardoso*, A Liberdade do Espírito na Antropologia de Filipe Montalto
- 14 *Carla Vieira*, O Informante - os Judeus Portugueses de Londres Segundo Sebastião José de Carvalho e Melo
- 29 *Florbela Veiga Frade*, Elias Montalto e a sua Obra sobre o Messias
- 43 *Isis Carolina Garcia Bispo*, Francisco Penãranda E A Biblioteca de Barcarrota: a Cosmologia de um Médico Criptojudeu no Século XVI
- 56 *Marina Pignatelli*, Os Judeus Askenazi Em Lisboa: A Sinagoga Ohel Jacob E A Comunidade Beit Israel
- 71 *Sandra Neves Silva*, Alquimia E Judaísmo: A Epístola Sobre O Ouro Potável De Benjamin Mussaphia (C. 1606-1675)
- 85 *Maria Alexandra Dias Figueira*, Santo Ofício e Psicopatologia Prisional: o Processo Inquisitorial da Cristã-Nova Maria Gil (1735-1738)

***A Nação Hebraia Portuguesa:
Dinâmicas Identitárias, Religiosas e Culturais***

Coordenadora:

Sandra Luísa Neves da Silva – UNL/ULHT

Em 1497, por ordem do rei D. Manuel I, os Judeus Portugueses, juntamente com muitos correligionários foragidos de Espanha, foram forçados a converterem-se ao Cristianismo, passando a formar o grupo dos cristãos-novos, grupo étnico bem distinto que, também conhecido como «homens da nação hebraica» ou «gente da nação», manteve, entre grande parte dos seus membros, a prática secreta do seu antigo culto – o fenómeno do criptojudaísmo. Para extinguir este apego sigiloso aos «erros» mosaicos, foi estabelecida no reino, em 1536, a Inquisição, tribunal que, ao longo de vários séculos, julgou milhares de cristãos-novos, baseando-se em estilos muito peculiares, que incluíam, entre outras coisas, o confisco de bens dos presos, a valorização das provas de acusação em detrimento do mecanismo de defesa do réu e a condenação à pena de morte com vida nas chamas. Para fugir à perseguição inquisitorial, ou em busca de melhores condições materiais ou para regressar ao judaísmo, muitos cristãos-novos abandonaram Portugal, estabelecendo-se no Novo Mundo e em diversas partes da Europa, como Amesterdão, Hamburgo, Livorno e Londres, cidades em que edificaram relevantes comunidades judaico-portuguesas, onde, preservando aspectos da cultura hispânica, restauraram a ortodoxia mosaica, erigindo sinagogas, seguindo o calendário ritual judaico e publicando numerosas obras religiosas para doutrina e consolidação da fé mosaica.

Existindo ao longo de vários séculos e detendo vasta dimensão geográfica (desde a Península Ibérica a diversos locais da Europa e Novos Mundos), a «Nação Hebraica» constitui um importante elemento do cenário religioso português e além-fronteiras, afigurando-se-nos pertinente que seja contemplada no presente Congresso, nomeadamente nas suas dinâmicas identitárias, visíveis, a título exemplificativo, no intenso esforço

que foi a ‘rejudaização’ da «Nação» na diáspora; nas suas cambiantes religiosas, tão pautadas pelo empenho que os judaizantes, arriscando a própria vida, colocavam na prática do seu credo secreto; e nas suas vertentes culturais, pois é de ressaltar que, privando com figuras cimeiras da cultura europeia moderna, numerosos vultos da «Nação» compuseram eruditas obras religiosas, científicas e literárias que ombrearam com outras suas contemporâneas, havendo algumas delas marcado indelevelmente a cultura de então.

A LIBERDADE DO ESPÍRITO NA ANTROPOLOGIA DE FILIPE MONTALTO

Adelino Cardoso

Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar¹

Resumo

O objectivo principal deste artigo consiste em indagar a relação entre a ciência desenvolvida na *Achopathologia* de F. Montalto e a religiosidade do autor. A *Archopathologia* é uma obra de referência na história da psiquiatria, pela diversidade das afecções consideradas e pela relevância da experiência clínica do autor.

Montalto propõe-nos uma visão integrada do ser humano, cuja psique é regulada por duas instâncias fundamentais: o ânimo e a mente. Nesta última, dá-se um modo especial de afecto, designado emoção, pelo qual é possível libertar-se das amarras da experiência habitual e abrir-se ao sobrenatural.

Palavras-chave: Montalto, antropologia, doença mental, afecção, emoção.

Abstract

This paper aims to inquire the relation between the science developed by Montalto's *Archipatologia*, and the religious belief of the author. The *Archipatologia* is a reference work in the history of psychiatry, for the diversity of affections taken into account and for the relevancy of the clinical experience of its author.

Montalto assumes an holistic vision of the human being, whose psyche is regulated by two fundamental instances: the self (*animus*) and the mind. In mind's level, a peculiar way of affection occurs, named emotion, through which one can escape the chains of the usual experience and open for the supernatural domain.

Keywords: Montalto, anthropology, mental disease, affection, emotion.

¹ Doutor em História da Filosofia Moderna, pela Universidade de Lisboa, Investigador Integrado do CHAM; membro do Grupo Pensamento Moderno e Contemporâneo.

Introdução

Filipe Montalto (1567-1616) é um médico insigne da transição do século XVI ao XVII, que fez a sua formação em medicina na prestigiada Universidade de Salamanca. Por razões de natureza religiosa, foi obrigado a abandonar o país, tendo-se fixado em Itália e, mais tarde, na corte parisiense, cujo trono era ocupado pela regente Maria de Médicis. Aí desenvolveu simultaneamente duas actividades nas quais se notabilizou: o exercício clínico e a elaboração de obras médicas. A sua bibliografia inclui duas publicações relevantes: um tratado sobre a visão, a *Optica* (1606) e um conjunto de dezoito tratados sobre doenças mentais, a *Archipathologia* (1614). No plano religioso, adoptou uma atitude militante em favor da religião judaica, tendo sido o primeiro a escrever em português um tratado anticatólico: *Tratado sobre o capítulo 53 de Isaías*.

A questão orientadora deste trabalho é a da relação entre ciência e religião na *Archipathologia*. O autor estabelece uma separação radical entre estes dois domínios? Há algum modo de continuidade entre um e o outro?

Quando confrontamos a obra de Montalto com a de outros ilustre médico judeu português do seu tempo, Rodrigo de Castro, autor de *O Médico Político* (1614), o que, desde logo, salta à vista é a separação nítida que Montalto faz entre ciência e religião². Com efeito, a sua abordagem das doenças mentais é feita num quadro estritamente racional, seguindo a matriz hipocrático-galénica e reservando o primado a Aristóteles entre os filósofos. A pergunta que, não obstante, se nos afigura pertinente consiste em determinar em que medida é que a *Archipathologia* se articula com a ambiência espiritual em que se move o autor. Para o encaminhamento da questão, vamos tomar em consideração a antropologia de Montalto e, de modo particular, a sua concepção da psique. A nossa hipótese é que é a nível da mente (*mens*) que se pode encontrar o esboço de uma actividade livre, correspondendo ao movimento de expansão do próprio eu, no qual assenta a tensão do ser humano para se elevar à esfera do divino.

² O procedimento de Castro é bem distinto a este respeito, registando-se dezenas de citações do Antigo Testamento e a articulação entre uma abordagem religiosa e científica da doença.

Etiologia e cura das doenças mentais

Desde o início da *Archipathologia*, é notório o esforço para reconhecer a especificidade das doenças mentais. Com efeito, na abordagem da dor, que constitui o objecto do tratado I, o autor insiste em que se trata de um fenómeno psíquico: a dor é simultaneamente um sensível interno e a própria afecção pela qual o apreendemos. No entanto, esse carácter sensitivo-afectivo apresenta requisitos orgânicos. E é isso o que se passa na doença mental em geral, onde a vivência psíquica se articula com uma determinada constituição somática, frequentemente acompanhada de alterações funcionais.

O quadro de referência da abordagem de Montalto é a teoria dos humores, segundo a qual, a composição fundamental do corpo são os quatro líquidos – sangue, linfa, bílis amarela e bílis negra – de cujo equilíbrio resulta a boa regulação do corpo. Assim, por exemplo, a melancolia é definida como um delírio intenso que ocupa a mente e tem na sua génese um excesso de bílis negra.

O modo de inteligibilidade da *Archipathologia* ressalta muito claramente quando se trata da mania, que corresponde ao modo mais típico da loucura. Referindo-se ao Fedro platónico, Montalto considera dois tipos de furor, a que correspondem dois conceitos distintos: “um furor doentio”, que tem origem patológica e se constitui como uma “paixão” e revela o lado mais sombrio e miserável do ser humano, degradando-o até à irracionalidade; um segundo, resultante de uma “alienação divina”, que coloca o homem fora da sua “constituição habitual” e o eleva a uma condição sobre-humana e estabelece uma comunidade estreita com o divino.

O autor adverte que, por razões metodológicas e práticas, a sua abordagem se restringe ao furor doentio, o único que é cientificamente explicável e pode ser objecto de tratamento médico. Isso não invalida, contudo, a realidade da alienação e o seu significado como forma de ligação ao sobrenatural.

A explicação das causas, sintomatologia, evolução e meios terapêuticos a utilizar seguem a via característica de uma obra médica: mostra-se que há um tipo de constituição orgânica que predispõe para o furor doentio, a saber, um excesso de humor quente e seco no cérebro, que é acompanhado de uma depravação das principais faculdades da mente: imaginação, razão e uso coerente da linguagem. Daí que a mania seja designada como “um delírio, sem febre”.

Montalto faz uma análise muito fina das diversas manifestações que a mania pode assumir de indivíduo para indivíduo e dentro do mesmo indivíduo, evidenciando a eventual polaridade do psiquismo do maníaco ou furioso: “Ora, com simulada serenidade e dissimulada conversação, atacam e ferem os afáveis, os incautos e os crédulos; ora está presente a alegria e o riso imoderado; ora [está presente] a tristeza; ora [está presente] o temor ameaçador das coisas vãs. Esta variedade, no mesmo homem, geram-na, muitas vezes, causas externas”. A terapêutica é basicamente a da tradição hipocrático-galénica, assente numa inteligibilidade humoralista e no recurso à prática da sangria, da qual se ocupa o capítulo IX do tratado sobre a Mania.

Ora, o que se nos afigura imensamente revelador de uma sensibilidade religiosa por parte de Montalto é que, não obstante o rigor e a disciplina requeridas pela probidade científica do autor, ele não deixa de entreabrir a porta do templo. Fá-lo, em especial, a propósito de um aspecto que exige grande perspicácia do médico: a compreensão da evolução da doença e do seu previsível desfecho, favorável ou não. De facto, o prognóstico tem uma enorme relevância no exercício da arte médica, solicitando uma atenção particular aos sinais que prenunciam agravamento ou melhoria da doença. Este tópico respeitante ao “prognóstico do bom e do mau resultado” é o objecto do capítulo sétimo deste tratado sobre a mania.

Atento às variações no curso da doença, Montalto indica três alterações que indiciam uma evolução favorável: a disenteria, a hidropisia e o êxtase. As duas primeiras são predominantemente orgânicas e a sua utilidade enquadra-se na teoria médica comum. No que respeita à vantagem do êxtase “causado pelo furor”, o autor assume tratar-se de uma questão difícil e controversa, que exige discernimento.

Qual é o ponto de divergência, no que respeita à significação do êxtase subsequente à mania? Se bem entendemos, o que está em causa é determinar se se trata de uma patologia que perturba as funções da mente ou de uma forma de libertação. No léxico da *Archipathologia*, o contraste é estabelecido por dois termos: perturbação (*perturbatio*) e alienação (*alienatio*). A perturbação da mente só pode ser mórbida, enquanto a alienação pode representar uma boa saída. Montalto faz a sua própria interpretação, com base no que se lhe afigura como pensamento “mais provável” de Hipócrates, ao afirmar que o êxtase é “uma alienação do espírito com espanto”, e na sua experiência clínica: “Experienciei, e não uma vez só, que esta é, justamente, uma via para a saúde ou, pelo menos, para o apaziguamento, e não apenas na frenite furiosa, mas também no caso da mania”. Mesmo que não contradiga Hipócrates, o pai

fundador da medicina, Montalto introduz um sentido próprio, que requer uma inovação lexical: “Esta [alienação do espírito com espanto] é uma emoção (*emotio*) menor da mente, que acontece graças à porção evanescente, ígnea e mais azeda do humor”. A causa é orgânica, mas o êxtase é um fenómeno mental peculiar: uma *emoção*.

Ao contrário do que se passa hoje na literatura médica, psicológica e filosófica sobre o funcionamento da mente, em que a palavra emoção é recorrentemente utilizada, não é assim no tempo de Montalto, em que o léxico comum é o da afecção (*affectio*), da paixão (*affectus*) e da impressão causada por algum tipo de objecto (*passio*), sendo muito raro o uso do termo emoção. Montalto utiliza-o neste contexto e poucas vezes mais, num sentido que julgamos apontar na direcção de alguma espontaneidade e força intrínseca da mente.

A constituição da mente na *Archipathologia*

O quadro geral em que se move a medicina hipocrático-galénica é a de uma visão integrada do ser humano, em que a alma e o corpo constituem um todo incindível³. Francisco Sanches, um médico-filósofo contemporâneo de Montalto, realça muito expressamente essa dimensão unitária do humano, pelo que as doenças e paixões devem ser por igual atribuídas ao paciente individual: “Tudo aquilo que um animal faz ou padece, fá-lo ou padece-o como um composto, não sendo só esta ou aquela parte que age ou padece. Logo, a saúde e a doença pertencem ao animal todo, ainda que a sua origem proceda ora da alma ora do corpo. Por isso, a ira e a inveja são paixões do animal inteiro e não da alma, como alguns disseram”⁴.

A *Archipathologia* respira essa ambiência intelectual que assume a realidade do homem como um dinamismo integrador de diferentes estruturas e funções. O corpo está dotado de potências ou faculdades aptas a preservar a saúde e bem-estar físico. Por seu lado, uma boa constituição orgânica, bem temperada, é uma condição da saúde mental. Nos termos do aforismo galénico, retomado por Montalto, “os humores

³ Como bem escreve B. Gundert, para a tradição hipocrática, o corpo e a alma são “dois aspectos correlacionados da natureza humana, não havendo nenhuma indicação da alma como entidade separada: “Não há nenhuma indicação nos escritos hipocráticos de que a psique, além de um princípio da vida ou da mente, represente uma entidade separada, com existência própria”. Beate Gundert “Soma and psyche in Hippocratic Medicine”, in John Wright and Paul Potter, *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 18.

⁴ Francisco Sanches, *Longevidade e brevidade da vida*, in Idem, *Obra Filosófica*, Lisboa, IN-CM, 1999, p. 232.

e, em geral, a constituição do corpo influenciam as acções da alma”⁵. No entanto, a vida psíquica é dotada de uma significativa especificidade.

A psique funciona como um todo integrado, mas apresenta duas instâncias fundamentais, com funções próprias: o ânimo (*animus*) e a mente (*mens*). A palavra alma (*anima*) é igualmente utilizada pelo autor, mas não é claro o seu uso: se se trata da vida psíquica no seu conjunto ou de uma realidade complementar do corpo, que o acompanha e porventura dirige.

O ânimo designa o substrato dinâmico e afectivo que incentiva e regula a vida moral, que define o carácter individual e se consubstancia basicamente nos costumes, e também as inclinações e paixões, como a alegria, tristeza, confiança, medo, amor, ódio, etc. Os dois planos são solidários, influenciando-se mutuamente: as qualidades afectivas, como a alegria ou a tristeza, influenciam o carácter, a disposição para agir de uma ou de outra maneira. É principalmente ao ânimo que se referem as perturbações mentais de que trata a *Archipathologia*: em termos gerais, são afecções do ânimo, que requerem atenção ao plano orgânico, cuja desregulação é uma condição da doença mental, e ao estilo de vida do paciente. No *consilium* que serve de apêndice ao tratado IV sobre a Melancolia, o autor prescreve um conjunto de medidas psicoterapêuticas, de cuja eficácia depende grandemente a cura do paciente e que dizem respeito nomeadamente à leitura, ao círculo de amigos, à disposição mental, aos jogos, ao exercício físico: “Evite a ira, a tristeza e as aflições, oriente a vida para a alegria e a tranquilidade do ânimo, ouça frequentemente o canto e a música instrumental, tire prazer dos contos e dos jogos tradicionais; afaste as imaginações prolongadas sobre a doença”.

A mente é a estrutura na qual se incluem as funções intelectuais superiores: a memória, a imaginação e a razão. O seu bom funcionamento é portador de satisfação e pressupõe um todo harmonioso, tal como as doenças e paixões podem afectá-la. É o que se passa nomeadamente com a mania, que é atribuída ora à mente ora ao ânimo. De facto, ela perturba o tónus afectivo e a alegria de viver, mas também as funções intelectuais. Na linguagem da *Archipathologia*, a mente é passível de afecção (*affectio*), isto é, de ser perturbada pelos fenómenos somáticos e afectivos. No entanto, é nela que radica a capacidade de o homem se libertar das amarras que o limitam e de agir com alguma espontaneidade. O termo que indica a espontaneidade

⁵ Filipe Montalto, *Archipathologia*, tratado IV, p. 240.

do ato é a emoção (*emotio*). A emoção é diferente das afecções e das paixões do espírito porque é um movimento que nasce do próprio sujeito que a experiencia e pode ir além dos limites da consciência comum. A emoção designa uma modalidade de afecto que se caracteriza pela força irresistível de uma mente descontrolada, semelhante à alienação do louco comum, mas dotada de um maior poder criativo. Trata-se de um afecto mais intenso do que o habitual, tal como é referido a propósito de Lucrécio no capítulo IV do tratado VI, sobre a mania: esse filósofo “precipitou-se para a emoção da mente e para a loucura”, o que o impeliu a praticar acções funestas culminando no suicídio.

Conclusão

Na formulação de Montalto, a emoção é uma experiência intensa de uma mente agitada. O seu significado não é sempre o mesmo, podendo falar-se de uma ambivalência da emoção, que pode precipitar o eu para a região mais abissal que o constitui ou para a libertação das afecções que oprimem o sujeito.

A emoção dá forma a uma modalidade alucinatória de experiência, que é porventura muito próxima da experiência religiosa. Com efeito, a crença religiosa é de uma ordem diferente do pensamento racional e da experiência comum, implicando um sentimento de “temor e tremor”, tal como reiteradamente se diz no Antigo testamento. Se as afecções e paixões do ânimo são desvios da natureza, que devem ser tratados de modo a repor o equilíbrio natural, a emoção da mente indica a passagem para um plano de estranheza que pode desenvolver um tipo especial de loucura ou dar o salto para um novo tipo de experiência.

REFERÊNCIAS

Cardoso, Adelino, *Fulgurações do eu. Indivíduo e singularidade no pensamento do renascimento*, Lisboa, Edições Colibri, 2002.

Castro, Rodrigo de, *O Médico Político ou tratado sobre os deveres médico-políticos*, Tradução de Domingos Lucas Dias, Revisão Científica de Adelino Cardoso, Apresentação de Diego Gracia, Lisboa, Colibri, 2011.

Gundert, Beate, “Soma and psyche in Hippocratic Medicine”, in John Wright and Paul Potter, *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 13-35.

Montalto, Filipe, *Archipathologia, in qua internarum capitis affectionum, essentia, causae, signa, praesagia et curatio acuratissima indagine edisseruntur*, Paris, 1614.

Sanches, Francisco, *Obra filosófica*, Lisboa, IN-CM, 1999.

O INFORMANTE

OS JUDEUS PORTUGUESES DE LONDRES SEGUNDO SEBASTIÃO JOSÉ DE CARVALHO E MELO

Carla Vieira⁶
CHAM – FCSH/NOVA-UAç
CESAB

Resumo

A 1 de Novembro de 1738, era remetida à enviatura portuguesa em Londres uma encomenda de livros e informações sobre a religião judaica e, em particular, os judeus portugueses. A missão, iniciada por Marco António de Azevedo Coutinho, seria continuada pelo seu sucessor Sebastião José de Carvalho e Melo, o qual contou com as relações próximas que mantinha com membros da Nação Portuguesa para a recolha de dados. Os resultados encontram-se coligidos num códice da Coleção Pombalina (n.º 684), conservado na Biblioteca Nacional de Portugal. Listas de livros, comentários bibliográficos, documentos e informações dispersas que reflectem a vida religiosa e social dos judeus de Londres e dos cristãos-novos ibéricos – materiais diversos, muitos com origem no interior da própria comunidade judaica, que acabam por sustentar a perspectiva do Outro.

Palavras-chave: Judaísmo; Criptojudaísmo; Livros; Diplomacia; Nação Portuguesa

Abstract

On the 1st of November of 1738, the Portuguese envoy extraordinary in London was required to collect books and information on the Portuguese Jews and their religiosity. This task was carried by Marco António de Azevedo Coutinho and continued by his successor, Sebastião José de Carvalho e Melo, who based his mission on the close relationship that he cultivated with Portuguese Jews. The results of this work are collected in a codex from *Colecção Pombalina* (n.º 684), at the National Library of Portugal. There are lists of books, comments on bibliography, documents and a variety of data that mirrors the religious and social life of the Portuguese Jews of London, as well as of the Iberian New Christians. Although some of this information had its origin in the Carvalho e Melo's contacts within the “Nação Portuguesa”, it was used to support an outsider's perspective on this community and its faith.

Keywords: Judaism; Crypto-Judaism; Books; Diplomacy; Nação Portuguesa

6 Doutorada em História. Investigadora do Centro de História d'Aquém e d'Além Mar (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores) e da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste (Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa). cccvieira@gmail.com.

Introdução

Quando Sebastião José de Carvalho e Melo assumiu a enviatura extraordinária em Londres, não só se comprometeu a representar os interesses de Portugal junto da corte inglesa, como também herdou uma missão que o seu antecessor, Marco António de Azevedo Coutinho, deixara em aberto. A 1 de Novembro de 1738, Coutinho fora incumbido de procurar todos os livros que “pudesse achar pertencentes a ritos hebraicos”. O enviado recebera então uma lista com o tipo de livros e informações a obter⁷. Acontecia que a missão de Coutinho em Londres já tinha, oficialmente, chegado ao fim, entretanto nomeado Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra. Para o substituir, indicara o nome do primo Sebastião José de Carvalho e Melo, o qual foi indigitado enviado extraordinário ainda em Julho de 1738, tendo embarcado de Lisboa para Londres em Outubro. Mas Coutinho ainda permaneceu na capital britânica até o Outono de 1739⁸. Durante este período, teve a oportunidade de recolher alguns livros, os quais levou consigo quando embarcou para Lisboa. Porém, esta era uma missão exigente que só pela iniciativa do seu sucessor ficaria completa.

1. Sebastião José de Carvalho e Melo e os Judeus Portugueses de Londres

Desequilíbrios e tensões – assim se pautava a aliança luso-britânica na perspectiva do novo enviado extraordinário na corte inglesa. O Tratado de Methuen não resultara em vantagens recíprocas para ambos aliados. Os privilégios de que os mercadores britânicos auferiam em Portugal não tinham paralelo nos que gozavam os mercadores portugueses na Grã-Bretanha. O ouro do Brasil enchia os cofres britânicos através da importação de manufacturas inglesas, dos juros, dos custos dos fretes, dos seguros e, por fim, do contrabando. Com apreensão, eram igualmente encarados os avanços militares das tropas britânicas na América do Sul. Na sequência da guerra anglo-espanhola, as ambições britânicas naquele território teriam crescido e, segundo Carvalho e Melo, começavam a representar uma ameaça às colónias portuguesas. Um plano engendrado, anos antes, por um judeu português residente em Londres, João da

7 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Ministério dos Negócios Estrangeiros (MNE), liv. 16, fol. 39v. Em anexo, encontra-se a lista com as instruções para a encomenda (aparenta ser o documento original).

8 Joaquim Veríssimo Serrão, *O Marquês de Pombal: o Homem, o Diplomata e o Estadista*, Lisboa, [s. n.], 1987, p. 32. José Barreto, “Introdução”, in Sebastião José de Carvalho e Melo, *Escritos económicos de Londres (1741-42)*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1986, pp. IX-X.

Costa, sugeria a criação de uma colónia britânica entre o Rio Grande de S. Pedro e a colónia do Sacramento⁹.

Grande era a desconfiança de Carvalho e Melo face aos interesses comerciais dos judeus de Londres nas colónias portuguesas. Sobretudo, dos judeus portugueses. Numa relação remetida a 2 de Janeiro de 1741, o enviado argumentava que, não obstante as suas origens, estes apenas “consideram a pátria onde gozam da liberdade e o desterro onde têm o castigo ou a sujeição” e é em Inglaterra que “têm seguras as pessoas e as fazendas”. Assim, “são imensos os capitais que naquele negócio [contrabando] têm ganhado os Judeus destas partes”. Para tal, beneficiavam da grande amplitude geográfica das suas redes de contactos, por onde circulavam mercadorias, capitais e informação: “Todos têm nas Índias irmãos, primos, parentes ou consócios que com estes fazem os interesses comuns. [...] Achando-se pois espalhados por todas as conquistas e muitos deles com poder e aliança com as principais pessoas com quem os introduzem [...] resulta de tudo não haver segredo ou interesse naqueles países, como nos nossos, que seja oculto”. Assim, a presença inglesa na fronteira das colónias portuguesas sul-americanas beneficiaria, seguramente, desse *modus operandi* da diáspora mercantil sefardita: “Para se comunicarem com os Judeus da Nova Espanha, têm os do Norte Surinão e das ilhas de Curaçao e da Jamaica, onde a esse fim se vão estabelecer muitos destas partes. [...] Da mesma sorte anelam os Judeus poder plantar-se em lugar de meterem o proveito a parcialidade dos seus parentes e nacionais que vivem no Brasil”. Carvalho e Melo temia que os britânicos se estivessem a preparar para colocar em prática o plano de João da Costa, apoiando-se em capitais judaicos¹⁰.

Capitais judaicos estariam também por detrás do desequilíbrio da balança comercial entre Portugal e a Grã-Bretanha. Na chamada *Relação dos gravames*, Carvalho e Melo referia a “perniciosa extração do ouro, que sai de Portugal em equivalente dos lanifícios” importados de Inglaterra. Os mercadores ingleses estabelecidos em Portugal, segundo o enviado, “não são mais que simples comissários” que, em poucos anos, acumulavam fortuna e “se recolhem à sua terra com cabedais imensos”¹¹. Sem o referir diretamente, o enviado decerto sabia que uma parte significativa desses

9 Kenneth Maxwell, *Pombal: Paradox of the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 4-5. Vide também a carta de Carvalho e Melo de 24 Janeiro 1740 in Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), *Colecção Pombalina*, cod. 655, fols. 10-11v.

10 BNP, *Pombalina*, cod. 656, fols. 11v-13.

11 “Relação dos gravames que ao comercio e vassallos de Portugal se tem inferido...”, in Carvalho e Melo, *Escritos Económicos...*, pp. 78-79.

“comissários” britânicos representava os interesses de mercadores judeus de Londres¹². O próprio Lord Tyrawly já havia comentado, anos antes, que “the greatest dealers of Portugal in our woollen goods are the Jews in London”¹³.

Muitos deles chegaram a Inglaterra evadidos da perseguição inquisitorial. Uma boa parte converteu-se ao Judaísmo, contribuindo para engrossar, em termos demográficos, mas também de ascendência social e económica, a comunidade judaica de Londres¹⁴. A fuga operava-se em navios de guerra britânicos ou nos paquebotes que faziam a carreira regular entre Lisboa e Falmouth, com a cooperação dos mestres de navios e sob a cumplicidade de mercadores e representantes diplomáticos britânicos¹⁵.

Carvalho e Melo conhecia esta situação: “Posso dizer a V. Ex.^a que estou assaz informado de que é raro entre nós o homem de Nação que não esteja com os olhos no caminho para estas partes, e que somente se dilatam nos nossos domínios até fazerem os grossos cabedais que neles acumulam, se antes de os ajuntarem os não faz sair desses reinos o medo da fogueira”¹⁶. Sabia-o pelas relações que nutria em Londres. Tinha em Jacob de Castro Sarmiento o seu médico pessoal, de quem recebia pareceres que iam bem além dos remédios para as suas (muitas) maleitas; obtinha crédito junto de homens de negócio judeus como Francisco Salvador, Daniel de Flores ou Diogo de Aguilar; e, quando abandonou o cargo, foi ao judeu Jacob Pereira que confiou o envio dos pertences que deixara em Londres. Através destes e doutros contactos com a Nação Portuguesa de Londres, Carvalho e Melo conseguiu reunir as informações necessárias para cumprir a missão herdada do seu antecessor.

2. A encomenda

“Devem-se procurar os livros e memórias, apontamentos e papéis seguintes, assim em Londres como em todas as mais partes que se puderem achar”: assim era introduzida

12 Charles R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire – 1415-1825*, Londres, Hutchinson, 1969, p. 334.

13 Carta de Lord Tyrawly para o Duque de Newcastle, 13 Janeiro 1732. Citada por Richard D. Barnett, “Diplomatic Aspects of the Sephardi Influx from Portugal in the Early Eighteenth Century”, *Transactions & Miscellanies (Jewish Historical Society of England)*, vol. 25, 1973-75, p. 218.

14 Vide Albert Hyamson, *The Jews in England*, Londres, Methuen & Co., 1928, pp. 74-97; Cecil Roth, *A History of the Jews in England*, Oxford, Clarendon Press, 1942, pp. 200-202, passim; Todd M. Endelman, *The Jews of Britain, 1656 to 2000*, Berkeley, University of California Press, 2002, pp. 41-78.

15 Vide Barnett, “Diplomatic Aspects...”; David Francis, *Portugal 1715-1808. Joanine, Pombaline and Rococo Portugal as Seen by British Diplomats and Traders*, Londres, Tamesis Book Limited, 1985, pp. 39-40.

16 BNP, *Pombalina*, cod. 656, fol. 11v.

a encomenda remetida a Coutinho¹⁷. A lista que se lhe segue divide-se em duas partes essenciais. Numa primeira, são enumerados os tipos de livros a ser adquiridos e enviados para Lisboa: bíblias usadas pelos judeus; Talmud; colectâneas dos 613 preceitos e livros “de direcção para a sua observância”; livros cerimoniais, de orações, “por donde administram as circuncisões e matrimónios, e enterram os mortos” e “por onde ensinam a lei e cerimónias”; obras dos principais rabinos; catálogos “dos seus santos antigos e modernos” e calendários religiosos; “livros e memórias dos judeus para observância dos seus costumes” e os “das suas instruções e regras, principalmente desde o tempo em que foram expulsos de terras católicas até o presente”, incluindo os que tocam “a Espanha e especialmente a Portugal”; “livros de opinião que seguem, ensinam ou espalham pelo mundo” e os que se referem aos penitenciados pelo Santo Ofício; sermões; papéis, apontamentos e memórias sobre a Inquisição e os judeus portugueses e espanhóis; e, em suma, “tudo o mais de livros e memórias, etc., que se puderem achar a respeito dos judeus”. Já no final da lista, são pedidos mais livros que informem sobre o quotidiano dos judeus e criptojudeus, nomeadamente aqueles “por onde aprendem a Lei”, os utilizados “assim para orações, como para o seu governo” e obras de polémica.

Portanto, o objetivo era reunir uma autêntica biblioteca com as principais obras, litúrgicas e não só, que sintetizassem as bases e as práticas do Judaísmo coetâneo, bem como as perspectivas cultivadas pelos judeus da diáspora sobre a Inquisição e os cristãos-novos peninsulares.

Numa segunda parte da lista, as instruções são para a recolha de informações sobre os judeus portugueses de Londres e os criptojudeus de Portugal e Espanha. Eis as instruções:

- “Faça-se delação de tudo o que se souber a respeito dos judeus portugueses, antigos e modernos, que se acharam nessas partes e ao presente estejam nessas partes.”
- “Dar-se-á notícia se os judeus dão alguma veneração e qual às imagens e memórias dos que foram relaxados, não só profitentes, mas os outros.”
- “Quais são os cristãos-novos que se acham nessas partes que se tenham declarado profitentes da Lei de Moisés e se estes se circuncidaram e como supriram a circuncisão e quais os que se não têm declarado.”

17 ANTT, MNE, liv. 16, fol. 39v. Uma cópia parcial desta mesma lista encontra-se em BNP, *Pombalina*, cod. 684, fols. 112-113.

- “Deve-se também tomar informação se dessas partes se mandam alguns instrutores ou mestres às terras dos católicos, especialmente a Portugal, em que forma e com que disfarce, e que instruções e livros trazem, e se trazem livros da Lei ou cartilhas, ou papéis para espalhar.”
- “Se mandam assistir e de que modo e por que pessoas, aos judeus pobres e aos cristãos-novos, principalmente a Portugal, e se se fintam e como para isto.”¹⁸

3. Sobre os livros

Se Coutinho levou alguns dos livros adquiridos para Lisboa logo no Outono de 1739¹⁹, foi Carvalho e Melo quem completou a missão, comprando ou mandando comprar vários impressos e manuscritos, não só em Londres, como também em Paris ou nas cidades holandesas²⁰. Para tal, o enviado recorreu a intermediários judeus, homens de sua confiança, como o já referido Jacob de Castro Sarmiento²¹ ou um “Jeuda Senior Henriques” que assina uma lista de livros remetidos de Haia em Setembro de 1740²².

A facilidade com que Carvalho e Melo se movia junto da Nação Portuguesa de Londres potenciou os bons resultados da sua demanda. A 23 de Junho de 1741, no mesmo paquebote em que remeteu dois volumes hebraicos do “Rabino Hayon”, um deles “tão raro que no mundo não há mais de cem corpos”²³, Carvalho e Melo enviou um Sepher Torah “manuscrito em África” que adquirira ao herdeiro do judeu português Gaspar Dias de Almeida, “sendo pessoa do meu conhecimento”, a um preço bem inferior ao esperado, pois “o homem ignorante, como criado no nosso reino, onde se não professa o Judaísmo, pedia desproporcionadamente menos do que custam os tais Sephers”²⁴.

18 ANTT, MNE, liv. 16, fol. 39v.

19 BNP, *Pombalina*, cod. 684, fols. 44-46v.

20 Ibidem, fols. 14-17v.

21 “Recebi do Sr. Bento Manuel vinte e quatro shillings pela importância dos Livros de Jejuns, Dinim, Biblias españolas, maps, &.^a, que comprei para o Ex.^{mo} S. Enviado de Portugal. Londres, em Junho 23, 1740. J. de Castro Sarmiento” (Ibidem, fol. 10).

22 Ibidem, fol. 14v.

23 Possível referência à obra de Nehemiah Hiyya ben Hayon *Oz le-Elohim* (Berlim, 1713). Carvalho e Melo acrescenta que esse volume era aquele sobre o qual “verte a resposta de David Neto”, uma referência à obra *Esh Dat ó Fuego Legal* (Londres, 1715). Vide Raphael Loewe, “The Spanish Supplement to Nieto's *Esh Dath*”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 48, 1981, pp. 267-296.

24 BNP, *Pombalina*, cod. 656, fols. 161-162v.

Quando Carvalho e Melo regressou em Lisboa, em finais de 1743, alguns dos livros que havia adquirido ainda permaneceram em Londres por alguns anos. No fim de Dezembro de 1747, em carta ao seu secretário e procurador na capital britânica, Francisco Caetano, mencionava um caixote no gabinete da sua antiga casa em Audley Street contendo “uns livros judaicos que faziam parte da coleção que Sua Majestade me mandou fazer” e dava ordens para que estes fossem entregues a Jacob Pereira e remetidos para Hamburgo²⁵. Desconhecemos se alguma vez teriam chegado a Lisboa. Infelizmente, não conseguimos identificar todos os volumes que foram comprados e enviados para Portugal. Restam apenas algumas listas de livros, dispersas e não exaustivas, bem como os comentários do próprio Carvalho e Melo. O enviado tentou interpretar a intenção da encomenda além do que estava escrito. Se havia dois tipos de obras sobre a fé judaicas, as de “autores cristãos que escreveram somente ao fim de instruir os leitores com a erudição dos antigos costumes dos israelitas” e as escritas pelos “rabinos que compuseram para regular na prática a observância cerimonial do povo infeliz”, como “em Portugal e Espanha são vulgares os ditos escritos nas grandes bibliotecas, concluí que a minha instrução nesta parte vertia somente sobre os segundos, os quais pela cautela com que os guardam os Hebreus, são entre nós raríssimos”²⁶.

Analisando as listas de parte dos livros remetidos para Lisboa, constatamos que os de autores judeus constituem, de facto, a maioria. Contudo, ao avançarmos nos comentários de Carvalho e Melo, verificamos o lugar de destaque atribuído a algumas fontes cristãs. A obra mais citada acaba por ser a *Bibliotheca Hebræa* de Johann Christoph Wolf, editada em Hamburgo, em quatro volumes, entre 1715 e 1733²⁷. Segue-se-lhe um outro título de referência em matérias bíblicas, o *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible* de Antoine Augustin Calmet (Paris, 1722-1728). Entre os autores judaicos, duas obras se destacam: *Nomologia o Discursos Legales* de Imanuel Aboab (Amesterdão, 1629)²⁸ e *Arbol de Vidas en el qual se contienen los dinim mas necessarios que deve observar todo*

25 BNP, *Pombalina*, cod. 664, fols. 91v-93v.

26 BNP, *Pombalina*, cod. 684, fol. 24.

27 *Bibliotheca Hebræa* aparece mencionado num catálogo da biblioteca pessoal de Sebastião José de Carvalho e Melo enquanto enviado extraordinário em Londres. Vide BNP, *Pombalina*, cod. 165.

28 Vide Moisés Orfali, “O Desterro de Portugal na Historiografia de Imanuel Aboab”, *Revista da Faculdade de Letras: História*, III série, vol. 1, 2000, pp. 211-228.

Israel de Abraham Vaez (Amesterdão, 1692)²⁹. Esta última é, ao lado das fontes orais, a principal referência de Carvalho e Melo nos seus apontamentos sobre a vivência do (cripto)judaísmo pelos cristãos-novos ibéricos³⁰. Segundo o enviado, o principal objectivo de Vaez quando compôs *Arbol de Vidas* era o de instruir os cristãos-novos ibéricos na fé judaica, visto tratar-se de uma súpula de curta dimensão “para se mandar mais comodamente aos ditos reinos e se guardar neles com maior cautela”³¹. Além destes dois títulos, outras obras são citadas directamente e comentadas por Carvalho e Melo, entre as quais *Los cinco Libros de la Sacra Ley* de Joseph Franco Serrano (Amesterdão, 1695), *Tesoro de Preceptos* de Isaac Athias (Amesterdão, 1649)³², *Memoria de los 613 Preceptos de la Ley* de Selomoh Sasportas (Amesterdão, 1727), *Orden de bendiciones y de las ocaiones en que se deven dezir* de Isaac de Mattathias Aboab (Amsterdão, 1687)³³, e *Thesouro dos Dinim* de Menasseh ben Israel (Amsterdão, 1710)³⁴. Na sua opinião, estes e outros títulos não passavam de meros “abreviários, compêndios, [...] todos mais próprios para originar dúvidas que para removê-las”³⁵. Porém, eram os possíveis, dada a especificidade da encomenda, a qual exigia que os livros remetidos fossem escritos “na língua latina, castelhana, portuguesa, italiana e francesa”³⁶. Aliás, a queixa sobre a escassez de livros redigidos noutras línguas que não o hebraico é uma constante ao longo dos apontamentos de Carvalho e Melo.

Mas os títulos que o enviado conseguiu reunir ou comentar foram bem além dos simples compêndios de rituais e costumes. Por exemplo, encontramos referências a várias “dissertações polémicas da sua religião e costumes, e invectivas contra os

29 Vide Cecil Roth, “Vaez, Abraham”, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, Jerusalém, Keter Publishing House, 1971, col. 52; Gérard Nahon, *Les “Nations” Juives Portugaises du Sud-Ouest de la France (1684-1791)*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1981, pp. 331-345, passim.

30 Vide BNP, *Pombalina*, cod. 684, fols. 108-111v.

31 Ibidem, fol. 42v-43.

32 A edição original é de Veneza, 1627 (Cf. Meyer Kayserling, *Bibliotheca Española-Portuguesa-Judaica*, Strasbourg, Charles J. Trubner, 1890, pp. 14-15). A edição citada por Carvalho e Melo foi impressa na casa de Samuel Ben Israel Soeiro, em Amesterdão, em 1649.

33 Trata-se da edição de Benjamin Senior Godines do manuscrito de Aboab.

34 “Este Rabino Menasses é o que melhor convém para os Portugueses e Castelhanos”. Carvalho e Melo acrescenta que era por este livro que se administravam “as cerimónias da Lei em castelhano” (BNP, *Pombalina*, cod. 684, fol. 117).

35 Ibidem, fol. 25.

36 Lisboa, ANTT, MNE, liv. 16, fol. 39v.

nossos”, como a *Apoloxia Repuesta y Declaracion de las Setenta Semanas de Daniel* de Isaac Lupercio ou o *Discurso circa il stato de gl'Hebrei* de Simone Luzzatto³⁷.

Um outro tópicos que, decerto, seria do máximo interesse das autoridades portuguesas consistia de livros sobre a Inquisição e os “judeus” de Portugal. Carvalho e Melo não é particularmente prolixo na referência de títulos neste âmbito. Porém, não deixa de enumerar as *Notícias reconditas y posthumas del procedimiento de las inquisiciones de España e Portugal*³⁸, “um conto sobre a origem da Inquisição e desterro dos Hebreus” da autoria de Jacob Israel Belmonte³⁹, a *Consolação das Tribulações de Israel* de Samuel Usque, e o “livrinho” *Esperança de Israel* de Menasseh ben Israel⁴⁰. Sobre os penitenciados pelo Santo Ofício e a veneração concedida à memória dos relaxados, Carvalho e Melo acrescenta o *Tratado da Imortalidade da Alma* (Amesterdão, 1623) de Samuel da Silva, *Elogios que zelosos dedicaron a la felice memoria de Abraham Nuñez Bernal* (Amesterdão, 1655), *Triumpho del gobierno popular* (Amesterdão, 1683) de Miguel de Barrios, e *Providencia Divina de Dios con Ysrael* (Antuérpia, 1690, manuscrito) de Saul Levi Mortera⁴¹. Mas “o livro mais diabólico” era, de acordo com o enviado, a “carta de Moisés de Toledo, conteúda no pequenino volume intitulado «Devotas advertências»”⁴². Logo “no prólogo se vê que foi escrito para fazer desertar todos os cristãos-novos” e, a dada altura, “fala do Brasil por modo que se vê que os Judeus é que incitaram os Holandeses àquela conquista para terem onde ir enriquecer em Lei de Moisés”, terminando com um “catecismo de novos reconvertidos”.

Os resultados e métodos de tal “catequização” são descritos com pormenor por Carvalho e Melo no conjunto de apontamentos que dedica ao quotidiano e vivência religiosa dos judeus de Londres e, sobretudo, dos judaizantes de Portugal.

37 Lisboa, BNP, *Pombalina*, cod. 684, fol. 128. A primeira edição da obra de Isaac Lupercio (ou Luperio) é publicada em latim (Basileia, 1658). O título em castelhano mencionado por Carvalho e Melo será, possivelmente, a de um manuscrito da mesma obra, talvez a cópia feita em Roterdão em 1730 referida por Kayserling. (Cf. Kayserling, *Bibliotheca...*, pp. 64-65).

38 Este livro aparece entre os que Coutinho trouxe para Lisboa (BNP, *Pombalina*, cod. 684, fol. 46v).

39 Ibidem, fol. 140. Carvalho e Melo alega ter tomado conhecimento do dito “conto” através de Miguel de Barrios (*Triumpho del gobierno popular*) e Paulo de Pina (*Diálogos dos Sete Sagrados Montes*). Na “Relacion de los Poetas y Escritores Españoles de la Nacion Judayca Amstelodama”, Barrios escreve “Contra la Inquisicion Jacob Belmonte/ Un canto tira del Castalio Monte”. (Cf. Meyer Kayserling, “Une Histoire de la Littérature Juive de Daniel Levi de Barrios”, *Revue des Études Juives*, vol. XVIII, 1889, pp. 281-282.)

40 BNP, *Pombalina*, cod. 684, fols. 134 e 136.

41 Ibidem, fol. 139.

42 Ibidem, fol. 149. Trata-se de *Devotas advertencias, y dinim de la Tephilah, y la obligacion del aprendimiento de la Ley* (Frankfurt, 1641).

4. Sobre os “judeus”

Esses apontamentos sustentam-se, essencialmente, em fontes orais e documentos pertencentes à comunidade judaica de Londres, exceção feita às referências constantes à obra de Vaez, *Arbol de Vidas*, e a uma breve menção a *Questões e discursos académicos* de Abraham Cohen Pimentel⁴³. Contudo, a identificação das fontes orais é vaga. Um só nome surge noutra parte do manuscrito: “Em 18 de Fevereiro de 1740, falei com o judeu Jacob da Costa e em natural conversação tirei dele a informação seguinte [...]”⁴⁴. Seria este Jacob da Costa “o informante” ou “a pessoa que empreguei para explorar a matéria”, nas palavras de Carvalho e Melo⁴⁵? Nada podemos afirmar a esse respeito. Eram vários judeus portugueses com quem o enviado mantinha contacto regular e qualquer um deles poderia ser o dito informante.

Baseado nas suas confidências e num “manuscrito que vi em uma família que veio de Lisboa”, Carvalho e Melo começa por abordar o ensino da duplicidade religiosa nos lares dos cristãos-novos: “Assim que os filhos entram em idade de 9 anos, principiam os pais a mostrar-lhes grande amor e carinho, dando-lhes prendas, e fazendo-lhes a vontade, de sorte que eles vêm com pouco tempo a perder aquele respeito e temor que de antes tinham. Aos 13 anos, pouco mais ou menos, segundo a capacidade de cada um o pede, entram os pais a descobrir-lhe o secreto da religião judaica que os inocentes até àquele tempo ignoram”. Os pais revelavam então a sua ascendência judaica, instruíam os filhos nos princípios da “crença na Lei de Moisés” e ensinavam-lhes o “fingimento que eles devem mostrar” em público⁴⁶. Alguns enviavam mesmo os filhos, principalmente os primogénitos, para onde pudessem aprender “estudos hebraicos”. Londres seria um dos destinos de eleição⁴⁷.

Outro cuidado dos pais era o de prepararem os filhos para a possibilidade futura de virem a ser presos. Ensinavam-lhes “de memória uma coarctada confessativa” que consistia “em primeiro lugar, o dizer que o ensinou na idade referida tal pessoa, a qual é sempre um parente morto ou ausente”. Carvalho e Melo refere igualmente

43 Ibidem, fol. 111v.

44 Ibidem, fol. 151.

45 Ibidem, fols. 108v-109.

46 Ibidem, fol. 108v.

47 Ibidem, fol. 110v.

uma “relação” das pessoas que deveriam ser declaradas na confissão, a qual “dão todos os anos os nomes delas”. Seriam, possivelmente, os nomes dos presos confessos. Não obstante o segredo inquisitorial, este género de informação extravasa frequentemente, como o enviado bem sabia e os inquisidores melhor ainda. Aliás, uma das vias pelas quais ocorria tais fugas de informação é descrita por Carvalho e Melo. Além da dita coarctada confessativa e de outra negativa (“esta é só ensinada a pessoas doutas e de idade capaz”), os pais também ensinavam “uma explicação dos sinais que todos da nação sabem para que nos cárceres se comuniquem”, nomeadamente “um abecedário de pancadas que formam e executam nas partes dos cárceres, de sorte que os vizinhos, de uns aos outros, vêm no conhecimento de todos e sabem o estado dos livramentos e saúde, como também os dias de festas e jejuns”⁴⁸. Era o chamado “ABC”, correntemente mencionado nos processos inquisitoriais⁴⁹.

Sobre os rituais e celebrações guardados pelos judaizantes, Carvalho e Melo enumera os jejuns do Quipur e da Rainha Ester, o Purim e as Páscoas da *Pessah*, das Flores e das Cabanas: “como estas entram ordinariamente sempre como vésperas das nossas cristãs, eles fazem entender aos criados que os preparos são para elas”⁵⁰. Mais difícil seria esconder essas práticas dos próprios cônjuges, quando estes não partilhavam a mesma “qualidade de sangue”. Segundo Carvalho e Melo, o homem que se casava com cristã-velha era “tido e havido entre eles por danado e lhe ficam com má vontade”. Assim, procuravam “casar-se sempre com primos e sobrinhos”, para o que iam a Roma requerer a dispensa necessária, alegando em juramento “todas as falsidades que podem servir a ser ela barata”⁵¹. Nem o juramento sobre os Evangelhos os inibia, pois “é tido e havido por mau juramento, ainda aquele dado na Escritura do Testamento Velho é da mesma

48 Ibidem, fol. 109.

49 Um exemplo: “[...] neste tempo, um homem preso nestes cárceres, no corredor onde estive o dito tempo [...] ensinou a ela declarante e à dita Branca de Pina a falar pelo Abc, batendo [...]”. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 1316, fol. 3 (Confissão de Beatriz Manuel, moradora em Lisboa, presa a 3/10/1618).

50 BNP, *Pombalina*, cod. 684, fol. 109. A referência ao Purim é bastante invulgar entre as práticas judaicas referidas pelos processados pela Inquisição portuguesa e encontra-se ausente do Monitório de 1536, bem como dos monitórios e éditos posteriores (Vide “Monitório do Inquisidor Geral...” in *Collectorio de diversas letras apostolicas, provisões reaes, e outros papeis, em que se contém a Instituição, e primeiro progresso do Sancto Officio em Portugal...*, Lisboa, 1596). Note-se, porém, que a fonte citada é o livro de Vaez, ao invés das confidências do informante anónimo.

51 BNP, *Pombalina*, cod. 684, fol. 109v.

forma, pois só têm por juramento aquele que é sobre pragas”⁵². A falta da dispensa papal também não constituía um impedimento: “se necessário é, as recebem, dando-lhe cadocim (que é um anel) com testemunhas, e ficam casados pela sua Lei”⁵³.

Outras consequências surtiam dos casamentos mistos: “todos aqueles que em Portugal se casam com cristãs-velhas, é certo o induzi-las e as fazerem judias”, tal como acontecia com as criadas e as escravas⁵⁴. Alargando o espectro: “todas as pessoas de letras que em Portugal os servem ou lhe são inclinadas, os têm por judeus encobertos”. Um dos exemplos referidos por Carvalho e Melo para ilustrar esta ideia é o do Padre António Vieira, do qual os judeus “guardam o seu retrato e usam ler e ter as suas obras”. Os próprios teriam “publicado” o rumor de que o jesuíta vivera e morrera como judeu e que, na Holanda, “se declarou várias vezes com um rabino famoso que então vivia”⁵⁵.

Um outro tópico abordado são os rituais fúnebres judaicos mantidos pelos cristãos-novos. Além das tradicionais referências à preparação do corpo, nomeadamente ao amortalhamento em lençol de linho novo, Carvalho e Melo menciona outras práticas mais invulgares, como a colocação de uma porção de “terra santa” junto ao corpo e de “uma pérola fina, certamente uso antigo, a meu entender de Jerusalém” na boca do morto. Ainda mais interessante é a referência ao costume dos cristãos-novos ricos de Lisboa enterrarem os seus entes falecidos no convento da Trindade “por serem sepulturas novas”⁵⁶. A mesma menção é feita pelo contratador João da Costa Vila Real, no seu processo inquisitorial, quando recorda o funeral do médico Simão Lopes Samuda, enterrado na Trindade, “em razão de [a terra] ser mais alta e costumarem ir a enterrar àquele sítio os cristãos-novos”⁵⁷.

Passando às relações entre os cristãos-novos portugueses e os judeus de Londres, Carvalho e Melo afirma que “não há família em Portugal que não esteja com a vontade e diligência de vir para estas terras”. Por sua vez, os que permaneciam em terras portuguesas e tinham dinheiro “continuamente o estão mandando, e ainda os

52 Ibidem, fol. 111. Carvalho e Melo menciona Vaez como fonte desta informação.

53 Ibidem, fol. 109v.

54 Ibidem, fol. 110v.

55 Ibidem, fol. 110v. Referência à relação de Vieira com Menasseh ben Israel. Vide António José Saraiva, “António Vieira, Menasseh ben Israel et le cinquième empire”, *Studia Rosenthaliana*, vol. VI, 1972, pp. 25-57.

56 BNP, *Pombalina*, cod. 684, fols. 109v-110.

57 ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2366, fols. 124v-125.

que têm pouco, sempre socorrem os parentes pobres que por cá se acham”⁵⁸. O enviado conhecia as carências por que passavam alguns dos judeus portugueses de Londres. Jacob da Costa confidenciara-lhe que, na cidade, existiam 50 a 60 casas de “Judeus grossos e de cabedal importante”, enquanto 300 famílias portuguesas e castelhanas viviam em privação⁵⁹.

De facto, o crescimento demográfico da comunidade judaica de Londres na primeira metade de Setecentos, fruto não só das vagas migratórias ibéricas mas, sobretudo, do fluxo de judeus asquenazitas, acentuara os desequilíbrios⁶⁰. A situação era minorada através da generosidade dos judeus mais endinheirados e da iniciativa da própria congregação. Carvalho e Melo informa: “os ricos são fintados pela mensa da sua sinagoga, que eles chamam Parnasim, para a contribuição e sustento dos pobres, o que vai tão longe que só essa lista vai a mais de 50 libras estrelinas”, apenas uma parte da colecta total de mais de 400 libras anuais angariada pela Bevis Marks⁶¹.

Mas a solidariedade não se estendia aos “gentios”. No comércio, “todos têm por lícito e livre de restituição todo o género de fazenda que poderem haver assim tirada aos cristãos”⁶². Como vimos, a propensão para o contrabando por parte dos judeus de Londres é uma ideia recorrente na correspondência de Carvalho e Melo. Menos coerente com o seu quotidiano de enviado extraordinário em Londres, em permanente convívio com mercadores e letrados judeus, é um outro apontamento: “[...] os Judeus, assim que convidam qualquer gentio (como eles dizem, goyo) a jantar, se costumam benzer à mesa em língua hebraica e pedem a Deus dê a sua bênção a todo o judeu que se acha a ela, excepto o goyo, que seja amaldiçoado”⁶³. Talvez Carvalho e Melo não temesse a maldição, pois por várias vezes partilhara a mesa com judeus, uma prática que até era bastante comum entre os representantes diplomáticos portugueses na capital britânica.

58 BNP, *Pombalina*, cod. 684, fol. 110.

59 Ibidem, fol. 151.

60 Endelman, *The Jews of Britain...*, pp. 41-43.

61 BNP, *Pombalina*, cod. 684, fol. 151.

62 Ibidem, fol. 111.

63 Ibidem, fol. 111.

5. Notas finais

“É bem verdade que todas as cerimónias que hoje se praticam tanto em Holanda como em Inglaterra saíram das sinagogas de Portugal e Espanha”⁶⁴. A ideia de continuidade transparece dos apontamentos de Carvalho e Melo. Aos olhos do enviado, os cristãos-novos ibéricos e os judeus de Londres estavam unidos não só por um passado comum, como também por um contacto permanente que sobreviveu à distância geográfica e à perseguição religiosa. Os rituais praticados na Bevis Marks de Londres espelhavam a herança ibérica. Os judeus mais desfavorecidos contavam com a solidariedade dos seus congéneres na capital britânica, mas igualmente dos parentes que permaneciam em Portugal. Por sua vez, a partir de Londres, era encorajada e até patrocinada a fuga para Inglaterra. Os próprios resquícios de ritualidade judaica sobreviventes nos lares cristãos-novos eram “refrescados” pelos contactos com o exterior: os livros que circulavam, os “mestres” que vinham de fora.

Tal imagem coincidia com a perspectiva vigente em Portugal. Cristão-novo era sinónimo de judeu. Através destes últimos, dos seus costumes, da sua religiosidade e dos seus escritos, talvez fosse possível conhecer melhor a “heresia” inerente a quem carregava, desde o berço, a mancha do “sangue hebraico”. E, como é claro, actuar mais eficazmente contra esta. Supomos que seria este o principal objectivo da encomenda feita a 1 de Novembro de 1738.

Assim, Carvalho e Melo escrevia sobre esses “miseráveis”, esses “judeus idiotas”⁶⁵. Os mesmos a quem confiava a vida e a bolsa. Deles conheceria, decerto, as histórias de perseguição e fuga. Jacob de Castro Sarmiento, Diogo de Aguiar, Francisco Salvador, todos cristãos-novos tornados judeus. Na perspectiva de Carvalho e Melo, tal não passava de duas faces da mesma moeda, pois “a observância da Lei de Moisés obriga a todos os que são descendentes de família judaica, em qualquer lugar e tempo em que se achem”⁶⁶. Palavras escritas pelo mesmo homem que, décadas depois, faria cair por terra a distinção legal entre cristãos-novos e cristãos-velhos.

64 Ibidem, fols. 24v.

65 Ibidem, fols. 25v, 47.

66 BNP, *Pombalina*, cod. 656, fol. 11.

REFERÊNCIAS

Barnett, Richard D., “Diplomatic Aspects of the Sephardi Influx from Portugal in the Early Eighteenth Century”, *Transactions & Miscellanies (Jewish Historical Society of England)*, vol. 25, 1973-75, pp. 210-221.

Boxer, Charles R., *The Portuguese Seaborne Empire – 1415-1825*, Londres, Hutchinson, 1969.

Endelman, Todd M., *The Jews of Britain, 1656 to 2000*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Francis, David, *Portugal 1715-1808. Joanine, Pombaline and Rococo Portugal as Seen by British Diplomats and Traders*, Londres, Tamesis Book Limited, 1985.

Hyamson, Albert, *The Jews in England*, Londres, Methuen & Co., 1928.

Kayslering, Meyer, *Bibliotheca Española-Portuguesa-Judaica*, Strasbourg, Charles J. Trubner, 1890.

Maxwell, Kenneth, *Pombal: Paradox of the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Melo, Sebastião José de Carvalho e, *Escritos económicos de Londres (1741-42)*. Introdução e notas de José Barreto, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1986.

Roth, Cecil, *A History of the Jews in England*, Oxford, Clarendon Press, 1942.

Serrão, Joaquim Veríssimo, *O Marquês de Pombal: o Homem, o Diplomata e o Estadista*, Lisboa, [s. n.], 1987.

ELIAS MONTALTO E A SUA OBRA SOBRE O MESSIAS

Florbela Veiga Frade⁶⁷
Investigadora integrada do CHAM

Resumo

O Tratado Sobre o Cap. 53 de Isaías é o primeiro tratado de polémica religiosa anti-cristã em português que surge num contexto de radicalização de posições. Trata-se dum conjunto de argumentos racionais que justificam o livre arbítrio da escolha dos Judeus Portugueses.

Palavras-chave: Filipe/Elias Montalto; Polémica Religiosa; Messianismo; Judeus Portugueses

Abstract

The treatise about Isaiah 53 is the first one on anti-religious controversy in Portuguese and it emerges in a radicalization context. Montalto offers a set of rational arguments that may be used to justify the free will of choice of Portuguese Jews.

Keywords: Felipe/Elias Montalto; Religious Polemic; Messianism; Portuguese Jews

⁶⁷ Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores; MC Member COST action IS1319 – Reassembling the Republic of Letters, 1500-1800. florbelav@gmail.com

As obras de polémica ou controvérsia religiosa constituem um género literário fértil em Portugal, reflexo das condições únicas aí existentes, principalmente após o édito de expulsão dos judeus em 1496, com os baptismos forçados e a colocação de vários impedimentos à sua saída, nomeadamente a retirada das crianças para serem criadas por famílias cristãs. O equilíbrio existente deu lugar ao extremar de posições que se tornou mais visível com a instauração da Inquisição em 1536. Tanto o poder político como o religioso tinham como objectivo a instauração dum reino e duma religião, retomando um pouco o espírito de cruzada, o que na prática resultou numa política coerciva de domínio duma única fé.

Deste ambiente resultaram vários textos de polémica religiosa, principalmente após a década de 40 e precisamente no momento em que as leis de não questionamento religioso deixaram de ser renovadas pela Coroa abrindo porta à Inquisição.

Entre os tratados anti-judaicos actualmente mais conhecidos conta-se o texto de João de Barros (1496-1570) *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*⁶⁸ (c. 1540), embora se tenha mantido manuscrito até ao século XX e somente divulgado no século XIX. Trata-se duma obra escrita em forma de diálogo entre dois viajantes que personificam os Evangelhos e o Talmude e tem a clara intenção de demonstrar a verdade do Cristianismo, embora ouse advogar o diálogo em vez da repressão⁶⁹ como forma de tratar outras religiões.

João de Barros na sua obra demonstra uma grande preocupação com o messianismo, já que nesse período surgiram várias personagens reclamando ser o messias, assim como há esforços de emigração de uma parte da população cristã-nova para países onde pudesse praticar a sua fé ancestral. Apesar de defender a Inquisição e de tentar provar a superioridade do Cristianismo sobre o Judaísmo é de relativa moderação tendo em conta o contexto ibérico. Os seus argumentos são baseados na Torá e no Novo Testamento e simultaneamente em outros textos de polémica anti-judaica, nomeadamente num diálogo latino de Pedro Alfonso do século XII, Pietro Galatino e H. Fino. Utiliza também escritos rabínicos, a cabala através de Reuchlin, e Midrash embora não soubesse hebraico e conhecesse mal o Talmude⁷⁰.

De acordo com Cecil Roth, outros textos anti-judaicos surgiram nesta altura, como *Espelho de Christãos Novos e Convertidos* (1541) de Francisco Machado e

⁶⁸ Esta obra possui exemplares manuscritos em Évora e Lisboa, tendo sido publicada em 1950 por Israel Révah.

⁶⁹ António Borges Coelho, *Tudo é Mercadoria. Sobre o Percurso e a obra de João de Barros*, Lisboa, 1992, 50.

⁷⁰ Cecil Roth, «Panegyric and Polemical Works, 1533-44», in *João de Barros. Portuguese Humanist and Historian of Asia*, Nova Deli, 73-77.

Inquisiçam e Segredos da Fé, contra a Obstinação Perfídia dos Judeus de Diogo de Sá⁷¹. Ambos manuscritos, pois somente em 1565 surge impresso o primeiro tratado anti-judaico, que consiste na tradução de duas obras latinas de Jerónimo de Santa Fé por D. Gaspar de Leão, arcebispo de Goa, com os títulos *Prova da Perfídia dos Judeus* e *Erros dos Judeus tirados do Talmude*. A obra de Francisco Machado é publicada em 1567 em latim, sendo seguida da publicação mais frequente, a partir de 1612, dos sermões dos autos-de-fé até ao fim do século XVII⁷², que constituem também um subgénero literário próprio.

João Baptista d’Este e o seu *Dialogo entre Discípulo e Mestre Catechizante* teve duas edições (1621, 1624) sendo talvez a tradução da obra de 1582 de Fabiano Fioghi, *Dialogo fra il Cathecumeno et il padre Cathechizante*. Esta obra teve réplica no século XVIII com *Resposta do Dr. Sequeira Vezinho de Londres, ao Libro Intitulado Dialogos Theologicos, que compos hum Autor Anonimo Cristão para Reduzir aos Judeos, ao Cristianismo*, que se encontra em Ets Haim em Amesterdão⁷³.

Para além destes contam-se as obras de Vicente da Costa Matos intituladas *Breve Discurso contra a Herética Perfídia do Judaismo* (1622) traduzida para castelhano e com duas edições e *Honras Christãs nas Afrontas de Jesu Christo* (1625)⁷⁴.

E também a obra de Fernão Ximenes de Aragão com várias edições, *Doutrina Catholica para a Instrucção e Confirmação dos Fiéis e Extincção das Seitas Supersticiosas e em Particular do Judaísmo* (1625), publicada com o título *Extinçam do Judaismo* (1628) e *Triunfo da Religião Catholica* (1752)⁷⁵.

O ambiente vivido na Europa, revelava uma afectação religiosa contra as doutrinas protestantes e um aperfeiçoamento das técnicas de polémicas teológicas por parte, sobretudo, dos jesuítas e também um aprofundamento teológico sobre o dogma da exegese bíblica e confutação da autoridade cristã. Neste contexto surgem também as obras de polémica religiosa e apologia judaica sendo simultaneamente pedagógicas e de consumo interno das comunidades sefarditas, destinadas aos expostos à pressão social e religiosa da Península. A maioria das obras encontra-se manuscrita, mas isso não impediu a sua difusão dentro e fora das comunidades judaicas.

⁷¹ Cecil Roth, *Op. cit.*, 77.

⁷² Bruno Feitler, “A Circulação de Obras Anti-judaicas e anti-semitas no Brasil Colonial”, *Cultura Revista de História e Teoria das Ideias*, 24, 2007, 58-59.

⁷³ B. Feitler, *Op. cit.*, 59, n. 9; 60.

⁷⁴ B. Feitler, *Op. cit.*, 60.

⁷⁵ Existem exemplares destas edições na Biblioteca Nacional de Portugal, estando as duas primeiras digitalizadas.

Um dos tratados religiosos mais interessantes é o *Dialogo contra a Cristandade* composto em português pelo poeta João (Moshe) Pinto Delgado (1580-1653). Nesta obra existe uma assimilação equilibrada do barroco espanhol com uma experiência auto-biográfica de intensidade emotiva, uma leitura atenta da tratadística rabínica e a influência de *Decameron* de Boccaccio⁷⁶.

Saul Levi Mortera (1596-1660), discípulo de Montalto, escreveu o *Tratado da Lei da Verdade da Lei de Moisés* (1639) onde colige argumentos de defesa do Judaísmo rabínico em detrimento de outras correntes no Judaísmo e de outras religiões⁷⁷.

Oróbio de Castro (1617-1687) escreveu *Prevenções Divinas Contra la Vana Ydolaria de las Gentes*⁷⁸ e, tal como Montalto, um texto chamado *Explicação Paraphrastica sobre o Capitulo 53 do Propheta Isahias. Feito por hum Curiozo da Nação Hebreia em Amsterdam, em o mez de Tisry anno 5433* (1673). Foi mais tarde publicada a tradução francesa com o título *Israel Vengé* (1770) e em inglês por Grace Aguilar em Londres (1839).

Por conseguinte, o Tratado de Montalto é predecessor da obra de Oróbio de Castro e, de acordo com Herman Prins Salomon, trata-se do primeiro tratado judaico de polémica religiosa em português que teve sucessores em Oróbio de Castro e em Moisés Rafael Aguilar, conforme se verá a seguir.

O rabino do Recife Moisés Rafael Aguilar (?-1679) também escreveu uma *Explicação do Capítulo 53 de Isaías feita no Brasil*⁷⁹ o que por si revela que houve nas comunidades judaicas constituídas por membros oriundos da Península Ibérica uma necessidade de dar resposta a questões particulares em que os cristãos se baseavam para defender as suas posições.

Convém mencionar que Menasse Ben Israel (1604-1657) também possui alguns comentários sobre Isaías 53 onde o confronta com Ezequiel e se debruça sobre questões de tradução e paráfrases em passos específicos⁸⁰. No entanto não se conseguiu estabelecer a data de tal texto.

⁷⁶ Maria Letizia Grandi, *La Comunità Giudeo-Portoghese di Amsterdam: un'eccezione Culturale*, [Napoli], 2005, 122 e ss. Um exemplar de Moshe Pinto Delgado encontra-se em Amesterdão ver Lajb Fuks (ed), *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections*, 2, Leiden, 1975, 94-95.

⁷⁷ Herman Prins Salomon (ed.), *Tratado da Verdade da Lei de Moisés. Escrito pelo seu próprio punho em português em Amesterdão 1659-1660*, Coimbra, 1988.

⁷⁸ Myriam Silvera (ed.), *Prevenções Divinas contra la vana idolatría de las gentes*, Firenze, 2013. Ver Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism: the Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, 2004.

⁷⁹ B. Feitler, *Op. cit.*, 61.

⁸⁰ S. R. Driver, A. Neubauer, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, 2 vols. Oxford/London e Leipzig, James Parker e Weigel, 1877, 436-449.

Por fim, e no seio da literatura polémica mas de cariz médico-religioso, Bento de Castro com o pseudónimo Philoteus Castellus escreveu *Flagellum Calumniatum* (1631). Aí defende os médicos Tomás Rodrigues Veiga, Ludovicus Mercatus, Estêvão Rodrigues Castro, Rodrigo Fonseca, Ambrósio Nunes, Ludovico Lemos, Manuel Nunes Olisiponense, Amato Lusitano, Abraão Namias, Zacuto Lusitano e Elias Montalto⁸¹. Neste caso, alia-se a defesa dos princípios religiosos aos conhecimentos e prática médicos dos judeus portugueses, postos em causa por motivos que iam além das motivações religiosas, nomeadamente pelas correntes que se afirmavam contra a medicina galénica e pela competição entre universidades e seus discípulos.

A grande difusão destas obras, mesmo manuscritas, nas comunidades de judeus portugueses, e não só, permite aventar a hipótese da existência dum ambiente favorável a esta disseminação de ideias. Ambiente esse, marcado pelo questionamento religioso e pelo crescimento de dúvidas quanto às formas de conhecimento, suas interpretações e aplicabilidade. De qualquer forma existe um vasto público que assumidamente se identifica com estas questões e lê este tipo de escritos.

O tratado

O Tratado de Montalto manteve-se manuscrito até ao século XVIII sendo todos os exemplares não autógrafos. Tal como já se referiu, faz parte dum género de literatura polémica onde se inserem diversos manuscritos, posteriormente impressos, de autoria de judeus portugueses, integrando um grupo de textos especificamente sobre Isaías 53. Este capítulo é considerado pelos Cristãos como um dos principais fundamentos de que Jesus é o messias profetizado, uma vez que grande parte do texto encaixa perfeitamente no que foi a parte final da vida de Jesus, mas também comentado por diversos rabinos e estudiosos judeus ao longo dos tempos⁸².

A grande maioria das cópias existentes do tratado de Montalto é em português, embora existam exemplares em castelhano, neerlandês e inglês, estando dispersos pelas bibliotecas e arquivos das principais cidades europeias e americanas, nomeadamente em Leiden, Londres (2), Oxford (2), Amesterdão (5), Varsóvia, Filadélfia, Nova Iorque (2), Livorno e Évora. Alguns dos manuscritos possuem escritvões identificados, como é o caso de David Aron Uziel Cardoso (exemplar de

⁸¹ Philoteo Castello [Bento de Castro], *Flagellum Calumniatum...*, Amsterdam, 1631, 70-76. Ver Harry Friedenwald, *The Jews and Medicine*, 1, Nova Iorque, 1967, 293; *Idem*, 2, 743, 755.

⁸² Ver S. R. Driver, *Op. cit.*

Varsóvia), Isaac Navarro (Filadélfia) e Isaac Musafia (Évora), todos pertencentes a comunidades sefarditas, embora tenham sido infrutíferos os resultados de pesquisa que pudessem identificar tais copistas.

A primeira edição impressa incompleta data de 1868 e saiu à estampa na cidade de Bruxelas numa tradução espanhola. Trata-se dum texto do século XVIII de Isaac Mendes que M. Caplan publicou como capítulo do livro *Danielillo* intitulado “Razionamento del Señor Haham Montalto en Paris”⁸³. Copperman diz ser um texto baseado no tratado de Montalto, mas podemos acrescentar que se trata de excerto da primeira parte do tratado a que se acrescentou um diálogo entre um frade e Daniel, talvez da lavra de Isaac Mendes⁸⁴. Existem ainda duas edições da tradução inglesa do tratado de Montalto redigidas sob o pseudónimo Philo Veritas⁸⁵ (o que ama a Verdade), ambas de Londres, uma de 1790 e outra de 2010.

O presente estudo baseia-se em dois exemplares manuscritos da obra de Montalto, o *Tratado do doctor Montalto sobre o Princípio do Capítulo 53 de Jesayas*, que se encontra em Amesterdão em Ets Haim⁸⁶ e o de Évora, da Biblioteca Pública, exactamente com o mesmo título mas com uma folha de rosto onde se indica “Livro feito pelo Ilustríssimo Senhor Haham Emanuel Montalto de G.M. (?) em que mostra a verdade de diversos textos & cazos que alegão as gentilidadez para comfirmar suas seictas”.

Apesar do nome estar enganado, pois não é Emanuel mas sim Elias Montalto, a abertura do livro manuscrito de Évora indica que para além de doutor ele era *haham*, como surge na documentação mais antiga, ou *hakam*. Este título⁸⁷ designa o sábio ou alguém que se distingue culturalmente quer seja judeu ou não. Entre os sefarditas pode ser também sinónimo de rabi, mas por exemplo em Amesterdão o *hakam* tinha a seu cargo as circuncisões, casamentos e funerais, embora os *hakamim* pagos tivessem também a função de escrever e pregar os sermões⁸⁸.

⁸³ Bernard Cooperman, “Eliahu Montalto’s «Suitable and Incontrovertible Propositions» a Seventeenth-Century Anti-Christian Polemic”, *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, ed. Isadore Twersky & Bernard Septimus, Cambridge, 1987, 469-497.

⁸⁴ M. Caplan, *Danielillo. Respuestas a los Cristianos escrito em 1738 por Isaac Mendes*. Bruxelas, 1868, 104-132 (Excerto da primeira parte do tratado); 132-144 (Diálogo entre frade e Daniel)

⁸⁵ *A Jewish Tract, on the Fifty-Third Chapter of Isaiah. Written by Dr. Montalto, in Portuguese and translated from His Manuscript*, by Philo-Veritas.

⁸⁶ Cópia gentilmente oferecida por Herman Prins Salomon.

⁸⁷ Ver <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7064-hakam>.

⁸⁸ Daniel Swetschinski, *The Portuguese Jewish Merchants of the Seventeenth-Century Amsterdam*, 2, Ann Arbor, 1987, 382.

Montalto adopta no seu tratado um estilo que se enquadra perfeitamente nas obras de polémica dum modo geral, na medida em que existem pelo menos duas posições em confronto. Embora na prática seja uma explanação com locuções interjectivas e frases que fazem adivinhar um público ouvinte com perguntas anteriormente endereçadas. Por vezes Montalto desliza para qualificativos como ignorantes, depravadores, inventores, vãs quimeras, ou “satrapas do apseudotheologia”⁸⁹... Ou seja, é como um pregador que declama o seu sermão ou um professor a sua aula, denotando-se uma clara intenção pedagógica, de formação, e a dotação de argumentos e ideias refutadoras das principais linhas de pensamento do lado oposto.

A obra possui uma introdução do autor onde este explica que foi composta a pedido dum frade dominicano com quem se encontrara em Veneza a caminho de Roma, frade esse que se dirigiria a Espanha, para onde Montalto deveria enviar as suas conclusões. Para o frade não havia quaisquer dúvidas quanto à vinda do Messias pois Isaías 53 mostrava claramente que a profecia se realizara. Montalto, por sua vez, discordava de tais ideias, mas estava relutante em escrever as suas refutações e apenas cedeu por consideração a um nobre veneziano a quem devia favores. Este texto seria portanto resultado dum encontro, provavelmente em casa do dito nobre, e da discussão aí tida mas não concluída.

Existe uma clara definição das partes envolvidas: um padre dominicano cuja ordem esteve muito envolvida na instituição e manutenção da Inquisição, ou seja, no poder coercivo de imposição duma verdade que se considera total sem espaço para discussões; e um judeu que assume a sua religião e o seu desacordo e que em parte se teve de exilar por essa causa. Ambos consideram estar na posse da Verdade, contudo um pode impô-la das mais variadas formas usando inclusivamente a força e o poder institucional; o outro encontra-se em posição de defesa limitado por essas mesmas condições.

O percurso do padre é também significativo uma vez que se encontrou com Montalto em Veneza (cidade alvo de interdito e excomunhão papal no século XVII) com destino a Roma, onde a Igreja Católica edificou o Vaticano a capital do Cristianismo, demarcando-se claramente de Jerusalém a cidade e capital do reino de Israel onde se iniciariam os tempos messiânicos. O padre dominicano de Roma dirigir-se-ia depois a

⁸⁹ *Tratado do doctor Montalto sobre o Princípio do Capítulo 53 de Jesayas*, 35 (exemplar de Ets Haim).

Espanha para aplicar as diretivas provenientes de Roma o que simbolicamente representa a situação vivida na Ibéria.

Por conseguinte, e tendo em conta as informações ou justificações do autor logo na introdução do seu trabalho, parece-nos que este pedido por um padre dominicano anónimo poderá ser um recurso literário de Montalto para apresentar e debater as ideias que percorriam as mentes dos membros das comunidades sefarditas da época. Os cristãos-novos que aproveitaram o exílio para voltar à religião dos seus antepassados muito provavelmente debatiam-se com este tipo de problemas e necessitavam de provas e de argumentos que pudessem de algum modo fundamentar a sua própria decisão de seguir o caminho do Judaísmo.

O Tratado de Montalto foi redigido para refutar ideias teológicas e está dividido em três grandes partes. As duas primeiras estão equilibradas em número de páginas (cerca de 70 no exemplar de Ets Haim e mais de 70 no exemplar de Évora), enquanto a terceira (com cerca de 20 páginas em ambos os exemplares) representa apenas cerca dum terço de cada uma das partes anteriores. Esta discrepância justifica-se em parte por se dedicar quase exclusivamente à análise da genealogia de Jesus.

Passemos à descrição dos conteúdos:

1. O fundamento falso do capítulo Isaías 53⁹⁰

Esta parte é dedicada a justificar a falsidade de várias premissas do Cristianismo. Montalto começa por discordar que a morte de Adão seja morte corporal e espiritual. A morte espiritual não necessita de ser expiada através dum salvador, pois os pecados são todos os anos expiados no Dia de Expição ou Iom Quipur, altura em que Deus misericordioso perdoa os pecados.

A ideia de Deus ser trino é refutada pelas várias referências bíblicas que apontam para a unicidade de Deus. Para além de algumas reticências em relação ao Espírito Santo, Montalto foca-se principalmente no Filho que considera um deus defeituoso já que não teve descendência tal como o Espírito Santo, nem poderia ser o messias pois o messias tem de ser um homem.

O messias não podia ser deus, tinha de ser humano e da casa de David, restaurar o reinado de David em Israel, livrar o Povo de Israel do cativo e reconstruir o

⁹⁰ *Tratado do doctor Montalto sobre o Princípio do Capítulo 53 de Jesayas*, 1-62 (Ets Haim); *idem*, fls. 1-36 v. (Évora).

Templo dedicado ao deus único Adonai. Seria também um tempo de reformas em que a terra seria fertilíssima.

Para além disso, se o messias fosse Jesus teria expiado o pecado de Adão, teriam de cessar as penas de morte corporal do primeiro homem e cessariam o pecado e a má inclinação e todas as maldições sobre a terra que devia ser trabalhada com o suor do rosto e a da Mulher que teria os filhos com dor.

2. Coisas que não se enquadram na intenção da Prova⁹¹

Nesta parte Montalto extrema a sua posição e diz ser o entendimento cristão rude e simples, turvado por um véu negro e espesso que o priva de luz. Os seus oponentes possuem juízos marcados pela paixão, acusando-os Montalto de ódio aos Judeus por serem o povo escolhido por Deus.

Utiliza a imagem da árvore para referir que as raízes são a aliança eterna e imutável entre o Deus único e o Povo de Israel a quem deu a Lei no Monte Sinai, sendo tudo o resto troncos, ramos, folhas, flores e frutos. Ou seja, tudo o resto é acessório embora necessário, mesmo o messias, o descendente de David que juntará o povo de Israel sob a Monarquia Universal, onde todas as gentes se dedicariam ao culto divino e ao conhecimento de Deus, sem seitas erróneas.

Deste modo o messias para os judeus será homem, servo de Deus, com dignidade de rei, título de pastor e com a sua vinda Israel guardaria os preceitos e cerimónias divinas, usando o templo reconstruído. A vinda do messias não servia pois para a salvação das almas como pretendiam os oponentes de Montalto, pois para os judeus a salvação das almas depende da observação da Lei.

O pecado de Adão é recorrente ao longo do texto, constatando-se que o primeiro pecado não pode ser infinito como defendido por cristãos, pois uma coisa finita não pode gerar outras infinitas. Para além disso a desobediência não foi feita com intenção de desobedecer, não podendo ter valor infinito tal como a penitência.

Enquanto o corpo é recebido do pai, a alma é recebida de Deus que a criou. Deste modo o pecado é expiado através dos sacrifícios da Lei, sendo por eles perdoados. Para além disso, no dia 10 do sétimo mês é o dia dos Perdões ou Expições que limpa todos os pecados sendo complementado com a circuncisão.

⁹¹ *Op. cit.*, 63-134 (Ets Haim); *idem*, fls. 37-75 (Évora).

No caso de Jesus ser o messias, a sua morte deveria ter servido para expiar o pecado de Adão e fazer com que a pena cessasse imediatamente. Deste modo, e como consequência Deus reconciliava-se com os homens e iniciar-se-iam as reformas. No entanto o que se constata é a existência de depravação e corrupção no mundo.

Por sua vez, Jacob profetizou que *Siloh*⁹² viria e congregaria os gentios embora a dignidade estivesse na tribo de Judá, em David e sua sucessão, de onde surgiria o messias congregador dos povos que obedeceriam espiritual e temporalmente. Montalto aproveita para fazer o reparo de que com a Septuaginta a união dos povos substituiu o Povo de Israel. Os descendentes de Judá serão, portanto, quem sujeitarão as gentes de toda a parte e não o contrário.

A vida eterna é ganha através da observação dos foros e estatutos e no caso contrário o Povo de Israel se espalharia entre as gentes onde com violenta tirania eram obrigados a guardar as suas seitas e as leis humanas trazendo a perdição das almas. Foi isso que sucedeu nos reinados de D. Manuel e D. João III em que a Inquisição, por condenação, os fez à força cristãos. Conclui que a vinda do messias ou *Siloh* fará com que este tipo de opressões deixe de existir.

Montalto refere ainda que enquanto durou o segundo templo reinaram os macabeus, sacerdotes da tribo de Levi. A profecia diz que templo será fabricado com a união do Povo de Israel e com a vinda do messias, ora quando Jesus viveu ainda existia o segundo templo e depois dele os tempos não foram de paz mas de guerra.

3. A Verdade Divina⁹³

O messias foi prometido da linha de David e segundo Mateus essa linha é garantida a Jesus pelo lado de José que foi seu pai adoptivo, já que Maria pariu virgem. Por outro lado, e segundo os doutores da igreja, Maria só podia ser descendente de David e não podia casar com homens de outra tribo. No entanto esta restrição apenas se aplicou ao tempo antes de se fazer a repartição da terra pelas diversas tribos. Durante o segundo templo já não se faz distinção das tribos pois apenas permaneceram duas, saindo as outras dez. Os judeus foram-se expandindo e dominaram a Galileia, onde José e Maria viviam em Nazaré, da tribo de Zebulum. Mas, a descendência da tribo de David não faz ninguém descendente do próprio David.

⁹² *Siloh* (referido nas bênçãos de Jacob em Gen 49:10) por vezes considerado sinónimo de messias ou determinadas características do dito: tranquilidade, segurança, felicidade.

⁹³ *Op. cit.*, 135-151 (Ets Haim); *idem*, fls. 76-87 (Évora).

Paulo Burghese encontrou a solução dizendo que José era vulgarmente visto como pai de Jesus. Mas várias contradições e falhas de informação levam ao confronto de Mateus com o Livro de Reis e o Livro das Cronologias. Mateus conta 41 gerações de Abraão a Jesus, não mencionando alguns nomes que constam das outras genealogias. João e Marcos não fazem menção à genealogia, mas Lucas diz que Jesus era filho de José, este de Eli que era filho de Melchi, recuando até Adão. Por outro lado, Mateus diz ser José o putativo pai de Jesus, mas fá-lo filho de Jacob e este de Mathan. As contradições entre Lucas e Mateus estendem-se também ao número de gerações que entremeiam Jesus e David, para o primeiro são 43 o que contrasta com as 28 gerações contadas por Mateus. Volta-se a reforçar que o messias é descendente de David, mas de geração natural e não por adopção.

Montalto passa a descrever o que escreveu Agostinho, o Africano. Mathat e Mathan descendiam de Dario pela linha de Nathan e de Salomão. Ambos tiveram a mesma esposa chamada Ester, esta de Mathan teve Jacob e de Mathat teve Eli. Eli morreu sem descendência e seu irmão recebeu a sua esposa por levirato tendo um filho chamado José. Por esta razão Mateus diz que José é filho de Eli. Agostinho, o Africano foi seguido por João de Macena, Jerónimo e Nicolau de Lira.

De acordo com o que Montalto considera ser a verdade hebraica, tomando como ponto de partida os Géneses, contabiliza 10 gerações de Noé a Abraão enquanto Lucas acrescenta Chainan entre Arpachad e Salah.

Conclui, pois, por não considerar Jesus descendente de David, nem da parte de José ou da de Maria. Jesus seria antes da tribo de Levi porque Maria, segundo Lucas, é filha dum sacerdote chamado Joaquim, parente de Elisabete, filha dos filhos de Arão, esposa de Zacarias também sacerdote. Acrescenta ainda que a doutrina de Damasceno cap. 6 indica ser Maria descendente da linha de Nathan o que contraria a de Nicolau de Lira que diz ser o messias descendente de Zerobabel, descendente de Salomão.

As refutações ao longo do tratado de Montalto sustentam-se essencialmente na Lei de Moisés (Génesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuterónimo); nos livros sapienciais Salmos e Provérbios; nos livros Históricos de Reis e Samuel; e acima de tudo nos livros proféticos nomeadamente Isaías, Ezequiel, Jeremias, Malaquias, Zacarias, Oseias, Miqueias, Joel, Amós e Daniel. Mas também se baseia nos Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João, na segunda e principalmente na terceira parte onde se debruça sobre a genealogia de Jesus.

Para além disso, Montalto refere ainda Nicolau de Lira (c. 1270-1349) um judeu convertido que se tornou padre franciscano e um dos principais teólogos e comentadores da Bíblia. Dedicou-se à conversão de judeus para o cristianismo, sendo considerado um dos precursores de Martinho Lutero, que inclusivamente usou as suas obras.

Utiliza ainda o *Livro segundo Summa Contra Gentiles* de Tomás de Aquino (1225-1274), ou seja o livro que defende a fé cristã com importantes argumentos contra judeus e muçulmanos, debruçando-se sobre Deus e a origem das criaturas assim como a natureza dos seres humanos.

Montalto não deixa de citar em várias partes do tratado, os padres da igreja Jerónimo de Estridão (347-420) e Agostinho de Hipona (354-430), a quem chama Agostinho, o Africano. E simultaneamente Joseph Ben Gurion (séc. IX-X) que teria sido o autor duma obra conhecida como *Josippon*, uma compilação do século X feita por um judeu de Itália e cuja primeira edição saiu em Mântua em 1476 e teve várias traduções. O livro *Josippon* narra a história do Povo de Israel desde Adão até à destruição do segundo templo⁹⁴.

E por fim, refere Camilo Burguese (1552-1621), a quem chama Paulo Burguese talvez por ser mais conhecido como Paulo V (1605-1621), o papa investido na altura em que Montalto viveu. Este papa encomendou a fachada da Basílica de São Pedro, melhorou a Biblioteca do Vaticano mas simultaneamente condenou as teorias de Copérnico e de Galileu Galilei.

Portanto, pode-se concluir que Elias Montalto, para além duma reconhecida formação e práticas médicas, beneficiou de fortes bases teológicas, usando em simultâneo, e de forma profícua, autores cristãos e judeus, a Tora e o Novo Testamento.

Cooperman⁹⁵ levanta uma questão pertinente para a análise deste tratado e que tem a ver com a identidade e com a psicologia dos Cristãos-Novos que viveram num mundo ambíguo de duas fés, nomeadamente a sua dificuldade em escolher entre argumentos por vezes igualmente válidos. Montalto oferece aos seus leitores a possibilidade duma escolha racional e de dignidade para os Judeus e o Judaísmo.

⁹⁴ *Enciclopedia Judaica* <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8835-joseph-ben-gorion>

⁹⁵ Bernard Cooperman, “Eliahu Montalto’s «Suitable and Incontrovertible Propositions» a Seventeenth-Century Anti-Christian Polemic”, *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, ed. Isadore Twersky & Bernard Septimus, Cambridge: Harvard University Press, 1987, pp. 488-492. O texto que se segue baseia-se neste texto.

Ainda segundo o mesmo autor, Montalto está claramente ancorado na escolástica em que a mente humana pode atingir a Verdade e esta não devia ser questionada, dá também uma visão duma sociedade corrompida, o que se deve em parte à instituição da Inquisição, e finalmente oferece uma leitura da Bíblia aos seus conterrâneos, uma obra não proibida, mas aberta à leitura e interpretação. Neste sentido, Montalto representa os conversos.

No entanto esta sua tentativa de dar primazia à razão como último juiz da verdade religiosa tornou-se um “pau de dois bicos” que se pode virar tanto para criticar o Judaísmo como o Cristianismo. Em Montalto transparece a ideia de que o Judaísmo não necessita de crença irracional, o que o levou mais tarde a rejeitar as ideias cabalistas e a cabala. O mesmo não se passou com Oróbio de Castro e Abraham Pereira que enveredaram pelo cepticismo religioso e pela ideia da incapacidade do homem em alcançar a razão sem revelação. Montalto moveu-se bem no Judaísmo rabínico, ao contrário de outros conversos que tiveram de se afastar por não se adaptarem às exigências rabínicas. E em parte, talvez, porque ele viveu a maior parte da sua vida fora das comunidades judaicas e em confrontação com o Cristianismo.

Conclusão

A modo de conclusão podemos dizer que o século XVI e XVII foi fértil em obras de polémica religiosa, geralmente eram obras anti-judaicas que serviram para afirmar e propagar o Cristianismo e têm sido alvo de vários estudos por parte de estudiosos e académicos. Convém referir que estas obras circulavam manuscritas mas foram também impressas circulando por Portugal e seus territórios além-mar. Simultaneamente surgiram também tratados anti-cristãos cujos autores viveram esses confrontos na sociedade em que se inseriam. Poucos estudos existem sobre eles, mas os que existem apontam para uma tentativa de resposta aos anteriores e para uma difusão limitada às comunidades de cristãos-novos e judeus na Europa.

Estas obras de polémica religiosa com a visão judaica possuem também um carácter pedagógico já que se pretende munir de argumentos aqueles que tinham optado pelo Judaísmo numa altura em que pressões de vária ordem se repercutiam nas suas vidas, quer se trate dos reinados de imposição duma só fé, quer da Inquisição que pela via coerciva obrigou muitos a sair de Portugal.

A obra de Montalto é a primeira conhecida de polémica anti-cristã em português o que revela por si que o público-alvo era essencialmente constituído por gente oriunda

de Portugal ou que aí permanecia. No entanto existem cópias em castelhano, inglês e neerlandês o que reflecte a sua difusão nas comunidades destas línguas e a dispersão a que os cristãos-novos se viram obrigados.

A existência deste tipo de tratados revela também a necessidade de uma parte da população em saber e em questionar, para fundar as suas próprias escolhas e a sua prática do livre-arbítrio, escolhendo com base em informação válida e credível o seu caminho.

FRANCISCO PENÃRANDA E A BIBLIOTECA DE BARCARROTA: A COSMOVISÃO DE UM MÉDICO CRIPTOJUDEU NO SÉCULO XVI

Isis Carolina Garcia Bispo – PPGCIR/UFS *

Resumo

Nesse texto, apresentaremos um caso intrigante que foi descoberto em 1992. No citado ano, um pedreiro, ao realizar a reforma de uma antiga residência localizada no centro de um pequeno povoado da Extremadura, deparou-se com um surpreendente conteúdo escondido por tapumes. Tratava-se de um conjunto heterogêneo de onze obras e uma nomina, uma oração de proteção. A partir de pesquisas, desenvolvidas por Fernando Serrano Mangas, foi desvelado que esse conjunto de livros clandestinos fora ocultado pelo médico criptojudeu Francisco de Peñaranda, por volta do ano de 1557. Antes de viajar para trabalhar no Hospital e Santa Casa de Misericórdia de Olivença, em Portugal, por medo de não passar pelo crivo inquisitorial, ele escondeu seus livros. Portanto, o texto procura explicar, a partir do achado desse “tesouro oculto” em Barcarrota, na Espanha, alguns pontos de interseção entre a prática da Cabala e a sua influência no pensamento de intelectuais de origem judaica no contexto da diáspora Atlântica. Trabalhamos segundo o método indiciário, proposto por Carlo Ginzburg, para destacar elementos fundamentais da cosmovisão dessa minoria que foi objeto de perseguição pela Inquisição Moderna.

Palavras Chave: Cristãos-novos, Criptojudaísmo, Inquisição Moderna e Biblioteca de Barcarrota.

Abstract

In this text, we will present an intriguing case that was discovered in 1992. In the said year, a mason, to carry out the reform of an old house in the middle of a small village in Extremadura, was faced with a surprising content hidden sidings. It was a heterogeneous set of eleven works and a nomina, a protection prayer. From research, developed by Fernando Serrano Mangas, was unveiled that this set of clandestine books were hidden by the doctor Crypto-jewish Francisco Peñaranda, around the year 1557. Before traveling to work in the Hospital and Olivença holy house of mercy, in Portugal, for fear of not going through the inquisitorial riddle, he hid his books. Therefore, the text seeks to explain, from the finding of this "hidden gem" in Barcarrota, Spain, some points of intersection between the practice of Kabbalah and its influence on the thinking of intellectuals of Jewish origin in the context of the Atlantic diaspora. We work according to the evidentiary method proposed by Carlo Ginzburg, to highlight key elements of the worldview that minority that was the object of persecution by Modern Inquisition.

Keywords: New Christians, Crypto-Judaism, Modern Inquisition and Barcarrota Library.

*Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (PPGCIR-UFS), Bolsista Capes e Membro do Grupo de Pesquisa Diáspora Atlântica dos Sefarditas. CNPq/UFS. isisgarciaufs@yahoo.com.br

Introdução

Durante a época moderna os judeus que se converteram ao cristianismo desenvolveram algumas táticas particulares para manter a sua ancestralidade judaica. O cenário descortinado pelo tempo é composto por uma sociedade condicionada pelo medo e temente às represálias inquisitoriais.

Em certa medida, a expulsão dos judeus da Espanha deu bases ao surgimento do que Delumeau⁹⁶ denominou como anti-conversos. Uma espécie de anti-semitismo voltado para os agora cristãos-novos, que eram acusados de serem apóstatas da fé e terem herdado o “espírito do mal” de seus antepassados, os judeus.

Portanto, nesse texto, apresentaremos um caso intrigante que foi descoberto em 1992 e que faz parte do rol do mundo subterrâneo, delineado a partir do criptojudaísmo Ibérico. O “mundo subterrâneo”, categoria criada por Delio Cantimore (1904-1966) na pesquisa sobre hereges e protestantes italianos, é “marcado pela ambiguidade, a codificação, a linguagem truncada, que produzia documentos cujos sentidos indiretos deveriam ser ‘decifrados’ pelo historiador.”⁹⁷

O mundo subterrâneo não faz parte do rol das pesquisas tradicionais, baseadas em fontes oficiais e palpáveis. Segundo Ginzburg, explicando o método morelliano, é necessário buscar os indícios ou pistas, considerados reveladores, para examinar os pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados. Pois, “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”.⁹⁸

Rastros de uma mentalidade criptojudaica: o labirinto da realidade

Por mais ou menos quatro séculos, a pacata vila de Barcarrota⁹⁹ foi palco de um mistério oculto na parede de uma casa localizada defronte da igreja, em estilo gótico, de Nuestra Señora del Soterraño. Ao realizar a reforma dessa secular residência, localizada no centro deste pequeno povoado da Extremadura, um pedreiro deparou-se com um surpreendente conteúdo escondido por tapumes. Tratava-se de um conjunto heterogêneo de dez livros, um manuscrito e uma nómima (uma oração de proteção).

⁹⁶Jean Delaumeau, *A História do Medo no Ocidente: 1300-1800*, tradução de Maria Lúcia Machado, tradução das notas Helóisa Jahn, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

⁹⁷Henrique Espada Lima, *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006, p. 287.

⁹⁸Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989, pp. 144 e 177.

Porém, a proprietária da residência, de início, não deu importância ao achado, mas depois de um tempo, por curiosidade, levou as obras para serem avaliadas por alguns antiquários, que atestaram o seu valor inestimável. Assim, tal descoberta só foi publicitada em 1995, quando o Ministério da Cultura da Junta de Extremadura comprara as citadas obras, causando furor na pequena sociedade de Barcarrota⁹⁹ e atiçando a curiosidade sobre a possível identidade do proprietário dessa biblioteca subterrânea e a razão por que as obras estavam escondidas.

Depois de garantir que os livros seriam preservados, o próximo passo era descobrir quem foi que ocultou as obras. A partir de pesquisas desenvolvidas pelo professor Fernando Serrano Mangas, da Universidade de Extremadura, foi desvelado que esses exemplares pertenciam ao médico criptojuudeu Francisco de Peñaranda. Portanto, antes de viajar para trabalhar no Hospital e Santa Casa de Misericórdia de Olivença¹⁰⁰, em Portugal, por medo de não passar pelo crivo inquisitorial, ele as escondeu.

Tendo em vista a descoberta destes livros emparelhados, o nosso objetivo é prescrutar, a partir da análise desse “tesouro oculto” em Barcarrota, na fronteira luso-extremenha, alguns pontos de interseção entre a prática da Cabala¹⁰¹ e a influência desta no pensamento de intelectuais de origem judaica, no contexto da diáspora Atlântica.

Entraremos no universo da natureza das obras de caráter místico para revelar indícios do perfil de um tipo de criptojuudeu que defendemos haver existido nos tempos modernos, praticante da Cabala. Nessa perspectiva, trabalhamos segundo o método indiciário, proposto por Carlo Ginzburg¹⁰², para destacar elementos fundamentais da cosmovisão dos cristãos-novos objeto da perseguição da Inquisição Moderna.

Nossa estratégia para o desenvolvimento dessa pesquisa está associada em como a posse de livros tão singulares pode revelar o perfil do imaginário religioso do

⁹⁹Atualmente as obras estão sendo salvaguardadas pela Biblioteca da Extremadura, Badajoz.

¹⁰⁰Fernando Serrano Mangas, *El Secreto de los Peñaranda: El universo judeoconverso de la Biblioteca de Barcarrota. Siglos XVI y XVII*, Badajoz, Alborayque Libros; Junta de Extremadura, 2010, p. 72. «El 21 de marzo de 1557, Francisco de Peñaranda comparece ante los rectores de la Cofradía del Hospital y Santa Casa da Misericordia de Olivenza, prestigiosa institución benéfico-sanitaria de una población bastante mayor que Barcarrota, al otro lado de la frontera, en la ajena jurisdicción del Reino de Portugal».

¹⁰¹Roland Goetschel, *Cabala*, tradução de Myriam Campello, Porto Alegre, L& PM, 2009. A Cabala é caracterizada por ser uma interpretação mística da *halakhah* (lei rabínica). Esse esoterismo de influência gnóstica surgiu da interpretação místico-simbólica dos textos da Torá, da tradição e de tudo mais que diz respeito à lei rabínica.

¹⁰²Carlo Ginzburg, *O Queijo e os Vermes; o cotidiano de um moleiro perseguido pela inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

criptojudeu na Modernidade. De tal modo que, a simples posse dessas obras, ou então, o acesso a este ou aquele tipo de livro podem revelar indícios importantíssimos para começarmos a pensar em uma religiosidade proveniente desse povo que foi alvo constante da perseguição inquisitorial.

Para um melhor entendimento do assunto se torna relevante inferir e destacar que com a saída/expulsão dos cristãos-novos da Espanha (1492) e posteriormente de Portugal (1496), permaneceu no imaginário popular a crença que os judeus depois de serem expulsos deixaram para trás, para serem resgatados em outra oportunidade, verdadeiros tesouros. De acordo com as leis vigentes os judeus ao saírem desses países não podiam levar consigo ouro, prata, joias e moedas.

Pensando nessa proposição, em Portugal e Espanha, se cultivou a crença de que os judeus ao serem expulsos desses países, no início dos tempos modernos, esconderam tesouros em determinados locais para serem resgatados na posteridade.

Apesar desse relato estar envolto num clima de lenda e também ser distorcido pela imaginação popular, na esperança que muitos acariciam de encontrar riquezas em joias e metais preciosos, existem indícios de que esses tesouros eram constituídos de livros da cultura e religião judaica uma vez que, em sua fuga para outros países cristãos, eles não poderiam levá-los consigo.

Ora, a crença popular não é sem fundamento, uma vez que a tradição judaica prescreve o máximo cuidado com os livros religiosos, considerados sagrados, coibindo a sua destruição ou incineração e exigindo que em cada sinagoga haja um local chamado "genizah", onde são guardados os escritos já envelhecidos que contém o nome de Adonai.

A confirmação desses fatos se dá a partir de dois relatos. O primeiro caso diz respeito ao Rabino Abraão Saba¹⁰³. Vejamos o que diz Carsten Wilke, sobre um dos relatos do Rabino Saba a respeito da censura de livros de origem judaica em Portugal, no celebre livro “História dos Judeus em Portugal”:

“A partir de 5 de Dezembro de 1496 que D. Manuel proibiu as orações públicas e confiscou as sinagogas, as casas de estudo

¹⁰³⁰ Rabino Saba procurou, como tantos outros judeus, refúgio em Portugal após a expulsão da Espanha em 1492. Assim, ele se estabeleceu na cidade do Porto, mas a aparente aceitabilidade foi abalada em 1496, com a conversão forçada. Nesse cenário, os filhos de Abrão Saba foram levados e ele nunca mais teve notícias dos mesmos. Ainda abalado com a perda dos seus filhos, o rabino partiu para Lisboa. Abraham P. Block, *One a Day: An Anthology of Jewish Historical Anniversaries for Every Day of the Year*, KTAV Publishing House, Inc., 1987.

e o seu mobiliário, tal como outros bens pertencentes às comunas. Segundo o testemunho do Rabino Abrão Saba, os judeus não foram apenas chamados a depositar nas mãos de oficiais reais os livros que lhes pertenciam em comum, mas também os que possuíam a título privado. Afirma ter ele próprio viajado de Guimarães ao Porto para aí entregar os seus.”¹⁰⁴

Deste modo, o Rabino Saba se precavendo enterrou o seu tefilin e os seus manuscritos sob as raízes de uma oliveira e partiu para Lisboa para tomar as providências para a sua viagem para Marrocos, retornando posteriormente para buscar os livros que havia ocultado.¹⁰⁵

O segundo episódio foi descoberto em 1992 e constitui o objeto dessa pesquisa. Como descrito anteriormente, nesse ano um pedreiro que realizava obras em uma secular residência, localizada no número 21 de la Plaza de Nuestra Señora, em Barcarrota, deparou-se com um surpreendente conteúdo escondido por tapumes num espaço vazio existente nas paredes. Trata-se de um conjunto de livros clandestinos que foi escondido pelo médico criptojudeu Francisco de Peñaranda, por volta do ano de 1557, nas paredes de sua casa e ali permaneceu durante mais de quatro séculos.¹⁰⁶

O conhecimento lacônico dos onze livros defesos dá-nos um esboço da cultura vastíssima e da riqueza da sua biblioteca. Sem dúvidas, Francisco Peñaranda possuía uma educação diferenciada para o período. Pois, dentre os livros emparedados podemos citar obras em francês, latim, hebraico, português, italiano e espanhol, o que demonstra um nível intelectual acima do padrão da população da época¹⁰⁷.

O que não é uma surpresa em se falar de um cristão-novo, pois é comum para os judeus espanhóis e portugueses, além de dominar a *leitura, o que não era comum para a época*, também serem exímios tradutores. Inclusive, é citado por Tello¹⁰⁸ que na Espanha das três religiões os judeus destacavam-se nas atividades científicas e nas

¹⁰⁴Carsten Lorenz Wilke, *História dos Judeus em Portugal*, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 64.

¹⁰⁵ Abraham Bloch, *One a Day*.

¹⁰⁶Fernando Serrano Mangas, *El Secreto de los Peñaranda*.

¹⁰⁷Peter Burke, *Uma história social do conhecimento: de Gutemberg à Diderot*, tradução de Plínio Dentzien, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p. 27. «Os letrados incluíam um grupo de estudiosos da época leigos cultos, em geral médicos e advogados. Direito e medicina eram as profissões seculares cultas, com lugar assegurado dentro da universidade medieval e com status no mundo fora dela ».

¹⁰⁸Pilar León Tello, “A Judería, um certo sucesso” in *Toledo, séculos XII-XIII Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*, Organizado por Louis Cardaillac e Tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992, pp. 110-121.

traduções de textos por serem grandes conhecedores de línguas, sobretudo do árabe¹⁰⁹.

Em uma análise inicial das obras que pertenceram a Francisco Penãranda podemos assinalar a presença de três gêneros de grande importância para o estudo do criptojudaísmo: obras de caráter místico, religioso e filosófico.

O período de publicação destas obras prolonga-se de 1525 a 1554, século marcado por profundas transformações, rupturas e contradições, sobretudo com as grandes navegações e a difusão da *prensa gráfica*. Mas, o principal marco destas obras está na questão de todas figurarem nos índices de livros proibidos, o *Index Librorum Prohibitorum*.

Com relação à Espanha, Delumeau irá destacar que:

A instituição da censura preventiva um pouco em toda a parte e a compilação dos índices de livros proibidos inscrevem-se no mesmo contexto de inquietação diante da escalada da heresia e de sua crescente difusão pela imprensa (...). A Espanha, sempre ciosa de sua independência, faz questão de ter seus próprios índices, sensivelmente diferentes de Roma.¹¹⁰

Desde 1521 que a inquisição espanhola ampliou pouco a pouco a sua jurisdição no controle da circulação de livros. Nesse caso, constantes incursões do Santo Ofício eram realizadas nos locais de impressão, importação e distribuição das obras. Inclusive, Bethencourt¹¹¹ irá citar que as listas de exemplares proibidos sofriam constantes atualizações, que resultou em uma série de catálogos de livros proibidos, publicados em 1547, 1551, 1559, 1568, 1583, 1612, 1640, 1707, 1747 e 1790 (sem citar os números de éditos suplementares), demonstrando assim a frequente revisão desse mecanismo de cerceamento em território espanhol.

¹⁰⁹Jean Delaumeau, *A História do Medo no Ocidente: 1300-1800*, p. 28. «Elite urbana, os judeus espanhóis constituíam também uma elite intelectual que traduziu em castelhano e deu a conhecer aos letrados cristãos a ciência e a filosofia árabes. Essa superioridade explica o papel importante desempenhado pelos *conversos* no século XV e ainda no XVI na vida cultural da Espanha.»

¹¹⁰Jean Delaumeau, *A História do Medo no Ocidente: 1300-1800*, p. 400.

¹¹¹Francisco Bethencourt, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália Séculos XV-XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

A Biblioteca de Barcarrota: os livros emparedados

Os livros emparedados ficaram conhecidos como a “Biblioteca de Barcarrota” e formam um conjunto heterogêneo de onze obras que inclui dois livros de Erasmo de Roterdã (1466-1536), o humanista e filósofo holandês que questionou tanto católicos quanto protestantes, um livro de quiromancia, com comentários de Bartolomé Cocles de finais do século XV e início do XVI, um de exorcismo, composto por nove capítulos sobre possessão diabólica e procedimentos de exorcismo, um escrito chamado de “Livro de Alboraique”, a Oração da Emparedada, o manual célebre de orações da Bíblia em hebraico, grego e latim, uma fábula alegórico-sexual em forma de diálogos sobre as lutas políticas da República de Siena, um romance espanhol, anônimo, uma ópera composta em língua espanhola por Giovan Andrea e traduzida em italiano por Domingo di Gaztelu e uma edição coletiva dos poetas franceses Marot, Sagon e Hueterie.

Dentre os livros dessa biblioteca clandestina chama a atenção o chamado “Livro do Alboraique”. Um tratado, considerado por alguns como um panfleto escrito anonimamente na Espanha, por volta de 1488, e que tinha o pretense objetivo de satirizar os cristãos-novos de procedência judaizante. No dizer de Faingold:

“A narrativa do Alboraique é simples, pouco racional e bem ilustrativa. Não existe uma trama contínua, sofisticada, fruto de um trabalho intelectual meticuloso; e praticamente todo o texto está estruturado com recursos idiomáticos que permitem obter uma descrição visual do judeu convertido.”¹¹²

O título é inspirado na cavalgadura de Maomé, *Al-Burak*, que, segundo a tradição, era uma criatura híbrida com características de cavalo, mulo, leão, lobo e traços dos dois sexos e outros atributos, no qual, o profeta foi transportado de Meca até Jerusalém. A metáfora central do livro procurava descrever os conversos tendo em vista que em seu interior conviviam várias características.¹¹³

Em uma primeira leitura, o entendimento sobre o sentido geral da obra pode ser conduzido a classificar esse panfleto como um simples manifesto anti-semita, mas,

¹¹²Reuven Faingold, “Judeus conversos no Imaginário Medieval: O “Livro do Alboraique” na Espanha dos Reis Católicos (1488)”, *Revista de estudos judaicos*, 2, 1999, 28-35.

¹¹³Julio Caro Baroja, *Los judíos de la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 2000.

apesar de transparecer uma oposição aos criptojudéus, na realidade o livro podia mesmo era servir como um manual de práticas da religião proscrita. Uma vez que era proibida a circulação de qualquer livro de teor judaico.

Comentando a presença dessa obra entre os livros emparedados, no século XVI, Fernando Serrano Mangas afirma:

“No es obra esa que tuviera jamás un cristiano viejo, ni muchos menos, un converso o *alboraique*. Su posesión entrañaba enorme peligro, pues se transmutaba en carta de identidad del poseedor. Ni a un converso, ni a un cristiano viejo se le hubiese pasado por la imaginación tapiar un ejemplar del raro *Alboraique* como algo querido y apreciado. La posesión y conservación sólo puede atribuirse, necesariamente, a un criptojudío, a alguien que en secreto persistía en la fe de sus ancestros. La circulación de semejante obra se efectuaba de mano en mano, pero con la incuestionable premisa de que ambas extremidades fuesen de absoluta confianza. Prueba de ello es que el de Barcarrota es el segundo ejemplar impreso que se conoce.”¹¹⁴

Sobre o sentido geral dessa “biblioteca”, o autor também pontuou que: “Astrología, quiromancia y hechicería formaban un todo difícil de separar. El depósito de Barcarrota resulta ejemplar sobre la cuestión. Era el mismo universo científico, pseudocientífico y supersticioso – en alto grado procedente de la tradición hebrea (...).”¹¹⁵

Refletindo sobre o teor das obras que fazem parte da biblioteca pessoal do nosso personagem, e o qual teve o maior esmero e preocupação de mantê-las a salvo dos tentáculos inquisitoriais, é possível apreender que Francisco de Peñaranda recebeu a influência de duas heranças culturais que tradicionalmente cultivavam relações com a magia e o misticismo. Primeiro, a medicina¹¹⁶, que no século XVI ainda consistia numa mistura de quiromancia, astrologia¹¹⁷, exorcismo,

¹¹⁴Fernando Serrano Mangas, *El Secreto de los Peñaranda: El universo judeoconverso de la Biblioteca de Barcarrota. Siglos XVI y XVII...*, p. 30.

¹¹⁵*Ibidem...*, pp. 27-28.

¹¹⁶Adelina Sarrión Mora, *Médicos e Inquisición en el Siglo XVII*, Cuanca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2006. «A medicina foi uma profissão habitual entre os judeus espanhóis da idade Média. Seus descendentes continuaram a tradição e muitos dos médicos que se destacaram nos séculos XVI e XVII foram de origem conversa ».

¹¹⁷*Ibidem...*, p. 79. «Um delito que comúnmente se acusaba a los médicos procesados de esta época fue el practicar la astrología».

conhecimento de ervas e artes médicas, formando assim um todo difícil de ser separado.¹¹⁸ Nesse caso, seguindo a lógica de Marcel Mauss (1872 – 1950):

“Algumas técnicas de objeto complexo e de ação incerta, de métodos delicados, como a farmácia, a medicina, a cirurgia, a metalurgia, a arte de esmaltar (as duas últimas são herdeiras da alquimia), não teriam podido viver se a magia não lhes tivesse dado seu apoio e, para fazê-las durar, se não as tivesse mais ou menos absorvido. É lícito afirmarmos que a medicina, a farmácia, a alquimia, a astrologia desenvolveram-se na magia em torno de um núcleo de descobertas puramente técnicas (...).¹¹⁹

E segundo, do judaísmo, que se apoia num pensamento eminentemente mágico ao defender o princípio de que o desempenho de rituais bíblicos pode repercutir de forma dramática sobre o curso da natureza.

A cabala e um pensamento eminentemente mágico

Esse entendimento mágico do universo se torna mais intrínseco em se considerando a cabala judaica. “Nascida na Provença e no Languedoc, a cabala se transportará muito rapidamente para Espanha”¹²⁰, país onde foi escrito no século XIII por Moisés de Leon o *Zohar* (Livro do Esplendor).

A partir da fecundação de ideias advindas de Safed, cidade localizada na Palestina e que abrigou o principal centro de estudos cabalistas em meados do século XVI, o cabalismo espalhou-se entre as comunidades de criptojudeus servindo como uma espécie de liga, que mantinha os cristãos-novos ainda conectados com a sua religião ancestral.

Destarte, “a mística cabalista seria um elemento importante da cultura sefardita, mais do que isso, a Cabala passa a assumir o exílio como o perfeito cumprimento da identidade judaica que se prepara para a redenção [...]”.¹²¹ Portanto, a cabala se tornou a legítima voz do povo de Israel na crise desencadeada pelo desterro.

¹¹⁸Fernando Serrano Mangas, *El Secreto de los Peñaranda*.

¹¹⁹Marcel Mauss, “Esboço de uma Teoria Geral da Magia”, in *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naif, 2003.

¹²⁰Roland Goetschel, *Cabala*, p. 72.

¹²¹M. R. Baptista, “Autoridade e messianismo nos cabalistas de Safed” in: *XII Simpósio anual da ABHR*, 2011, Juiz de Fora. *Anais dos Simpósios da ABHR*, Juiz de Fora, UFJF, 2011, v. 12, p. 1.

Nesse caso, o edito de expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, marcou uma nova fase no desenvolvimento da cabala peninsular. Nesse período, os judeus se viram em mais um momento de exílio e conseqüentemente de autoanálise. Os novos cabalistas, representados especialmente por Isaac Luria (1534-1572) e Moses Cordovero (1522-1570), abandonaram os textos da escritura e dedicaram-se à interpretação do *Zohar* e, conseqüentemente, foram responsáveis pela renovação do misticismo judaico.¹²²

Conclusão

É extremamente significativo perceber que a expulsão dos judeus da Espanha e concomitantemente o surgimento do criptojudaísmo vai provocar várias transformações na cabala peninsular. Uma das principais modificações é que sua doutrina irá ser difundida para um público mais abrangente. Segundo Gershom Scholem, nessa época

“[...] o cabalismo sofreu completa transformação. Uma catástrofe de tal dimensão, que desarraigou um dos principais ramos do povo judeu, não podia deixar de afetar quase toda esfera de vida e sentimentos judaicos. Na grande reviravolta material e espiritual daquela crise, o cabalismo estabeleceu sua pretensão de domínio espiritual no judaísmo. Este fato se tornou óbvio imediatamente quando o cabalismo se transformou de uma doutrina isotérica numa doutrina popular.”¹²³

Esse mundo subterrâneo delineado a partir da questão do segredo e da perseguição é perscrutado a partir dos indícios deixados de modo indelével e que emergem no tempo como forma de salientar que ainda não arranhamos a superfície dessa teia de um judaísmo clandestino que figurou nos meandros da modernidade.

Por isso, é interessante perceber como um cristão-novo, mesmo com a proibição formalizada no *Index Librorum Prohibitorum*, mantinha em sua residência obras tão significativas e que revelavam a sua inquietação contra a ortodoxia.

122M. C. C. Oliveira, “A tradição interpretativa de rabinos e cabalistas, a crítica literária e a tradução”, *Ipotesi* (UFJF), Juiz de Fora, v. 6, 2003, pp. 117-130.

123Gershom Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1995, p. 273.

REFERÊNCIAS

Baptista, M. R., “Autoridade e messianismo nos cabalistas de Safed”, in *XII Simpósio anual da ABHR*, 2011, *Juiz de Fora. Anais dos Simpósios da ABHR*, Juiz de Fora, UFJF, 2011, v. 12, www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/87/52.

Baroja, Julio Caro, *Los judíos de la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 2000.

Bloch, Abraham P., *One a Day: An Anthology of Jewish Historical Anniversaries for Every Day of the Year*, KTAV Publishing House, Inc., 1987.

Burke, Peter, *Uma história social do conhecimento: de Gutemberg à Diderot*, tradução de Plínio Dentzien, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

Delumeau, Jean, *A História do Medo no Ocidente: 1300-1800*, tradução de Maria Lúcia Machado, tradução das notas Helóisa Jahn, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

Faingold, Reuven, “Judeus conversos no Imaginário Medieval: O “Livro do Alboraique” na Espanha dos Reis Católicos (1488)”, *Revista de estudos judaicos*, 2, 1999, pp. 28-35.

GINZBURG, Carlo, *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*, 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____, *O Queijo e os Vermes; o cotidiano de um moleiro perseguido pela inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

_____, *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*, tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

Goetschel, Roland, *Cabala*, tradução de Myriam Campello, Porto Alegre, L& PM, 2009.

Mangas, Fernando Serrano, *El Secreto de los Peñaranda: El universo judeoconverso de la Biblioteca de Barcarrota. Siglos XVI y XVII*. Badajoz, Alborayque Libros; Junta de Extremadura, 2010.

Mauss, Marcel, “Esboço de uma teoria geral da magia”, in *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naif, 2003.

Mora, Adelina Sarrión, *Médicos e Inquisición en el Siglo XVII*, Cuanca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2006.

SCHOLEM, Gershom, *A cabala e seu simbolismo*, tradução de Hans Borger e J. Guinsburg, 2ª ed., São Paulo, Editora Perspectiva, 2002.

_____, *As grandes correntes da mística judaica*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1995.

RIVKIN, Ellis, “Uma História de duas Diásporas” in Novinsky, Anita Waingort e Diane Kuperman (orgs.) *Ibéria judaica: roteiros da memória*, Rio de Janeiro, Expressão e Cultura; São Paulo, EDUSP, 1996, pp.267-275.

TELLO, Pilar León, “A Judería, um certo sucesso”, in *Toledo, séculos XII-XIII Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*, organizado por Louis Cardaillac e tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992, pp. 110-121.

WILKE, Carsten Lorenz, *História dos Judeus em Portugal*, Lisboa, Edições 70, 2009.

**OS JUDEUS ASKENAZI EM LISBOA:
A SINAGOGA *OHEL JACOB* E A COMUNIDADE *BEIT ISRAEL***

Marina Pignatelli (CRIA/MobCiD-ISCSP-Universidade de Lisboa)¹²⁴

Resumo

Portugal, pela sua situação geopolítica estratégica, privilegiada pelo contacto com o Atlântico e com o Mediterrâneo, desde cedo atraiu povos muito variados. Entre estes, os Judeus, que foram chegando em diferentes vagas migratórias, em fuga de perseguições diversas. A presente comunicação dedica-se concretamente aos Judeus Askenazi, oriundos da Europa de Leste e Central que em momentos diferentes escolheram o nosso país para se instalarem. Trata-se de um estudo etnográfico assente em trabalho de campo com recurso a entrevistas qualitativas e observação documental a estes judeus que ainda vivem ou que por cá passaram, em trânsito rumo a novos destinos. As noções de choque cultural e conflito intercultural foram instrumentais para a análise e interpretação dos dados recolhidos.

Palavras-chave: Judeus, Askenazi, Lisboa, Conflito Intercultural

Abstract

Due to its strategic geopolitical situation, privileged by contact with the Atlantic and the Mediterranean, Portugal has always attracted very different people. Among these we may find the Jews, who have been arriving at different migration flows, fleeing in various pursuits. This paper is focused on the Ashkenazi Jews who have come from Eastern and Central Europe during different decades and who chose our country to settle. This is an ethnographic research based on field work using qualitative interviews and documentary observation to these Jews who are still living in Lisbon today or who have passed by the city, in their transit towards new destinations. The notions of cultural chock and intercultural conflict were instrumental in the analysis and interpretation of the data collected.

Keywords: Jews, Ashkenazim, Lisbon, Intercultural Conflict

¹²⁴ Professora Auxiliar no ISCSP, Universidade de Lisboa, Coordenadora do MobCiD: Laboratório de Antropologia, investigadora integrada no CRIA-Centro em Rede de Investigação em Antropologia, mpignatelli@iscsp.ulisboa.pt

Introdução

Fruto da globalização, o mundo atual encontra-se, mais do que nunca, atento às diferenças e à crescente diversidade multicultural. E Portugal, pela sua posição geográfica privilegiada pelo contacto com o Atlântico e Mediterrâneo tem, desde tempos remotos, atraído e beneficiado deste pluralismo, acolhendo gentes de culturas muito diversas. Torna-se por isso importante dar a conhecer uma pequena parcela da história e da cultura nacional, que é para a maioria dos portugueses pouco divulgada e que é paradigmática da forma como tem sido caracterizada tal diversidade, concretamente relativa aos Judeus Askenazi em Lisboa.

Pode-se dizer que os judeus constituem a “minoria” histórica por excelência porquanto representam um grupo que partilha de uma característica diferente num aspecto crucial para a Cristandade: a sua religião. Acusados de serem os perpetradores do hediondo crime do “deicídio”, passaram a ser apontados ora como os causadores de todos os males e condenados a séculos de instabilidade, ora gozando de períodos de tranquilidade e até protecionismo, ora sendo perseguidos, expulsos ou condenados às fogueiras inquisitoriais.

A identidade judaica, contudo, é algo bem mais complexo de definir do que a mera rotulagem de uma identidade religiosa concreta. Dado que a identidade judaica não aceita reducionismos, o contributo que a antropologia pode trazer para a elucidação do judaísmo contemporâneo, além da realização de “etnografias de sinagoga”, é precisamente uma apreciação sobre as práticas sociais de grupos culturais, muitas vezes não reconhecidos ou marginais, que se reclamam como sendo Judeus ou praticantes das leis e rituais judaicos. Conferindo-lhes voz, tais estudos alargam a noção do que é ser Judeu, hoje, assumindo o judaísmo como plural.

Este texto visa assim ilustrar e dar a conhecer dois aspetos concretos da realidade judaica lisboeta: as origens e vivências da antiga “Sinagoga dos Polacos” – *Ohel Jacob*, por um lado, e a criação e caracterização da comunidade *Beit Israel* que veio restaurar e dar vida religiosa e social ao mesmo espaço, por outro.

Recuperar este passado e construir uma narrativa em torno destas duas dimensões do judaísmo português torna-se inevitavelmente um desafio por inúmeras razões. Em primeiro lugar porque, em termos metodológicos, pressupõe uma compilação documental rigorosa dificultada ou por não existir ou por assentar muito em arquivos privados, logo dispersos, que obrigam ao delinear de uma estratégia de acesso

adequada. Em segundo lugar porque implica recuperar as memórias daqueles judeus que ainda partilharam tais vivências, o que se revela também complexo, se bem que urgente, pelo facto de muitos deles já não se encontrarem entre nós (ou faleceram ou emigraram) ou porque nas suas avançadas idades se torna física e emocionalmente demasiado exigente recuperar tais recordações individuais e coletivas. Por esse esforço a autora reserva uma infinita gratidão e reconhecimento aos que lhe concederam os seus testemunhos.ⁱ Em terceiro lugar, porque embora não sendo historiadora, a autora tem consciência de que há muitas formas de fazer historiografia e recontar um passado. Sobretudo, tem consciência de que contar o seu passado e transmitir a memória se tornou numa verdadeira obsessão para os Judeus, em geral, como forma de preservar a sua identidade. O questionar, pôr em causa, debater os assuntos e manter acesa uma fervorosa polémica (*melokeh*) são aliás também uma característica exegética judaica. Assim, esta é apenas uma narrativa, entre muitas possíveis, que apenas pretende ser fiel aos documentos disponíveis e aos testemunhos vivos que recolheu junto dos Judeus Askenazi e também de alguns marranos que compõem a comunidade Ohel Yacob.

Por contraponto com os Sefarditas – os Judeus Ibéricos – os Judeus Askenaziⁱⁱ são geralmente referidos como aqueles que, fugidos de Israel aquando da destruição do II Templo pelos Romanos, que não lhes reconheciam a cidadania, se instalaram nas regiões do vale do Reno, na Europa Central e circundantes da França, antes de migrarem para terras eslavas, após as Cruzadas (até ao séc. XIII). Após os *progroms* antissemitas no Leste europeu, estes judeus reinstalaram-se mais a Ocidente, assimilando-se em diversos graus, mas mantendo certos traços distintivos. Contando com um rabinato próprio em Israel, onde se encontram em igual número dos sefarditas, são contudo a maioria na diáspora mundial (80%). Assim, Askenazi refere-se tanto a uma ascendência familiar como a um conjunto de costumes (*minhag*) específicos associados a tal ascendência. Por casamento, uma mulher sefardita adota a *Yiddishkeit*, i.e., a “identidade judaica askenazi” (e vice-versa), enquanto por conversão, dependerá do *beit din* (tribunal rabínico) a que se dirige para tratar do processo. São muitas as diferenças que se podem apontar entre os Judeus Sefarditas e os Askenazi, no que toca à língua (no medieval *Yiddish* ou na pronúncia do hebraico, por ex. na pronúncia da letra *tav*), à liturgia e aos ritos nos serviços religiosos públicos e domésticos, (a *nusach askhenaz*, i.e., a seleção e ordem dos textos e os cantos e melodias escolhidos), nas tradições (os filhos levam os nomes de parentes defuntos

enquanto é costume sefardita nomeá-los como os avós), nas formas de interpretar a Torah (*Halakah*), no humor e comportamentos, na indumentária (o uso de cabeleiras para mulheres casadas ou viúvas, em vez de lenços, ou os *tefilin* colocados quando estão em pé e virados para o corpo e o *tallit* ou xaile só é usado depois de casar), na culinária (como algumas proibições adicionais como o grão, arroz ou legumes, na páscoa, misturam o leite com o peixe - o *ghefilte fish* com café com leite é geralmente usado para quebrar o jejum de Kippur), etc.

Constituem, na verdade, ramos do judaísmo caracterizados por heranças culturais que se distinguem consoante os contextos nacionais, históricos e culturais em que estiveram inseridos e de onde necessariamente incorporaram especificidades. Tais tradições foram sendo construídas com os séculos, transportadas no espaço e no tempo e transmitidas de geração em geração e marcam, sem dúvida até hoje, duas grandes linhas dentro do judaísmo na diáspora.

1. As origens da sinagoga *Ohel Jacob*

a) O regresso dos Judeus a Lisboa

A Inquisição em Portugal durou cerca de trezentos anos (1536-1821). Porém, mal os tribunais do Santo Ofício amainaram, após séculos de perseguições que praticamente destruíram todo o rasto de vida judaica em Portugal, regressaram os Judeus para se instalar no território. Foram chegando em sucessivas vagas migratórias, provenientes de diferentes países e diversas origens culturais, pequenos grupos de judeus ou de famílias judias, falando diferentes línguas e partilhando rotas, percursos e experiências também muito variados.

Começaram por chegar a Portugal diversos Judeus do Norte de África, porventura fugindo de perseguições, e entraram por três portas: Lisboa, Faro e Açores, por via de Marrocos e Gibraltar, ainda nos finais do séc. XVIII. Era um grupo de Judeus Sefarditas bastante homogéneo, instruído e zeloso na prática da sua fé, que teve de esperar até à Lei da Separação do Estado e da Igreja para ver aprovados os estatutos da sua congregação, em 1912. Em Lisboa, a congregação era conhecida como “Colónia Israelita” e estes Judeus eram vistos efetivamente como estrangeiros pois traziam passaportes britânicos, emitidos em Gibraltar. Este grupo de famílias judias foi criando as suas estruturas sociais e espaços comunitários, logo desde o início do séc. XIX, fundamentais para a preservação da sua etnicidade e arranjaram casas de

oração improvisadas rudimentares e privadas em casas arrendadas para o efeito, até à inauguração da sinagoga do Rato, *Shaaré Tikvah*, em 1904.

Também a instituição da Associação da Juventude Israelita Hehaber, em 1925, em Lisboa, de carácter sionista, se vem juntar aos esforços para a consolidação da presença judaica na cidade. Tratava-se de uma associação de atividades sociais e lúdicas, com aulas de hebraico, jogos de salão, etc., sedeada inicialmente na Av. Miguel Bombarda, 133 r/c esq., e que congregava tanto os jovens Judeus Sefarditas como os Askenazis que por esta altura começavam a chegar à cidade. Logo no ano seguinte a ter sido criado, o Hehaber passa a representar em Portugal o *Keren Keyemet Le Israel* (um movimento judaico pró-sionista que atuava para angariar fundos para a Palestina), presidido por Sofia Abecassis mas integrando igualmente membros Askenazi, como Siegfried Hiller ou Fritz Neumann. Lá se celebraram grandes eventos como o “Grande Baile da Vitória” e um concerto de Nella Maissa, em 1945, para comemorar o fim da II GG e a independência de Israel, já nas novas instalações da Rosa Araújo, nº10, onde se estabeleceu o Centro Israelita de Portugal. Lá se promoveram também inúmeras conferências e Aron Katzan, um engenheiro civil de 78 anos, nascido nos Açores mas de origem polaca, consultado para este estudo, lembra-se da palestra que foi proferida pelo grande etnógrafo José Leite Vasconcelos organizada pela Hehaber, que desenvolvia excursões, jantares semanais, além de cumprir com os seus objetivos sionistas de angariação de apoios continuados a Israel.

b) A chegada dos “Judeus Polacos” e a criação da sinagoga Ohel Jacob

Os Judeus Askenazi começam a chegar a Lisboa a partir dos anos 20, vindos do Leste europeu, sem grandes recursos e muitas dificuldades de integração. Eram emigrantes forçados a fugir dos *Progroms* antissemitas que assolaram as suas terras de origem e/ou afugentados pelas guerras, como a russo-nipónica e I Grande Guerra e também pelas graves crises económicas, nomeadamente na Polónia, a partir de 1924. Muitos destes Judeus passaram temporariamente por Lisboa pois pretendiam continuar em rota, designadamente para os Estados Unidos e Israel. Porém, alguns ficaram, por força de circunstâncias várias, nomeadamente devido a dificuldades financeiras ou na obtenção da documentação necessária para prosseguir viagem. A sua integração na sociedade portuguesa não foi, para a maioria, muito fácil de início e, para alguns, nunca o seria plenamente. Vinham de aldeias e cidades da Polónia, Ucrânia, Países

Bálticos, Alemanha ou da Rússia e traziam consigo, tanto as referidas carências económicas, como ainda grandes contrastes quanto aos níveis de instrução, da língua, da religião e de padrões culturais, relativamente não só aos Portugueses como aos próprios Judeus que já se encontravam cá instalados. Deu-se sem dúvida o choque cultural (Oberg, 1960), à chegada.

O número destes Judeus que vieram para Lisboa, contudo, tanto Sefarditas como Askenazis, nunca se revelaram preocupantes ao ponto de criarem conflitos ou rupturas que ameaçassem a coesão e ordem pública ou a estabilidade nacional. Assim, sem que a sociedade envolvente fosse dando grande conta, estes Judeus Askenazi foram chegando e organizando-se no seu discreto microcosmos, da mesma maneira que o havia feito o pequeno núcleo dos Judeus Sefarditas que os antecederam.

São recordados pelos entrevistados neste estudo como pertencentes a este grupo dos Judeus do Leste os nomes das famílias Ryten, Ridel, Bekermen, Eisenberg, Tennenbaum, Broder, Katz, no negócio das malhas, um médico Back Gordon, Katzan (quinquelharia nos Açores), um dentista Hiller, Kopeijka, Segal, Romerowsky, Aberlé, Abolnik, Noymark, Goldstein, Azriel, Pinhas, Cohen, Jablonski, Hagler, Olozinski.

O Sr. Aberlé recorda, em entrevista, que saiu de Haia aos 5 anos, foi para Roterdão e chegou a Portugal com o pai, a madrastra e o irmão gémeo com 7 anos. *«Era 7 de Fevereiro de 1926. Dia de Revolução e com chuva! Fomos para o Avenida Palace de carro eléctrico porque não havia táxis.*

Começaram por se instalar inicialmente em pequenas pensões e deambulavam pelas ruas da cidade a vender os seus artigos, especialmente malhas, gravatas, cutelaria e bijutaria. Mas porque eram muito humildes, além de Judeus, muitos eram alvo de discriminação e antissemitismo. Ainda assim, procuraram prover pelo seu sustento e foram adquirindo pequenos espaços para dinamizar as suas atividades e profissões, como explica Aron Katzan:

“enchiam uma mala e andavam por aí fora, feitos “caixeiros viajantes”, a vender o que tinham. Os meus tios, o Moisés e o Sapese, a certa altura arranjaram uma cave com 3 ou 4 máquinas e montaram uma fábrica de malhas, assim como muitos outros”.

Este grupo de Judeus foi-se deste modo estabelecendo, especialmente na zona da cidade designada por “Avenidas Novas”, e organizando-se para celebrar os serviços religiosos. Começaram por se encontrar nas novas instalações da Hehaber, que

entretanto se mudara para a Av. Alexandre Herculano, 117, em 1932, com um empréstimo pedido à CIL para o efeito e onde continuaram a ser promovidas diversas atividades culturais e onde alguns se lembram de disputar torneios de *ping-pong*, num andar alugado em nome de Augusto Esaguy, membro eminente da CIL, na Av. Miguel Bombarda, 81, por cima de uma garagem. Este espaço ou *Stueble* (“quarto”), como explica o Sr. Aberlé, viria a ser a primeira sinagoga Ohel Yacob, que depois se mudaria para a Av. Elias Garcia, nº 110, 1º, e que ficaria conhecida como a “Sinagoga dos Polacos”, de rito askenazi, em Lisboa. Steinhardt a propósito da sua infância explica que

“Ali me deram um sidur já sem capas e com falta de muitas folhas e, depois de Shoharit, tinha que comer uma fatia de bolo de mel molhada num cálice de aguardente. Ali comecei a ler com pronúncia askenazi” (Tikvah.31, 2003:7).

Apesar do rabi da sinagoga *Shaaré Tikvá* (Mendel Diesendruck) ser Askenazi de origem, dirigia os serviços naquela sinagoga em rito sefardita por ser essa a afinidade da maioria dos Judeus que a frequentavam. Por seu turno, os «Judeus Polacos» que se juntaram na cidade preferiam fazer eles próprios o seu rito religioso askenazi ao seu gosto e vontade, sem contratar oficiante.

Quando chegavam, estavam ilegais em Portugal e precisavam de vistos para continuar viagem e seguir para os EUA ou para Israel. Mas a embaixada não os recebia e era então o cônsul que se deslocava de tempos a tempos, à *Ohel Yacob* para dar os vistos. Ou melhor, não existindo nessa altura ainda uma embaixada polaca em Portugal, estes imigrantes dispunham dos serviços diplomáticos existentes na embaixada de França. «*lembro-me do Moisés Amzalak contar que o cônsul era um barão qualquer que nem sequer os queria receber lá, porque apareciam mal vestidos*», conta Salomão Marques em entrevista.

Miguel Bekerman relatou também para esta investigação que veio para Portugal aos 16 anos com o pai, em 1933. O seu pai fora desafiado por um amigo em Varsóvia para emigrar, dado que na Polónia se iniciara uma crise brutal com impostos elevadíssimos que tornaram insustentável a manutenção dos negócios e o custo de vida, levando ao desespero um grande número de empresários. Chegados a Lisboa, dedicaram-se igualmente ao comércio das malhas e quinquilharias, como vendedores ambulantes, no período que antecedeu a II Guerra. Quando chegou a altura de tratar da carta de condução, recorreu ao escritório do consulado. O Cônsul-honorário era

então o Arq^o Touzé e vivia numa vivenda da Rua dos Lusíadas, em Alcântara, e tinha um escritório onde trabalhava a secretária, a Mme. Centeno, que segundo o Miguel Bekerman

“essa recebia muito mal os Judeus Polacos. Ela negava que era judia mas era e era antisemita, especialmente contra os judeus polacos. Ela atendia muito mal as pessoas! Eu recorri a eles em 1938 porque o meu passaporte não tinha a filiação e ela lá me conseguiu para entregar na direcção de viação, por causa da carta e numa outra vez porque eu quis ir como voluntário pela Polónia para a guerra. Lá me disseram que podia mas tinha que ir às minhas custas. Desisti. Mas eu falava polaco porque vinha de Varsóvia e por isso fui sempre bem recebido, ainda assim. Mas havia a maioria deles que só falavam Yiddish porque vinham lá das aldeias (Stetles) e eram mal tratados, talvez fosse por causa disso”.

De acordo ainda com Bekermen, criou-se uma embaixada polaca numa vivenda nas Amoreiras, onde funcionou também o HICEMⁱⁱⁱ durante a guerra, e, só depois de terminado o conflito, a embaixada se instalou na Rua da Junqueira. Bekermen explica também que o Jacob Ryten, tal como o Sr. Ridel, eram, como ele próprio, de Varsóvia, que o Sr. Ridel era sócio do Sr. Broder, ambos tinham representações de diversas marcas de quinquilharias e que alguns destes Judeus saíram da Polónia no mesmo comboio, apanharam o mesmo barco de Hamburgo e fizeram a viagem juntos até Lisboa. Lembra-se, designadamente, que veio também a Mme. Ridel e a filha Maricha, bem como a Mme. Presman, cujo marido, Paulo, já se encontrava cá com um pequeno negócio de fabrico de boinas que fornecia para o exército. Recorda-se ainda que por cá se tornaram amigos, o Ridel, o Brodder, o Back Gordon, e que se costumavam juntar às sextas-feiras para jantar de *shabat* e jogar às cartas, em sua casa.

O avô de Aron Katzan, Pinchas Katzan, vem para Portugal em 1930 e torna-se oficiante da Ohel Yacob, já na Avenida Elias Garcia, até 1948, quando se dá a independência de Israel. Segundo Katzan, mesmo entre estes Judeus Askenazi havia pequenos grupos muito unidos que partilhavam afinidades, especialmente por terem as mesmas origens nacionais. Recorda este informante que

“os polacos eram como um clã e os alemães também tinham o seu grupinho e eram muito barulhentos! Mas iam lá acima (à sinagoga do Rato) mas também vinham à Ohel porque tinham amigos ou familiares

nas duas. E nós também. Íamos em romaria lá acima e depois vinham eles cá abaixo”

Estas andanças de Judeus Sefarditas e Askenazi de uma sinagoga para a outra não eram nem consensuais nem bem apreciadas por todos, suscitando por vezes baralhação e até oposição nalgumas mentes mais alinhadas, como a de Moritz Abolnik, conforme recorda o seu neto quando consultado para esta pesquisa. A questão levantava-se inclusivamente ao nível do rigor religioso já que, em dias importantes do calendário judaico, é proibido tomar transportes e a distância entre as duas sinagogas ainda é razoável para ser percorrida a pé.

Já em tempos do Novo Regime, em 1929, Adolfo Benarus, professor da Faculdade de Letras de Lisboa, escritor e pedagogo, funda a Escola Israelita, igualmente na Tv. do Noronha, no mesmo ano em que no Porto abre a *Yeshivah Rosh Pinah* (o Instituto Teológico Judaico) e é colocada a primeira pedra para a edificação de uma sinagoga, *Mekor H'aim* (Fonte da Vida), o sonho da “Catedral do norte” de Barros Basto. Pouco antes da independência de Israel, em 1948, é alugado um espaço na R. Rosa Araújo, nº10, para instalar a sede da *Hehaber* e o Centro Israelita de Portugal, um clube judaico com escola primária, biblioteca, salas de reuniões e conferências, aulas de hebraico, desportos, etc., bem como uma creche que seria lá igualmente instalada, em 1950.

Houve nesta altura uma atividade também muito valiosa prestada pelo médico Dr. Herzberg e um dentista, Dr. Siegfried Hiller, que davam lições de hebraico, faziam peças de teatro para *Pessah* (Páscoa judaica), peças históricas judaicas e todo um conjunto de atividades culturais para ensinar às crianças, relembra ainda Bekerman.

2. Da II Grande Guerra aos anos 90

Em 1933, os nazis chegavam ao poder na Alemanha e logo aumentaram as restrições aos Judeus. Foi a partir dessa altura que Portugal começou a receber refugiados, os primeiros a perceberem o perigo que representava ficarem na Alemanha. Mas foi com o eclodir da guerra em 1939 e a ocupação da França, em 1940, que vagas de milhares de pessoas em fuga começaram a chegar ao nosso país. Milhares de Judeus da Europa Central, refugiados da II Guerra, usaram Lisboa como plataforma de fuga para outros destinos e destes milhares, efetivamente, muito poucos aqui permaneceram. A política oficial era de apenas permitir a passagem e não a permanência ou a instalação

definitiva em Portugal. Abrigados pela política de neutralidade a que Portugal se relegara, encontraram o apoio incansável da CIL e suas instituições – a COMASSIS (Comissão de Assistência aos Refugiados) em estreita colaboração com a JOINT e a HICEM – para a sobrevivência, tendo sido instalados nas chamadas *Zonas de Residência Fixa* (Cúria, Caldas da Rainha, Estoril/S. Julião da Barra, Sintra, Ericeira, Figueira da Foz).

Mas esses poucos que ficaram viriam a alterar significativamente a constituição destas comunidades, especialmente as das grandes metrópoles: Lisboa e Porto. Em Lisboa, a CIL contava não só com uma série de estruturas e instituições étnicas (judaicas) diversificadas como foi mantida por uma direção presidida por Moisés Amzalak durante quase 50 anos (1926-78). Pautada pelo bom-senso, conseguiu manter a vivência judaica da capital amenizada, apesar do turbilhão da guerra. Pelas boas relações que mantinha com Salazar, numa espécie de *gentlemen's agreement* – Amzalak conseguiu que a comunidade atravessasse estes tempos sem grandes sobressaltos, em troca de um *low profile* por parte dos seus membros, de modo a não perturbar e a não por em causa a homogeneização e coesão interna pretendida pelo regime. Também durante quase meio século, foi Rabi de Lisboa o marroquino Abraham Assor que dirigiu os serviços, orientou espiritualmente os membros e funcionou também como importante elo de ligação entre esses membros da comunidade que, com os anos, se foi diversificando. Durante a guerra criou-se também uma associação de Judeus Polacos chamada “*Poilshe Verein*” que funcionou durante alguns anos, num rés-do-chão da Avenida António Augusto de Aguiar, presidida por Jacob Rytén.

“Havia ali também um café numa esquina, onde as famílias se reuniam à noite. Lembro-me de uma vez ter ido procurar alguém no café “Dallas” e ninguém me saber dizer onde era. Quando finalmente encontrei a pessoa que procurava fiquei a saber que era nome dado pelos Judeus: não era “Dallas” mas sim “Dales” (*Daluth* em hebraico, que significa pobreza)”, relata Steinhardt (Tikvah.31, 2003:8).

Nos finais da II GG, dava aulas de hebraico e judaísmo na Ohel Yacob o juiz e talmudista Moisés Goldreich. Para a preparação do Bar Mitvah, por exemplo ensinava, em simultâneo dois rapazes, um em sefardita, outro em askenazi. É quando a Hehaber sai da Av. Elias Garcia e se muda para a junto do Centro Israelita, na Rua Rosa Araújo, que a sinagoga Ohel Yacob lá se instala.

“A Ohel Jacob continuou a ser, até à década de 60, a sinagoga preferida das famílias polacas que viviam ali nas redondezas – os “polacos das malhas, como então eram conhecidos pela população portuguesa, por ser o negócio de muitos deles”, afirma ainda Steinhardt (Tikvah, 31:2003:8). Seria a única sinagoga de tradição ortodoxa askenazi a existir em Portugal, que funcionou com especial vigor durante a II Guerra, dada a enorme afluência de Judeus Askenazi durante esse período. Eram celebrados todos os *Yom Tov* (dias santos), havia *Arbit* (a oração do final do dia) todos os dias e contava com oficiantes muito respeitados e conhecedores da cultura e religião judaica. «(...) o Eisenberg e o Tenenbaum, por exemplo, liam muito bem; ia lá muitas vezes também o Salomão Cohen, como oficiante» lembra Salomão Marques^{iv}. Com os anos, porém, constituir *minian* - o quórum de 10 homens mínimo para celebrar qualquer serviço religioso, foi-se revelando numa enorme dificuldade até que se tornou impossível.

Desde os anos 80 que a CIL e a comunidade do Porto foram vendo chegar Judeus, tanto Sefarditas como Askenasi, das mais variadas proveniências, graças à abertura dos mercados e fronteiras da Europa. Pela diversidade dos seus percursos e experiências, estes Judeus muito têm contribuído também para o enriquecimento cultural e étnico do atual mosaico judaico do país.

Com o tempo, a 1ª geração de Judeus do Leste que frequentava indiscriminadamente as duas sinagogas existentes em Lisboa, particularmente nas grandes festividades, foi desaparecendo e sendo substituída por uma geração já bastante integrada na CIL. Por falecimento ou emigração, foram desaparecendo os fundadores da Ohel Jacob, que atravessaria assim uma fase de suspensão dos seus serviços, embora houvesse um membro, Sapese Noymark, que fazia questão de ir todos os Sábados para lá, “*não fosse aparecer algum judeu a querer rezar e alguém tinha de lhe abrir a porta*”, explica ainda Salomão. A Hehaber que estava integrada na Rua Rosa Araújo, junto do Centro Israelita de Portugal, desde 1948, é levada a sair em 1985, fruto de dissidências internas.

3. Os Anussim e a génese da Comunidade Beit Israel

No Norte, entretanto, havia-se iniciado nos anos 20 e 30 do século XX um movimento chamado de “A Obra do Resgate dos Marranos”^v por mão do Capitão Artur Carlos de Barros Basto. Decidiu trazer de volta todos os cripto-judeus à ortodoxia, “Obra” que

dinamizou especialmente no Nordeste de Portugal, pretendendo criar comunidades organizadas e oficializadas.

Por força da oficialização da sua congregação, em 1989, e pelo empenho dos membros em regressar à ortodoxia judaica, após 500 anos, Belmonte aparece nas notícias. É errado pensar que o judaísmo em Portugal se extinguiu por completo com a Inquisição. Seria mais rigoroso falar em regresso do judaísmo, em vez de regresso dos Judeus pois muitos polos de *marranos* permaneceram sobretudo no nordeste do território nacional, apesar das perseguições, vivendo num sincretismo religioso até hoje. Pode-se dizer que em Lisboa, estes *Bnei Anussim* formam um grupo não só reduzido mas também bastante heterogéneo. O ressurgimento destes *Anussim* nas sinagogas em (re)buscagem das suas origens judaicas igualmente suscitou um novo choque cultural, entre os membros mais ortodoxos nas sinagogas.

Estes marranos deparam-se com três alternativas possíveis. Ou desistem pois não sentem necessidade de aprofundar essa sua auto-percepção como Judeus e só muito esporadicamente a assumem; ou se integram na CIL seguindo o processo de reiniciação e conversão dentro dos moldes lá propostos, o que envolve geralmente um catecismo e rituais de passagem a vários níveis bastante rigorosos, complexos e morosos, podendo ou não passar a frequentar a sinagoga *Shaaré Tikvá* (de rito ortodoxo sefardita de tradição de Leão e Castela, com elementos / cantos askenazi misturados), com a regularidade que cada um desejar; ou a terceira via é procurar a única sinagoga alternativa a funcionar na cidade, a Ohel Yacob, onde o rito sempre foi de cariz essencialmente askenazi ortodoxo e onde se foram acolhendo estes *anussim*.

No início da década de 90, as pessoas estavam desmotivadas, não havia *minian*, não se pagavam as quotas e, para evitar que se fechasse a Ohel Jacob, foi formada uma comissão constituída por Sapese Nowmark, Abraham Olozinski Z'L, Noritz Abolnik e Aron Katzan, para tomar conta da sinagoga que continuou então a funcionar basicamente pelas quotas pagas por esta comissão, já que praticamente todos os restantes, embora dissessem sempre que não se devia fechar, continuavam a não contribuir para a sua manutenção. Esta comissão conseguiu fazer algumas vezes *kiddush* (preces pelos falecidos) e vai manter a Ohel até ao aparecimento deste grupo, que vai ser autorizado a frequentar a sinagoga por decisão desta mesma comissão, explica Adriana Souza, dirigente da atual comunidade Beit Israel que se reúne na

Ohel Jacob. Com efeito, a Associação da Juventude Hehaber, como se viu, desde o início que abria as suas portas a Judeus, sem discriminar se eram Sefarditas ou Askenazi, e assim foi acolhendo alguns marranos que existiam em Lisboa. Nasce deste modo, em 1998, um grupo que passa a frequentar a sinagoga Ohel Jacob, por ter sido a única que não coloca obstáculos às proveniências de todos aqueles que lá apareciam em busca do retorno à fé dos seus antepassados. É assim que, a 26 de Outubro de 1999, (D.R. – III série, nº296) é refundada a Hehaver, com a criação de estatutos cuja estrutura organizativa passa a integrar os *anussim*. O grupo refundador é constituído por Sapese Noymark, Moritz Abolnik, Salomão Samuel Marques, Adriana Souza, Danilo Elias de Souza, Isaurindo Abegão e Paulo Vitorino.

Em abril de 2004, surge um grupo dos E.U. constituído por alguns elementos que pertencem à *Society for Crypto Judaic Studies*, em excursão a Portugal e que visitam a Ohel Yacob. Entre eles encontravam-se Yakov Gladstone e Harold Michal-Smith, que passaram a apoiar esta congregação, oferecendo livros e donativos financeiros, que iriam permitir continuar a manter o espaço e mais tarde mudar de instalações. Outro marco importante para estes *anussim* foi o momento em que foram recebidos pelo Grão Rabi sefardita Shlomo Moshé Amar, quando este se deslocou a Lisboa para as comemorações do centenário da Sinagoga Sharé Tikvá, em 2004, um encontro que se revelou histórico porquanto era o primeiro que se realizava entre marranos portugueses e o Grão-Rabinato, em quinhentos anos, promovido pelo Rabino Boaz Pash. Este comité nunca chegou a existir oficialmente, o que leva este grupo na busca de um outro apoio para a situação marrana^{vi}. É quando o Rabi Leo Abrami passa por Lisboa que toma conhecimento, através da antropóloga Naomi Leite que se encontrava a efetuar uma investigação em Portugal, sobre o desejo destes *marranos* em se integrarem plenamente no mundo judaico. Sensibilizando-se pela sua causa, o Rabi compromete-se em ajudá-los com um programa pormenorizado e rigoroso para o efeito. Em abril de 2005 dá conhecimento ao movimento judaico Masorti em Israel que imediatamente faz deslocar o seu vice-presidente Rabi Joe Wernik a Lisboa, a fim de conhecer o grupo. Tinha sido decidido que o movimento conservador iria apoiar a causa marrana em Portugal. Assim, este grupo recebeu de seguida a visita do responsável máximo para o *beit din* na Europa, o Rabbi Chaim Weiner, que daria orientações ao Rabi Jules Harlow para preparar o grupo a fim de poder ser efectuado o processo de retorno. O Rabi Jules Harlow e esposa deslocaram-se várias vezes a Lisboa para esse efeito e, em 2006, nasce a primeira comunidade conservadora em

Portugal, de cariz askenazi, ou seja, a Comunidade Judaica Masorti Beit Israel (Casa de Israel). Esta comunidade foi autorizada pela direção da Hehaber a utilizar o espaço da sinagoga *Ohel Jacob*, que se mudara entretanto para a R. Filipe da Mata e passa aí a praticar o rito conservador (Masorti^{vii}).

A Comunidade Beit Israel é hoje uma congregação com uma direção voltada para a abertura ao exterior, e especialmente empenhada na promoção da tolerância e compreensão para com os Judeus de todas origens e em apostar no virar-se para o futuro, o que aliás é visível pela página que criou na *internet*. Tem como principais dinamizadores Adriana Souza e Danilo Elias Souza, que procuram manter a sinagoga em boas condições de preservação e funcionamento, garantir os serviços religiosos mínimos exigíveis, designadamente *Cabalat Shabat*, *Pesach*, *Kippur* e restantes principais *Yom Tov*, esforçando-se por assegurar um bom acolhimento aos que com eles queiram partilhar orações e convívio.

Conclusão

Dado que askenazis e sefarditas por princípio não se misturam, tendem a criar as suas instituições étnico-religiosas próprias para o desenvolvimento das suas atividades culturais e religiosas. Como “onde há dois judeus, há três opiniões”, mesmo em congregações judaicas muito reduzidas como a existente em Lisboa, tal heterogeneidade tende a dividir os afiliados, levando-os a entrarem em choque cultural até à ruptura e a procurarem espaços onde possam dar expressão à sua identidade judaica alternativa.

A Comunidade Beit Israel é hoje uma congregação com uma direção voltada para a abertura ao exterior, e especialmente empenhada na promoção da tolerância e compreensão para com os Judeus de todas origens e em apostar no virar-se para o futuro, o que aliás é visível pela página que criou na *internet*. Tem como principais dinamizadores Adriana Souza e Danilo Elias Souza, que procuram manter a sinagoga em boas condições de preservação e funcionamento e garantir os serviços religiosos mínimos exigíveis, designadamente *Cabalat Shabat*, *Pesach*, *Kippur* e restantes principais *Yom Tov*, esforçando-se por assegurar um bom acolhimento aos que com eles queiram partilhar orações e convívio.

REFERÊNCIAS

Boletim Informativo da Comunidade israelita de Lisboa, *Tikvah*, nº31, Fev. 2003.

Boletim Informativo da Comunidade israelita de Lisboa, *Tikvah*, nº39, Nov. 2003.

Oberg, K. 'Culture shock: adjustment to new cultural environments.' *Practical Anthropology* 7, 177-182, 1960.

Pignatelli, M. *A Comunidade Israelita de Lisboa*, Lisboa: ISCSP, 2000.

Ryten, Jacob, “A comunidade «polaca» em Portugal 1930-48”, *Revista de Estudos Judaicos*, nº 9, 2005.

Schawrz, Samuel “História da Moderna Comunidade Israelita de Lisboa” separata de *O Instituto*, Lisboa: vols.119 e 120, 1959.

_____ *Os Cristãos-Novos em Portugal no Sec. XX*, Lisboa Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa, 1993.

Vasconcelos, José leite de, *Etnografia Portuguesa*, vol. 4., Lisboa: Imprensa Nacional, 1958, pp.162-235.

ALQUIMIA E JUDAÍSMO: A *EPÍSTOLA SOBRE O OURO POTÁVEL* DE BENJAMIN MUSSAPHIA (C. 1606-1675)

Sandra Neves Silva (FCSH-UNL/ ULHT)¹²⁵

Resumo

Tratado breve e elegante, a *Mezahab Epistola*, publicada em Hamburgo, disserta sobre o alquímico ouro potável e outros seis tipos de ouro, baseando-se em comentários medievais, nas Sagradas Escrituras e em literatura rabínica. Através de uma fonte inquisitorial, ficamos a saber que o seu autor, o médico judeu Benjamin Mussaphia, terá nascido em Portugal, de forma que a *Mezahab Epistola* constitui o segundo mais antigo escrito de Alquimia impresso por um letrado português, sendo que o primeiro pertence a Manuel Bocarro Francês, data de 1624 e saiu de um prelo de Lisboa.

Palavras-Chave: Judaísmo, Benjamin Mussaphia, Hermetismo, Alquimia

Abstract

Short and elegant treatise, the *Mezahab Epistola*, published in Hamburg, focuses on alchemical potable gold and six other types of gold, based on medieval reviews, rabbinic literature and Holy Scriptures. Through an inquisitorial source, we know that it's author, the physician Jew Benjamin Mussaphia, was born in Portugal, therefore the *Mezahab Epistola* consists on the second oldest alchemical written printed by a Portuguese scholar; the first one belongs to Manuel Bocarro Francês, dates from 1624 and was published in Lisbon.

Keywords: Judaism, Benjamin Mussaphia, Hermetism, Alchemy

¹²⁵ Doutoranda em História na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Membro da Sefarad: Society for the Study for Sefardic Studies (Instituto Ben-Zvi e Universidade Hebraica de Jerusalém), Colaboradora do Centro História da Cultura (FCSH-UNL) e Membro da Linha de Investigação em Gnose, Esoterismo e Simbólica (ULHT).

Publicada em Hamburgo, em apêndice às *Sacro-Medicae Sententiae ex Bibliis* (1640), a *Mezahab Epistola* (*Epístola sobre o Ouro Potável*) constitui um pequeno escrito em Latim que, versando sobre o alquímico ouro bebível nas Sagradas Escrituras e em comentários rabínicos, é da autoria do erudito médico judeu Benjamin Mussaphia.¹²⁶ Em virtude da naturalidade de Mussaphia se afigurar portuguesa como adiante veremos, tudo indica que a *Mezahab Epistola* irrompe como o segundo escrito mais antigo sobre a *Ars Magna* impresso por um letrado lusitano, já que o primeiro, constituindo a mais antiga digressão hermética em português estampada em solo nacional, veio a lume em 1624, na cidade de Lisboa, pela pena de Manuel Bocarro Francês (c.1588-1662?), compondose de um aglomerado de vinte estrofes em oitava rima e de uma «Anotaçam Chrysopea» pertencentes ao *Stado Astrologico*, primeira parte de uma tetralogia intitulada *Anacephaleoses da Monarchia Luzitana*.¹²⁷ Ainda que focados na Alquimia ou *Opus Magnum*, estes dois escritos diferem bastante, pois a reflexão do Bocarro constitui uma apologia da tradição hermético-alquímica que, numa linguagem meia encoberta, à boa maneira dos «Filósofos pelo Fogo», desvela uma das vias para alcançar a tão almejada Pedra Filosofal, ao passo que o texto de Mussaphia se apresenta como uma epístola-dissertação, onde o autor concisamente procede a um cuidadoso labor exegético e filológico para demonstrar que o nome de Ouro Potável figura comprovadamente nos textos sagrados dos antigos Hebreus, culminando com a asserção de que eram Judeus e não Egípcios os alquimistas de Alexandria cujos livros foram mandados queimar por Diocleciano (244-311). Vejamos então os argumentos empregues por Mussaphia, cinzelando antes um brevíssimo apontamento acerca do seu percurso de vida e frutuoso legado escrito.

¹²⁶ Raphael Patai, *The Jewish Alchemists. A History and Source Book*, Princeton-Nova Jersey, Princeton University Press, 1994, p. 437, indica que a *Mezahab Epistola* foi impressa em 1638, mas Carmen de la Maza, em Benjamín Musafia, *Epístola sobre el Oro Potable. Epístola Mezahab*, Apresentação e Tradução de Carmen de la Maza, Barcelona, Ediciones Obelisco, 2013, p. 7, refere que a primeira publicação da *Epistola* data de 1640. De momento apenas localizámos a impressão de 1640, mas a nossa pesquisa ainda decorre, continuando nós a procurar a publicação de 1638.

¹²⁷ Cf. Sandra Neves Silva, “A «Obra ao Rubro» na Cultura Portuguesa de Seiscentos: o Cristão-Novo Manuel Bocarro Francês e seus Versos Alquímicos de 1624”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.8, 2008, pp. 217-244.

Benjamin Mussaphia: Um Elogio às Letras e à Medicina

Reputado e erudito físico que residiu por muitos anos em Hamburgo, Mussaphia parece ter nascido por volta de 1606, em local desconhecido dos estudiosos, que o têm dado como provavelmente natural de Espanha. Mas a verdade é que um contemporâneo seu, de nome João de Águila e que esteve na comunidade de Judeus Portugueses daquela cidade hanseática, o declara como nascido no reino de Portugal, quando, na Inquisição de Lisboa, a 18 de Janeiro de 1650, o denuncia conjuntamente com outros Judeus de Hamburgo. Nessa ocasião, o delator revela curiosos pormenores sobre Mussaphia, ao dizer que este possui mais de trinta e cinco anos e é “*de mea estatura, barba comprida e tem de alcunha barba de dous paos*”.¹²⁸

Dado pois como natural de Portugal, Mussaphia graduou-se em Medicina na reputadíssima Universidade de Pádua, estabelecendo-se depois como físico em Hamburgo, onde se viria a tornar um erudito rabino na «esnoga» Beth Israel («Casa de Israel»). Em 1628, desposou Sara Abigail da Silva que, tendo-lhe dado três filhos, todos desafortunadamente falecidos na infância, era filha de Samuel da Silva (1570/1571-1631), médico e hebraísta natural do Porto, morador em Hamburgo e autor do célebre *Tratado da Imortalidade da Alma* (1623), em que refuta os argumentos do deísta Uriel da Costa (1583/1584-1650) contra o valor da Lei Oral e a noção da imortalidade da alma. No ano de 1634, portanto cerca de seis anos volvidos sobre o seu enlace matrimonial, Mussaphia enviuvou, desgosto que o fez dedicar à falecida esposa a obra *Zheher Rav* (1635), na qual exprime o seu exímio domínio do idioma hebraico, ao adaptar o mito da criação numa composição onde as raízes das palavras hebraicas apenas são usadas uma vez. Dois anos mais tarde, Mussaphia publicou as ditas *Sacro-Medicae Sententiae ex Bibliis*, pautadas por 800 sentenças em Medicina, tornando-se, em 1646, enquanto vivia em Glückstadt, físico real de Cristiano IV (1596-1648) da Dinamarca; porém, cerca de dois ou três anos depois, mudou-se para a «Nação Portuguesa» de Amesterdão, onde, juntando-se o colégio de rabinos, imprimiu o seu célebre escrito *Musa he’Aruk* (1655), aí plasmando muitos costumes judaicos, e se tornou, em 1666, activo apoiante do falso messias Sabbatai Tsevi, vindo a falecer corria o ano de 1675.

¹²⁸ AN/TT, Inquisição de Lisboa, Processo de João de Águila, 1650, Sessão de 18 de Janeiro, fl. 17.

Mezahab Epistola: Entre a Tradição Hermética e o Ouro Apenas Conhecido dos Hebreus

Quando Mussaphia trouxe a lume a *Mezahab Epistola*, a tradição hermético-alquímica ainda desfrutava de certo prestígio na cultura ocidental. Nascida na Alexandria helenística, a Alquimia tinha como herói fundador a mítica figura de Hermes Trismegisto, fusão da divindade egípcia Thoth com o deus grego Hermes, e inspirava-se doutrinariamente no *Corpus Hermeticum* (sécs. I-III d.C.), aglomerado de escritos filosófico-religiosos onde se sentencia, entre outras coisas, que o Homem, sujeito à morte e à fatídica estrutura cósmica, é de natureza superior a esta e imortal, sendo futuro possuidor de plenos poderes e ser que, uma vez na posse da gnose, se divinizará. Mais tarde, no Renascimento, a tradição hermético-alquímica desfruiria de grande florescência, mercê da redescoberta do *Corpus Hermeticum* que, traduzido para o Latim por Marsílio Ficino (1433-1499) em 1471, conheceria numerosas edições, estudos e comentários de entusiastas eruditos; inundando o imaginário humanista, Hermes emergia quer como o grande «teólogo» Hermes Trismegisto, contemporâneo de Moisés, a quem se devia a autoria do dito *Corpus Hermeticum*, quer como o Hermes-Mercúrio, um dos agentes principais da obra alquímica, mediante a qual se obteria o *Lapis Philosophorum*, que permitia a transmutação dos metais rudes em ouro puríssimo e a aquisição do elixir da juventude eterna, a verdadeira medicina que concedia ao Homem a imortalidade.¹²⁹

Enredado na tradição hermético-alquímica, Mussaphia, na *Mezahab Epistola*, cinzela uma diligente reflexão exegética e filológica para mostrar que se encontram expostos nos textos sagrados o nome do Ouro Potável e de outros seis géneros de ouro, recorrendo a citações, explicações e juízos extraídos da Bíblia, do repositório talmúdico e midráshico e de escritores exegetas medievais, entre os quais David Kimhi, Moses Gerondi e Abraham ibn Ezra.¹³⁰ De breve dimensão, a *Mezahab Epistola* não contém menção ao nome do autor, dele apenas se dizendo que é um certo erudito que prefere permanecer anónimo, e destina-se a um amigo do autor, doutíssimo e famoso por toda a Europa, cuja identidade também não foi revelada; ora, a omissão do nome dos autores e dos «Filósofos pelo Fogo» na literatura da *Ars Magna* constitui uma prática recorrente, como se verifica, por exemplo, no caso do

¹²⁹ Cf. Antoine Faivre, *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids-Michigan, Phanes Press, 1995, p. 38.

¹³⁰ Cf. Raphael Patai, *Op. Cit.*, p. 441.

alquimista que contribuiu para a redacção das oitavas herméticas de Bocarro, o qual, tendo explanado sucintamente uma das vias por onde se alcançava a *Lapis Philosophorum* a partir do Enxofre e do Mercúrio Filosófico, terá optado por ocultar a sua identidade, sendo somente referido como fidalgo Napolitano, “*grão Chymico, & Mathematico*”.¹³¹ Apesar de não trazer mencionado o nome do autor, a *Mezahab Epistola*, pela erudição filológica hebraica que espelha e por vir publicada nas *Sententiae* de Mussaphia, deve-se decerto à pena deste, que preferiu não assinar a obra, supomos, ou porque seguiu o hábito de numerosos autores alquímicos de escrever sem revelar a identidade; ou porque não queria que o vissem envolvido com a temática da *Ars Magna*, desacreditada em muitos círculos, apesar da profusão dos escritos de pendor hermético na época; ou porque desejava evitar confrontos com reacções mais exasperadas que certas afirmações polémicas suas poderiam desencadear, entre elas a asserção de que os alquimistas de Alexandria cujos livros foram mandados queimar por Diocleciano não eram Egípcios e sim Hebreus e a ideia que de haveria certo tipo de ouro que era do domínio do antigo povo de Israel e que os filósofos herméticos ignoravam, tópicos que adiante veremos.

Não vindo pois assinada, a *Epistola* de Mussaphia contém no título o vocábulo *Mezahab*, que constitui o nome bíblico Mê-Zaab, que os alquimistas medievais interpretavam como alusão ao alquímico ouro potável.¹³² Especificando, no Génesis, precisamente na genealogia dos reis de Edom, estabelecesse-se que o nome da esposa de Hadar, rei de Edom, “*era Meetabiel, filha de Matred, filha de Mê-Zaab*”;¹³³ apesar de não ser líquido se Mê-Zaab era nome de homem ou de mulher, o vocábulo, que literalmente significa «água de ouro», fora compreendido como designação do ouro potável pelos «Filósofos pelo Fogo», postulando os mesmos que Mê-Zaab possuía este nome porque detinha o conhecimento de liquefazer ouro.¹³⁴ Ora é precisamente este assunto do Ouro Potável ou Mê-Zaab que foi proposto ao autor tratar na *Epistola*, embora ele depois se tenha alongado na reflexão sobre mais seis tipos de ouro. Vejamos de perto:

Numa redacção elegante, a *Epistola* abre com um rasgado e reverberante elogio ao destinatário, onde o autor, após confessar que não saberia como enaltecer aquele,

¹³¹ Cf. Manuel Bocarro Francês, *Anacephaleoses da Monarchia Lusitana*, Lisboa, António Álvares, 1624, fl. 28.

¹³² Cf. Raphael Patai, *Op. Cit.*, p. 23.

¹³³ Gn 36, 39.

¹³⁴ *Ibidem*..., p. 24.

portador de extraordinários méritos, acaba por referir que fora o próprio amigo que lhe indicaria o modo como o haveria de honrar, ao propor-lhe a realização de uma investigação onde deveria apurar se o nome do Ouro Potável fora alguma vez comprovado de forma adequada nos Textos Sagrados, enumerar os lugares em que o mesmo aparece citado e especificar as autoridades que dele trataram, adicionando asserções verdadeiras.¹³⁵ Sentindo assim que a forma de louvar o amigo seria urdir tão elevada investigação, Mussaphia, propondo o uso dum estilo verdadeiro e conciso, pois vale mais uma gota de sabedoria nas coisas doudas do que qualquer inútil verborreia,¹³⁶ começa por afirmar que os antigos Hebreus detinham todas as artes e ciências que agora pretensamente se tomam como novas, entre elas a técnica da impressão.¹³⁷ Depois, bebendo da ideia difundida entre os alquimistas de que certos heróis bíblicos do Pentateuco conheciam os segredos herméticos, passa a relacionar o primeiro habitante humano da Terra com a *Ars Magna*, ao postular que o instruído Adão não foi somente o sumo formador de todas as coisas e o primeiro indicador do caminho para encontrar o oculto, como também foi doutor noutras matérias, nomeadamente na “*Arte ou Chymia*”,¹³⁸ e, quiçá, também o instrutor de Tubal-Caim, experto em metalurgia, como se vê no Génesis: “*Cila deu à luz Tubal-Caim, pai daqueles que fabricavam todos os instrumentos de cobre e ferro*”.¹³⁹ Ora a ideia expressa por Mussaphia de que o primeiro homem fora um «Filósofo pelo Fogo» possui raízes profundas no tempo, sendo Adão não apenas havido como produto da primordial alquimia divina, qual o primeiro homem a ser emanção dos quatro elementos, como também o primevo receptáculo de Deus das sigilosas operações do *Opus Magnum*, tal como se observa, a título exemplificativo, em Vicent Bouvois (séc. XIII), que declarou que o primeiro mestre de Alquimia fora Adão;¹⁴⁰ no eminente Paracelso (1493-1541) que, no seu comentário à *Revelação de Hermes*, afirmou haver uma essência indestrutível – *res una*, sigilo de todos os sigilos, elixir da vida – que consiste no sujeito da Arte Régia e foi revelada de cima a Adão;¹⁴¹ ou na obra anónima *Gloria Mundi* (1620), onde se contempla a ideia de que da boca do próprio Deus Adão recebeu o conhecimento da Pedra Filosofal, havendo-o secretamente

¹³⁵ Cf. Benjamín Musafia, *Op. Cit.*, pp. 15-16.

¹³⁶ Cf. *Ibidem...*, p. 16.

¹³⁷ Cf. *Ibidem...*, pp. 16-17.

¹³⁸ Cf. *Ibidem...*, p. 17.

¹³⁹ Gn 4, 22.

¹⁴⁰ Cf. Raphael Patai, *Op. Cit.*, p. 19.

¹⁴¹ Cf. *Ibidem...*, p. 19.

guardado só para si até que, no fim de sua vida, recebeu permissão para preparar aquela miraculosa pedra diante de seu filho Seth.¹⁴²

Além de Adão, Mussaphia também evoca Moisés como «Filósofo pelo Fogo», noção presente no repertório alquímico desde a época helenística, sendo digno de nota que este herói bíblico tenha ombreado com o próprio deus do Hermetismo, pois ainda no dealbar da Idade Média era identificado com Hermes, alcançando noutra tradição o estatuto de mestre daquele.¹⁴³ A sua associação aos segredos da *Ars Magna* prende-se sobretudo com a interpretação alquímica da passagem do Êxodo em que terá descido do Monte de Sinai com as duas tábuas na mão e encontrado o povo a adorar um bezerro de ouro, com cânticos; exasperado com a adoração do ídolo, arrebatou o bezerro e queimou-o no fogo, desfazendo-o em pó fino, que espalhou na água, dando-a a beber aos filhos de Israel.¹⁴⁴ Ao debruçarem-se sobre estes versículos, os autores da tradição hermético-alquímica tendiam a ver que, ao incinerar o bezerro de ouro no fogo e ao dissolver o pó a que este fora reduzido em água que daria a beber, Moisés possuía o conhecimento do ouro potável do *Opus Magnum*, visão deveras difundida ao longo do século XVII, mesmo depois de Mussaphia publicar a sua *Mezahab Epistola*, conforme se constata, a título exemplificativo, em Johannes Fredericus Helvetius (1625-1709), que em 1670 viu sair vertido para o inglês a sua obra *The Golden Calf which the World Adores and Desires*,¹⁴⁵ ou em George Wolfgang Wedel (1645-1721), autor de *De Mose Chimico* (1698), onde postula que esta personagem bíblica fora um supremo químico e artífice do fogo, que para destruir o bezerro de ouro deve ter recorrido ao uso de enxofre, sais, mercúrio, ou ao chumbo.¹⁴⁶

A par de Adão e de Moisés, Mussaphia elenca na galeria dos filósofos herméticos os dois reis isrealitas associados aos preparativos e à edificação do Templo de Jerusalém, David e seu filho Salomão.¹⁴⁷ Tal associação nada possui de original, pois na literatura hermético-alquímica pulula a ideia de que o rei David só poderia ter alcançado por meio do *Lapis Philosophorum* a avultada quantia de ouro e prata que reservara para a construção do Templo, dizendo-se ainda que as pedras “*pukh*”¹⁴⁸ que deixara a seu filho consistiam precisamente nas pedras filosofais, a branca que

¹⁴² Cf. *Ibidem...*, p. 20.

¹⁴³ Cf. *Ibidem...*, p. 34.

¹⁴⁴ Ex 32, 15-20.

¹⁴⁵ Cf. Raphael Patai, *Op. Cit.*, p. 38.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem...*, p. 37.

¹⁴⁷ Cf. Benjamín Musafia, *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁴⁸ Cf. Raphael Patai, *Op. Cit.*, pp. 25-26.

permite a obtenção da mais pura prata, e a vermelha, que possibilita a aquisição do ouro imaculado. Quanto a Salomão, desde a Antiguidade que são copiosíssimas as alusões que o dão como detentor dos segredos alquímicos, especulando-se que a sua sabedoria se referia à sapiência hermética, que o seu alegado escrito «Cântico dos Cânticos», onde Deus desposa Israel, era afinal um tratado alquímico e que ele próprio constituía o maior dos «Filósofos pelo Fogo», juntamente com Maria, a Profetiza, também conhecida como ‘a Judia’ (séc. III).¹⁴⁹ Em pleno século XVII, o rei construtor do Templo era mencionado em célebres escritos de Alquimia, sobressaindo, por exemplo, na *Septimana Phillosophica* (1620) do eminente médico Michael Maier (1568-1622), onde consiste num dos sábios que ajudará a apresentar e explicar os segredos da natureza do ouro, e num antigo poema inglês, preservado no *Theatrum Chemicum Britannicum* (1650) de Elias Ashmole (1617-1692), em que se diz que lhe fora enviada do céu a sagrada Pedra Filosofal.¹⁵⁰

Após afirmar que as ditas figuras bíblicas conheciam os mistérios da Arte Régia, Mussaphia, pretendendo dar a conhecer coisas inauditas, centra-se na questão do ouro, postulando que a Sagrada Escritura, além de tecer menção ao Ouro Potável, também encerra, em repetidos momentos, seis novas alterações e reduções do ouro, às quais atribui distintos nomes.¹⁵¹ Assim, desfilam na Bíblia alusões ao Ouro Potável (*Mezahab*), ao Ouro Purificado (*Zahab Mezucac*), ao Ouro Calcinado ou Queimado (*Saruf*), à Essência do Ouro, Ouro Fino (*Zahab Shajot*), ao Ouro Vegetativo (*Zahab Parvaim*), ao Ouro Poderoso e ao Ouro Desgastado (de natureza dúctil ou maleável).¹⁵² Estes dois derradeiros tipos de ouro, o Ouro Poderoso e o Ouro Desgastado, segundo antigos estudiosos do argumentário revelado, não terão sido procurados por caçadores de mistérios, que nem sequer tinham conhecimento das suas designações,¹⁵³ já os nomes do Ouro Purificado, do Ouro Calcinado ou Queimado, da Essência do Ouro e do Ouro Vegetativo foram conferidos pelos Hermetistas, nomes que se acham de acordo com os usados pelo autor na sua reflexão filológico-exegética.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Cf. *Ibidem...*, pp. 26-27.

¹⁵⁰ Cf. *Ibidem...*, p. 27.

¹⁵¹ Cf. Benjamín Musafia, *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁵² Cf. *Ibidem...*, pp. 18-19.

¹⁵³ Cf. *Ibidem...*, pp. 17-18.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem...*, p. 18.

Depois de haver dado a conhecer os nomes do Ouro, Mussaphia, com o auxílio divino, tenta definir com exactidão os sete tipos do tão valioso metal aurífero, encetando a descrição com o tipo de ouro referido no título do opúsculo, o Ouro Potável ou *Mezahab*, que extrai da atrás mencionada passagem de Génesis 36, 39. Define então o Ouro Potável como um licor confeccionado a partir do ouro e dotado da capacidade de converter neste metal todos os demais, sendo que o modo do atingir era do conhecimento de Matred, que o recebeu de Mê-Zaab; em virtude deste motivo, os tradutores caldeus bem como os comentadores do Talmude de Jerusalém têm trasladado a filha de Mê-Zaab como a filha daquele que fundiu ouro.¹⁵⁵ Na verdade, prossegue o autor, oferecem-se no Texto Bíblico duas transformações distintas, a transmutação da prata em ouro e a transmutação do bronze nesse mesmo ouro, sucedendo ambas por aposição, quiçá, do dito licor ou Ouro Potável.¹⁵⁶ Acerca da primeira transformação, a passagem da prata ao metal dourado, Mussaphia deixa-a entendida com a introdução da ideia postulada por rabinos, em *Shemot Rabba 35*, *Bamidbar Rabba* e *Shir HaShirim Rabba*, de que a prata purificada que o rei David consagrou para cobrir as paredes do Templo¹⁵⁷ mais não era senão do que um ouro verdadeiro;¹⁵⁸ quanto à segunda metamorfose, a conversão do bronze no metal aurífero, o autor defende-a quando postula, numa cuidada e pessoal análise gramatical, que o bronze brunido de dois vasos, pertencentes aos utensílios oferecidos para o Templo após o exílio da Babilónia,¹⁵⁹ fora transmutado em ouro.¹⁶⁰

Após mencionar o Ouro Potável e estas duas transformações, Mussaphia passa a contemplar o Ouro Purificado, que caracteriza como o ouro que, sem fogo nem calor de fusão, foi despojado dos minerais que continha, tendo sido consagrado pelo rei David, que o colocou no altar do incenso, conforme se lê na primeira das Crónicas, capítulo 28, versículo 18.¹⁶¹ Depois deste tipo de ouro, é abordado o Ouro Calcinado ou Queimado que, descrito como um pó finíssimo, qual fruto da dissolução do ouro pela força do Espírito e do Sal, consistia no género de ouro que Moisés cultivou, quando converteu em pó o bezerro de ouro, dando-o a beber em água aos filhos de

¹⁵⁵ Cf. *Ibidem...*, p. 20.

¹⁵⁶ Cf. *Ibidem...*, p. 21.

¹⁵⁷ Cf. 1 Cr 29, 4.

¹⁵⁸ Cf. Benjamín Musafia, *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁵⁹ Cf. Esd 8, 26.

¹⁶⁰ Cf. Benjamín Musafia, *Op. Cit.*, pp. 22-24.

¹⁶¹ Cf. *Ibidem...*, pp. 18 e 24.

Israel.¹⁶² Curiosamente, sobre este ouro, Mussaphia expõe o argumento de alguns rabinos de que o dito bezerro não terá sido queimado e sim dissolvido, em virtude do pó resultante ao queimar o ouro não poder ser refeito em ouro.¹⁶³

Exposto o Ouro Calcinado ou Queimado, o autor passa a discorrer sobre a Essência do Ouro que, segundo a sua exegese, se encontrava entre as riquezas do rei Salomão, precisamente quando este governante “*mandou fazer duzentos escudos de ouro batido, cada um dos quais tinha seiscentos siclos de ouro*”,¹⁶⁴ ou seja, cada um deles possuía seis quilogramas e meio de ouro. Ora a Essência do Ouro constitui para Mussaphia o ouro que, mediante as operações da Arte Régia, é reduzido à sua própria massa, passando a possuir um peso mil vezes inferior e a estar dotado da capacidade de, se adicionado a uma massa definida dos outros metais, os transmutar em ouro.¹⁶⁵ É digno de nota que, nesta passagem, o autor exiba considerações sobre a acção do Enxofre e do Mercúrio, os princípios opostos e complementares que, qual macho e fêmea, constituem o fundamento da matéria-prima da obra alquímica: “*Afirmamos que o Ouro contém mercúrio e que quando a maior parte deste mercúrio foi extraído por meio da Arte, o enxofre, como forma mais vivificada, continua a expulsar de uma maneira natural as formas de outros metais para associá-las a si mesmo estendendo assim as suas próprias forças e formas*”.¹⁶⁶

Havendo tratado da Essência do Ouro, Mussaphia reflecte de seguida acerca do Ouro Vivificante ou *Zahab Parvaim*, que define como o ouro que se nutre, aumenta e dá frutos, o qual, conservando-se numa terra que quiçá excede as forças da Filosofia,¹⁶⁷ era do conhecimento de Salomão, pois o ouro com que este rei guarneceu o interior da sala grande do Templo era ouro de Parvaim,¹⁶⁸ pelo que os sábios ajuízam que este ouro que produz frutos se encontrava dentro do Santuário.¹⁶⁹ Após meditar sobre o Ouro Vivificante, o autor disserta acerca do Ouro Secreto dos Hermetistas, o Ouro Poderoso que, reluzente como as pedras preciosas e robustíssimo a ponto de não poder ser fundido nem trabalhado com um martelo, fora também do domínio do rei

¹⁶² Cf. *Ibidem...*, pp. 24-25.

¹⁶³ Cf. *Ibidem...*, p. 25.

¹⁶⁴ 2 Cr 9, 15.

¹⁶⁵ Cf. Benjamín Musafia, *Op. Cit.*, p. 26.

¹⁶⁶ *Ibidem*. Tradução nossa.

¹⁶⁷ Cf. *Ibidem...*, pp. 26-27.

¹⁶⁸ 2 Cr 3, 5-6.

¹⁶⁹ Cf. Benjamín Musafia, *Op. Cit.*, p. 27.

Salomão, que o utilizou para revestir o trono de marfim.¹⁷⁰ Este trono “*tinha seis degraus; a parte superior, o dossel, era redondo; de cada lado do assento havia dois braços; ao lado dos braços dois leões. De cada lado dos seis degraus, outros doze leões. Nada de semelhante fora feito jamais em nenhum outro reino*”.¹⁷¹ Mussaphia introduz por fim o sétimo e derradeiro tipo de ouro, o qual, não havendo sido descoberto pelos Hermetistas, consiste no Ouro Desgastado, ouro cuja dureza passou a brandura, de forma que se pauta por uma natureza maleável, dúctil, podendo chegar a esticar-se como a cera ou até como um fio; na opinião dos rabinos em *Shemoth Rabbah*, este ouro foi raríssimo de encontrar depois da destruição do Templo no ano 70 d.C., sendo que dele Adriano (76-138) só teria uma quantidade semelhante ao tamanho de um ovo e Diocleciano apenas uma porção que sobrelevava um denário, não possuindo o povo romano, à época do autor, quantia alguma.¹⁷²

Inspirado por tais declarações dos rabinos de *Shemoth Rabbah*, Mussaphia deduz que os livros de Alquimia que, de acordo com a vasta enciclopédia *Suidae Lexicon* (séc. X), Diocleciano terá mandado reunir e queimar, não eram pertença dos Egípcios e sim dos Hebreus, pois no que toca ao campo das ciências têm-se atribuído muitos feitos aos Egípcios que advém do povo de Israel;¹⁷³ tal situação deve-se, na opinião do autor, por um lado, ao ódio e desprezo que se tem alimentado contra os Hebreus e, por outro, ao facto dos maiores sábios do povo isrealita habitarem Alexandria e serem chamados de «Egípcios».¹⁷⁴

Mussaphia plasma assim a asserção de que os alquimistas da Alexandria helenística cujas obras foram mandadas queimar por Diocleciano eram Judeus e não Egípcios. Ora a ideia dos Hebreus ligados aos primórdios do *Opus Magnum* teve, como salientou Raphael Patai, as suas raízes entre os próprios «Filósofos pelo Fogo» alexandrinos, que conferiam a origem da *Ars Magna* a alquimistas judeus,¹⁷⁵ conforme se constata, a título exemplificativo, em Zósimo de Panópolis (séc. IV d.C.), autor dos mais antigos escritos alquímicos sobreviventes, que no seu tratado sobre a água divina se refere a Maria a Judia como a primeira entre os antigos que se dedicaram à Arte Régia;¹⁷⁶ curiosamente, citadíssima ao longo dos séculos no

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem...*, p. 28.

¹⁷¹ 1 Rs 10, 19-20.

¹⁷² Cf. Benjamín Musafia, *Op. Cit.*, p. 29.

¹⁷³ Cf. *Ibidem...*, pp. 29-30.

¹⁷⁴ Cf. *Ibidem...*, p. 30.

¹⁷⁵ Cf. Raphael Patai, *Op. Cit.*, p. 441.

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem...*, p. 60.

repertório escrito hermético, Maria a Judia desfrutara de abundante prestígio no século de Mussaphia, tendo sido representada nos *Symbola Aureae Mensae Duodecim Nationum* (1617) de Michael Maier, onde é elogiada pela sua linguagem velada e enigmática na exposição dos temas alquímicos e mencionada como uma das quatro mulheres que sabia preparar o *Lapis Philosophorum*.¹⁷⁷

Tendo então contemplado os sete tipos de ouro e deduzido serem Hebreus os alquimistas alexandrinos de quem o Imperador Diocleciano ordenou a queima de livros, Mussaphia encerra a sua epístola declarando ao amigo que com prazer lhe tinha oferecido tudo o que conhecia do Ouro, advertindo no entanto de que não se referira ao ouro comum mas ao eduzido do tesouro das Sagradas Escrituras, com o qual nenhum outro pode ser cotejado.¹⁷⁸ Da sua singular investigação sobre o metal aurífero, em que confronta os Textos Sagrados com escritos rabínicos e comentários medievais, o autor deixa então transparecer vários pressupostos: que o ouro que guarneceia o Templo de Jerusalém era ouro alquímico, pois a prata purificada que David tinha reservado para cobrir as paredes do Templo era na verdade ouro obtido por via da *Ars Magna*; que entre as riquezas de Salomão existiam objectos revestidos de ouro alcançado por virtude das operações do *Opus Magnum*, como o caso dos duzentos escudos de ouro batido que o rei mandou fabricar; e que havia ainda um tipo de ouro, um ouro maleável que se podia estirar como a cera ou como um fio, que era do conhecimento dos Hebreus mas não dos Hermetistas.

Reproduzido em várias colectâneas de escritos alquímicos, este original labor exegético-filológico intitulado *Mezahab Epistola* veio a ser reeditado, especificamente, em 1694, no *Ovum Hermetico-Paracelsico-Trismegistum*, onde aparece relacionado com o célebre tratado alquímico-cabalístico *Esh Mezareph*,¹⁷⁹ e, em 1714, na obra *Jüdische Merkwürdigkeiten*, de Johann Jakob Schudt, que o comenta, duvidando de algumas das suas sentenças, de entre elas a existência do Ouro Vegetativo, o ouro que cresce.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Cf. *Ibidem...*, pp. 77-78.

¹⁷⁸ Cf. Benjamín Musafia, *Op. Cit.*

¹⁷⁹ Cf. *Ibidem...*, p. 7.

¹⁸⁰ Cf. Raphael Patai, *Op. Cit.*, p. 445.

Conclusão

Redigido de forma elegante e cuidada, a *Mezahab Epistola* consiste num valioso trabalho de natureza filológica e exegética que, escudado nas Sagradas Escrituras, em literatura rabínica e em textos medievais, discorre de forma singular sobre sete tipos de ouro alegadamente presentes no Texto Sagrado; em virtude da sua autoria ser, ao que tudo indica, de um judeu de naturalidade lusitana, emerge como o segundo escrito de Alquimia mais antigo publicado por um letrado português, pertencendo o primeiro a Manuel Bocarro Francês, outro erudito que foi compôs uma profícua obra escrita.

REFERÊNCIAS

AN/TT, Inquisição de Lisboa, Processo de João de Aguilã, 1650.

Faivre, Antoine, *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids-Michigan, Phanes Press, 1995.

Francês, Manuel Bocarro, *Anacephaleoses da Monarchia Lusitana*, Lisboa, António Álvares, 1624.

Musafia, Benjamín, *Epístola sobre el Oro Potable. Epístola Mezahab*, Apresentação e Tradução de Carmen de la Maza, Barcelona, Ediciones Obelisco, 2013.

Patai, Raphael, *The Jewish Alchemists. A History and Source Book*, Princeton-Nova Jersey, Princeton University Press, 1994, pp. 437-446.

Silva, Sandra Neves, “A «Obra ao Rubro» na Cultura Portuguesa de Seiscentos: o Cristão-Novo Manuel Bocarro Francês e seus Versos Alquímicos de 1624”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.8, 2008, pp. 217-244.

SANTO OFÍCIO E PSICOPATOLOGIA PRISIONAL: O PROCESSO INQUISITORIAL DA CRISTÃ-NOVA MARIA GIL (1735-1738)

Maria Alexandra Dias Figueira, EPCV da ULHT¹⁸¹

Resumo

Usando o medo e o segredo, a Inquisição prendia, julgava e condenava por crimes contra a fé. Alguns presos não resistiam e desenvolviam psicopatologias prisionais. A cristã-nova Maria Gil foi um desses casos - acusada de judaísmo, foi internada como louca no Hospital de Todos os Santos. Ao mesmo tempo, com o desenvolvimento da ciência moderna, faziam-se importantes perguntas: o que é a loucura? Como é que se adoecer? A Lei, apesar dos muitos conhecimentos que já então se tinham, continuava a penalizar os insanos, muitas vezes confundidos com praticantes de bruxaria ou de magia.

Palavras-chave: Inquisição, Processo Inquisitorial, Autópsia Psicológica, Psiquiatria, Loucura

Abstract

Using fear and secrecy, the Inquisition arrested, judged and condemned for crimes against the faith. Some prisoners did not resist and developed prison psychopathologies. The new Christian Maria Gil was one of those cases - accused of Judaism, was admitted like crazy at the Hospital de Todos os Santos. At the same time, with the development of modern science, were made important questions: what is insanity? How do we get sick? The Law, despite the many knowledge conquered, continued to penalize the insane, several times confused with practitioners of witchcraft or magic.

Keywords: Inquisition, Inquisitorial Process, Psychological Autopsy, Psychiatry, Madness

¹⁸¹ Maria Alexandra Dias Figueira, Mestre em Psicologia e Docente na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia.

Estabelecida em Portugal no ano de 1536 para perseguir os cristãos-novos judaizantes, a Inquisição também detinha a seu cargo outros delitos contra a fé, entre os quais a heresia protestante, o Islamismo, a blasfémia, a feitiçaria, a bigamia e a sodomia. Incitando à denúncia e à confissão, teve de forma definitiva quatro tribunais de distrito, o de Évora (para o Algarve e o Alentejo), o de Lisboa (para Lisboa, Leiria e os domínios portugueses no Atlântico), o de Coimbra (para toda a região centro e norte da metrópole) e o de Goa (para os territórios portugueses na África Oriental e Ásia).¹⁸²

Quanto ao funcionamento judicial do Santo Ofício, verifica-se que, aparentemente, a organização do processo inquisitorial seguia um percurso semelhante ao processo comum, sendo que as diferenças significativas (com amplas implicações) estavam ao nível da condenação e aplicação das penas. Eram objectivos do processo inquisitorial levar à confissão e ao arrependimento os acusados de práticas contrárias à Fé Católica e à Moral da Santa Madre Igreja, mas não bastava o arrependimento, a confissão e a absolvição,¹⁸³ pois enquanto no Direito comum a morte do acusado conduzia ao arquivamento do processo, no Direito inquisitorial o processo podia decorrer após o falecimento do acusado - o corpo era irrelevante, o que contava era a salvação da alma através do longo caminho das penas. Vejamos as etapas do processo inquisitorial.

A *denúncia* era a base da organização do processo; os *testemunhos* eram recebidos na Mesa do Santo Ofício e ratificados, sendo que os declarantes juravam segredo sobre tudo o que tinham visto e ouvido, além de que o processo inquisitório era totalmente secreto para o réu, tanto quando denunciado como na qualidade de réu, pois só no momento da leitura do Libelo Acusatório, réu e Procurador tinham acesso à matéria de facto, mas sem o nome das testemunhas, local, tempo, ou circunstâncias relevantes do crime.

A *prisão* ocorria, geralmente, após a verificação de todas as testemunhas, excepto quando houvesse risco de fuga;¹⁸⁴ um só testemunho não provocava a detenção salvo se viesse de um parente particularmente chegado, sendo que a prisão poderia ser feita com ou sem sequestro de bens. O *interrogatório* do preso era feito sem que lhe tivesse sido dado conhecimento da acusação que sobre si recaía; e era aliciado para que confessasse suas culpas, num interrogatório que, com admoestação, era feito três vezes e em diferentes sessões; se o réu

¹⁸² Cf. Francisco Bethencourt, *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 44-46.

¹⁸³ Cf. José Eduardo Franco e Paulo de Assunção, *As Metamorfoses de um Polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX). Estudo Introdutório e Edição Integral dos Regimentos da Inquisição Portuguesa*, Lisboa, Editora Prefácio, 2004, p. 166 (Regimento de 1613, Tit. IV, cap. XXXIII).

¹⁸⁴ *Ibidem*..., p. 292 (Regimento de 1640, Liv. II, Tit. I, Cap.7).

confessasse algum facto era obrigado a pormenorizar casos, locais, tempo e pessoas, mas se não confessasse ou até negasse que tinha culpas, o Promotor lia-lhe a Acusação, ocultando o nome das testemunhas e de todos os factos que pudessem levar à sua identificação. A *defesa* estava a cargo do Procurador, cuja acção era bastante limitada, pois, entre outras coisas, não podia falar a sós com o preso senão na presença do Notário, não tinha acesso ao processo mas apenas à Acusação onde já não constavam os nomes das testemunhas, locais, tempo e pessoas, e não podia conservar consigo nenhum papel ou apontamento.¹⁸⁵ As *contraditas* do réu contra as testemunhas de acusação (não conhecidas) eram apresentadas pelo Procurador; se o réu acertasse nas testemunhas de acusação, essas testemunhas eram examinadas pelos Inquisidores; se não acertasse, as *contraditas* não eram aceites, mas sobre a pessoa citada tiravam-se informações, para saber se teriam inimizades com o réu. O *tormento* podia ser aplicado havendo ou não confissão. Após a audiência das testemunhas de defesa e das *contraditas*, o processo estava próximo da sentença final. Procedia-se ao *despacho final* após a conclusão do processo; era pedido ao Conselho-Geral, pelos Inquisidores, a ordem para o despacho final, que só podia ser dado na presença do Ordinário do Distrito.

Os condenados saíam em Auto-da-Fé, em pessoa ou effígie, ocupando os seus lugares na procissão consoante as penas que lhe tinham sido atribuídas. Este era o momento da máxima exaltação do poder da Inquisição e o único em que se fazia visível aos olhos do povo. Os autos-da-fé mais importantes celebravam-se em algumas praças principais. Os condenados à pena máxima eram entregues ao Tribunal Secular, que executava a pena e só o Tribunal Secular a podia concretizar. Foi fundamentalmente utilizando armas como o medo e o segredo que a Inquisição dominou e manobrou, de modo a assegurar a sua sobrevivência em Portugal.

O Processo N.º 8580 da Inquisição de Coimbra (Arquivado em 1742)

Maria Gil nasceu a 2 de Agosto de 1682, natural do lugar de Pões e posteriormente moradora no lugar de Simbres, Bispado de Lamego. Filha de Gaspar Rodrigues e Brites Rodrigues (que por altura em que o processo tinha início já haviam falecida), não sabemos qual a sua posição numa fratria de 4 irmãos, os restantes do sexo masculino. A ré é casada com António Cardozo, também do lugar de Pões, trabalhador, e têm 4 filhos: Manoel de 8 anos; Manoel que passa dos 20 e é novato num convento; Maria que é solteira e passa dos 25; e Catharina também solteira, já passa dos 33 anos de idade, segundo o testemunho da mãe. Esta mulher afirma-se perante o Santo Ofício como cristã velha, batizada e crismada. "Não sabe ler nem escrever" e "nunca

¹⁸⁵ *Ibidem*..., p. 270 (Regimento de 1640, Liv. I, Tit. IX, Cap.7).

saiu para fora deste Reino". "Nunca foi apresentada ao Santo Ofício nem presa senão agora. "Perguntada se sabe a causa da sua prisão disse que seria por testemunhos falsos". Foi-lhe dito que foi presa por culpas cujo conhecimento pertence ao Santo Ofício, que não prende sem muita informação. É assim admoestada a confessar as suas culpas". Toda esta informação é obtida na primeira audiência de Maria Gil, tida no dia 6/10/1735. Na parte da manhã deste mesmo dia foi feito o Inventário, a ré declarou-se muito pobre e pedindo esmola aos fiéis do Nosso Senhor. Na parte da tarde é estabelecida a sua genealogia. Maria Gil é presa a 15 de Setembro de 1735, em consequência de acusações apresentadas contra ela na Inquisição de Évora, por António Ribeiro a 28 de Maio de 1734, Luís da Silva a 22 de Julho de 1734 e Maria Francisca a 8 de Julho de 1735. Estas testemunhas serão posteriormente ouvidas, mais ou menos em Janeiro de 1736, reafirmando as acusações de que Maria Gil passou a ter crença na Lei de Moisés para salvação da sua alma e que por sua obediência fazia o jejum do dia grande aos dez dias da Lua de Setembro, o da Rainha Ester, e os nove da Lua de Fevereiro, guardava os Sábados de trabalho como dias santos, vestindo camisa lavada na Sexta-Feira, rezava o Pai-nosso sem dizer Jesus no fim e não comia carne de porco, lebre ou coelho nem peixe de pele. A 31 de Agosto de 1735, mandam os inquisidores que seja detida e apresentada ao Alcaide do Cárcere, ou por alguém do Santo Ofício ou por um Familiar. É ordenada "uma prisão com sequestro de bens e pagamento de quinhentos cruzados aplicados para despesas do Santo Ofício". Mandam ainda que "tragam cama, roupa para seu uso e dinheiro para a compra de alimentos e que tudo fosse entregue ao Alcaide do Cárcere em presença de um Notário da reclusa".

Os documentos seguintes (de 15 de Setembro de 1735) são o Auto de Entrega, que dá notícia de que Maria Gil foi acompanhada por um Familiar ao Cárcere e entregue ao Alcaide (neste caso concreto é mencionado no documento de que se tratava de um guarda que ocupava o lugar em substituição do Alcaide) e a Planta do Cárcere que nos informa que a reclusa Maria Gil foi colocada em companhia da ré Victoria Maria.

Estão ainda no processo, e a seguir aos documentos mencionados, a Certidão de Nascimento e a Acusação, documento com as confissões das três testemunhas interrogadas pela Inquisição de Évora.

Somente três semanas depois, a 6 de Outubro de 1735, a ré vai ser três vezes ouvida (dias 11, 13 e 15) no sentido de se saber se já está pronta a confessar os seus crimes. Das três vezes, apesar de severamente admoestada, refere não ter nada a confessar e assim é mandada de novo para o cárcere. Durante este período apenas lhe é dito que é acusada do crime de heresia e de ter praticado tais cerimónias com "certa companhia da sua nação" e "em determinado lugar".

Ainda no dia 15 de Outubro de 1735 e após a audiência da manhã (a terceira), em que mais uma vez é ouvida, admoestada e avisada que após a leitura do Libelo não terá oportunidade de diminuir a gravidade do ato e respectiva pena que pode ser de excomunhão, o Libelo é lido da parte da tarde, fazendo então menção específica às acusações que lhe são imputadas. Somente neste momento a ré tem o conhecimento preciso sobre o que é efetivamente acusada, continuando, no entanto sem saber o nome das testemunhas.

Após a leitura do Libelo é-lhe perguntado se concorda com o que foi lido. Pelo que Maria Gil declara concordar com toda a matéria que diz respeito aos seus dados pessoais, mas não com as culpas que lhe são apontadas. Nesta mesma audiência é-lhe perguntado se quer defesa e se quer estabelecer um procurador, respondendo que sim, são lhe ditos os nomes dos Inquisidores que poderá escolher. Também o Juramento do Procurador e a sua Apresentação são feitos neste mesmo dia de 15 de Outubro de 1735. Voltam a ser lidos os crimes de que é acusada e volta a ser informada de que "deve dizer a verdade e quem eram as pessoas com quem se comunicou na crença da Lei de Moisés. E por não querer fazê-lo é herege e encobridora de hereges. Incorre em excomunhão maior e confiscação dos seus bens para o fisco e Câmara Real".

Entre o período que vai de Outubro de 1735 a meados de Dezembro do mesmo ano, os Inquisidores concentram-se na investigação da sua origem e proveniência da sua cristandade, chegando à conclusão, após inúmeros relatos de testemunhos, de que a ré é cristã-nova por parte da mãe. Para esta investigação deslocou-se o inquisidor ao local de Simbres, a fim de ouvir um rol de pessoas que conheciam não só Maria Gil, como também o marido e restante família. Simultaneamente a esta prova de sangue e a partir de meados de Dezembro de 1735, começam de novo a ser ouvidas as três testemunhas que deram origem à Acusação. Assim, em 14 de Dezembro de 1735, Luís da Silva é de novo ouvido. A todas as testemunhas irão ser perguntadas as mesmas quatro perguntas (sobre o crime cometido, as pessoas, o tempo e o local). Passam assim a constar no processo a Admoestação à testemunha, as perguntas que lhe são feitas, a cópia do testemunho, bem como o Termo da Testemunha que é a relação de familiares, etc. É também repetido o interrogatório a António Ribeiro a 20 de Dezembro, seguindo a documentação arquivada a mesma ordem, o testemunho é já recolhido em Lisboa e, a 22 de Dezembro de 1735, é repetido o interrogatório de Maria Francisca (mesma documentação apenas) que se desloca a Coimbra para prestar depoimento. Maria Francisca é ouvida mais do que uma vez (30/1/1736) e não acusa Maria Gil de Cerimónias, apenas de acatar a Lei de Moisés. Sobre o seu depoimento, os inquisidores reúnem no sentido de apurar da verdade do que foi por ela dito. Concluíram que merecia crédito. Sobre Maria Francisca

sabemos que tem aproximadamente 35 anos de idade e que não sabe a sua qualidade. É então ponto assente que Maria Gil se dedicou às cerimónias descritas, há aproximadamente 8 anos, no lugar por eles descrito e com pessoas da "sua nação". É posteriormente publicada a Prova de Justiça das três testemunhas.

Com a data de 1 de Março consta o documento da Apresentação do Procurador, audiência com o procurador e as provas de justiça. No dia 3 de Março de 1736 é feita a Nomeação, Maria Gil é chamada e "informada de que contra si haviam provas e que deveria nomear as suas testemunhas, quanto mais qualificadas e cristãs velhas, melhor prova fariam". A ré nomeou em primeiro lugar o vigário da Igreja e alguns familiares. Depois deste episódio da Nomeação de Testemunhas em 3 de Março de 1736, os únicos documentos que surgem são: a) 27 de Setembro de 1736 - é concluído que é cristã-nova; b) 26 de Outubro de 1736 - Gaspar Rodrigues, irmão de Maria Gil foi julgado por Judaísmo e foi estabelecido que é cristão-novo por parte materna; c) 6 de Novembro de 1736 - processo concluído quanto à decisão de que é cristã-nova; d) 15 de Novembro de 1736 - termo de como se deu notícia desta ré como cristã-nova.

Quanto à audiência das testemunhas nomeadas por Maria Gil não se encontram arquivados no processo nenhum documento que assinale a passagem das mesmas por aquela Mesa do Santo Ofício.

No entanto o documento seguinte data de 3 de Dezembro de 1736 e é uma certidão que solicita a intervenção dos médicos do cárcere, para que "estejam com a reclusa". E logo de seguida (5/12/1736), o mesmo inquisidor (Manuel Saavedra) que investigou se Maria Gil era cristã-nova, parte para o lugar onde morava para ouvir testemunhas acerca do "seu bom juízo e capacidade, nas suas acções e palavras, mostrando bom entendimento". Dão-nos conta dos testemunhos, os documentos de 5 de Dezembro de 1736 e de 24 de Dezembro de 1736, em que todas as seis testemunhas ouvidas (e a quem são feitas as mesmas perguntas) são unânimes em afirmar que desde sempre (uma delas há mais de 20 anos) conheceram Maria Gil de bom juízo e com "capacidade para discernir o bem do mal".

Em outro documento de 9 de Fevereiro de 1737, apenso ao processo constava "...e sendo admoestada com muita caridade pelo senhor inquisidor, para que declarasse toda a verdade e de suas culpas fazendo uma verdadeira confissão delas e deixasse os enredos com que andava ao que a dita ré respondeu, logo, que lhe tinham vindo da terra anteontem umas castanhas lhas trouxera um filho de sua majestade que se chamava Manoel e que sempre ao pé dela estava um homem de cabeleira, e que seu marido, viera também ter com ela; que sua majestade lhe tratava de seus papéis; que sua companheira de cárcere se lavava com relíquias (...) e que no

seu cárcere lhe deram moedas de ouro. Espelho o que vi e observei na dita Maria Gil, nos mais despropósitos que disse, sem responder coerente às perguntas que o senhor inquisidor lhe fazia, me parece ter lesão no juízo, pelo que vi e observei nela..."

A 9 de Abril de 1737 o inquisidor Bento Paes do Amaral decide mandar chamar o Alcaide do Cárcere, os dois guardas e o Meirinho, e dois dias depois são ouvidos os médicos. É então primeiramente chamado o Dr. Manuel do Reys Souza Cavaleyro que diz que "a ré tem mais de 50 anos, está maníaca e como relataram que tem uma natureza rebelde não pode ter cura no cárcere". "Não lhe considera capacidade de poder estar em juízo e com ela se tratarem negócios". O Dr. Luís Freire de Magalhães (no mesmo dia) declara "está maníaca, com falta de entendimento, que a não julga capaz de poder estar com juízo nem de com ela se tratarem negócios. Também julga que a dita presa não se pode curar nos cárceres porque necessita de liberdade e de outros cuidados e de tempo ilimitado para lhe aplicarem remédios à sua queixa". A 30 de Abril de 1737, a ré é ouvida pelo inquisidor Bento Paes do Amaral apresentando um discurso que os inquisidores enunciam de incoerente: "Nós notários do Santo Oficio abaixo assinados certificamos que mandando o senhor inquisidor Bento Paes do Amaral vir perante si no dia trinta de Abril do presente ano do mil setecentos e trinta e sete de manhã a Maria Gil ré presa conhecida neste processo, admoestando-a para que quisesse confessar as suas culpas disse que sempre saudara e dera as boas noites ao sobrinho de sua senhoria, e que sua real majestade lhe tirara as suas testemunhas e que lhe pedira que as tirasse bem e que um moço que andava nos cárceres chamado Almeida tivera a culpa, e que tudo lhe tomaram e para lá viera, e que lhe mataram todos seus filhos por respeito da senhora Rosa que há quatro dias lhe tiraram do cárcere de sua real majestade, e perguntando-lhe quantos filhos ela tivera, respondeu que quatro e que lhe mataram um, deixando-lhe somente a cabeça, e que com esta falava como se estivesse vivo, e que o corpo fora para óleo: disse mais que haveria outro dia que o vigário de Simbres Miguel Rebello estivera no Santo cárcere, e ali vira a sua filha, e lhe falara, e nossa senhora lhe viera pôr nas mãos, e que o dito vigário que era seu compadre a chamara que fosse para seu cárcere; e sendo a ré prendida para que não andasse com tais variedades, continuou nas suas dissonantes e incoerentes práticas, mostrando em tudo a doidice e lesão que nos parece que tem..." A 28 de Maio de 1737 é dada ordem para vir para Lisboa para ser internada no Hospital de Todos os Santos. O processo (nesta etapa) é concluído a 30 de Julho de 1737 no entanto manda o documento que "depois de melhorar ser reconduzida aos cárceres para concluir a sua causa". Ainda, acompanhando o desenrolar do tratamento, a 23 de Agosto de 1737, "estando a ré na audiência da tarde mandaram vir perante si, Isabel Filipa enfermeira da enfermaria de doudas".

Sem qualquer outra informação, na última página do processo, apenas um parágrafo faz notícia que Maria Gil morreu a 19 de Fevereiro de 1738.

O Diagnóstico

Considera-se Psicopatologia Prisional aquela que é devido ao ingresso no estabelecimento prisional, e não se têm hoje dúvidas de que a permanência num estabelecimento prisional provoca num recluso mudanças ao nível psicológico.¹⁸⁶ Em relação a estas alterações psíquicas existem duas possibilidades: 1.^a: um estado mórbido prévio que é ampliado pela detenção; e 2.^a: alterações que surgem após o início do encarceramento.

Quanto ao caso de Maria Gil, segundo os testemunhos dos vizinhos e amigos próximos, a predisposição para a doença não existia tendo-se manifestado esta durante a prisão preventiva, onde o acesso ao exterior era vedado pela não autorização de visitas. A frustração prolongada que o recluso sente decorrente da sua perda de liberdade e ruptura com o seu meio, conduz à agressividade. E quando esta frustração é reprimida para um plano subconsciente, ao retornar produz uma reação de descarga agressiva que pode ser projetada nos outros - heteroagressividade, ou voltada para si próprio - automutilação ou suicídio.

Os sentimentos de culpa existem também em todos os presos e, quando reprimidos, podem aflorar à consciência provocando vários quadros patológicos, nomeadamente o Síndrome de Ganser - que consiste numa psicose caracterizada por um estado crepuscular com diminuição do nível da consciência, em que é típica uma para-resposta sem que o preso responda corretamente a qualquer pergunta, as respostas são hesitantes e a mímica particular. Lopez Ibor refere-a como uma mistura de indolência e incompreensão e às vezes altivez,¹⁸⁷ para outros este Síndrome é uma reação leptímica (finalista) uma vez que há melhoras quando o internado conhece a situação processual, sendo como uma simulação a surgir do inconsciente, esboço de uma doença mental.¹⁸⁸ Nos reclusos pode também observar-se rebeldia contra a autoridade; esta é sublinhada por um dos médicos do cárcere, paralelamente com o diagnóstico de mania atribuído a Maria Gil. Esta rebeldia manifesta-se por resistência ou desobediência aos guardas ou a qualquer tipo de autoridade.

¹⁸⁶ Cf. J. P. Costa, *Sebentas das Cadeiras de Psicologia Judiciária e Psiquiatria Forense do Curso Superior de Medicina Legal e da Cadeira de Psicopatologia Criminal do Mestrado de Psicologia Legal*.

¹⁸⁷ Cf. Lopez Ibor "Spain and Portugal", in John G. Howells (eds.), *World History of Psychiatry*, Nova Iorque, Brunner/ Mazel, Publishers, 1975.

¹⁸⁸ Cf. J. P. Costa, *Op. Cit.*

O problema lúdico, como impossibilidade real de diversões do recluso, é obviamente uma questão grave na medida em que a sua falta aumenta a agressividade, mas este aspecto não constituía com certeza uma preocupação para os Alcaides dos Cárceres Inquisitoriais. É necessário um espaço em que os reclusos se movimentem em jogos físicos, pois quando isto acontece a agressividade é menor. A aglomeração provoca nos presos um sentimento de anonimato, originando a solidão e dificultando a relação de transferência. O isolamento, por seu turno, pode acontecer como sanção ou como proteção para os reclusos que se sentem ameaçados. Este isolamento leva a uma conduta egocêntrica e aumenta os sintomas psicopatológicos, chegando a provocar psicoses delirantes ou alucinatórias.

No que diz respeito ao processo número 8580 da Inquisição de Coimbra, este é um excelente exemplo dos passos processuais que foram descritos anteriormente. No entanto, apesar da exaustão com que os inquisidores se dedicaram a registar documentalmente todos os passos, algumas lacunas são curiosas. Assim: apesar de termos disponíveis os registos das audiências da ré frente ao inquisidor, os testemunhos dos guardas quanto ao seu comportamento, o diagnóstico dos médicos e outros registos que nos parecem menos importantes, como a certidão do nascimento e a cópia da Acusação das três testemunhas da inquisição de Évora, faltam os relatos das audiências com as testemunhas abonatórias identificadas pela ré (nem tão pouco sabemos se aconteceram); falta ainda saber se esteve sujeita ao tormento; e também não temos nenhum relatório médico do Hospital de Todos os Santos (atual Hospital de São José). A ré Maria Gil é assim conduzida ao Hospital de Todos os Santos (é apenas feito um intervalo no processo, sendo desde logo avisada que assim que melhorar tem de terminar a sua causa) com o diagnóstico de Mania, o que segundo escreve Esquirol em 1838,¹⁸⁹ não é incompatível com os sintomas de Maria Gil.

Esquirol chama a atenção de que no passado foi comum os autores usarem as palavras de demência, idiotismo, mania e melancolia como sinónimos.¹⁹⁰ Estas patologias foram divididas e estudadas por aquele autor, que faz o seguinte resumo: a) monomania, aqui o delírio é destinado a um só objecto ou a um pequeno número de objectos, havendo excitação e predominância duma paixão alegre e expansiva; b) na mania, o delírio manifesta-se sobre todos os tipos de objecto e é acompanhado de excitação. A mania, em termos de prognóstico, tem uma cura mais frequente do que a monomania; c) a demência traduz-se por perda de capacidades cognitivas; e d) imbecilidade ou idiotia, estes indivíduos

¹⁸⁹ Cf. Esquirol, J.E.D, *Des Maladies Mentales*, Paris, Frenesie Editions, 1989.

¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*.

nunca conseguiram em termos de avaliação do real e atitudes de decisão atingir a maturidade normal.

Para Esquirol, a monomania é mais frequente do que a mania enquanto a demência e o idiotismo são mais raros, sobretudo a idiotia. O temperamento sanguíneo é uma predisposição para a mania. O temperamento nervoso caracterizado por uma susceptibilidade que tudo o irrita e exaspera priva a faculdade da razão e é favorável à produção de mania ou monomania.

Na doença mental feminina (em particular) as causas morais (amor contrariado, fanatismo, ciúme, cólera, reversos de fortuna, ferida de amor próprio) combinavam-se particularmente com as causas físicas (hereditariedade, idade, epilepsia, distúrbios menstruais, febre, sífilis, apoplexia, insolação) para o seu aparecimento.

A doença mental, tal como outras doenças, tem um tempo de incubação e um período prodrómico. Por vezes os primeiros sintomas passam despercebidos aos olhos de parentes, vizinhos e amigos. Isto passa-se assim porque os alienados combatem as suas ideias falsas e as suas insólitas determinações, até que esta luta interna se intensifica acabando como resultado a patologia mental. Algum tempo depois do indivíduo ser reconhecido como alienado, as suas atitudes, gostos e paixões alteram-se, o sujeito deixa de ter necessidade de esconder. A doença mental complica-se com o aparecimento de lesões cerebrais, tais como inflamação das meninges, a paralisia, as convulsões, a epilepsia, hipocondria, histeria. As complicações que mais frequentemente matam os alienados são as inflamações das meninges, a apoplexia, lesões orgânicas do cérebro, tórax e abdómen. Não sabemos se Maria Gil morreu por causa de algumas destas afecções, não existindo no processo nem certidão de óbito nem relatório médico.

Quanto ao tratamento, defendia-se, à época, a necessidade e a utilidade do isolamento. Esta opinião era também partilhada por médicos ingleses, alemães e franceses. As curas eram mais frequentes para os doentes que vinham de Paris para serem tratados, do que para os doentes de fora da capital. Para os primeiros o isolamento era mais notado e por isso mais eficaz. O primeiro objectivo do isolamento era a produção de sensações novas. No entanto, já Esquirol chamava a atenção de que o isolamento, para certas patologias podia ser mortal, competindo ao médico experimentado a decisão. Para além disso o isolamento não se devia aplicar da mesma forma a todos os doentes.

Todos os quadros apresentados são passíveis de ter ocorrido.

Conclusão

Desta forma se cruzam os percursos da Psiquiatria e do Direito (Inquisitorial, embora com muitas semelhanças com o Direito Penal da época), numa intercepção que sem cumprir limites se torna perigosa para quem sob esta teia se via enredado. Maria Gil faleceu em circunstâncias desconhecidas, porque mais uma vez secretas, tal como toda a realidade da máquina da Inquisição, mas a história da sua família continuou ligada ao Santo Ofício na pessoa do seu irmão também acusado.

REFERÊNCIAS

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

Costa, J.P., *Sebentas das Cadeiras de Psicologia Judiciária e Psiquiatria Forense do Curso Superior de Medicina Legal e da Cadeira de Psicopatologia Criminal do Mestrado de Psicologia Legal*, 1990.

Esquirol, J.E.D. *Des Maladies Mentales*, Paris, Frenesie Editions, 1989.

Franco, José Eduardo e Paulo de Assunção, *As Metamorfoses de um Polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX). Estudo Introdutório e Edição Integral dos Regimentos da Inquisição Portuguesa*, Lisboa, Editora Prefácio, 2004.

Ibor, L., “Spain and Portugal”, in *World History of Psychiatry*, Editado por John G. Howells, Nova Iorque, Brunner/ Mazel, Publishers, 1975.

ⁱ A autora presta aqui reconhecimento à Hehaver e Comunidade Judaica Masorti Beit Israel ao apoio recebido: Adriana Souza, Sapese Noymark, Aron Katzan, Salomão Samuel Marques, Eduardo Manaças, Yakov Gladstone, Harold Michal-Smith, Naomi Leite, e Rabis Leon Zacarias Gotlieb, Leo, Jules Harlow e Navah Harlow.

ⁱⁱ Askenaz seria o filho de Japheh, o 3º filho de Noé, que deu origem aos Jaféticos Euro-Asiáticos, associados aos *Gimirru* ou Cimérios, que irão ocupar o Cáucaso até ao tempo dos Assírios.

ⁱⁱⁱ HICEM foi uma instituição criada em 1927, fundamental para as operações de salvamento de milhares de vidas de judeus refugiados durante a IIGG. O seu nome é um acrónimo que resulta da fusão de três associações de imigrantes judeus: a HIAS (*Hebrew Immigrant Aid Society*), sediada em Nova Iorque; a ICA (*Jewish Colonization Association*), que tinha sede em Paris mas estava registada como uma associação caritativa inglesa; e a *Emigdirect*, uma organização de apoio à migração, baseada em Berlim.

^{iv} A família de Salomão era de Tetuan, Marrocos, o que significa que levava consigo, trajes e indumentárias próprias além de outras especificidades culturais) e foi para o Brasil. No tempo do 2º Império, com D. Pedro II, todos os imigrantes judeus, por decreto passaram a ter de usar nomes aporuguesados: ex. Curia – Garcia; Albas – Alves; Aridjah – Aguiar; ElMaleh (maleh=sal) – Salgado; Cohen – Cunha; Mercas – Marques.

^v *Bnei Anussim* significa “filhos dos conversos” ou “marranos”. Indivíduos descendentes daqueles Judeus que foram obrigados a esconder a sua fé e a converter-se forçadamente ao cristianismo, durante a Inquisição e que pretendem retomar o judaísmo dos seus antepassados.

^{vi} Ver *O Público* 10.09.2004

^{vii} O termo hebraico *Masorti* traduz-se por «tradicional», ou seja, conservador mas sem que se confunda com este posicionamento político. Pretende situar-se no “meio”, entre a esquerda reformista e a direita ortodoxa, procurando, na essência, uma conciliação entre a tradição e modernidade. O movimento tem raízes na Escola Histórica de 1850, ou seja, no judaísmo histórico positivo alemão de meados do séc. XIX, que surgiu como reacção à Emancipação e ao Movimento Reformista (ou Reformismo) que se traduziu num abandono das tradições por completo. O seu mentor foi o Rabi Zecharias Frankel que se recusou a abandonar o hebraico nas liturgias e lhe chamou de judaísmo histórico positivo, adoptando uma atitude positiva face à Lei e às tradições mas também ao seu desenvolvimento histórico pois a *Halakah* não é estática. Frankel tornou-se chefe do Seminário Teológico de Breslau, na Alemanha. Nos EUA, também se expande a linha conservadora, depois ou por reacção ao “*Trefa Banquet*” de 1883 - um banquete impuro que foi servido no dia da formatura dos graduados da 1ª classe do *Hebrew Union College*, em Cincinnati.