



OS ARCANOS PROFUNDOS DO CRIPTOJUDAÍSMO

O Papel da Cabala na Resistência
Cultural dos Sefarditas à
Perseguição Inquisitorial

MARCOS SILVA
ISIS CAROLINA GARCIA BISPO

OS ARCANOS PROFUNDOS DO CRIPTOJUDAÍSMO

○ Papel da Cabala na Resistência Cultural dos
Sefarditas à Perseguição Inquisitorial

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

REITOR

Angelo Roberto Antonioli

VICE-REITOR

André Maurício Conceição de Souza

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

COORDENADORA DO PROGRAMA EDITORIAL

Messiluce da Rocha Hansen

COORDENADOR GRÁFICO DA EDITORA UFS

Vitor Braga

O CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA UFS

Adriana Andrade Carvalho

Aurélia Santos Faroni

Antônio Martins de Oliveira Junior

Ariovaldo Antônio Tadeu Lucas

José Raimundo Galvão

Luisa Helena Albertini Pádula Trombeta

Mackely Ribeiro Borges

Ubirajara Coelho Neto

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Alisson Vitório de Lima



Cidade Universitária "Prof. José Aloísio de Campos"

CEP 49.100-000 – São Cristóvão - SE.

Telefone: 2105 - 6922/6923. e-mail: editora.ufs@gmail.br

www.editora.ufs.br

Este livro, ou parte dele, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita da Editora.

Marcos Silva
Isis Carolina Garcia Bispo

OS ARCANOS PROFUNDOS DO CRIPTOJUDAÍSMO

○ Papel da Cabala na Resistência Cultural dos
Sefarditas à Perseguição Inquisitorial



São Cristóvão - SE/2015

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

Silva, Marcos

586e Os arcanos profundos do criptojudáismo : o
papel da cabala na resistência cultural dos sefarditas à
perseguição inquisitorial / Marcos Silva, Isis Carolina
Garcia Bispo. – São Cristovão : Editora UFS, 2015.

156 p.

1. Cabala. 2. Judaísmo – Rito sefaradi. 3. Inquisição. I.
Bispo, Isis Carolina Garcia. II. Título.

CDU 26-587

RESUMO

O livro “Os Arcanos Profundos do Criptojudaísmo” conta uma história por muito tempo olvidada. Por meio de pesquisa em fontes inéditas e também pela reinterpretação de fatos tradicionalmente já estudados foi possível revelar a existência de uma dimensão mais profunda, propositalmente escondida, insuspeita para a maioria dos estudiosos, dentro do chamado criptojudaísmo. A “história subterrânea” dos sefarditas conversos e judaizantes, chamados de “cristãos-novos”, revela a existência de uma camada inusitada: o cabalismo praticado por meio de um rico sistema de símbolos e costumes esotéricos, como a forma mais acabada da resistência cultural ao etnocídio que o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição tentou executar contra eles durante os tempos modernos nos países ibéricos e suas possessões coloniais.

“Durante muito tempo outros
falaram por nós...
mas nós decidimos que
temos tudo a dizer sobre as
nossas próprias vidas!”

Lema de um anúncio da APD
Associação Portuguesa de Deficientes.
ATTITUDE, 48. Nov/Dez. 2012.

SUMÁRIO

Prefácio	9
Introdução	11
Capítulo 1	19
Uma Civilização de Diáspora	19
Características da Cultura Sefardita	22
A Cultura Sefardita na Diáspora	25
Capítulo 2	31
Safede e Ferrara, bastiões da resistência cultural sefardita	31
A Influência de Safed sobre a Diáspora Sefardita	32
A Propagação da Cabala Luriânica pelo Mundo Judaico	34
A Importância de Ferrara para a Resistência Cultural dos Sefarditas.	37
Capítulo 3	43
Pioneiros da Resistência Cultural	43
Preservação dos laços familiares como estratégia de resistência	44
Literatura engajada na causa sefardita	47
Capítulo 4	53
Um Exemplo de Prosa Crítica Judaica	53
Os Problemas de Significado de Menina e Moça	55
Capítulo 5	67
A Mística Judaica na Literatura	67

Capítulo 6	73
A Dimensão Olvidada do Criptojudáismo	73
Os Motivos da Compreensão Parcial da Cultura Se- fardita pela Historiografia	83
Capítulo 7	86
Criptojudáismo e Magia Cerimonial	86
Perfil do Denunciado e Motivos da Denúncia	89
O Contêudo das Denúncias	94
Capítulo 8	101
Cabala Prática e Criptojudáismo	101
O Ritual do Círculo e seu Funcionamento	103
Interpretação do Ritual	106
Capítulo 9	110
Cabala, Maçonaria e Criptojudáismo	110
Conclusão	120
Referências	122

PREFÁCIO

Em *As letras do Alfabeto na criação do mundo*, publicado em 1992, Elias Lipiner, um dos principais mestres e pioneiros nos estudos acerca da perseguição aos judaizantes e do imaginário religioso cristão-novo na Modernidade luso-brasileira, assim se referia aos escritores da tradição cabalista:

Acabaram por inventar a existência surpreendente de uma nova categoria alfabética: as letras brancas. Tais signos, invisíveis ao olho do leigo, estariam povoando os claros, ou seja, os espaços entre as palavras e as linhas, expandindo-se, carregadas de mensagens místicas, em direção a regiões ilimitadas e inatingíveis. Dessa forma, os espaços aparentemente submersos de modo passivo na sua própria brancura passaram a representar um papel dinâmico no pensamento humano e as letras saíram para mais além de sua função fonética para realizarem-se no plano emocional¹.

A minúcia, os discretos indícios, o detalhe nem sempre percebido aos menos atentos e, quase certo, impossível aos não iniciados, é que davam novo caráter e significado às tradições do *Povo do Livro*. Mas vai além: uma revolução que não se encerra nos limites do papel e do que faz dele a escrita: em tempos de exclusão persecutória, os antigos judeus transformados em cristãos entre fins da Idade Média e inícios da época Moderna ibéricas se viram obrigados a reinventarem-se e a reinventar, cotidianamente, sua própria forma de estar no mundo.

O drama dos judeus ibéricos, vitimados por seguidas diásporas de Espanha e Portugal, ao mesmo tempo expulsos e impedidos de irem embora, batizados em pé e transformados em cristãos-novos, proibidos de permanecer no Judaísmo mas não aceitos por completo no catolicismo que lhes impunham goela abaixo, viviam na lâmina, equilibrando-se numa linha de fronteira que não reconhecia – e, de certa forma, mesmo impedia – sua saída de um lado para entrar em outro, perdidos no espaço, coagidos a abandonar a substância do que eram, obrigados a negar suas tradições e aceitar outras, que não os

1 LIPINER, Elias. *As letras do Alfabeto na criação do mundo: contribuição à pesquisa da natureza da linguagem*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 110.

aceitavam. Dependendo do local e das contingências, comportavam-se como cristãos ou como judeus, vários dentre eles, com o passar dos tempos, desconhecendo ambas as crenças em sua essência.

Restavam poucas opções: deixar a Ibéria não foi tarefa fácil nem mesmo desejada por muitos, seja pelas dificuldades de deslocamento ou pelas raízes milenares e laços de vida que mantinham na região. Para os que ficaram, sob a pele de seguidores de Roma, ou aceitavam a Igreja e renegavam a fé de outrora, ou lutavam por ela, recolhendo cacos de memória que deveriam ser rearrumados e feitos invisíveis, sob o risco da perseguição social – violentamente aumentada com o reforço inquisitorial, tornando-se os neoconvertos suspeitos de judaizar em segredo, por isso denominados *criptojudeus*, dos principais atingidos pelo Santo Ofício.

Mas é exatamente deste lodo onipresente que brota o novo: a historiografia acerca da perseguição aos neoconvertos e suas estratégias de resistência continua dando mostras de que a violência que vitimou os sefarditas foi respondida com capacidade ímpar de reinvenção: as práticas judaizantes, embora limitadas ao possível, adaptadas ao tempo, ao espaço e às condições específicas de cada realidade vivenciada, posto que cada neoconverso vivia um drama ao mesmo tempo universal e particular, davam origem a variadas formas de se “sentir judeu”. Anita Novinsky caracterizava estes indivíduos como homens divididos², tramados entre o que eram e o que diziam ser, tal qual gritava em causa própria um dos principais representantes deste “cabalismo de resistência”, o teatrólogo setecentista António José da Silva, imortalizado pelo epíteto d’*O Judeu*, que perderia a vida nas chamas inquisitoriais por culpas de judaísmo: *Sou, enfim, morto vivo, e vivo morto*³.

Da antiga tradição escrita judaica, dos tempos de livre crença, o criptojudaísmo tornou-se, em grande medida oral, repassado não mais em sinagogas, por rabinos ou pela leitura dos textos sagrados: foi transmitido oralmente, no segredo das residências, tendo as mulheres como grandes responsáveis por ensinar aos filhos a história e valores de seu povo. Abandonou costumes mais denunciadores e ganhou outros, menos conhecidos da sanha persecutória que buscava

2 NOVINSKY, Anita W. *Cristãos-Novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1972.

3 *Apud* DINES, Alberto. “Quem sou eu? O problema da identidade em Antonio José da Silva”. In: Carvalho dos Santos, Maria Helena (org.). *Inquisição. 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição* (3 vols. – volume 3). Lisboa: Império, s/d, p. 1031-1043.

enxergar em qualquer cisco de estranhamento à norma católica uma trave de heresia e continuidade judaica. Com a Cabala, não seria diferente. Foi readaptada para ganhar sobrevida, infiltrada nas entranhas de ideias e comportamentos que buscavam disfarçar sua percepção aos que não tinham olhos de ver...

Conscientemente ou não, formaram-se estratégias de resistência e manutenção religiosa, montaram-se redes sociais de auxílio e proteção aos cristãos-novos – fossem eles judaizantes ou não – que se capilarizavam pelos quatro cantos do mundo – Europa, América, África, Oriente próximo ou distante... E o Brasil rapidamente virou lugar de destaque aos neoconversos que fugiam da intolerância reinol e da mão pesada do Santo Ofício. Por aqui, sem um tribunal estabelecido, pelo menos nos primórdios da colonização, tiveram vida mais “leve” do que no reino, alguns erguendo sinagogas clandestinas, respeitando os jejuns e dias festivos, achando que a Inquisição não iria atravessar o Oceano para atormentá-los. Ledo engano... Não tardaria a criação de uma atmosfera de controle, uma espécie de *Big Brother* colonial, a chegar visitantes, a espalharam-se fuxicos e denúncias sobre comportamentos heréticos, a ser gestada uma engrenagem de vigilância e a institucionalizar-se o medo, a aparecerem ameaças de delação, a montar-se uma eficiente rede de funcionários e representantes inquisitoriais que vasculhavam a colônia e desvelavam um intenso processo de resistência judaica (como também de continuidades religiosas que perdiam seu sentido com o passar do tempo, comportamentos de que se desconhecia por completo a origem), enviando réus e mais réus para serem julgados em Lisboa...

Nas páginas de denúncias e processos de indivíduos da América que passaram pelo Santo Ofício, vemos em detalhes seus esforços para manter viva a fé herdada dos antepassados: as práticas cotidianas, os meios de disfarçar comportamentos, a reinterpretção de um judaísmo que, conforme avançavam as gerações, nunca chegaram a conhecer em seu extrato. Embora limitado e resumido, foi assim que conseguiu, contra tudo e todos, resistir a quase trezentos anos de intolerância.

O livro de Marcos Silva e Isis Carolina Garcia Bispo conta-nos, com brilhantismo, uma parte intensa desta memória. Percorrem os meandros e as entranhas desta história – arcanos profundos –, ao mesmo tempo tão próxima e tão desconhecida. Focando no cabalis-

mo, desnudam um riquíssimo sistema de símbolos e costumes esotéricos adotados, conscientemente ou não, pelos cristãos-novos em suas formas de resistir ao catolicismo dominante. Afinal, o misticismo torna-se, dentre os cristãos-novos, parte fulcral da explicação histórica dos dramas e esperanças de redenção de seu povo.

O fato é que os autores colocam luz em episódio pouco lembrado ou conhecido neste processo de resistência criptojudaica. E o fazem no melhor estilo que a História exige de seus pares: com intensa pesquisa e sem conclusões simplificadas, mergulhando cuidadosamente nas malhas do texto, filtrando os dados, fazendo as perguntas necessárias, arrancando dele todo e qualquer indício, seja dos tratados cabalistas, seja dos textos literários de escritores da época, seja dos documentos deixados pela Inquisição, em forma de confissões, denúncias e processos. Mostram, assim, como a Cabala serviu, mais do que se imagina, de base e influência para a cosmovisão neoconversa como um dos elementos do processo de continuidade e resistência do judaísmo, (re)dimensionando sua cultura e muitas das lógicas de sobrevivência da fé em tempos de perseguição. Mas não a *Cabala* de outrora, pregada em tempos de liberdade, debatida e vivenciada às claras, mas sim o “cabalismo possível”, disfarçado no que os autores definem como “camuflagem cultural”, adaptado à nova realidade de opressão e perseguição religiosa, ao trágico momento de Inquisição.

E mais: como desvendam Marcos Silva e Ísis Bispo, o cabalismo sefardita acaba por enveredar nos limites da Maçonaria, unidos pela defesa da liberdade de pensar e pelos ideais liberais. Não à toa, já inválidos os estatutos de pureza de sangue que separavam cristãos velhos de novos desde o Pombalismo, vai caber a Hipólito José da Costa, homem de letras, intelectual respeitado, diplomata, maçom, jornalista, fundador daquele que é considerado o primeiro jornal brasileiro, o *Correio Braziliense ou Armazém Literário*, a desgraçada honra de ser um dos últimos réus do Santo Ofício português, acusado de disseminar ideias maçônicas pela Europa. Ou seja: não só os criptojudaizantes, mas também o próprio monstro inquisitorial se reinventava, buscando novas vítimas.

Com pequenas ranhuras entranhadas na identidade cristã-nova, permitiram os cabalistas da Modernidade iberoamericana a continuidade judaica, escondidos (será?) de tudo e todos, por vezes até

mesmo de si. Produziram uma penumbra entre mil sóis, numa luta incansável para manter a crença pela qual lutaram e o direito de ser quem queriam ser.

*Angelo Adriano Faria de Assis
Professor da Universidade Federal de Viçosa
Minas Gerais, Agosto de 2014.*

INTRODUÇÃO

A diáspora⁴ Atlântica dos sefarditas deu origem nos tempos modernos a importantes redes comerciais e de solidariedade por meio das quais eles compartilhavam não somente interesses materiais, mas, também, uma cultura comum. Seguindo o costume dos intelectuais, a partir do humanismo renascentista, de formar a “república das letras”, os sefarditas engendraram “círculos literários”, como o de Ferrara, na Itália, e “circuitos culturais” de dimensões variadas.

Neste livro, investigamos algumas dessas expressões culturais dos sefarditas exilados durante os tempos modernos - alguns dos quais foram julgados e condenados pela Inquisição.

Procura-se demonstrar como a Cabala, cujo conhecimento era transmitido através dessas “comunidades de saber esotérico”, constituiu-se em elemento estruturante de sua cosmovisão, de suas crenças e estilo de vida de acordo com a matriz judaica.

No nosso entendimento, “cosmovisão” compreende um conjunto de pressuposições que alguém sustenta sobre a formação básica do mundo e que fornece explicação sobre a realidade primordial, a

4 Academicamente já foi sugerido que a expressão utilizada para a saída dos judeus sefarditas da Península Ibérica, a partir do final do século XV, deveria ser migrações. Portanto, é importante entender o fenômeno em sua especificidade. Segundo explicitação de Haesbaert (2014) deve-se caracterizar uma diáspora a partir dos seguintes elementos: “uma origem a partir de catástrofes, conflitos ou crises muito agudas; uma forte organização dos grupos dispersos em forma de rede; uma longa duração dos vínculos (várias gerações) na dispersão; uma identidade étnica ou nacional reivindicada pelo grupo (consciência identitária, mesmo quando integrados e aculturados – mas jamais assimilados); uma organização política, econômica, religiosa ou cultural (manifestando, assim, uma rica vida associativa); contatos reais ou imaginários com o território ou país de origem (que se transforma em um espaço de referência identitária).” Portanto, consideramos tratar a dispersão dos sefarditas da Península Ibérica como “migração”, pura e simplesmente, uma generalização que não faz justiça à realidade histórica desse povo, ignorando sua resistência secular e dando por certo, tacitamente, a destruição dessa cultura.

origem da vida, sobre o ser humano, sobre a morte, sobre padrões de comportamento e sobre o significado da história humana. O conceito será tomado como o elemento central que desempenha um papel diretriz na vida cultural e identidade de um povo.

Na diáspora, os sefarditas se esforçaram por preservar um princípio de identidade coletiva. Através da designação de “gente da nação”, evocavam sua origem portuguesa e espanhola e sustentavam uma subjetividade com um distintivo duplo: sua origem ibérica e sua ascendência judaico-religiosa.

A esse respeito, Wachtel (2002, p. 30) pergunta: “Quais eram então as componentes da sensação de identidade própria da <<gente da nação>>?” Mais adiante, ele tenta sintetizar uma resposta ao dizer que “a identidade da <<gente da nação>> definia-se, em certo sentido, como reacção ao ódio que as outras nações lhe dedicavam (...), mas envolvia, ao mesmo tempo, uma componente fundamental e positiva: a fidelidade aos antepassados...” O que ele vai chamar de “fé da lembrança”.

Em função disso, os laços de família e as relações de parentesco adquiriram uma importância cultural central para as comunidades de criptojudéus, que passaram a alimentar a ideia de “um destino em comum” baseada no matrimônio endogâmico. Na realidade, o cripto-judaísmo dos sefarditas não se caracterizava por uma ritualística ou pela observação de práticas, mas por uma consciente integração com a “lei de Moisés”. Para esse tipo de consciência, os laços étnicos da comunidade formam o passo fundamental para o processo de integração social e religiosa. (CONTRERAS, 1991, pp. 127 e 130).

Sabe-se que o elemento místico tem sua origem e alcança camadas de significação mais profundas em tempos de crise e tribulação. Assim, a religiosidade das comunidades atlânticas sefarditas era vista, pelo próprio *status quo* do judaísmo dominante, como heterodoxa, principalmente devido à influência predominante da Cabala.

É dessa religiosidade duplamente herética que tratamos aqui. Fazemos uma análise documental e revisão bibliográfica de alguns casos de praticantes da Cabala, já mencionados na historiografia, que foram julgados e condenados no Tribunal do Santo Ofício pelo crime de práticas judaizantes. O cabalismo de alguns, porém, passou despercebido. Isso porque essa forma de vivência profundamente car-

regada de símbolos confundiu em muitos momentos os sensores da Inquisição católica, não iniciados no hermetismo da Cabala, embora esta não tenha sido a sorte de uma boa parcela deles.

Obras como *Consolação às Tribulações de Israel*, de Samuel Usque, *Menina e Moça* de Bernardim Ribeiro, produzidas em meados do século XVI e também escritos posteriores, como as peças de Antônio José da Silva, da primeira metade do século XVIII, revelam aspectos importantes da cosmovisão dos sefarditas conversos judaizantes. Pensando em um contexto histórico de perseguições e intolerância religiosa, que foram os tempos modernos, elas são, por influência do seu espaço e tempo, uma alegoria das perseguições sofridas por esse povo disperso.

Assim, livros produzidos em meio à diáspora Atlântica, pelos próprios exilados, podem revelar estruturas de pensamento que forjaram durante os tempos modernos a cosmovisão desse povo perseguido.

Essas expressões artísticas não mostram explicitamente como se formou a identidade sefardita na diáspora, porém, deixam nas entrelinhas resquícios do inconsciente coletivo e das estruturas de pensamento que sustentaram a construção dessa subjetividade nos tempos modernos. Conceito constituído por Carl Gustav Jung, o inconsciente coletivo “não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência.” (JUNG, 2000, p. 54).

Na explicação de Alfredo Bosi (2002, p. 18) “a literatura, com ser ficção, resiste à mentira. É nesse horizonte que o espaço da literatura, considerado em geral como o lugar da fantasia, pode ser o lugar da verdade mais exigente”. Pois, “o texto literário revela e insinua as verdades da representação ou do simbólico através de fatos criados pela ficção.” (PESAVENTO, 2006, p. 8).

A escolha de trabalhar com uma fonte pouco explorada por historiadores não foi fortuita. Partindo do princípio que a grande maioria dos pesquisadores do criptojudaismo embasam suas pesquisas em documentos produzidos pelos Arquivos do Tribunal do Santo Ofício, por que não utilizar como fonte registros escritos pelos sefarditas? Privilegiando uma interpretação de baixo para cima e dando voz aos perseguidos.

O interesse em entender as manifestações culturais e a visão de mundo dos sefarditas, a partir de obras literárias por eles próprios escritas, tem o intuito de perceber como se davam as conexões mentais que influenciaram o desenvolvimento de um movimento de resistência cultural que trabalhou, de forma subterrânea, nas brechas que o sistema lhes fornecia.

A partir dessas considerações, e conforme Le Goff (2006, p. 54) enfatiza, acreditamos que “o documento não é inocente [...] é produzido consciente ou inconscientemente pelas sociedades do passado. Assim, é preciso desestruturar o documento para descobrir suas condições de produção” desconfiando e treinando o olhar para perceber nas entrelinhas aspectos ainda não explorados ou negligenciados.

A aproximação com a literatura faz com que tenhamos um acesso privilegiado ao imaginário social. Segundo Pesavento (2006), por vezes, a coerência de sentido que o texto literário apresenta é o suporte necessário para que o olhar do historiador se oriente para outras tantas fontes e nelas consiga enxergar aquilo que ainda não viu, podendo ter acesso a outro viés que as fontes tradicionais não alcançam ou suprimem. E assim, podemos estabelecer uma nova postura no diálogo entre as fontes. Nesse livro, intentamos fazer esse percurso: a partir do sentido fornecido pelas fontes literárias, procuramos subsídios para interpretar as fontes tradicionais.

Nesse contexto, conforme explicado por Roger Chartier na sua obra clássica “A História Cultural: Entre práticas e representações”, não dá para:

Pensar de outra forma estas várias relações (entre a obra e o seu criador, entre a obra e o seu tempo, entre as diferentes obras da mesma época) exigia que se forjassem novos conceitos: para Panofsky, o de hábitos mentais (ou *habitus*) e o de força criadora de hábitos (*habit-forming force*); para Febvre, o de utensilagem mental. Em ambos os casos, devido a estas novas noções, ganhava-se uma distância relativamente aos processos habituais da história intelectual e, por isso, o seu próprio objeto encontrava-se deslocado. (CHARTIER, 1990, p. 36).

Então, a partir da História Cultural, à luz dos conceitos difundidos por Roger Chartier, como *mentalidades coletivas*, *visão de*

mundo e utensilagem mental, podemos estabelecer parâmetros para a interpretação dos diferentes documentos históricos.

Desse modo, a ‘verdade’ contida no texto literário encontra-se cifrada, apresentada por meio de metáforas. O que permite ao historiador acesso ao imaginário social e a outras dimensões que as fontes tradicionais silenciam. (PESAVENTO, 2006).

A literatura produzida em meio à diáspora pelos de origem sefardita traz a marca do exílio aliada à promessa messiânica. Segundo Scholem (1995) este processo histórico de exclusão ajudou a definir os elementos apocalípticos e messiânicos do judaísmo com os aspectos tradicionais da Cabala. Sua finalidade era preparar a comunidade hebraica para o advento do messias, ressaltando a esperança da restauração de Israel.

Dessa maneira, foi acalentada nas gerações pós-expulsão a promessa messiânica de libertação do povo israelita. Mesmo aqueles que haviam rompido externamente com a sua fé ancestral não deixavam de se identificar. A ideia messiânica não se esgota com a mera negação das pretensões de Jesus. A recuperação da ‘Terra Prometida’ continuou a ocupar uma parte importante nas esperanças e orações dos sefarditas conversos judaizantes. (ROTH, 2001, p. 121).

Como dito por Angel (1991), a primeira empreitada intelectual dos ilustrados da diáspora após a expulsão foi entender as circunstâncias adversas em que eles se encontravam. E, para isso, nada mais significativo do que transparecer esse sentimento nas obras produzidas por eles nesse contexto.

Quando ocorreu a expulsão dos judeus de Portugal (1496) ainda eram percebíveis nas comunidades judaicas portuguesas resquícios da influência do banimento dos judeus da Espanha. Entretanto, os que optaram em permanecer em Portugal foram obrigados a se converter ao cristianismo católico romano. Mas, muitos mantiveram preservados de forma secreta os aspectos essenciais da sua religião ancestral.

Então, foi nesse contexto de perseguições e censuras que autores como Samuel Usque e Bernardim Ribeiro, na Europa, e Bento Teixeira, na América portuguesa, se aventuraram a escrever. Não se furtando de transparecer nas entrelinhas a problemática do criptojudaísmo e trazendo à tona os seus mais recônditos anseios que interagem com o judaísmo de resistência.

Assim, a dispersão dos sefarditas pelo mundo atlântico, a partir do final do século XV, contribuiu para a constituição de uma minoria com características psicossociais peculiares. Isso ocorreu em função da campanha de extermínio cultural movida pelo Tribunal do Santo Ofício contra os elementos judaizantes espalhados pelos territórios sob domínio das coroas portuguesa e espanhola.

Muitos trabalhos sobre as práticas culturais de resistência dessa minoria já foram publicados e a palavra “criptojudaísmo” se consagrou como a melhor expressão para designar o conjunto de artifícios, costumes e artifícios mentais que configuraram essa contracultura que subsistiu oprimida durante a época colonial.

Apesar do título do *Best Sellers* de Richard Zimler, narrando o massacre que vitimou os sefarditas lisboetas em 1506, *O último Cabalista de Lisboa*, numa leitura apressada, ser interpretado como sugerindo um possível fim desses personagens, os cabalistas sefarditas não entraram em um processo de extinção em função da diáspora e perseguição.

Mas, a partir da fecundação de ideias advindas de Safed, cidade localizada na Palestina e que abrigou o principal centro de estudos cabalísticos a partir de meados do século XVI, o cabalismo espalhou-se entre as comunidades de criptojudeus servindo como principal instrumento de acobertamento simbólico de suas reais intenções religiosas.

Sob a orientação principal de dois rabinos, Moisés Cordovero (1522-1570) e Isaac Luria (1534-1572), a principal inspiração dessas comunidades foi o Zohar, grande fonte de ensinamentos da Cabala, escrito no século XIII por Moisés de Leon, na Espanha. Segundo Bension (2006, p. 303) afirmou: “(...) O Zohar impediu que os grupos sefarditas caíssem no poço do desespero, nos diferentes países onde foram obrigados a se integrar”. Todas as ações da vida das comunidades da diáspora foram impregnadas pela visão mística do Zohar, de tal modo que ocorreu uma proliferação de “costumes místicos” no cotidiano dos sefarditas.

Dentre esses costumes estão aqueles ligados à escuridão, à meia-noite. Em Safed, durante o século XVI, os judeus místicos costumavam acordar cada noite para recitar orações, exatamente à meia-noite, lembrando o momento mais escuro da vida espiritual do povo judeu, a destruição do Segundo Templo, em 70 da era comum, pelos

romanos. Isso deu origem ao costume de uma vigília à meia-noite, chamado de *Tikun Hatsot*.

Além do simbolismo da escuridão também se passou a evidenciar o simbolismo lunar. A Lua e seus mistérios que indiciam ritmos de permanente transformação e esmaecimento da luz, através da fase do quarto minguante, foi tomada como o arquétipo principal da catástrofe do exílio e o período da Lua Nova, representando a promessa de redenção. Assim, o dia da Lua Nova (*Rosh Hodesh*), antigamente celebrado em Israel, foi revitalizado em Safed nessa época, sendo antecedido por jejuns e dedicado à meditação sobre a experiência da diáspora. Passou a ser denominado de *Yom Kipur Katan* (um dia do perdão mensal, de menor força sgnica) (ANGEL, 2009).

Scholem (1978, p. 9), demonstrou como a experiência espiritual dos místicos se emaranhou quase que inextricavelmente com a experiência histórica do povo judeu. Entre os judeus cabalistas de *Sefarad* eram comuns as constantes correlações entre a Torá e as leis cósmicas, bem como da história do povo judeu com o desfecho histórico e escatológico universal. Além disso, um elemento básico que acompanhou por muito tempo esse povo foi a constante menção do mito de exílio e redenção, tão vivo no psicológico mesmo das gerações posteriores.

Esse livro introdutório tem por finalidade demonstrar que, embora pouco mencionado pela historiografia especializada, a Cabala foi um elemento constituinte central da cultura e cosmovisão dos sefarditas judaizantes dispersos pelo mundo Atlântico.

O problema que se procurou esclarecer ao longo da investigação foi: Que elementos da Cabala são encontrados na cultura dos sefarditas conversos judaizantes e em que medida o cabalismo pode ser tomado como elemento constituinte de sua cosmovisão, conforme revelado na literatura por eles produzida e em processos da Inquisição de acusados de serem sefarditas conversos judaizantes?

Assim, ao longo de nosso estudo, procuramos evidenciar elementos da Cultura sefardita na diáspora olvidados pela historiografia tradicional. Acreditamos, dessa forma, poder proporcionar aos descendentes dos sefarditas conversos e judaizantes uma oportunidade de conhecer mais sobre suas origens, entender práticas difusas em seu cotidiano que possuem uma história milenar.

Perseguindo esses objetivos, entendemos, primariamente, que a Inquisição foi um instrumento de controle social e político. Nesse sentido, as confissões, as denúncias, as transcrições de depoimentos, os relatórios dos autos-de-fé e as correspondências, esse *corpus* documental produzido pelo Tribunal do Santo Ofício, não são isentos de manipulação.

Sendo assim, a “verdade” contida nessa documentação não contrapõe os interesses da autoridade religiosa opressora que o controla. Porém, é possível o historiador trabalhar com esse tipo de fonte desde que defina critérios de autenticidade aplicáveis aos documentos inquisitoriais, tal como o historiador Israel Salvador Révah explicitou. (DIÁRIO DE LISBOA, 1971).

A grande questão para os estudiosos dos sefarditas submetidos ao tribunal é se os documentos inquisitoriais dizem a verdade ou exageram, adulteram, e falsificam os relatos da experiência daqueles tidos como judaizantes. (GITLITZ, 2002).

Nessa perspectiva, os especialistas defendem a posição de que o retrato global que os documentos da inquisição pintam da vida dos criptojudeus é confiável, embora ocasionalmente alguns registros possam ser suspeitos. Os documentos contêm informações relatadas por três tipos de pessoas: inquisidores, informantes e acusados – todos estes têm motivos para mentir e razões para dizer a verdade. (GITLITZ, 2002).

Os inquisidores foram invariavelmente clérigos cujo sentido de justiça e rigor tem de ser considerado no contexto de seu compromisso de erradicar a heresia. Eles tendiam a relatar a verdade como eles a viam, mas, as lentes através das quais eles percebiam sua verdade induziam a um astigmatismo de parcialidade. (GITLITZ, 2002).

Para a maioria dos inquisidores os judaizantes eram satanicamente induzidos à heresia, perniciosos e perigosos. Eles estavam predispostos a reagir à heresia emocionalmente e com severidade. Interpretavam o que viam e ouviam contra um modelo de preconceitos sobre o criptojudaísmo que adquiriram tanto da sua educação formal e da mitologia popular, e que foram habilmente codificados nos Editos de Graça e nos próprios manuais de interrogatório. Estavam muito menos tendentes a anotar observações objetivas do que estavam a gravar as declarações que corroborassem seus preconceitos.

Outro aspecto que deve ser enfatizado é o fato de que a Inquisição não foi meramente uma expressão de autoridade religiosa, nem foi somente um instrumento de controle social e político. Ela foi também uma arena onde diferentes culturas travaram relações e colidiram no universo da “civilização Atlântica”. Expressão utilizada por Felipe Fernández-Armesto (1999, p. 26) para designar a civilização Ocidental agrupada em torno do Atlântico e que, na segunda metade do segundo milênio, daí partiu para “controlar, explorar e moldar o resto do mundo”.

Nesse sentido, a perspectiva ampla de interpretação do processo histórico vivenciado pelos sefarditas conversos judaizantes nos tempos modernos é de uma guerra cultural multiseccular, travada no cenário dessa “civilização Atlântica”, contra as forças do catolicismo antissemita reacionário, representado pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, que tentou esmagar qualquer manifestação dessa cultura milenar nos domínios da Civilização Ibérica.

Pensamos que podemos contribuir através do que será exposto nesse livro, fruto de uma pesquisa histórica fundamentada em fontes literárias e inquisitoriais, para ampliar a compreensão de como se deu a resistência dos sefarditas conversos e judaizantes a essa tentativa de etnocídio movido contra os mesmos pelos poderes constituídos do chamado “antigo regime”.

O texto do livro segue estruturado perseguindo um ordenamento cronológico mínimo. No primeiro capítulo, partimos do processo histórico vivenciado no mundo ibérico que culminou na expulsão dos judeus sefarditas a partir do final do século XV. Em seguida, procuramos caracterizar essa civilização de Diáspora, especificando sobretudo as suas formas de resistência cultural contra a perseguição inquisitorial.

O segundo capítulo demonstra a importância de duas cidades principais para a resistência cultural dos sefarditas dispersos ao longo do século XVI; Safed, na Palestina, principal berço da reação mística ao exílio, e Ferrara, na Itália, onde eles instalaram uma impressão gráfica para divulgar suas ideias.

Nos capítulos três, quatro e cinco, apresentamos o trabalho literário dos que foram pioneiros na utilização da pena como forma de assegurar a sobrevivência de sua cultura oprimida. Os dois capítulos seguintes abordam um tema que representa um ponto delicado na

compreensão da histórica cultural sefardita, qual seja, a proposição de uma explicação histórica para o fato da dimensão mística da cultura sefardita de resistência ter sido tão pouco estudada pela historiografia tradicional especializada.

Depois da exposição de alguns casos representativos de sefarditas conversos judaizantes que cultivavam o cabalismo, apresentamos uma hipótese de como pode ter ocorrido a evolução da dimensão mística do criptojudaísmo até o fim da perseguição inquisitorial e seus desdobramentos históricos.

Durante a Idade Média e início dos tempos modernos a Península Ibérica se destacou em relação à Europa Ocidental porque foi uma parte do continente que vivenciou o domínio muçulmano. No caso específico a dominação foi secular, entre 711 e 1492. Os reinos ibéricos eram considerados uma área periférica da cristandade Ocidental justamente devido à longa influência da civilização islâmica.

Para termos uma ideia das diferenças desses reinos peninsulares para com o resto da Europa, nos séculos XII e XIII, a aparência dos habitantes dos reinos espanhóis era semelhante a dos asiáticos devido ao seu vestuário muçulmano.

A Península Ibérica era um cadinho cultural. Nesse meio, os judeus se equilibravam política e socialmente, segregados legal e fisicamente, vivendo em bairros isolados, chamados de “judiarias”.

À medida que os cristãos retomaram o domínio do território, dois princípios passaram a reger a relação com os mesmos. A tolerância, em função da expectativa de sua conversão futura e o aviltamento, decorrência da pertinácia dos mesmos não aceitarem a verdade da Igreja, resultando o dever de denegri-los e aviltá-los (POLIAKOV, 1996).

Para além dos Pirineus, durante o século XIII, os judeus que estavam no caminho dos cruzados foram massacrados. Os da Inglaterra e França foram expulsos. Nos reinos espanhóis, devido a um lento e complexo processo psicossocial, começando por Sevilha, os judeus passaram a sofrer perseguição sistemática a partir de 1391. De tal forma que, no século XV, Portugal era o último lugar da Península Ibérica onde os judeus ainda conseguiam viver de forma razoável (FELDMAN, 2009).

Assim, a história dos judeus em Portugal nesse período é tema bastante abordado e tem se concentrado nos processos de segregação atenuada em vista da proteção dos reis que garantiram a existência de cerca de cento e quarenta comunidades organizadas. Os historiadores também destacam a participação de judeus ilustres em altos postos da corte, misturados com a aristocracia, e na economia portuguesa, sobretudo como mercadores e financistas.

Além da necessidade de nuançar o perfil social da comunidade judaica de Portugal, dividida entre uma oligarquia poderosa de médicos, grandes mercadores e funcionários e o povo comum; artesãos e artífices (alfaiates, ourives, ferreiros, armeiros e sapateiros), peque-

nos comerciantes e os indigentes, é importante destacar o substrato cultural desta comunidade, sob a designação de sefarditas. (BOXER, 2002, pp. 25-26).

O vocábulo ‘sefardita’ geralmente tem sido usado para adjetivar judeu, ou seja, serve para distinguir os judeus por meio do local de onde são originários (Espanha, Península Ibérica). A aliança do espaço *Sefarad*, da religião judaica e do sangue, ou etnia, dos judeus constituem os três pilares onde se assenta o conceito de sefardita. (FRADE, 2008, p. 04).

Segundo Díaz-Mas (1993) o topônimo hebreu *Sefarad* é mencionado pela primeira vez na profecia de Obadias (versículo 20) como um dos lugares onde habitavam os deportados de Jerusalém. Este local que a Bíblia se refere parece ser a antiga Sardis, cidade da Ásia Menor, mas, a tradição judaica – principalmente a partir do século VIII tendia a identificar *Sefarad* como no extremo Ocidente, ou seja, a península Ibérica. Foi durante a Idade Média, especialmente na época de ouro da cultura hispano hebraica e na *diáspora* que esse termo se consolidou e os judeus espanhóis se autodenominaram *Sefaradi* (sefarditas).

Desde os tempos remotos da destruição do Primeiro Templo Sagrado⁵ até o século XV a comunidade hebraica habitou a península Ibérica. Quando veio o domínio islâmico a região tornou-se um dos mais importantes e prósperos centros culturais do Ocidente. Isso só foi possível graças ao intercâmbio multiétnico ali estabelecido entre os cristãos, judeus e muçulmanos. Uma convivência que oscilava entre integração e conflitos. Nas palavras de Anita Novinsky:

Em nenhum país da Europa, desde sua dispersão, puderam os judeus desenvolver tão amplamente sua criatividade, como na Península Ibérica, durante e após o período de ocupação Moura. Viveram em Portugal em ampla liberdade, e podemos dizer que, apesar de terem aumentado as medidas restritivas depois da ascensão da dinastia de Avis, desfrutaram ainda condições extremamente favoráveis até o reinado de Afonso V, quando ainda os encontramos ocupando cargos públicos e convivendo largamente com os cristãos. (NOVINSKY, 1990/91, p. 69).

5 Construído pelo Rei Salomão o Primeiro Templo Sagrado (Beit Hamicdash) foi destruído em 422 (AEC) pelos exércitos de Nabucodonosor, rei da Babilônia.

Inclusive trocas culturais ocorriam comumente na Espanha das três religiões, chamada de *Al-Andaluz*.⁶ Esse período ficou sendo conhecido como “La Convivência”. Segundo Poliakov (1996), os judeus espanhóis se destacaram na transmissão dos conhecimentos do mundo antigo e oriental. Também se notabilizaram nas atividades científicas e nas traduções de textos por serem grandes conhecedores de línguas, sobretudo o árabe⁷.

No dizer de Faingold (1993) foram os judeus aqueles que conquistaram os maiores progressos científicos da época. Produzindo astrolábios, bússolas, tábuas para calcular a força das marés e calendários náuticos. Instrumentos de valor inestimável na expansão ultramarina de Cristóvão Colombo, Sebastião Elcano, Caboto ou Fernando de Magalhães.

Contudo, tal conjuntura começou a ruir em meados do século XIII com a Reconquista Cristã e o fracionamento de Al-andaluz em *taifas* (pequenos reinos muçulmanos). Mesmo assim, em alguns reinos cristãos, durante um bom tempo, os judeus puderam prosperar⁸ e viver em relativa tranquilidade. Inclusive, em Toledo a partir da sua reconquista os judeus alcançaram uma alta posição na sociedade junto ao rei, ocupando postos de suma importância, como o de médico da casa real, de almojarife ou emissário junto às cortes estrangeiras e de intérprete ou sábio. (TELLO, 1992).

De tal forma que na história do judaísmo espanhol podemos identificar duas etapas: A primeira abrange a coexistência pacífica dos diferentes grupos religiosos, conforme apresentada sucintamente acima. E a segunda etapa compreende o auge da intolerância religiosa com os editos de expulsão e a instauração da inquisição moderna.

Porém, apesar da alteração radical no cenário de convivência, Cecília Macedo, analisando a herança cultural desses povos, afirmou:

Mas a marca judaico-islâmica na Espanha permanece, e pode ser vista, por exemplo, pela escrita *ajamiada*, que aparece em obras posteriores escritas em espanhol utilizando-se de caracteres árabes

6 *Al-Andaluz* ou Andaluzia era a denominação árabe da Espanha.

7 “(...) a nação judaica permaneceu por um longo tempo arabófona (...) esta língua continuou sendo a língua da cultura e erudição que permitia acesso à filosofia e as ciências” (TELLO, 1992, pp. 110-111)

8 Em Al-Andaluz os judeus rapidamente fizeram fortuna e ocuparam cargos de comando no reino, era comum os monarcas terem na corte almojarifes judeus, que era encarregados do planejamento e da administração das finanças do reino. (TELLO, 1992)

ou hebraicos. Outro ponto que pode ser levantado é que, apesar da Inquisição e dos decretos de expulsão, as culturas árabe e hebraica continuaram a florescer em ambiente cristão mediante a expressão poética, a apropriação de elementos culturais e políticos, a participação social dos conversos que se recusaram a deixar a península, os esforços de tradução das obras de autores judeus e islâmicos, dentre outras manifestações. (MACEDO, 2003/2004, p.15).

Os expoentes da cultura mosaica que se sobressaíram até o contexto da expulsão (1492/1496-97), dentre outros, foram: Ibn Shaprut⁹ (910-970), Salomão Ibn Gabirol¹⁰ (1022-1053/1070), Abraham Bar Hiyya¹¹ (1065-1136), Yehudá ha-Leví¹² (1075-1141), Moisés Ibn Ezra (1060-1139), Abrahão Ibn Ezra (1089-1164), Yehudá al-Harizi (h. 1170-1235), Bahya Ibn Paquda, Maimônides (1135-1204), Ben Sahl (1212-1251), Ibn Falaqera (1225-1295), Moisés de Leon (1240-1290), Hasdai e Yehudá Cresques, Abrahão Zacuto¹³ (1450-1522), Leão Hebreu ou Yehudá Leon Abravanel¹⁴ (1460-1521) e Iehuda Abravanel (1465-1534).

9 Hasdai Ibn Shaprut contribuiu na tradução do grego para o árabe do tratado de botânica e farmacologia *Matéria médica* (Peri hyles iatrikes) de Dioscórides Pedaneo.

10 Seus escritos influenciaram judeus, árabes e cristãos de Al-Andaluz Medieval com destaque para as obras “A fonte da vida” (de teor filosófico), o célebre poema Keter Malkhut e o primeiro tratado sistemático de ética.

11 Foi importante no Ocidente para a transmissão da matemática greco-arábica em especial a geometria e astronomia. Suas obras foram traduzidas para vários idiomas, com destaque para: *Yesodey ha-Tevuna u-Migdal ha-Emuna* (primeira enciclopédia escrita em hebraico sobre matemática, música e óptica) e *Hibbur ha-Meshiha we-ha-Tishboret* (uma obra sobre geometria prática).

12 Filósofo e poeta espanhol, é considerado um dos maiores poetas nacionalistas do judaísmo medieval.

13 Autor do célebre “Almanach perpetuum” (Leiria, 1496). Estudou e foi professor na Universidade de Salamanca. Saiu da Espanha em 1492 rumo a terras lusitanas onde foi nomeado Astrônomo Real.

14 Autor do renomado “Diálogos de Amor.” (Roma, 1535).

CARACTERÍSTICAS DA CULTURA SEFARDITA

A cultura da comunidade judaica de Portugal, no meio século que antecedeu à diáspora sefardita, apresenta algumas características específicas que devem ser consideradas para o correto entendimento do processo histórico-cultural vivenciado pelas comunidades da diáspora. Na explicação de Carsten L. Wilke, a “relativa fraqueza da infraestrutura cultural da comunidade judaica portuguesa se deve à proximidade dos centros espanhóis, para onde acorriam os jovens portugueses para estudarem nas importantes *yeshivas* de Castela. (WILKE, 2009, p. 49).

Por outro lado, este quadro não pode ser estendido a todo o país, uma vez que a capital, Lisboa, que contava em meados do século XV com uma população de cerca de 40 mil habitantes, muito maior que a segunda cidade do reino, Porto, com no máximo 8 (oito) mil habitantes, era uma cidade dinâmica e que na época abrigava a única Universidade do Reino, fundada por D. Diniz em 1290. Nessa linha de raciocínio, o filósofo português João Vila-Chã afirmou que, nos finais do século XV, dentre as comunidades judaicas, a comunidade de Lisboa era considerada como um dos centros culturalmente mais proeminentes em toda a Península Ibérica. (HEBREU, 2001).

Porém, não há porque negar a influência cultural decisiva da comunidade judaica da Espanha. Outra característica significativa da cultura da comunidade judaica portuguesa foi “o alto grau de interpenetração dos saberes religioso e profanos”, exemplificado, sobretudo na obra de Isaac Abravanel. (HEBREU, 2001, p. 50).

Fernand Braudel acrescenta mais uma característica cultural peculiar da comunidade judaica de Portugal, qual seja, seu entusiasmo pela imprensa. Não foi a toa que a introdução da imprensa em Portugal foi uma realização do espírito empreendedor dos judeus, que a trouxeram da Itália e a instalaram entre 1485 e 1487, sendo o primeiro editor Samuel Gacon, que publicou obras em hebraico. Para eles, “fundar uma tipografia, é obra pia”. Na sua explicação: “A imprensa, para além de ter servido as suas querelas, serviu aos Judeus como elemento de união. Estes livros decisivos, facilmente multiplicados, quem poderia queimá-los ou sequestrá-los todos de uma só vez?”

(BRAUDEL, 1995, p. 167). O corolário desse estado de coisas foi o desenvolvimento de uma cultura literária entre os judeus portugueses.

De modo geral, seguindo proposta de Marc D. Angel, o currículo nas escolas das comunidades judaicas sefarditas incluía, além do estudo da Torah e do Talmud, duas disciplinas principais, a *Halakhah*¹⁵, a lei judaica, e a *Kabalah*, o misticismo judaico. (ANGEL, 1991).

Essa tradição mística vinha de muito longe. Entre os séculos III e IV da era comum surgiu o *Sefer Yetzirah* (Livro da Criação), o qual já apresentava uma constituição dos “32 caminhos místicos” da Cabala (10 mandamentos somados às 22 letras do alfabeto hebreu). A partir daí se esboça o que será um dos princípios da Cabala: a busca da presença de Deus por meio dos números e das letras. No Medievo, esses ensinamentos místicos são cultivados por duas figuras principais: Abraão B. David de Posquières e seu filho, Isaac O Cego (m.c. 1235), na Provença (sul da atual França).

Mas, o marco definitivo se deu no século XIII, na Espanha. Nessa época surgiu o *Sefer ha-Zohar*¹⁶, que estabeleceu as principais diretrizes da Cabala. Alguns aspectos presentes na obra são o panteísmo (influência neoplatônica), o teísmo, elementos de feitiçaria e demonologia medievais, unidos a um sentimento nacionalista judaico. A Cabala era uma mistura de tradição oral (a interpretação de textos sagrados), especulações e preceitos místico-esotéricos da filosofia religiosa judaica, influenciados por outras doutrinas. Com o *Zohar* (Livro do Esplendor), a Cabala deixa de ser um movimento organizado e transforma-se numa doutrina sistematizada. Porém, o Livro do Esplendor não foi sacramentado de imediato, antes, seria necessário metade de um século para que ele fosse aceito, e não sem hesitações. Talvez essa resistência por parte dos líderes judaicos tenha acontecido por conta do caráter contraditório da obra: ao mesmo tempo em que se apresenta como defensor da religião tradicional regulamentada pelo Talmud coloca-

15 Diz respeito à compilação das leis judaicas, a partir da Torah e consubstanciada sobretudo no Talmude. No original significa “caminhada”, querendo significar o caminho que alguém deve conduzir a si mesmo. Outros atribuem uma etimologia legal mais formal, transmitindo um sentido maior de obrigação do que meramente regras aceitáveis de conduta humana. De modo geral, *halachá* não significa o mesmo que lei. Ela envolve um escopo amplo, a lei civil e criminal e também as regulamentações religiosas e os preceitos que guiam a existência humana em um sentido menos legal. (LANGE, 2008).

16 O *Zohar* (Livro do Esplendor) é a representação máxima da cabala clássica, criado por Moisés de Leon, na Espanha, no final do século XIII.

-se acima dessa tradição na medida em que afirma a superioridade da doutrina esotérica sobre os estudos do Talmud.

Apesar dessa controvérsia latente a lei judaica determinava a estrutura e a vida das comunidades e o misticismo guiava a busca individual por piedade. Os dois aspectos, o legalismo e o misticismo, atuando de forma inter-relacionada e interdependente, moldavam uma visão espiritual de mundo unificada.

Na explicação de Gershom Scholem, as forças criativas oriundas de novos estímulos religiosos, que não tinham condições de se expressar por meio do judaísmo haláchico, se manifestaram no movimento cabalístico.

A Cabala influenciou as comunidades judaicas da Península Ibérica ao longo de mais de dois séculos, desde quando se instalou no círculo rabínico de Gerona, na Catalunha, no início do século XIII e daí se espalhou entre os sefarditas. (SHOLEM, 1989, p. 5). Este movimento, importado do Sul da França, recebeu a dupla influência da antiga tradição gnóstica judaica e das tendências filosóficas da época, notadamente o neoplatonismo.

Esse aspecto filosófico da Cabala talvez explique porque em Portugal a mesma se disseminou não apenas entre os pobres como Léon Poliakov defende para o caso da Espanha. Segundo ele, existia um conflito interno nas comunidades judaicas da Espanha, tanto social quanto religioso, pois a oposição entre o relaxamento e indiferença religiosa e a piedade tradicional correspondia à oposição entre ricos e pobres. Enquanto as classes abastadas estavam abertas à influência do racionalismo greco-árabe, as classes populares desenvolveram o misticismo da Cabala e o messianismo. (POLIAKOV, 1996).

Em Portugal, ao contrário do quadro desenhado por Léon Poliakov para a Espanha, encontramos indivíduos da mais fina aristocracia judaica, como Dom Isaac Abravanel e seu filho Judá Abravanel, entre os estudiosos dos segredos da Cabala e adeptos do neoplatonismo. Além disso, no principal centro de cultura da época renascentista, a Itália, pensadores como Giovanni Pico della Mirandola e Egidio de Viterbo, se interessaram pela Cabala e seu método simbólico de interpretação da realidade. João Lucio D’Azevedo mostra que, efetivamente, a Cabala gozou de uma aceitação generalizada entre muitos intelectuais renascentistas. Em suas palavras:

Com a paixão da arte, o desejo de saber invadia os espíritos de escola, e os doutos da época, saturados já das linguas clássicas, voltavam também para o hebraico sua atenção. Isso lhes revelou um thesouro de poesia e de especulações philosophicas, accumulado por séculos, o qual, patente só aos iniciados, e occulto pelo obstáculo da lingua, a imprensa agora divulgava, e o trabalho diligente ia facultando aos estudiosos. A Cabala, principalmente, pseudo sciencia, que procurava interpretar os innumerous cryptogrammas, existentes, diziam os adeptos, na Biblia, e por tal meio descortinar os mysterios do porvir, a Cabala tinha particular seducção, nesta época de immoderado gosto pelas sciencias herméticas, e em Itália, Allemanha e França eram em quantidade os seus cultores. D'ahi resultou o maior apreço das classes illustradas pela raça perseguida, e para esta a consciência mais viva do seu valor, com o redobrar dos anhelos que lhes são caros, e que o ínfimo dos seus membros jamais de todo abandonou. (D'AZEVEDO, 1922, pp. 67-68).

Grosso modo, este era o cenário cultural das comunidades sefarditas de Portugal na época da expulsão. Os aspectos políticos, econômicos e sociais dessa catástrofe para os judeus da Península Ibérica já foram bastante analisados. Para esse estudo, interessa perceber os aspectos culturais do acontecimento. A esse respeito, é interessante a opinião de Marc D. Angel, que analisou o significado cultural da expulsão dos judeus da Península Ibérica. Segundo ele, a expulsão foi um ponto crítico de viragem na história dos judeus sefarditas. Após séculos de tradição espiritual e intelectual na Península Ibérica, as gerações que se seguiram à expulsão tiveram de integrar suas tradições culturais em novas circunstâncias, influenciadas pelos novos ambientes para onde emigraram, produzindo novos *insights* sobre o significado da vida judaica. (ANGEL, 1991, p. 9).

A CULTURA SEFARDITA NA DIÁSPORA

A promulgação do *Decreto de Alhambra*¹⁷ que ordenava a expulsão ou conversão forçada da população judaica da Espanha em 1492 marca o fim de um período e início de outro na história dos sefarditas. Os agora chamados de “cristãos-novos”, membros da nação judeu-espanhola-portuguesa, que trilharam os caminhos do desterro, sobretudo nos séculos XVI e XVII constituíram comunidades compostas por judeus e conversos rejudaizados na Europa Ocidental e mais tarde no Novo Mundo.

Sobre isso, Kaplan (1992, p. 77) pontua que “O ‘cristão novo’ que ocultamente judaizava na Espanha e Portugal, tratando de fugir do olho vigilante dos tribunais inquisitoriais se converte, em seu novo refugio, em ‘judeu novo’” retornando às suas tradições, costumes e práticas religiosas ancestrais.

O interessante é perceber que mesmo com os reveses do desterro e as subsequentes tribulações os sefarditas continuaram se mantendo fiéis ao núcleo da sua identidade ancestral e utilizando como suporte identitário a memória judaica nos novos centros da diáspora.

Sendo assim, Jacques Le Goff está certo em dizer que “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos (...)” (LE GOFF, 1990, p. 477).

Já Wasserman complementa dizendo que “a identidade conforma-se a partir de experiências reais e significativas. A identidade, enquanto sentimento de pertencimento é simbólica e abstrata, mas é originária de vivências, experiências e afetos concretos.” (2002, p. 94).

Mesmo “à beira de um naufrágio cultural”, segundo expressão de Fernand Braudel, como o que aconteceu no final do século XV com os sefarditas, os judeus salvaguardaram “a sua personalidade de base”.

Permaneceram no coração das suas crenças, no centro de um universo do qual nada os desalojava. Especialmente na prática de sua religião. Este seria o garante de uma civilização judaica, autêntica, que

17 Este decreto de expulsão foi publicado na cidade de Granada em 31 de março de 1492, forçando os judeus espanhóis a optarem por deixar a Espanha ou converterem-se ao cristianismo.

se irradia, resiste, aceita e recusa, apesar de relativamente enraizada nas outras e movimentando-se seguindo o curso das mesmas, formando uma verdadeira civilização de *diáspora*. (BRAUDEL, 1995, p.166).

A diáspora do povo de Israel da península Ibérica foi um processo lento e contínuo de emigração dos sefarditas para territórios que garantissem condições mais favoráveis para a conservação de suas tradições. Assim, o êxodo dos judeus da Espanha e de Portugal constituiu uma etapa penosa do Judaísmo Ibérico. Porém, o fluxo migratório dos criptojudeus ibéricos em sua grande maioria era de conversos portugueses. (KAPLAN, 1992)

Expatriados, tendo que fugir e refugiar-se em terras “estranhas” para escapar da malha inquisitorial, o exílio-expulsão reforçou os laços de solidariedade entre os membros dessa comunidade perseguida e manteve vivo o pertencimento à sua terra natal. Em resumo, a diáspora trouxe consigo a ideia de um pluri-pertencimento a um modo de viver e pensar particular ao povo judeu dos reinos hispânicos.

Conservando estreitos laços sociais e familiares os de origem mosaica criaram centros diaspóricos da “gente da nação” nos países que os acolhiam, nos quais, prevalecia o culto e práticas religiosas e culturais do judaísmo ibérico.

Contudo, a fuga em massa dos filhos de Israel impulsionou as redes de comércio abrindo novos caminhos ao redor da bacia do Mediterrâneo e do Atlântico e mais tarde no Índico e no Pacífico. Os destinos preferidos dos sefarditas para as migrações a partir do final do século XV foram os grandes centros econômicos da época. Léon Poliakov sintetiza esse processo: (...) seguindo a conjuntura do momento, os marranos foram instalar-se, no século XVI, em Antuérpia, Veneza, Ancona, Salonica, Bórdeus, e, no século XVII, em Amsterdã, Hamburgo e Londres, ao mesmo tempo que se dispersavam continuamente pelo Novo Mundo. (POLIAKOV, 1996, p. 210).

As rotas de fugas escolhidas pelos “senhores do desterro”¹⁸ seguiam uma constante e mudavam a partir do clima de perseguições e das concessões de privilégios e garantias. Deste modo, Kaplan (1992) observa que os sistemas econômicos criados pelas comunidades de

18 Expressão utilizada por Samuel Usque, em meados do século XVI, para se referir aos sefarditas de origem portuguesa que se destacaram na diáspora que se seguiu à expulsão desse povo da Península Ibérica ao final do século XV.

judeus novos vão facilitar a sua aceitação nos países mercantilistas. A expulsão da comunidade judaica dos reinos hispânicos e a sua dispersão pelo mundo vão determinar aspectos fundamentais da identidade dessa minoria perseguida durante os tempos modernos, consolidando, assim, aspectos essenciais da identidade e da cultura deste povo.

É nesse contexto de perseguições e constantes emigrações que a identidade dos sefarditas conversos é sedimentada, no qual, são formadas comunidades judaicas altamente desenvolvidas. Essa realidade foi assim explicada por Yosef Kaplan:

O judaísmo sefardita ocidental, no entanto, foi criado por aqueles que durante gerações haviam sido afastados da fé judaica oficial, e viveram desconectados de suas fontes e valores. Seus fundadores retornaram ao judaísmo após uma longa ruptura e de um prolongado distanciamento de suas raízes e formas de expressão. A repressão inquisitorial negou-lhes o acesso aos textos básicos da herança judaica clássica e rabínica e impediu-os do conhecimento direto da tradição histórica hebraica. Os processos inquisitoriais desde a metade do século XVI em diante, tanto na Espanha como em Portugal, revelam a existência de um cripto-judaísmo desnutrido, carente de conhecimentos fidedignos da religião israelita, também coberto com uma camada de sincretismo teológico, com forte influência do cristianismo católico. Como era de se esperar, este passado converso e os valores internalizados no mundo ibérico marcaram profundamente a mentalidade e as orientações ideológicas dos “novos judeus”, mesmo depois de retornar publicamente ao judaísmo (KAPLAN, 1992, p. 03, tradução nossa).

Em que pese essas palavras, os sefarditas que optaram pela diáspora não esqueceram os laços que os mantinham conectados ao judaísmo Ibérico. Mesmo longe muitos se recusavam a abandonar a sua identidade judaico-portuguesa. Como exemplo disso temos a obra “Consolação às Tribulações de Israel” de Samuel Usque que, mesmo escrita e impressa em Ferrara, o seu autor optou por redigi-la na “língua que mamou”.

Nas palavras do próprio autor:

Alguns leitores quiseram dizer antes que soubessem minha razão, que fora melhor haver composto em língua castelhana, mas eu creio que nisso não errei, por que sendo o meu principal intento falar com Portugueses e representando a memoria deste nosso desterro buscar-lhe por muitos meios e longo rodeo, algum alívio aos trabalhos que nele passamos, desconviniente era fugir da língua que mamei e buscar outra prestada para falar aos meus naturais [...] (USQUE, 1989, p. 65)

Samuel Usque mostrava assim, como ainda eram fortes os laços que o uniam a Portugal e ao mesmo tempo imprimindo na sua obra a sua experiência diaspórica.

Além disso, era comum entre os judeus portugueses na diáspora, ao publicarem suas obras, deixar explícito a indicação de sua nacionalidade.

Mesmo em face da constante mobilidade geográfica e da flexibilidade religiosa os judeus da Península Ibérica mantiveram entre si as redes de solidariedade que já mencionamos acima. Criou-se uma identidade distinta, uma casta dentro do sistema e ao invés de perderem a identidade o que houve foi um sentimento de compromisso duplo. (BIRNBAUM, 2005).

Segundo Kaplan:

Os diferentes ramos desta diáspora mantinham entre si dinâmicas relações econômicas, sociais e culturais, e estavam marcadas por uma constante mobilidade, tanto geográfica como social e religiosa. Junto aos criptojudeus que vinham dos horrores da inquisição e retornavam a sua identidade judaica ancestral nos 'países livres' [...]. (1996, p. 29).

Além do destaque na área econômica, os sefarditas também estiveram em evidência na produção de conhecimento científico. Podemos destacar a importância da tradução e impressão, em fins do século XV, das obras de vários autores judeus, inclusive, as primeiras obras impressas em Portugal, como já mencionado, foram produzidas por tipógrafos de origem mosaica vindos de diversas partes da Itália.

No dizer de Peter Burke: “A prática da impressão gráfica se espalhou pela Europa com a diáspora dos impressores germânicos. Por volta de 1500, haviam sido instaladas máquinas de impressão em mais de 250 lugares na Europa — 80 na Itália, 52 na Alemanha e 43 na França”. (BRIGGS; BURKE, 2006, p. 24).

A comunidade judaica sefardita legou uma rica e vasta produção intelectual onde se destacam obras de teor teológico, literário, na área da jurisprudência e nas ciências naturais. Sendo assim, os judeus foram responsáveis pela transmissão de um *corpus* científico e filosófico de forte influência na Ibéria medieval e moderna e que foram determinantes na construção de novas visões do mundo.

Dentre os intelectuais de origem sefardita que se destacaram em plena diáspora podemos destacar: Pedro Nunes¹⁹ (1502-1578), Samuel Usque (que escreveu a famosa Consolação às Tribulações de Israel, Ferrara, 1553), Baruch Spinoza (1632-1637), Menasseh ben Israel (1604-1657), Isaac Oróbio de Castro (1617-1687), Amato Lusitano²⁰ (1511-1568), Rodrigo de Castro²¹ (1546-1627), Francisco Sanches (1551-1623), Estêvão Rodrigues de Castro (1559-1638) e Manuel Bocarro (1588-1662). A herança de teor científico-cultural legada por estes ilustres pensadores de origem judaica apresenta-nos como foi importante o substrato cultural produzido pelos sefarditas no avanço do conhecimento científico, literário e artístico-cultural.

De modo geral, foi este o cenário histórico-cultural das comunidades sefarditas nos séculos XV e XVI. Assim, neste estudo destacamos os aspectos culturais produzidos por esse ambiente de perseguições e ressaltamos o papel da diáspora ao redor da bacia do Mediterrâneo e do Atlântico na construção da cosmovisão Sefardita.

Inclusive, Ray (2008) publicou um texto dedicado ao tema, com o título “New Approaches to the Jewish Diaspora: The Sephardim as a Sub-Ethnic Group”. Nele alude, sobretudo, que essa identidade sefardita baseada em uma cultura comum só foi forjada lentamente, sendo produto do processo de longa migração e reinstalação. Grosso

19 Foi um famoso matemático e cosmógrafo português de origem judaica.

20 Grande cientista português do século XVI foi médico (teve como paciente o papa Júlio III), investigador e autor da celebre obra “As Centuriae Medicinalis” (Cénturias de Curas Médicas).

21 Foi um grande Médico de origem portuguesa, inclusive, é considerado o fundador da ginecologia.

modo, mostra que a cultura sefardita formou-se a partir do contexto de exílio-expulsão.

Além disso, destacamos que os laços genealógicos, culturais, religiosos e a origem comum geográfica, agregam em si, nesse contexto, elementos primordiais que vão caracterizar uma identidade diaspórica.

Os sefarditas procuravam preservar sua experiência por meio da produção literária. Onde obras como “Menina e Moça” e “Consolação as Tribulações de Israel” teriam o propósito de “despertar os conversos portugueses para as consequências metafísicas de terem abjurado a sua fé e indicar-lhes o caminho da salvação espiritual assim perdido.” (MACEDO, 1977, p. 88).

Os termos “exílio” e “saudade” são temas recorrentes nas produções sefarditas depois da expulsão dos judeus da Espanha (1492) e de Portugal (1496). Essas obras refletem o desterro político vivenciado pelos de origem mosaica na península Ibérica. Assim, os judeus da diáspora encontraram uma forma de conservar viva a sua identidade ancestral, utilizando para isso signos e mecanismos de dissimulação do seu verdadeiro significado para a preservação identitária, definindo assim, temas e modelos de conduta literária.

O desterro histórico vai ser mascarado nos romances pastoris, nos quais o exílio pela desilusão amorosa vai corresponder à peregrinação judaica.

Com ênfase no Quinhentismo português, podemos perceber o florescimento de um tipo específico de literatura pastoril, em que o tema em voga é o pastor exilado. (NEPOMUCENO, 2000). Portanto, a produção literária dos sefarditas conversos judaizantes traz a marca residual do sofrimento e do exílio, temas pertinentes para a situação de perseguição em que viviam.

Contudo, os sefarditas que se aventuraram rumo ao desconhecido mantinham viva a recordação da sua terra. Não abandonando sua cultura e língua, mantendo, assim, a sua origem luso-espanhola e sua identidade judaica ancestral preservada.

Expatriados, tendo que fugir e refugiar-se no estrangeiro para escapar da malha inquisitorial o exílio-expulsão reforçou os laços de solidariedade entre os membros desta comunidade perseguida.

Em síntese, a diáspora trouxe consigo os conceitos de memória, exílio e identidade, por meio dos quais os sefarditas em vez de se dispersarem se mantiveram unidos, forjando uma nova cosmovisão, com base em seus ancestrais culturais.

Capítulo 2

Şafede e Ferrara, Bastões da Resistência Cultural Separdita



Como foi ressaltado anteriormente, a diáspora sefardita ao redor da bacia do Mediterrâneo e do Atlântico formou uma complexa rede de comunidades, unidas por interesses comerciais e culturais. Os destinos das migrações, a partir do final do século XV, foram múltiplos: o norte da África (Fez, Arzila e Tânger), o Império Turco, destacando-se Constantinopla e Salônica, o Oriente e, a partir de uma primeira parada em Antuérpia ou Amsterdam as rotas de fuga se dirigiam para a França, Inglaterra, Itália, Hamburgo e o norte da Europa.

A consequência foi não apenas o desenvolvimento econômico. No século XVI, além do comércio, os sefarditas passaram a se destacar internacionalmente em ramos como o da medicina, da literatura, das finanças, da ciência, da filosofia, nas Universidades e na imprensa.

Em realidade, a primeira tarefa intelectual que se colocou para os líderes das comunidades na diáspora após a expulsão foi interpretar as circunstâncias desastrosas em que eles próprios se encontravam. (ANGEL, 1991, p. 9).

Comentando também as reações dos sefarditas à catástrofe de 1492, Rachel Elior afirmou que a expulsão foi percebida como parte de um processo mais amplo, interpretada pela maioria de seus líderes em termos religiosos, despertando tendências messiânicas nas gerações pós-expulsão. A reação espiritual dos exilados se deveu à propagação do Zohar, revelando os segredos cabalísticos e gerando esforços para apressar a vinda do messias. (ELIOR, 1986, p. 35).

Com a posterior migração dos judeo-espanhóis para a Palestina, formou-se um núcleo de influentes cabalistas em Safed. Foi nessa cidade que ocorreu a transformação da Cabala, a partir de uma tendência caracterizada pela busca do êxtase e da liberdade. Nesse contexto dois cabalistas se destacaram: Moisés Cordovero e Isaac Luria. Esse último viria a ser o grande formador de opiniões durante a diáspora sefardita.

Comentando também esta “convulsão na consciência judaica” sefardita Gershom Scholem explicou que, como consequência da combinação entre misticismo e apocalipse messiânico, a Cabala tornou-se uma “força histórica de grande dinamismo”, vindo a penetrar em muitas áreas da fé e dos hábitos populares. Uma corrente de interesse pela Cabala desenvolveu-se na diáspora, destacando-se as cidades de Ferrara e Veneza, na Itália, Salônica, na Turquia e, sobretudo,

Safed, em *Eretz Israel*, que se tornou, a partir de 1530, o centro espiritual dos sefarditas por duas gerações. (SCHOLEM, 1989, pp. 61-63).

A INFLUÊNCIA DE SAFED SOBRE A DIÁSPORA SEFARDITA

O que ocorreu foi uma transformação radical no pensamento místico judaico em decorrência da experiência do exílio. Os fatos que deram origem a esse fenômeno, com ampla repercussão entre as comunidades judaicas e criptojudaicas espalhadas pelo mundo, aconteceram em terras do Império Turco Otomano (1299 a 1922).

Devido à relativa liberdade que gozavam os judeus nesse amplo império, ele se tornou um polo de atração para esse povo em sua dispersão. Importantes cidades atraíram milhares de sefarditas, destacando-se Salônica, Esmirna, Edirne e Istambul. Porém, um significativo grupo de sefarditas, durante o governo de Solimão, o Magnífico (1520-1566), se refugiou na distante região da Galileia, no Norte da Palestina, numa pequena cidade chamada de Safed.

A escolha de Safed como destino de sua imigração não foi casual. Próximo à cidade está o Monte Meron (27,8 Km), onde se localiza o túmulo do Rabi Shimon Bar Yohai (Séc. II ec.), personagem central e inspirador do “Zohar, O Livro do Esplendor”. De tal forma que, a oportunidade de viver na área onde Shimom Bar Yohai e seus discípulos haviam supostamente vivido, estudado e morrido tornou-se um atrativo irresistível para os entusiastas da Cabala. (FINE, 2003). As peregrinações ao Monte Meron reportam pelo menos ao século XIV.

A partir da chegada de judeus espanhóis e portugueses com espírito empreendedor, a cidade tornou-se um centro têxtil e comercial que abastecia toda a terra de Israel. Eles mantinham contato comercial com Beirute, Damasco, com a cosmopolita capital do Império Otomano, Istambul e, através do porto de Sidon, com outras regiões mais distantes. O artesanato florescia e além dos tecelões, encontravam-se ourives, curtidores, alfaiates e construtores. A comunidade judaica chegou a abrigar entre oito e dez mil pessoas na segunda década do séc. XVI.

A cidade tornou-se tão importante que, em 1549, Solimão construiu uma muralha ao redor da mesma e lá estacionou uma guarnição de soldados turcos.

Estas condições materiais deram suporte a uma grande comunidade espiritual. Nessa época, cerca de trezentos rabinos atuavam em Safed, haviam dezoito seminários rabínicos e em torno de uma centena de Sinagogas que representavam comunidades de judeus da maioria dos países do Mediterrâneo e da Europa.

No período entre 1530 e 1590 a criatividade religiosa dos que compunham essa comunidade deixou um impressionante legado para a posteridade da religião judaica, de tal modo que os historiadores denominaram essa fase como um “renascimento cultural”. Algumas importantes realizações atestam esse fato, quais sejam:

- Rabi Joseph Caro (1488-1575), codificou a lei religiosa judaica, a *Halakhah*, em uma obra chamada *Shulkhan Arukh*, que significa “mesa posta”.

- A mais famosa liturgia do serviço da Sexta-Feira à noite foi composta pelo Rabino Shlomo Halevi Alkabetz (1500-1580), o *Leha Dodi*, uma canção com a qual se inicia o Shabat. O mais amado poema de todo o Shabat foi rapidamente integrado e aceito no mundo judaico por suas boas vindas à Rainha do Shabat, a Shekinah, e seu relacionamento com o exílio e redenção do povo de Israel. (VITAL, 2005).

- O Rabino Moisés Cordovero (1522-1570) escreveu o *Pardes Rimonim*, a mais organizada apresentação da Cabala espanhola, uma verdadeira enciclopédia temática da tradição do Zohar. Outra importante contribuição de Moisés Cordovero foi popularizar a Cabala entre os estudantes para o rabinato em Safed. Um de seus discípulos, o Rabino Menahem Azariah de Fano (1548-1620) disseminou as ideias de Cordovero na Itália.

Porém, a contribuição mais significativa oriunda da comunidade judaica de Safed veio do trabalho do Rabino Isaac Luria (1534-1572). Ele mudou inteiramente o entendimento e prática judaica da Cabala pelos próximos quatro séculos. (VITAL, 2005).

Até então, sob a influência do Zohar, os cabalistas haviam concentrado sua reflexão em questões cosmológicas, a Cabala luriânica vai tomar o conceito de exílio como fundamento e concentrar sua reflexão na redenção. Na concepção luriânica, o exílio é o pré-requisito

para a criação e a causa do mal. O exílio resultou de uma contração de Deus em si mesmo, uma retirada divina de si mesmo. O exílio é o exílio da parte feminina de D'us, a *Shekinah*. (VITAL, 2005). Essa “teologia do exílio” ficou conhecida como a doutrina do *Tsimtsüm*.

O ensinamento cabalístico de Isaac Luria coloca o ser humano no centro do cosmos e reveste suas ações, especialmente o cumprimento das *mitzvot*, com um significado cósmico. Se um indivíduo cumpre os mandamentos com a intenção apropriada, a *Shekinah* pode ser restaurada a partir de seu exílio e reunificada com D'us. (DWECK, 2011).

A PROPAGAÇÃO DA CABALA LURIÂNICA PELO MUNDO JUDAICO

Na ocasião em que esse renascimento cultural judaico acontecia, ainda sob o influxo generalizado da revolução da prensa gráfica, o norte da Itália era uma das poucas regiões da Europa Ocidental com uma contínua, apesar de precária, comunidade judaica. Cidades como Mântua, Ferrara e Ancona atraíam conversos sefarditas, fugitivos da Península Ibérica. A prensa que foi instalada em Ferrara, em meados do século XVI, revela a resistência cultural desse povo.

Porém, a cidade italiana que desempenhou a principal função nesse processo cultural dos sefarditas foi Veneza. Situada na encruzilhada entre a Europa Ocidental e o Império Otomano, constituindo um poder marítimo com relações comerciais com esses dois universos, Veneza abrigava uma comunidade judaica pujante que se tornou a responsável pela disseminação das novidades religiosas oriundas de Safed. (DWECK, 2011).

A difusão da Cabala luriânica pelo mundo judaico foi favorecida não somente pelo papel desempenhado por Veneza, mas, outro fator, que já vinha concorrendo para tanto desde o século XV, era a apreciação que a Cabala desfrutava entre alguns pensadores renascentistas²² e de alguns segmentos cristãos, muito bem representados na pessoa

22 Outros importantes humanistas e cabalistas foram: Marsílio Ficino (1433-1499); Johannes Reuchlin (1455-1522); Francesco Giorgio Veneto (1466-1540); Paolo Ricci (1480-1541) e Balthasar Walther (1558-1631).

do filósofo Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Além disso, na segunda metade do século XVI a imprensa judaica no Norte da Itália publicou as principais obras da Cabala medieval, tais como o *Zohar* e o *Sefer Yetzirah*.

Na última década do século XVI, Safed entrou em declínio econômico e a criatividade religiosa cessou. Porém, em torno de Isaac Luria construiu-se um amplo repertório de histórias lendárias enfatizando seu poder como verdadeiro feiticeiro, capaz de feitos maravilhosos.

A partir dessa época, viajantes vindos de Safed espalharam em Veneza essas histórias espetaculares sobre Isaac Luria. Dentre esses propagadores da Cabala luriânica destacou-se a figura do Rabi Israel Sarug, que, provavelmente, havia sido discípulo de Isaac Luria.²³ Entre 1592 e 1598, Israel Sarug criou um grupo de mística judaica em Veneza e desenvolveu um pensamento cabalístico original. Dentre seus alunos destacaram-se importantes cabalistas, tais como: Menachen Azarya de Fano (1548 - 1620), propagador da Cabala já mencionado, e o judeu descendente de espanhóis, Abraham Cohen de Herrera (c. 1570 - c. 1635). (SABAN, 2012). Ele também disseminou a Cabala em suas viagens pela Grécia e Europa Central. Israel Sarug, utilizando técnicas cabalísticas, atraiu um significativo número de membros da comunidade judaica de Veneza e causou um impacto tão grande entre esses que Leon de Modena (1571 - 1648), um rabino e intelectual que vivia na cidade nessa ocasião, representando um judaísmo mais conservador, reagiu e notabilizou-se pelas críticas que dirigiu à mística judaica. Ele escreveu um livro intitulado *Ari Nohem*, onde demonstra que o *Zohar*, ao contrário do que defendiam os cabalistas, não foi escrito pelo Rabi Shimon Bar Yohai, mas foi uma “criação pseudo-epigráfica” de Moisés de Leon, sendo, portanto, de origem recente, quer dizer, do final do século XIII. De modo geral, Leon de Modena, considerava a Cabala um “politeísmo judaico”.

Mas, em que pese a oposição da corrente conservadora judaica, a propagação da Cabala luriânica cobriu o vasto território da diáspora sefardita. Através de Abraham Cohen Herrera, que se estabeleceu em

23 Existe um debate acadêmico sobre se realmente Israel Sarug foi discípulo de Isaac Luria. Alguns afirmam que ele manteve contato com Luria no Egito, antes do mesmo mudar-se para Safed. Outros asseguram que ele encontrou-se com Isaac Luria, mesmo que por um curto espaço de tempo, em Safed.

Amsterdã no início do século XVII, a Cabala luriânica chegou à mais importante comunidade de judeus retornados da Europa Ocidental.

Yosef Kaplan que escreveu um livro intitulado “Judíos nuevos em Amsterdam”, sobre a história social e intelectual do judaísmo sefardita no século XVII, apresenta como essa comunidade, formada, em sua grande maioria, por ex-criptojudeus e descendentes de conversos que haviam fugido da Península Ibérica para retornar ao judaísmo, possuía o ideal de formar uma “sociedade tradicional”, isto é, seguidora da *halakhah* judaica, mantendo acesa a chama do judaísmo rabínico. (KAPLAN, 1996).

Ele explica como esse importante centro para cultura sefardita converteu-se, também, no cenário da confrontação entre os conservadores do judaísmo normativo e os críticos da tradição rabínica que acabaram sendo excomungados por suas ideias heterodoxas, tais como Uriel da Costa e Baruch Espinosa. Outros importantes embates intelectuais que essa comunidade enfrentou foram contra o movimento messiânico de Sabatai Tsve (o que nos interessa de perto por sua origem influenciada pela Cabala) e as ideias caraitas, criticando o judaísmo talmúdico e rejeitando a Lei Oral. Esse último embate ocorreu no início do século XVIII. (KAPLAN, 1996).

O pensamento cabalístico no seio da comunidade de judeus novos de Amsterdã não foi analisado por Yosef Kaplan nessa obra. Porém, Abraham Cohen Herrera escreveu dois tratados sobre Cabala em Amsterdã, destacando-se um intitulado *Puerta del Cielo* e fez dois importantes discípulos nessa comunidade, os rabinos Menasseh ben Israel (1604 – 1657) e Isaac Aboab da Fonseca (1605 – 1693).

Quando Abraham Cohen Herrera morreu, o manuscrito de *Puerta del Cielo* foi entregue ao rabino Isaac Aboab da Fonseca para ser publicado. Ele só o fez em 1655, depois de sua passagem pelo Brasil, e mesmo assim apenas um extrato em hebraico. *A Puerta del Cielo* ganhou ampla difusão quando o cabalista cristão Christian Knorr von Rosenroth (1631 – 1689) publicou seu texto integral em latim em 1677, chegando a ser lida e comentada por Leibniz, Newton, Locke e Schelling. (POPKIN, 1998). O livro de Abraham Cohen Herrera tem o crédito de haver transmitido a Cabala de Isaac Luria nos moldes do neoplatonismo e ser a única obra de um cabalista escrita em espanhol até aquele momento.

Mas, nem só da Cabala teórica vivia a comunidade sefardita de Amsterdã. A maré messiânica, um grande movimento religioso de massa, que inundou toda a diáspora sefardita em meados do século XVII, o movimento shabetaiano²⁴, iniciado em 1665, e que derivava sua fundamentação religiosa de Safed, também atingiu a principal comunidade de judeus retornados. Segundo Scholem (1989, p. 236), “nas congregações constituídas em grande parte de antigos marranos – tais como as comunidades ‘portuguesas’ de Amsterdã, Hamburgo e Salônica – o fervor messiânico era particularmente forte.” Poliakov (1996, p. 221) reforça a informação ao afirmar que “através de toda a dispersão “dos sefarditas”, de Amsterdam a Livorno, e de Salônica a Fez, ricos e pobres, com a aproximação da data fatídica (o ano da redenção, 1666) começaram a liquidar seus bens e aprestavam-se a partir para a Terra Prometida”.

Para se aquilatar a influência do movimento de Shabatai Tsevi em Amsterdã, o membro mais rico da comunidade, um judeu chamado Abrahão Pereira, um homem profundamente devoto, reuniu um grande séquito e partiu em direção ao Levante para encontrar o messias cabalístico. (SCHOLEM, 1989). Mais significativo ainda, Arnold Wiznitzer, em seu livro “Os Judeus no Brasil Colonial”, informa que Isaac Aboab da Fonseca, o primeiro rabino das Américas que, após a expulsão dos holandeses do Recife em 1654 voltou para a Europa e assumiu importante cargo de rabino na Congregação Unida Talmud Torah de Amsterdã, por seus “pendores para o misticismo” foi, em 1665, “um dos principais adeptos do falso messias Sabbatai Zevi”. (WIZNITZER, 1966, p.150).

Cecil Roth também identificou a ampla propagação do movimento de Sabatai Tsevi, “em todo o mundo marrano”. Segundo ele, foi em Amsterdã que a mania atingiu maiores proporções, chegando a despertar o interesse do próprio Benedito Espinosa. Na sua explicação, “gerou-se entre estes uma forte corrente de misticismo.” (ROTH, 2001, p. 166). O que não significa que o movimento de Shabatai Tsevi tenha sido uma unanimidade entre os membros da comunidade de Amsterdã. Houve também uma resistência organizada e de parte até

²⁴ Sabatai Tsevi, em meados do século XVII, após agitar as comunidades da diáspora com um messianismo místico, incluindo os judeus-novos do Recife, foi preso pelo vizir de Istambul em 1666 e, diante de uma ameaça de morte, converteu-se ao islamismo.

de reconhecidos cabalistas, como foi o caso do rabino Jacob ben Aaron Sasportas (1610-1698).

Na realidade, em se considerando um contexto mais amplo, a corrente de misticismo por ele identificada não deve ser vista, sobretudo, como consequência desse movimento messiânico. Porém, seguindo a explicação de Gershom Scholem, o movimento sabatianista, ocorrido entre 1665 e 1666, que atingiu um “grupo numerosíssimo de pessoas”, propagou-se tão rapidamente porque as condições já estavam preparadas pela influência do novo cabalismo, oriundo de Safed. (SCHOLEM, 2008, p. 322).

Na opinião de Maurice-Ruben Hayoun, “sem o pano de fundo da mística loutiânica, o pseudomessias jamais teria tido aquela armadura espiritual que canalizou o seu movimento e lhe permitiu introduzir-se insidiosamente no mais profundo das massas e das elites judias da época.” (HAYOUN, 2007, p. 106).

Quando ocorreu a conversão de Shabatai Tsev ao Islã, “os recursos dialéticos da Cabala permitiam, de fato, interpretar misticamente sua apostasia, apresentar essa traição suprema como sua suprema prova de Messias...” (POLIAKOV, 1996, p. 222).

A IMPORTÂNCIA DE FERRARA PARA A RESISTÊNCIA CULTURAL DOS SEFARDITAS.

Paralelamente a tudo isso, ao longo do século XVI formaram-se também círculos literários, com atividade editorial própria, nas cidades italianas de Veneza e Ferrara. Em função da produção literária dos membros desses círculos, os estudiosos falam de um “movimento humanista judaico-português”.

Porém, muito mais do que a adesão ao humanismo renascentista do quinhentismo, os judeus sefarditas procuravam mesmo era preservar sua experiência por meio da produção literária. Legítima estratégia de resistência cultural em face da coerção, as obras produzidas em meados do século XVI podem revelar aspectos essenciais da cultura e identidade desse povo, conforme se consolidou na diáspora.

Segundo Carsten L. Wilke “as publicações de Ferrara ligavam assim a vida religiosa dos cristãos-novos, regressados ao judaísmo, às suas fontes medievais.” (WILKE, 2009, p. 110) Isso significa que elas refletiam o ambiente cultural em que estavam inseridos os sefarditas da diáspora.

Nessa época, a leitura era vista como uma atividade perigosa, demonizada pela Igreja Católica. Dois exemplos dessa situação são mencionados por Peter Burke: “Em Veneza, no fim do século XVI, por exemplo, um trabalhador do ramo da seda foi denunciado à Inquisição porque “lê o tempo todo”, e um ferreiro de espadas porque “fica acordado a noite inteira lendo.” (BRIGGS; BURKE, 2006, p. 70).

Em função disso foi que Moshe Lazar, em seu texto sobre o judaísmo dos sefarditas forçados à conversão ao catolicismo, afirmou que os inquisidores e as instituições inquisitoriais iniciaram suas ações com a queima de manuscritos e livros para impedir à força a difusão de crenças contrárias aos seus próprios dogmas. Ao falharem em erradicar a fé e as práticas rituais dos hereges, então eles apelaram para a tortura mental e física, forçando a conversão. Porém, os acusados de “falsos conversos”, teimosos e adeptos em segredo de sua antiga fé eram destinados a serem queimados em uma estaca. A queima de livros, portanto, frequentemente é um prelúdio clássico para a queima de pessoas. (LAZAR, 1991)

Esse estado de coisas que já se manifestou em diversos momentos da história demonstra a importância da literatura para a conservação da cultura e identidade. Conforme Stuart B. Schwartz enfatizou, entre os séculos XVI e XVII “os livros e a capacidade de lê-los, usá-los e pensar sobre eles estavam intimamente associados à ideia de liberdade de consciência.” (SCHWARTZ, 2009, p. 225).

O contexto histórico em que esses sefarditas produziram suas obras obriga à consideração da existência de uma censura autoimposta pelos autores. Também traz a necessidade de um trabalho exaustivo para perceber o significado e a mensagem nas entrelinhas ou na linguagem cifrada que foi utilizada para transmitir um recado que deveria ser compreendido apenas pelos iniciados no movimento judaizante.

Conforme Roth (2001), o primeiro lar da literatura dos sefarditas conversos judaizantes teria sido Ferrara, na qual foi instalada, no início da segunda metade do século XVI, a primeira prensa para a

produção de obras espanholas e portuguesas lançadas por sefarditas vindos da Espanha e Portugal. Aproveitando então a “segunda onda” das revoluções nas comunicações, a comunidade instalada em Ferrara foi capaz de desempenhar um importante papel de resistência cultural na história desse povo por meio da atividade de impressão nela desenvolvida por Abraão Usque, cujo nome português era Du-arte Pinel.

João Lúcio D’Azevedo reforça essa informação com as seguintes palavras:

A Itália foi o primeiro país onde os judeus se aplicaram a tipografia, e com ardor [...] Em 1475 havia imprensa hebraica em várias cidades. Tão compenetrados se achavam eles da importância da nova arte, para o ensino e conservação dos seus dogmas, que ao exercício dela qualificavam de Trabalho Sagrado e os obreiros grande orgulho tinham da profissão. (D’AZEVEDO, 1922, p. 36).

As obras produzidas nessas prensas possuíam um teor apologético ao judaísmo, utilizando os sofrimentos da diáspora para incitar e orientar os sefarditas forçados à conversão ao catolicismo no regresso à sua religião ancestral. Exemplo de uma produção apologética do judaísmo é “Consolação às Tribulações de Israel” (1553) de Samuel Usque. Uma obra escrita com a intenção de consolar os exilados, mantendo viva, em face às tribulações, a promessa messiânica de libertação do povo de Israel entre profecias e mistérios cabalísticos.

Essa literatura engajada estava intimamente ligada ao contexto sócio-político da época, podendo revelar estruturas de pensamento que formaram nos tempos modernos a cosmovisão dos sefarditas exilados.

Os membros dos círculos literários de Veneza e Ferrara mantinham entre si intensas relações. Como escreveu Cecil Roth:

A vida intelectual na Diáspora marrana estava até certo ponto centrada nas academias literárias, tão características do período, que floresceram na Holanda e na Itália, tal como florescido na Espanha. Nestas juntavam-se homens e mulheres cultos para lerem e discutirem as suas efusões poéticas (...) (ROTH, 2001, p. 222).

Dentro desse contexto, Abraão e Samuel Usque instalaram a sua tipografia na cidade de Ferrara, atraídos pela relativa tolerância em

relação aos judeus.²⁵ Sobre a utilização do pseudônimo Usque por três personagens ligados às edições de Ferrara; Abraão, Samuel e Salomão, muito mais do que indicativo de relação familiar entre os mesmos deve-se buscar explicação em uma prática comum entre os humanistas, lúdica, de somente os indivíduos pertencentes a determinado círculo literário conhecer a verdadeira identidade da pessoa escondida atrás do pseudônimo. (LOPES ANDRADE, 2006).

A Itália constituiu-se como um dos mais importantes centros dos refugiados de origem mosaica, vindos da Península Ibérica no século XVI, fugindo das perseguições e servindo muitas das vezes de passagem para outras localidades. Segundo Guinsburg (1996), nessa atmosfera os sefarditas conversos encontraram espaço para respirar com certa liberdade e florescer nos estudos religiosos, nas ciências profanas, na poesia e na arte.

Ferrara, Veneza e Ancona foram os três destinos preferidos pelos judeus sefarditas, vindos de Antuérpia e Portugal, atraídos pelos privilégios, por uma legislação mais flexível e a aparente aceitabilidade para com eles. Sendo que, durante o século XVI a Itália era um dos poucos lugares na Europa Ocidental onde foi permitida a prática aberta da religião judaica. (BONFIL, 1996)

Durante o Renascimento Ferrara foi governada pelos duques de Este, família que desenvolveu a cidade e fomentou as artes, especialmente a música e a pintura. Em 1492, o duque Hércules I, percebendo as vantagens econômico-culturais que poderiam advir da presença judaica em seu território, convidou vinte e uma famílias de judeus que haviam desembarcado em Gênova para se instalarem em seus domínios. (COMPAGNANO, 2007, p. 39)

No período entre 1534 e 1559, Hércules II d'Este (Ercole II) foi o duque de Ferrara. Esse duque, que recebera uma educação humanista, tratou com relativa tolerância os sefarditas, a ponto da comunidade judaica de Ferrara abrigar cerca de duas mil pessoas, o que gerou condições para Abraão Usque instalar sua tipografia na cidade.

No seu reinado, não poupou esforços no sentido de apoiar a emigração dos membros mais importantes da comunidade judaico-

25 Segundo Samuel Usque, Ferrara constituía para os sefarditas outrora forçados à conversão o 'mais seguro porto da Itália' (ANDRADE, 2011).

-portuguesa o que gerou condições para o florescimento econômico e cultural de Ferrara.

A tolerância dos governantes de Ferrara, obviamente, não se fundamentava apenas em interesses humanitários, mas, os sefarditas foram acolhidos na cidade também em função de suas atividades mercantis e do papel que desempenhavam no comércio da região do Levante.

Antônio Manuel Lopes Andrade, que estudou sobre a prensa judaica de Ferrara, explicitou em detalhes a obra de governo do duque de Ferrara e o papel reservado aos sefarditas:

Na verdade, Hercoles II idealizou um plano estratégico de desenvolvimento econômico para a cidade de Ferrara, desejando fazer dela uma praça comercial de primeira grandeza. Tinha, porém, a perfeita noção de que esse plano só podia ser levado à prática com a ajuda dos capitais, da iniciativa, das relações privilegiadas e da comprovada experiência no comércio internacional dos mercados cristãos-novos estabelecidos nas praças do Norte da Europa, sobretudo em Antuérpia (ANDRADE, 2011, p. 06).

Em 1550 Hércules II anunciou um salvo-conduto para todos os judeus que residiam em Ferrara concedendo amplas garantias e privilégios. De acordo com esse salvo-conduto ducal, as mulheres e as suas famílias tinham autorização para praticar livremente o judaísmo e para manter escravos. No caso de os privilégios serem retirados, teriam dezoito meses para partir e levar os seus bens, com a isenção de direitos. (BIRNBAUM, 2005, p. 79).

Desse modo, a comunidade judaica sob a proteção dos duques floresceu. Os planos do duque de Ferrara correspondiam à realidade, pois quando os sefarditas começaram a chegar trouxeram consigo a sua experiência com a atividade mercantil, comercial e bancária. Como declara Campagnano (2010), “a origem dos estabelecimentos judaicos nos Estados Estenses²⁶ está estreitamente ligada aos bancos de empréstimos sob penhor com juros baixos, ou, como se dizia naquele tempo, com ‘módica usura’”. Influenciado por essa liberdade é que em meados do século XVI vai ser formado o círculo literário de Ferrara, com atividade editorial própria e com uma intensa produção.

26 A partir de 1288, Ferrara, Modena e Reggio Emilia eram conhecidas como Estados Estenses por serem governados pela Casa D'Este.

Portanto, em meio à diáspora vai florescer uma riquíssima cultura de origem sefardita. Sendo assim,

Apesar da profissão dos chefes da nação portuguesa ser declaradamente mercantil, muitos dos mercadores eram eruditos. Tratava-se de intelectuais, médicos, juizes e escritores que, além das relações de negócios e dos capitais de suas empresas, levaram consigo a Ferrara um vasto e diferenciado patrimônio de conhecimentos. (CAMPAGNANO, 2007).

Como foi dito por Campagnano (2010) os judeus não limitavam sua atuação só ao meio financeiro. Eles destacavam-se nas múltiplas áreas do saber, sendo que a diáspora sefardita vai criar as condições favoráveis para o florescimento, de caráter nacional e internacional, nos séculos XVI e XVII de uma intelectualidade de origem judaica.

Buscaram refúgio em Ferrara alguns entre os “senhores do desterro” mais conhecidos da diáspora judaica sefardita. Entre eles podemos citar Dona Gracia Nasi, Don Isaac Abrabanel, o filósofo Leão Hebreu, o cronista Samuel Usque, o estudioso e editor Abraham Usque, os poetas Jacob Fano e Abraham Dei Galicchi Jagel, os médicos Amatus Lusitanos, Moses e Azriel Alatino.

Assim, ao analisarmos o legado intelectual dos descendentes da tradição hispano-lusitana da diáspora sefardita do século XVI, podemos identificar alguns elementos essenciais que vão caracterizar a sua cosmovisão nesse período.

Além disso, esse estado de coisas que se manifestou em meio ao desterro demonstra a importância das obras produzidas nesse período, podendo revelar as estruturas de pensamento que forjaram durante os tempos modernos a cosmovisão dos sefarditas.

O esforço de preservação dessa cosmovisão peculiar, engendrado pelos sefarditas em Ferrara, Itália, demonstra que o círculo literário que aí se formou em meados do século XVI foi um bastião da resistência cultural desse povo contra a guerra de extermínio, verdadeiro esforço consciente de perpetrar um etnocídio, que o Tribunal do Santo Ofício moveu contra essa identidade cultural.

Capítulo 3

pioneiros da resistência cultural

No período compreendido entre 1553 e 1557 Abraão Usque exerceu uma atividade editorial intensa em Ferrara. Em apenas quatro anos produziu e editou 30 (trinta) publicações: 23 (vinte e três) hebraicas, 5 (cinco) espanholas e 2 (duas) portuguesas. As duas portuguesas foram: *Consolação às Tribulações de Israel*, de Samuel Usque (1553), e o volume que inclui a novela inicialmente chamada de *História de Menina e Moça*, de Bernardim Ribeiro (1554).

O contexto amplo, no século XVI, à luz do qual a história da escola literária de Ferrara deve ser construída é o da Reforma Protestante e Contrarreforma católica, do humanismo e renascimento, da descoberta do novo mundo e, sobretudo, dos efeitos da revolução da prensa gráfica sobre o cotidiano das pessoas na Europa.

Na metade do século XV, a invenção dos caracteres móveis por Gutenberg desempenhou um importante papel na difusão do humanismo, como também na disseminação do movimento da Reforma. Fernand Braudel estimou o número de livros que foram produzidos na Europa no período anterior a 1500. O quantitativo atingiu uma tiragem global de 20 milhões de exemplares. “E, para o século XVI, numa Europa cuja estimativa populacional ao final do século é de no máximo 100 milhões de habitantes, Braudel calcula uma tiragem de 140 a 200 milhões de livros”. (BRAUDEL, 1995, pp. 363-366).

Assim, os dois volumes publicados em português nas oficinas de Abraão Usque serão analisados a fim de se levantar os elementos essenciais da cosmovisão sefardita na primeira metade do século XVI.

Em pleno quinhentismo renascentista uma cultura oprimida lutou para sobreviver recorrendo ao meio de comunicação mais avançado da época: o livro impresso. Mas, para além da influência renascentista, Yosef Hayim Yerushalmi notou, no período após o exílio da Península Ibérica, um ressurgimento da historiografia judaica através da identificação de pelo menos 10 (dez) trabalhos de natureza histórica produzidos por judeus, dentre eles Salomão Ibn Verga, Abraão Zacuto, Elijah Capsali, dentre outros.

O estímulo desse florescimento historiográfico foi a catástrofe do final do século XV que acometeu os sefarditas. A consciência que ficou nas gerações seguintes foi a de que algo sem precedentes havia acontecido e por isso eles iniciaram um esforço por entender o significado desse evento.

A obra *Consolação às Tribulações de Israel* de Samuel Usque segue essa linha. Destacando a sua capacidade de resistência em detrimento às perseguições sofridas, desenvolvendo assim, características específicas e um retrato da sua época.

Por conta da falta de dados biográficos quase nada se sabe da história de Samuel Usque. O investigador se depara com inúmeras interrogações sobre essa figura emblemática da literatura portuguesa. O que se pode deduzir com certa segurança é que viveu na primeira metade do século XVI, devido às perseguições dos judeus portugueses no período renascentista foi para a Itália, onde publicou, em 1553, a obra *Consolação às Tribulações de Israel* (Ferrara).

A obra relata a história dos sofrimentos do povo judaico, tendente a exaltar as crenças de origem mosaica. O livro é baseado na Bíblia e na literatura sagrada, além de ser diretamente influenciado pelos tormentos e perseguições que passou o autor. Soares e Campos dizem o seguinte sobre os motivos que levaram Samuel Usque a escrever *Consolação às Tribulações de Israel*: “Abalou-se descrever a tragédia viva dos seus, da sua ‘trabalhada e corrida nação’[...] por se mostrarem vacilantes na fé de seus antepassados. E assim se ‘propôs relatar as fadigas e tribulações que a seu povo sucederam [sic], com as causas por que cada mal se moveu’”. (SOARES; CAMPOS, 1950, pp. 35-36).

Um fato que chama atenção logo na abertura da obra é a dedicatória feita “A ilustríssima Senhora Dona Gracia Nasi (1510-1569)”, grande protetora dos judeus desterrados e a pessoa que financiou a publicação.

Gracia, também conhecida como Beatrix (Beatriz) de Luna Miques (nome cristão), nasceu em Lisboa, Portugal, em 1510. Fazia parte de uma das mais prósperas e importantes famílias de sefarditas portuguesas.

PRESERVAÇÃO DOS LAÇOS FAMILIARES COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA

No contexto das comunidades judaicas da época a família ocupava um papel central. Essa compreensão originava-se da própria descrição bíblica. De tal forma que, para eles, ser judeu implicava estar no seio dessa unidade básica da sociedade. Ela era vista como a garantidora da continuidade histórica do povo e um símbolo de relações espirituais.

Dentro da tradição judaica a família é definida por um corpo muitíssimo pormenorizado de regras e de leis, uma parte das quais está desde logo contida no *Pentateuco*, isto é, os cinco livros de Moisés.

Durante a longa história de Israel, ocorrida em locais diversos, as comunidades judaicas estiveram sujeitas a assimilações e influências provindas do mundo exterior. Assim, gerou-se uma relativa diversidade sociológica de práticas familiares. Porém, para além dessa relativa diversidade de práticas, os fundamentos ideológicos e jurídicos da sociedade asseguraram que o modelo hebraico de família tenha conseguido perdurar quarenta séculos. Ao longo desse tempo, ela constituiu o próprio cerne da sociedade judaica, uma das condições essenciais da sua perenidade.

Uma prova dessa importância são as listas genealógicas, tão comuns entre os judeus ao longo dos séculos, reafirmando os vínculos entre netos e avós, filhos e pais, embasando o direito quanto a casamentos, divórcios, filiação, herança e perpetuando as memórias do grupo. Além disso, entre os sefarditas, a fim de reforçar os laços parentais, havia o costume de atribuir o nome das crianças igual ao dos avós vivos. O objetivo último das práticas adotadas era a continuidade do povo. (HISTÓRIA DA FAMÍLIA, 1999).

Ora, um grupo que almeja diferenciar-se étnico-culturalmente necessita de uma estratégia de casamentos específica. Assim, naquelas famílias decididamente criptojudaicas a endogamia foi uma prática revestida com um amplo significado cultural, religioso e até financeiro posto que garantiria a preservação das heranças dentro do grupo.

Além disso, as questões de preservação da cultura sefardita exigiam a endogamia, sobretudo, pelas implicações sobre a vida cotidiana.

na dos criptojudes. Não se poderia admitir um estranho no convívio doméstico uma vez que um simples gesto diário poderia ser motivo para denunciar os membros às autoridades inquisitoriais.

Em função disso, no mundo Atlântico, durante a época moderna, face ao perigo representado pelo Tribunal do Santo Ofício, os sefarditas na diáspora, com a intenção de protegerem-se, desenvolveram um *modus vivendi* peculiar caracterizado sobretudo pelo matrimônio exclusivamente dentro do grupo²⁷, a centralidade da atuação religiosa das mulheres, a formação de redes familiares de natureza cultural e comercial e a prática de determinados costumes em segredo. Com isso, a ênfase dos sefarditas conversos judaizantes na família foi outra estratégia consciente de preservação de sua etnia e cultura.

Fora essas características intrínsecas dos sefarditas, nessa época, o fortalecimento das associações para as pessoas se entreajudarem, se apoiarem e trabalharem em conjunto, num verdadeiro “movimento de comunidades familiares” gerou um modelo principal de organização dos grupos domésticos disseminado na Europa e que também atingiu os sefarditas da diáspora, o modelo da casa. Eram associações sem escritura legal, tácitas, que agrupavam parentes e que predominou, sobretudo entre os grupos da elite dos sefarditas, como pode ser exemplificado pela “casa Mendes”, chefiada por Gracia Mendes, após a morte de seu esposo. (SEGALEN, 1999, p. 49).

Assim, dona Gracia Nasi possuía e administrava um vasto império comercial e financeiro na Europa. Segundo uma biógrafa, ela:

assumiu um dos lugares mais poderosos do comércio europeu do século XVI, não obstante os violentos sentimentos antisemitas que haviam ajudado a ativar a Inquisição espanhola e que acabaram por obrigá-la a deslocar-se com grande parte da família de Portugal para a Turquia. (BIRNBAUM, 2005, p. 8).

Com ajuda deste patrimônio não poupou esforços em socorrer os de origem mosaica na morte, nas perseguições e contra o antisemitismo.

27 Apesar disso, não houve uma política uniforme nos casamentos dos sefarditas na diáspora, tendo em vista que muitas vezes o esforço de algumas famílias era exatamente o oposto, casar suas filhas com cristãos velhos a fim de fugirem dos estigmas da sociedade. Porém, conforme Gitlitz (2002), os dados de levantamentos estatísticos feitos no México colonial, entre os condenados no Tribunal do Santo Ofício de Lisboa no período que vai do século XVII ao XVIII, entre os criptojudes de Múrcia e de Maiorca, indicam que a esmagadora maioria das famílias sefarditas adotou a prática da endogamia.

Além disso, não deixava de promover a cultura judaica e ajudar vários sefarditas conversos no processo de retorno ao judaísmo. Foi em Ferrara onde Gracia começou a usar seu nome judaico abertamente, Gracia Mendes Nasi, e a frequentar os círculos judaicos, recebendo em sua residência, estudiosos e talmudistas judeus.

Nota-se que as interferências da perseguição inquisitorial sobre a vida dos sefarditas conversos começavam com o próprio nome das pessoas, forçando-os a adotarem dois nomes: um nome hebraico, para uso interno na comunidade sefardita diaspórica, e um nome para se relacionarem na sociedade mais ampla, na língua vernácula, português ou espanhol.

Na realidade, a necessidade do uso de nomes cristãos indicava a violência simbólica a que estavam submetidos os que viviam na diáspora Atlântica. Significava a imposição da ideologia cristã. Eles passavam por esse processo de forma muito consciente uma vez que no judaísmo os convertidos também precisam mudar de nome posto que um nome representa uma visão de mundo.

Apesar das implicações religiosas da mudança de nome os sefarditas evitavam usar na sociedade portuguesa apelidos ou alcunhas que os distinguissem dos cristãos velhos. Uma de suas estratégias de sobrevivência foi exatamente a mudança de nome quando chegavam às terras do exílio.

LITERATURA ENGAJADA NA CAUSA SEFARDITA

O livro *Consolação às Tribulações de Israel*, bastante difundido entre os exilados, logo foi condenado pela Igreja Católica dificultando a sua circulação em Portugal e Espanha.

Porém, a obra se constituiu numa das principais fontes da história da época. O prólogo é constituído por três diálogos, entre três pastores; Ycabo (Jacob), Numeo (Nahum) e Zicareo (Zacarias), anagramas de nomes judaicos. Esses nomes dos pastores não foram escolhidos de maneira aleatória. Cada nome possuía uma representação simbólica. Ycabo representava o antigo patriarca e foi grafado na forma de um anagrama, Yahacob (hebraico Iacob) que na língua origi-

nal quer dizer “passou-se a glória de Israel”. Já Numeo é derivado de Nahum, consolador; e Zicareo no hebraico Zechariahu (Zacharias), que lembra os bens que recebeu Israel em desconto de seus males, e as vinganças que por amor dele foram feitas.

O próprio Samuel Usque, no prólogo, expressa a seguinte explicação:

A ordem que no mais desta composição tive, foi, que fingindo o grande patriarca Yahacob com o nome de Ycabo e em hábito de pastor como ele foi, chora o mal de seus filhos, filhos por sangue, filhos por lei, filhos em espírito e muitas vezes todo o corpo de Israel representa ele com muita razão pois ambos somos um só sujeito, ao qual consola Nahum e Zahariahu com nomes um pouco mudados a maneira que os dos antigos escritores fazem. (USQUE, 1553, p. III).

O primeiro diálogo intitula-se como “Diálogo Pastoral sobre Coisas da Sagrada Escritura” e trata sobre as origens de Israel até a destruição do primeiro templo, por Nabucodonosor; o segundo versa sobre a reestruturação do segundo templo até a sua destruição e o terceiro diálogo em especial trata sobre a presença judaica em Portugal, desde o edito de expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, até o estabelecimento da inquisição em Portugal (1536).

O autor se utiliza de paráfrases de textos bíblicos e históricos, além de memórias sobre as perseguições impostas aos hebreus, intertextualmente apoiadas nos profetas de Israel. A obra é caracterizada por uma ação pedagógica de teor memorialística, retratando a intolerância religiosa. Um relato sobre as perseguições que sofreram o povo de origem mosaica.

Essa obra é um testemunho textual de uma época, um poema em prosa escrito em português e classificada como “prosa doutrinal religiosa”. Um verdadeiro manual apologético do judaísmo para os que haviam rompido com a sua fé ancestral e que viviam divididos entre uma fé interior e outra exterior, podados pelo medo.

O esforço de Samuel Usque foi o de apresentar o significado transcendente do exílio, explicando o seu lugar no plano divino para o povo judeu. Isso demonstra a função central que a providência de Deus ocupava na cosmovisão sefardita. Na sua visão, diante do fato de que o curso da História estava demonstrando o cumprimento dos

castigos previstos nas profecias bíblicas, da mesma forma podia-se ter convicção de que a redenção futura, também prevista profeticamente, estava assegurada por meio da chegada do Messias.

Do ponto de vista político, o livro de Samuel Usque, fundamentado numa interpretação da História, representa um verdadeiro consolo para os sefarditas, na medida em que ressalta a esperança messiânica de restauração de Israel.

Assim, a análise dos antecedentes históricos, especialmente culturais, da diáspora sefardita do século XVI e a evidenciação dos principais aspectos da literatura produzida por esse povo nos ajudam a identificar alguns elementos essenciais que caracterizarão a sua cosmovisão e identidade nesse período.

Partindo da preocupação com o propósito e significado do exílio, ocorreu o florescimento de uma historiografia que reafirmou a crença na providência divina aliada à esperança messiânica.

Houve também aqueles que buscaram uma explicação racionalista. Outros elementos constituintes desta cosmovisão foram o pensamento de vanguarda, a atitude de resistência cultural e uma estética aprimorada.

Além disso, a identidade desse povo passou a ser significativamente determinada pela Cabala que se irradiava de Safed, na Palestina, e inspirava sua resistência cultural através da incorporação de símbolos, práticas e ideias somente conhecidas pelo grupo de iniciados.

Alguns desses que buscaram saída numa perspectiva mística serão o foco de análise desse livro nas páginas e capítulos seguintes.

A proliferação da Cabala entre as comunidades do exílio foi constatada por importantes historiadores, tais como Gershom Scholem e Rachel Elijor, conforme acima referido.

O caso mais conhecido de alegada prática da Cabala na diáspora sefardita foi o de Bento Teixeira. Nascido em Portugal em 1561, veio para o Brasil com sua família de classe média e linhagem sefardita. Terras distantes onde, por esse tempo, os perseguidos pela Inquisição gozavam de tranquilidade em relação aos sensores da Igreja. Bento Teixeira se tornou mestre de ensinar aos moços latim, aritmética, ler e escrever e, sobretudo a pensar, atividade bastante arriscada em terras onde os olhos dos visitantes da Santa Inquisição estavam atentos aos mínimos vestígios de heresia. Para os inquisidores, Bento Teixeira se encontrava na classe dos subversivos judaizantes.

Dentre as práticas consideradas heréticas desse personagem menciona-se a guarda do sábado e a negação de dogmas católicos. Consta ainda o ato de traduzir livros inteiros da Bíblia para o português, o que tanto poderia assemelhá-lo aos reformadores, quanto a ser encarado como um facilitador da leitura de porções semanais da Torah, prática comum e clandestina entre os criptojudéus.

Mas, o cultivo da mística judaica por parte de Bento Teixeira foi demonstrado em sua obra, *A Prosopopéia*, publicada após sua morte, em 1601. A começar pelo título, nota-se que o poema épico é uma máscara para mensagens criptografadas. Estas tinham por objetivos exortar os seus pares a perseverarem na fé e ainda ensinar meios pelos quais escapariam dissimuladamente aos sensores da Inquisição sem que isso os fizesse abandonar por completo suas tradições. Epstein (1978, p. 20) ressalta que “os diagramas e textos místicos que passam hoje como Cabala eram, com muita frequência, deliberadamente distorcidos para confundir o olho dos não iniciados”.

Dentre os elementos judaicos diáspóricos encontrados na *Prosopopéia*, podemos citar princípios que remetem à resistência judaica ante as perseguições da Igreja Católica, assim como a identificação solidária com os compatriotas dispersos e ainda algumas referências que aludem ao messianismo, esperança do estabelecimento de um tempo de paz e descanso para a nação judia.

Um aprofundamento nos leva a encontrar uma mescla de símbolos da mitologia greco-romana, amplamente utilizados pelo autor. Exemplo de tais simbologias na *Prosopopéia* é, sem dúvida, a oposição do Aristeu da mitologia, geralmente representado por um bom pastor, figura incorporada pelo cristianismo (segundo o evangelho de João, Jesus é o bom pastor) e o Proteu, senhor dos inúmeros disfarces. Sendo assim, Aristeu representa metaforicamente o clero católico romano em oposição ao Proteu, o deus das dissimulações, cujas confissões e vaticínios só se obtinha dele após ser fortemente amarrado.

São dignos de nota os inúmeros artifícios utilizados pelos criptojudéus na tentativa de camuflar as suas origens, destacando-se sobremaneira as mudanças de nome ou sobrenomes, conforme já foi mencionado. Um exemplo disso é claramente encontrado no texto da *Prosopopéia*, quando o autor faz menção ao Grão Duarte, “cognominado Coelho”. A mudança de nome servia tanto para livrar os cripto-

judeus do preconceito por parte dos cristãos velhos, bem como para despistar os olhares dos inquisidores.

Havia, sem dúvida, no poeta Bento Teixeira uma esperança muito grande em ver estabelecida na colônia uma pátria judaica onde enfim lançariam fora os trajes falsos de cristão e poderiam viver abertamente as suas tradições.

*Vejo (diz o bom velho) que, na mente,
O tempo de Saturno renovado,
E a opulenta Olinda florescente
Chegar ao cume do supremo estado.
Será de fera e belicosa gente
O seu largo distrito povoado;
Por nome terá Nova Lusitânia,
Das Leis isenta da fatal insânia. (XXVI).*

Ter em mente o tempo de Saturno renovado seria uma evidente alusão à livre guarda do Shabat, elemento basilar da vivência de qualquer judeu genuinamente judeu. Levando-se em consideração a ligação pagã dessa divindade ao dia sétimo da semana, colocado no texto de forma proposital para designar um retorno à observância segura deste e de outros dias santificados no judaísmo.

Nota-se ainda no corpo do texto a solidariedade do autor para com os seus compatriotas na diáspora, reconhecendo neles um exemplo de resistência e exortando-os a perseverarem e terem esperança, ainda que a sorte tenha até então se mostrado tão contrária e mutável.

Os elementos messiânicos aparecem de forma bem mais velada nas passagens em que o autor cita o sebastianismo, crença adotada por muitos portugueses acerca do retorno glorioso do rei D. Sebastião, morto na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578. Atitude que se deriva da expectativa messiânica presente no imaginário de Bento Teixeira, a abordagem sobre a dramática batalha em que o jovem D. Sebastião desapareceu, fazendo a sociedade portuguesa mergulhar na crença do seu retorno. Falar de sebastianismo seria o mesmo que falar de messianismo, importante aspecto da mística judaica.

Além do fenômeno do messianismo, outro elemento da mentalidade judaica é a esperança de retorno à Pátria, derivada do mito de exílio e

redenção presente nos escritos cabalísticos e que o autor utiliza, embora sobre a capa da narrativa do naufrágio da armada dos Albuquerque.

[...] *E assim todos concordes, e num ânimo,
Vencerão o furor do Mar bravíssimo,
Até que já a Fortuna, d'enfadada,
Chegar os deixe à Pátria desejada.* (LXVII).

Tal esperança por uma pátria permanente, que por fim tirará o povo judeu da condição de peregrinos no “mar bravíssimo”, traz à memória o anseio judaico pelo mundo vindouro anunciado pelos profetas. Nesse, a paz, justiça e prosperidade viriam em um reinado messiânico sobre o povo israelita.

A literatura era uma forma segura de se transmitir uma mensagem de preservação e resistência entre os criptojudeus, em uma linguagem compreensível a eles e somente entre eles, já que, em se tratando dos simbolismos da Cabala, nenhum outro grupo era mais versado.

Fica claro que a *Prosopopéia* possui uma mensagem oculta direcionada à consciência histórica judaica, escrita por um criptojudeu e compreendida em sua profundidade apenas por aqueles que teriam sensibilidade o suficiente para captar a alma judaica (*nefesh yehud*) do texto.

O exemplo de Bento Teixeira é um forte argumento contra a teoria do historiador português Antônio José Saraiva (1917-1993) segundo o qual o judaísmo dos sefarditas conversos, designados por ele de ‘cristãos-novos’, foi um mito inventado pela Inquisição para, em aliança com a classe dominante senhorial, enfraquecer a burguesia mercantil em ascensão.

Segundo ele, apesar de muitos membros dessa minoria perseguida haverem emigrado para a América portuguesa, onde viviam muito mais à solta e com menos cautela que em Portugal, depois de um século de quase completa liberdade, por ocasião da primeira “visitação” inquisitorial de 1591, as denúncias conhecidas quase não se referem a práticas do criptojudaísmo. Para ele, os defensores do mito do “cristão-novo judaizante”, interpretando esses dados com parcialidade, explicam que essa pouca incidência de casos de mosaísmo se justificam pela extrema cautela dos mesmos em suas observâncias religiosas. E, contrariando essa possibilidade, arremata: “É mais sim-

ples e mais lógico supor que não havia tais ‘observantes’”. (SARAIVA, 1969, pp. 222, 223).

A chave para entender a negação de Antônio José Saraiva da existência do criptojudaísmo no seio da sociedade portuguesa, nos dois lados do Atlântico, parece se encontrar na mesma dificuldade que acometeu os próprios inquisidores para identificar traços de judaísmo nas práticas de alguns acusados, a exemplo de Bento Teixeira: os inquisidores não conheciam alguns princípios fundamentais da religião judaica, sobretudo os simbolismos cabalísticos.

Enfim, a religiosidade dos que efetivamente vivenciavam a cosmovisão dos sefarditas conversos judaizantes era criptografada seguindo um código conhecido apenas pelos iniciados; a Cabala de inspiração luriânica.

Vimos anteriormente a importância do círculo literário de Ferrara e como as publicações da prensa instalada nessa cidade tinham o objetivo de apoiar espiritualmente as comunidades no exílio. Dentre as obras aí publicadas destacamos as duas que foram escritas em português. Já analisamos rapidamente “Consolação às Tribulações de Israel”, de Samuel Usque, procurando evidenciar sua função de resistência cultural.

A outra publicação em português da prensa de Ferrara foi a famosa obra de Bernardim Ribeiro, *Menina e Moça*. Além do curioso fato de haver sido publicada em uma prensa à serviço da militância cultural dos sefarditas na diáspora, que outros pontos de contato podem ser identificados entre esses dois autores e suas obras aqui referidas?

Uma relação fundamental entre os dois escritores é admitida por Yosef Hayim Yerushalmi, qual seja, provavelmente Bernardim Ribeiro também era “cristão-novo judaizante”, expressão mais comumente usada para designar os sefarditas conversos. Outro aspecto de congruência entre os dois é a feição sentimental, pastoril e bucólica que caracteriza as duas obras e o distintivo de haverem entrado para o *Index*, o catálogo dos livros cuja leitura era proibida pela Igreja Católica Romana. Provavelmente uma das razões para a proibição da leitura das obras seja os criptônimos que as duas utilizaram.

Isso não é surpresa, pois, de modo geral, o gênero pastoral predominou entre os escritores de origem sefardita do período. Essas fantasias bucólicas representavam uma forma de escape e sublimação da situação de exílio e perseguição em que viviam.

Mais do que todos esses pontos em comum, as duas obras teriam propósitos semelhantes: “despertar os conversos portugueses para as consequências metafísicas de terem abjurado a sua fé e indicar-lhes o caminho da salvação espiritual...” (MACEDO, 1977, p. 88).

Bernardim Ribeiro é uma das figuras mais enigmáticas da literatura portuguesa do século XVI e a sua biografia é um mistério à parte. Ao longo dos séculos surgiram variadas conjecturas biográficas referentes à sua vida e obra. Para Macedo (1977) estudar Bernardim Ribeiro é mergulhar num mundo de incertezas, em um verdadeiro enigma biográfico-cultural.

Pouco se sabe sobre a sua vida, no entanto, podemos deduzir com certa precisão que ele nasceu em Alentejo (Vila do Torrão) no

século XV, frequentou a corte portuguesa, publicando alguns poemas seus no Cancioneiro Geral de Garcia Resende (1516) e que foi um judeu forçado a converter-se ao cristianismo, o que influenciou de maneira significativa as suas obras, em especial *Menina e Moça*.

Evidência disso é que um dos temas mais recorrentes na obra de Bernardim Ribeiro foi a “mudança de uma situação existencial, retrospectivamente considerada como falsa, para outra que, embora implicitamente mais verdadeira é, no entanto, geradora de uma nova, e porventura mais intensa, ansiedade.” (MACEDO, 1977, p. 18).

Além disso, seus assuntos favoritos foram temas como exílio, misticismo e pessimismo, temáticas essas tão comuns ao contexto sefardita da época. (FRANCO, 2007).

Assim, reconhecemos como válida a hipótese defendida por Helder Macedo de que a novela *Menina e Moça* é uma alegoria de cunho cabalista. O questionamento recorrente é o seguinte: “por que motivo um impressor sefardita no exílio, com os prelos a serviço do proselitismo judaico, se interessou pela publicação das obras de Bernardim?” Sem dúvida o tema do exílio, o misticismo, o pessimismo e a expressão esotérica refletem-se na novela de Bernardim Ribeiro. (FRANCO, 2007, p. 28).

O livro é uma novela sentimental que se fundamenta inicialmente no monólogo de uma *Menina e Moça*, para em seguida se desenvolver por meio do diálogo dessa com uma outra mulher, representante de um outro tempo. Enquanto isso são narrados alguns romances e aventuras de cavalaria. São vozes femininas que foram identificadas por Helder Macedo como demonstrando a “característica fundamental e específica do cabalismo hispânico, que o distingue dos demais ramos do judaísmo: precisamente seu ‘feminismo’”. (MACEDO, 1977, p. 60).

O autor escreve para um público dotado de uma informação ideológica específica. Garantindo, desse modo, que seu significado permanecesse oculto para uma parcela da sociedade, que com um olhar destreinado não notaria a sua mensagem de resistência oculta nas entrelinhas: Bernardim Ribeiro estava descrevendo nessa aparentemente ingênua novela sentimental “o arquétipo místico da Comunidade de Israel, também chamado *Shekhinah*”, em situação de exílio. (MACEDO, 1977, p. 66).

É possível localizar na obra de Bernardim Ribeiro, como explicado por Helder Macedo, três níveis complementares de interpretação: o *romanesco* (caracterizando-a como uma novela sentimental), o *místico* (influenciada pelo cabalismo hispânico) e o *político* (uma obra de resistência), sendo que o mais revelador da cosmovisão dos sefarditas exilados é a análise do místico. 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. (BAPTISTA, 2011, p. 1).

Os sefarditas recorriam aos saberes cabalísticos para entender as causas dos sofrimentos do seu povo (desterrado e errante) e estimulados por uma explicação divina das misérias e injustiças às quais os de origem mosaica eram submetidos.

A forte influência da tradição cabalista sobre a cosmovisão sefardita na Diáspora Atlântica nos tempos modernos vai moldar a religião dos criptojudeus. Segundo Scholem (2002), a Cabala exerceu durante séculos uma grande autoridade sobre a comunidade judaica. E não é improvável que a obra *Menina e Moça* tenha sido influenciada por elementos cabalísticos, já que Bernardim Ribeiro viveu numa época em que este movimento esotérico do judaísmo atingiu seu apogeu na cultura hispânica.

Assim, os exilados encontraram uma forma de manter viva a sua identidade ancestral, usando para isso signos e mecanismos de dissimulação do seu verdadeiro sentido para a preservação identitária. O que importa notar é que mesmo em meio às tribulações, os agora exilados, mantinham preservados os aspectos essenciais da sua religião.

OS PROBLEMAS DE SIGNIFICADO DE MENINA E MOÇA

Comunicando eu isto com um Grego velho e doutor, me disse, que sempre fora costume dos seus antigos sábios, e filósofos encobrirem grandes segredos debaixo de fingimentos. (AVEIRO, 1593, p. 23).

Em seu livro “Bernardim Ribeiro (O poeta Crisfal)” Theophilo Braga cita um documento encontrado por António Maria de Freitas, em 1893, no museu de antiguidades da baronesa de Erick, no qual, faz alusão à vida de Bernardim. Nesta peça jurídica datada de 06 de maio de 1642, assinada pelo desembargador Rodrigo de Lemos, o seu requerente alega um suposto parentesco com o escritor português para reivindicar a posse dos bens doados por Bernardim. O qual, reproduzimos logo abaixo, na íntegra, um trecho do pedido:

Senhor. Em obediência ao despacho lançado por Vossa Majestade no requerimento do tenente de infantaria Francisco Ribeiro e remetido a esta Junta, cumpre informar que, das diligências a que procedi e a que mandei proceder para verificar a verdade das alegações n'elle [sic] apresentadas sobre ser bisneto do doutor Bernardim Ribeiro e da justiça que lhe assiste de ser empossado nos bens que deste foram e passaram a esta Sereníssima Casa de Vizeu (...) (GUIMARÃES, 1908, p. 28).

No mesmo documento é possível extrair algumas informações importantes sobre a vida de Bernardim. Segundo esta peça jurídica, Bernardim Ribeiro teria nascido em 1482, e era filho de Damiam Ribeiro, criado dos Duques de Vizeu, sendo que, por conta das desavenças do duque com D. João II, o pai de Bernardim teve que se refugiar em Castela deixando a mulher e o filho sob a proteção de seu parente o desembargador da casa da suplicação António Zagalo e de sua irmã D. Inês. (GUIMARÃES, 1908).

Com relação ao suposto parentesco entre o suplicante e o autor português, este documento afirma que Bernardim “nunca foi casado nem consta de boas memórias haver tido descendência bastarda de huma [sic] sua prima, como alega o requerente.” (GUIMARÃES, 1908, p. 29).

Theophilo Braga (1897) comenta também a existência de uma vasta documentação na qual se faz referencia ao autor de *Menina e Moça*. Compõem esse *corpus* documental: *um termo de matrícula* na Universidade de Lisboa nos anos de 1506 a 1511 (comunicado por Gabriel Pereira e Dr. Simões de Castro); *uma carta régia* datada de 23 de setembro de 1524, em que D. João III o nomeia escrivão de câmara (D. José Pessanha teria feito a descoberta deste documento na Torre

do Tombo); *um documento judicial* de 1552, no qual, João Ribeiro alega ser primo-irmão do poeta (Documento frequentemente citado nos manuscritos genealógicos publicados por Camillo nas Noites de Insomnia); *uma Carta régia* datada de 9 de outubro de 1549 concedendo uma Tença²⁸ no valor de 12\$000 rs. com um moio de trigo por D. João III (Documento descoberto pelo Snr. Visconde Sanches de Baena); *a Obra do Snr. Visconde de Sanches de Baena* em que contêm abjuradas e comprovadas as genealogias dos Ribeiros e dos Zagalos, comprovando o parentesco das duas famílias. Outro aspecto que salta à vista é a quantidade de homônimos do poeta Bernardim Ribeiro que o mesmo Braga (1897), a partir de documentos do século XVI, ressalta no seu célebre livro “História da Literatura Portuguesa: Bernardim e o Bucolismo”. Seriam esses:

Bernardim Ribeiro Pacheco: comendador da Villa Cova, da ordem de Cristo e Capitão Mor das náos da Índia;

Bernardim Ribeiro: governador da fortaleza de S. Jorge da Mina;

Bernardim Ribeiro: filho de Luiz Esteves Pacheco;

Bernardim Ribeiro: ouvidor na segunda metade do séc. XVI nas Caldas, contador do Hospital de Nossa Senhora do Populo (Caldas da Rainha);

Bernardim Ribeiro: tabelião em Barcelos;

Bernardim Ribeiro: mestre da capela da catedral de Toledo.

Muita coisa já foi dita e escrita sobre Bernardim, mas, pouco sabemos concretamente sobre a sua vida intelectual e privada. Nos deparamos com inúmeras interrogações sobre esta figura emblemática da literatura portuguesa. Por conta da documentação pouco confiável as respostas a essas interrogações são geralmente dúbias e pouco reveladoras.

Porém, em que pese esses impasses biográficos, suas obras foram produzidas em um período decisivo para a história dos sefarditas conversos judaizantes e utilizaram uma linguagem cifrada para não levantar suspeitas.

As divergências que surgem em torno do texto original da obra *Menina e Moça* estão longe de serem totalmente esgotadas e resolvidas, existindo assim, várias conjecturas sobre qual seria o *corpus* textual escrito por Bernardim Ribeiro.

28

Segundo o Dicionário de língua portuguesa Michaelis *Teça* é uma pensão vitalícia que os reis davam aos cavaleiros, por serviços prestados.

A *editio princeps*²⁹ da obra foi publicada no ano de 1554, na cidade italiana de Ferrara, por iniciativa do judeu português Abraão Usque. Nesta prensa foram publicados de autoria de Bernardim cinco éclogas³⁰, a novela sentimental *Menina e Moça* e alguns poemas.

A sua segunda edição foi lançada na cidade portuguesa de Évora, em 1557, no prelo do impressor oficial do Inquisidor-geral do reino, André Burgos³¹. Este segundo exemplar, diferente do de Ferrara, possui algumas disparidades textuais. Segundo Franco (2007) as divergências entre estas duas edições estão presentes nas variantes de pontuação, de léxico, de ortografia, de sintaxe e destaque para a extensão do texto.

Já a terceira edição desta obra foi publicada na cidade alemã de Colónia, no ano de 1559 por Arnold Birckman³². Esta impressão é inspirada no texto publicado em Ferrara, possuindo algumas pequenas modificações que não alteram a estrutura e o seu significado. Segundo Vasconcelos (1924), as divergências são realmente muito numerosas, mas, superficiais. Fruto de arbitrariedades editoriais, meramente gráficas ou linguísticas de responsabilidade dos livreiros-tipógrafos que na época tinham liberdade de fazer correções na ortografia, na pontuação e até mesmo na escrita da obra.

Além destas três edições impressas da obra *Menina e Moça*, existem dois manuscritos conhecidos: O manuscrito da *BNL*³³ (Bi-

29 *Editio princeps* corresponde à primeira edição impressa de uma obra antiga ou medieval copiada de um manuscrito.

30 As *éclogas* são composições bucólicas de origem greco-latina que exaltam os encantos da vida rural. Foram introduzidas em Portugal por intermédio de Bernardim Ribeiro e Sá Miranda com a *Écloga Passional* e a *Écloga Polêmica*.

31 André Burgos era espanhol, natural de Granada, e imprimiu primeiramente em Sevilha (1542-49), aonde porventura o Cardeal-infante D. Henrique o mandou convidar para vir se estabelecer em Évora, cidade em que o infante era arcebispo e que teve em André Burgos o seu primeiro impressor. (ANSELMO, 1926, p. 102).

32 BIRCKMAN (ARNOLD), livreiro em Londres, era natural de Colónia, e pertencia a uma grande família de livreiros que tinha estabelecimentos em várias cidades. (DUFF, 1905, p. 13).

33 Este códice miscelado (conhecido como manuscrito de Asensio) encontrado na década de 70 por *Eugenio Asensio* contém, entre outros, textos literários em prosa e verso, cartas régias e de altas personalidades, discursos, linhagem de famílias de Portugal, e dois obituários entre os anos de 1501-1550. Este manuscrito foi adquirido em 1983 pela Biblioteca Nacional de Lisboa apresentando cópia da novela intitulada *Saudades de Bernardim Ribeiro* como também deste autor algumas éclogas e diversas poesias, varias cantigas e duas comédias de Sá Miranda, poemas de Boscán, Garcilaso de la Veja, Jorge Manrique e de outros poetas do círculo literário de Sá de Miranda.

biblioteca Nacional de Lisboa) e o manuscrito da *Real academia de la Historia de Madrid*³⁴.

Mesmo com a descoberta destes dois manuscritos António Cândido Franco (2007) acrescenta que as duas cópias não podem substituir a edição de Ferrara, pois a de Madrid é muito tardia e a da BNL é incompleta e possui uma datação ambígua.

Desde o século XVII até meados do século XX a obra impressa em Ferrara ficou no esquecimento e a edição de Évora foi a fonte de todas as reedições. Na explicação de Franco isso se deu porque, “toda a tradição crítica portuguesa anterior a Inocência, com destaque para Diogo Barbosa Machado, desconhecia em absoluto a edição de Ferrara.” (FRANCO, 2007, p. 13).

Inclusive, as edições posteriores publicadas por Manoel da Silva (1645, Lisboa), Domingos Gonsalves (1785, Lisboa), pelo Escritório da Biblioteca Portuguesa (1852, Lisboa), pela Imprensa Comercial (1860, Lisboa), por D. José Pessanha (1891, Porto) e Teófilo Braga (Porto) tem como texto base o *corpus* textual de Évora.

Uma das explicações para a rejeição do exemplar saído do prelo de Abraão Usque está no controle Inquisitorial e na proibição da entrada de livros no país. O texto abaixo, extraído do livro “História do Descobrimento” e Conquista da Índia vai corroborar e justificar esta hipótese.

Privilegio que o muito alto, e muito poderoso Rey Dom João o terceiro deste nome deu a Fernão Lopez de Castanheda para os livros da historia do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses. Eu El Rey faço saber a quantos este meu Aluará virem que Fernão Lopez de Castanheda, Bedel da faculdade das artes da universidade de Coimbra me enviou dizer que ele tinha feitos dez livros da historia da Índia, que começãõ [sic] do descobrimento dela: dos quais tinha impressos á sua custa o primeiro livro e queria imprimir os outros. E porque havia mais de vinte anos que andava ocupado no fazer da dita história: e tinha levado nisso muito trabalho, e feito muito gasto de sua fazenda: **me pedia que houvesse por bem que pessoa alguma não pudesse imprimir os ditos livros senão ele Fernão Lopez, nem os vender, nem trazer de fora do reino pelo tempo, e sob as penas**

34

O Ms. da *Real Academia de la Historia de Madrid* é composto por 245 páginas, das quais 76 desse códice são destinadas a obra de Bernardim Ribeiro, assim designado: “Tratado de Bernardim Ribeiro”.

que me bem parecesse. (CASTANHEDA; MARROCOS, 1797, p. VII, grifo nosso).

Ainda sobre essa questão Helder Macedo (1977) menciona que *Menina e Moça* teve uma breve inclusão no *Index Expurgatório* de 1581³⁵, além de alguns cortes nas edições subsequentes. Além disso, consultando o Catálogo dos livros que se proibem nestes Reinos & Senhorios de Portugal, por mandado do *Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Jorge de Almeida Metropolitano Arcebispo de Lisboa, Inquisidor Geral (1581)* encontramos citado a obra *Menina e Moça* nos “Livros Proibidos em Linguagem” classificado como “Livro de Fortes.” A primeira diferença textual entre as duas edições manifesta-se logo no primeiro parágrafo do texto. Transcrevemos então, os dois trechos da primeira página do exemplar de 1554 e o de 1557, atualizando a ortografia:

Menina e Moça me levaram de casa de minha **mãe** para muito longe. Que causa fosse então daquela minha levada, era ainda pequena, não a soube. [...] (RIBEIRO, 1557, p. III, grifo nosso).

Menina e moça me levaram de casa de meu **pai** para longe terras. Qual fosse então a causa daquela minha levada, era pequena, não soube. [...] (RIBEIRO, 1557, p. III, grifo nosso).

Na Edição Ebořense, no trecho citado acima, é trocada a palavra **mãe** por **pai**, além disso, existem contradições evidentes entre as extensões dos textos das duas versões. Na publicação de Évora os acréscimos da segunda parte são considerados apócrifos com base nas divergências no estilo de escrita e da forte carga ideológica percebida nesta parte, o que muda relativamente o sentido da obra.

Esta divergência entre os dois textos é pontuada pela hipótese de *Menina e Moça* ser uma obra inacabada. Aliás, a edição de Évora é caracterizada por ser uma versão mais longa, possuindo duas partes e o seu texto é separado em capítulos com pequenas epígrafes, no qual, a primeira parte vai até o capítulo XXI e a segunda até o capítulo LVII.

35 A proibição da *Menina e Moça* no *Index Expurgatório* de 1581, FL.21, parecia obstar à revelação de alguma intriga de corte. Ao século XVII chegou a lenda de que fora a infanta D. Beatriz, filha do rei D. Manoel, a eleita dos pensamentos de Bernardim Ribeiro; consignou esta lenda com a máxima boa fé Manoel de Faria e Sousa, na *Europa portuguesa* no Discurso dos Sonetos, da *Fuente de Aganipe*. (BRAGA, 1897, p. 269).

Já o exemplar publicado em Ferrara possui um texto corrido sem divisões em capítulos.

Sendo assim, influenciado pela ortodoxia católica, o suposto encarregado de dar um desfecho para a versão de Évora, tentou ao máximo camuflar os aspectos criptojudaicos presentes na edição de Ferrara. Fato que tende a fazer da *Menina e Moça* uma narrativa marcada por alguns ‘pontos cegos’, que o continuador e não poucos leitores se esforçaram por ativar. (MENESES, 1998).

Conforme Macedo (1977), a edição eborense seria uma tentativa de normatizar a literatura bernardiniana, limpando-a de suspeitas e anulando pelos seus acréscimos a estranheza de certos sentidos potencialmente heréticos, tornando assim a obra mais aceitável do ponto de vista do cânone cristão.

Frisando a questão das influências da censura eclesiástica, podemos destacar a troca da expressão “Valhe-me Deus” citada na edição de Ferrara para “Santa Maria, Vale-me!” na publicação eborense.

Com os remos trazia, não se percatou senão quando uma alta onda, que a ele, ao barco todo descumas encheu e deu com ele através de uns penedos que em diversas partes que espedaçaram **valha-me Deus** dizia ele. (BERNARDIM, 1557, pp. LXXI-LXXII, grifo nosso).

Com os remos trazia, não se percatou se não quando uma alta onda que a eles ao barco todo descumas encheu e deu com ele através de uns penedos que em diversas partes que espedaçaram **Sancta Maria salve** dizia ele. (BERNARDIM, 1557, p. CXVLI, grifo nosso).

Sem uma base manuscrita de apoio a edição de Évora é questionada sobre a autenticidade dos seus acréscimos. Concordam os estudiosos do tema que o exemplar de Ferrara contém o texto que mais se aproxima do original. Na qual, “ (...) a crítica bernardiniana tem procurado provocar ou refutar a autenticidade do texto exclusivo à edição de Évora aceitando como seguramente autêntico tudo o que o precede.” (MACEDO, 1977, p. 13).

O aviso do próprio Bernardim contido nas páginas iniciais de que “o livro a de ser o que vai escrito nele (...)” irá dar bases para entender melhor as questões da extensão das duas edições. (RIBEIRO, 1554, p. IIII).

Sendo assim, logo no início da obra o autor já declara que o livro terá um final aberto. À luz desta advertência é significativo perceber que diferente do texto eborense a edição de Ferrara e os dois manuscritos possuem um final abrupto, distinto da publicação de Évora que possui uma falsa continuação, para se adequar a um padrão aceitável do ponto de vista dos cânones da época, fazendo assim, algumas alterações no seu enredo e significado.

O enredo é típico da tradição cavalheiresca em prosa, uma narrativa centrada na primeira pessoa com características confessionais. Um solilóquio³⁶ estruturado por vozes femininas. Trata-se, então, de uma novela de psicologia do amor - exprime o sentimento trágico de uma vida apenas orientada pelo amor: uma novela de psicologia amorosa em prosa que se pode considerar poética. (SARAIVA; LOPES, 1982, p. 239). Várias leituras e interpretações foram feitas dessa obra, mas, nenhuma delas conseguiu dissolver em um único trabalho todos os mistérios que rodeiam *Menina e Moça* e nem apontar todos os elementos presentes nessa novela sentimental.

Não chegando a um consenso os estudiosos dividem-se entre os que defendem a origem sefardita conversa de Bernardim Ribeiro e os que a negam. O professor universitário, escritor e filósofo, Teixeira Rego (1881-1934), foi o primeiro a levantar a hipótese da ascendência judaica de Bernardim e do seu teor criptojudaico. Enquanto isso, o professor de Literatura Portuguesa do *King's College* de Londres, Helder Macedo, em sua obra “Do significado oculto da *Menina e Moça*”, lançada pela Editora Moraes em Lisboa no ano de 1977, defende a hipótese de que esta novela em prosa é uma alegoria de cunho cabalista e que Bernardim Ribeiro foi um sefardita converso judaizante, perseguido, como tantos outros, pelos tentáculos da Inquisição.

Seguindo essa linha de raciocínio António Cândido em “O essencial sobre Bernardim Ribeiro” afirma que o texto Bernardiniano não escapa à problemática do criptojudaísmo ou do judaísmo de resistência. Em contrapartida, um dos maiores investigadores e conhecedores de origem portuguesa do Humanismo Renascentista, José Vitorino Pina Martins, que publicou uma reprodução fac-similada da edição de Ferrara (1554) impressa pela Fundação Calouste Gul-

36 *Solilóquio* significa uma forma dramática ou literária em que o personagem fala sozinho, como que consigo mesmo, expressando de maneira lógica o que se passa em seu espírito, em sua consciência.

benkian (Lisboa, 2002), argumentou no extenso prólogo feito para a obra que *Menina e Moça* se apresenta somente como uma novela de amor e morte e não como um escrito de teor criptojudaico.

Já o Professor *Herman Prins Salomon* no seu artigo “O que tem de judaico a *Menina e Moça*?” vai rebater os principais argumentos utilizados por Martins para negar a presença de qualquer elemento judaico nesta obra.

Eugenio Asensio³⁷, conhecido por ter descoberto o mais antigo manuscrito de *Menina e Moça*, no seu texto “Bernardim Ribeiro y los problemas de *Menina e Moça*” também rejeita a influência do cabalismo na obra de Bernardim.

Porém, um leitor mais atento não pode deixar de se intrigar com alguns aspectos criptojudaicos presentes no citado texto. Aspectos esses que remontam à Cabala peninsular, deixados sutilmente nas suas entrelinhas a partir de um sofisticado jogo de dissimulação literária. No entanto, apenas aqueles que estavam a par do seu referencial doutrinário poderiam realmente entender o seu real significado.

Conforme Macedo (1977), as ambiguidades detectadas na obra de Bernardim só podem ser explicadas no contexto da tradição cabalística Ibérica. Ressalta ainda que na escrita bernardiniana existe uma ênfase nas personagens femininas como veículos da divindade e representação da comunidade no exílio. O autor constrói a narrativa em torno da história de três personagens femininas: *Belisa*, *Aónia* e *Arima*, onde, as três seriam a representação da Shekhinah³⁸, Shekiná ou Schehiná (divina presença ou presença de Deus).

Shechiná é o único aspecto feminino da divindade (Deus dos judeus), utilizado no judaísmo rabínico para relacionar a proximidade

37 O filólogo e erudito Eugenio Asensio Barbarín (1902-1996) [...] Nascido em Murieta, em plena terra de Estella, em 2 de junio de 1902, faleceu em Pamplona em março de 1996. cursou em Madrid Filosofia e Letras e ali fez doutorado com uma tese sobre o pensamento de Quevedo. Posteriormente realizou cursos de hispanística em Soborna de Paris (1929-1930) e depois na Universidade de Berlim, com Werner Laeger e Paul Maas. Durante este Tempo de formação aprendeu línguas clássicas e modernas. Este homem, que possuía uma erudição espantosa, foi catedrático do instituto de oposição, como importantes intelectuais espanhóis do século XX. Foi, assim, catedrático de Literatura espanhola no Instituto Espanhol de Lisboa, como professor visitante, para assumir o comando da Literatura Espanhola. Esta universidade lhe concedeu o doutorado (*bonoris causa*) em 1990. Também alcançou grande prestígio na Universidad de Cambridge. Foi membro da Academia de Ciências de Lisboa e sócio honorário da Academia Portuguesa de História. Em 1991 recebeu o Prêmio Príncipe de Viana de la Cultura. (ROMO, 2007, p. 56, tradução nossa).

38 Na literatura talmúdica e no judaísmo rabínico não-cabalístico, a *Schehiná* – literalmente in-habitação, isto é, Deus no mundo – tem o sentido simplesmente de Deus mesmo em sua onipresença e atividade dentro do mundo e, especialmente, dentro de Israel. (SCHOLEM, 2002 p. 126).

de Deus com o homem, representando uma ideia mística de Israel e a sua ligação com Deus nas perseguições e no exílio (Diáspora). Segundo Scholem (2002), duas concepções indissociáveis da Shechiná são a sua ambivalência e o seu exílio. Nas suas palavras:

O exílio da *Schehiná* remonta ao *Talmud*. ‘ Em cada exílio a que os filhos de Israel foram, a *Schehiná* estava junto com eles’. No *Talmud* isso significa unicamente que a presença de Deus sempre acompanhou Israel nos seus exílios. Na Cabala, porém, isto é tomado no sentido que *uma parcela de Deus mesmo é exilada de Deus*. (SCHOLEM, 2002, pp. 129-130).

Bernardim Ribeiro segue a linha do criptojudáismo da Península Ibérica, no qual a figura feminina possuía uma posição de destaque, sendo que, um dos ícones de resistência criptojudáica está na figura da Rainha Ester. Assim, a *Oração de Ester*³⁹ foi considerada a prece dos judaizantes por excelência. Dessa forma, o *Purim*⁴⁰ estava entre os ritos mais praticados pelos neoconvertos.

Sendo tradicionalmente um ritual de celebração e alegria, a comemoração de *Purim* dos criptojudeus sofreu a influência da experiência do exílio. De tal forma que na explicação de Natahm Wachtel o jejum foi...

O rito, sem dúvida, mais praticado nos meios marranos. Os judaizantes impunham-se a si próprios, não só por ocasião das grandes obrigações anuais, como as do Grande Dia (*Kippur*) ou da **comemoração da Rainha Ester**, mas também muito frequentemente durante as semanas ordinárias, e até duas ou três vezes na mesma semana, de preferência à segunda e à quinta (era o jejum completo de vinte e quatro horas, segundo o ‘costume judaico’, entre o cair da noite de um dia e o cair da noite do dia seguinte). (WACHTEL, 2002, p. 144, grifo nosso).

A proibição da prática do judaísmo no mundo português e a perseguição dos judeus e sefarditas convertos na Espanha, Portugal e

39 Algumas vezes encontramos menção à festa da “rainha Ester” com a qual os cristãos-novos se identificavam de maneira especial, pois Ester teve, como os cristãos-novos, de manter secreta a sua origem. (NOVINSKY, 1995).

40 Conforme está no livro de Ester o *Purim* é a festividade que celebra a libertação do povo mosaico do genocídio arquitetado pelo ministro Haman.

nas suas respectivas colônias levou as mulheres a assumirem papel decisivo na resistência e na propagação de um criptojudaísmo doméstico (entre quatro paredes).

Diferente do judaísmo rabínico, no qual as mulheres ocupavam posições inferiores aos homens, com a perseguição da fé hebraica na península Ibérica essa situação se inverteu, “o núcleo familiar tornou-se lócus privilegiado para a irradiação da lei mosaica, içando as mulheres ao status de grandes responsáveis por sua reprodução.” (ASSIS, 2002, p. 56). Nesse sentido, a representatividade da figura feminina na obra *Menina e Moça* é mais um indício do seu caráter criptojudaico.

Outro indicativo que corrobora para a tese da ascendência sefardita do autor de *Menina e Moça* é que as edições de Ferrara e Évora foram impressas por sefarditas conversos judaizantes. Na prensa gráfica ferrarense nós temos a presença de Abraão Usque, um típico sefardita de origem portuguesa, perseguido e exilado na cidade italiana de Ferrara, onde editou cerca de 30 (trinta) publicações, obras essas voltadas para um público judaico.

Já André Burgos, impressor oficial do Inquisidor-geral Cardeal Infante D. Henrique e cavaleiro da sua casa, também possuía ascendência sefardita conversa. No dizer de Theophilo Braga,

O livreiro André de Burgos era suspeito de cristão novo, e esta circunstância actuaria na revisão da censura eclesiástica dos livros que publicava. No depoimento de Damião de Carvalho, prior de Villa Nova d’Anços, em 1624, com setenta e seis anos de idade, disse: ‘que conheceu em Évora a André de Burgos, avô d’este André de Burgos⁴¹, de que se trata, advogado n’esta cidade, e irmão que foi d’esta Santa Casa, e agora deitado da irmandade, o qual André de Burgos, seu avô, era castelhano de nação, e sempre na dita cidade fora tido e havido por cristão novo, e que ele testemunha o teve sempre por cristão novo, e assim foi sempre publica voz e fama; e declarou que assim era tido e havido na cidade de Évora. E ai não disse.’ (Doc. ap. Conimbricense, n.º 5103, de 1896.) Não admira

41 Segundo o processo de 1625 presente no *Arquivo da Torre do Tombo*, nº PT/TT/TSO-IC/025/06860 movido pelo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra é citado um André Burgos parte cristão-novo acusado de judaísmo, natural de Évora, filho de Cristóvão de Burgos e Luísa Mendes, preso em 14/09/1625 e sentenciado em 03/10/1625 (Em 1625-10-11, foi passado ao réu termo de soltura e segredo).

que a animadversão fanática contra o livreiro se estendesse contra a sua edição. (BRAGA, 1897, pp. 299-300).

Consta também que o citado impressor foi preso em 1559 pelo regimento inquisitorial sob a acusação de *Ensinar a Fazer Cartas de Jogar*⁴² sendo condenado a um ano de degredo para fora de Évora e em dez cruzados para a câmara real, sentença essa que, depois de cumprir dois meses de degredo, solicitou a El-Rei perdão para o restante da pena.

El-Rei houve por bem perdoar, pagando o suplicante mil réis para as despesas da Relação, e dois mil réis para a piedade, isto é, para o cofre da remissão dos cativos. A carta de perdão, em nome de D. Sebastião [...] foi dada a 18 de outubro, e feita a 23 do mesmo mês de 1559. (VITERBO, 1924, p. 20).

A partir da produção literária assinada por este autor português, em especial a obra *Menina e Moça*, apresentam-se dados suficientes para defender com relativa segurança a origem mosaica de Bernardim.

Sendo assim, as suas obras não fogem da problemática do cripto-judaísmo. Apoiado em elementos da Cabala peninsular o autor escreve para um público iniciado nos arcanos profundos do cripto-judaísmo. Garantindo, desse modo, que seu livro pudesse circular livremente sem ser censurado pela Inquisição⁴³ e seu significado permanecesse oculto para uma parcela da sociedade, que com um olhar destreinado não notaria a sua mensagem de resistência oculta nas entrelinhas. A relevância, densidade e carga ideológica que a palavra *saudade* tem no texto bernardiniano traz à tona a questão do exílio na sociedade portuguesa. Sendo que, o *incipit*⁴⁴ do primeiro capítulo⁴⁵ de

42 Segundo as Ordenações Filipinas (1603), Livro V, Título 82: “Defendemos que pessoa alguma, de qualquer qualidade que seja, em nossos reinos e senhorios não jogue cartas, nem as tenha em sua casa e pousada, nem as traga consigo, nem as faça, nem traga de fora nem as venda. É a pessoa a que for provado que jogou com cartas qualquer jogo, ou lhe forem achadas em casa ou as trouxer consigo, pague da cadeia, se for peão, dois mil réis, e se for de maior condição, pague dez cruzados e mais perca todo o dinheiro que se provar que no dito jogo ganhou, ou que lhe no dito jogo for achado. [...]1. Quem fizer, ou trouxer de fora do Reino, ou vender em alguma parte de nossos reinos e senhorios, seja preso, e da Cadeia pague vinte cruzados, se for peão, e seja açoitado publicamente. E se for de maior condição, pague quarenta cruzados, e seja degredado por um ano para África.” (LARA, 1999, pp. 259-260).

43 A *Menina e Moça* sobreviveu intacta à censura inquisitorial, exceto por uma breve inclusão no Index de 1581 e alguns cortes menores nas edições subsequentes. (MACEDO, 1977, p.125).

44 *Incipit* é um fragmento do início de uma composição.

45 “Menina e Moça me levaram de casa de minha mãe para muito longe [...]” (RIBEIRO, 1554, p. III).

Menina e Moça inicia a obra fazendo uma alusão à problemática do desterro. Esta novela de caráter sentimental surge no contexto cultural marcada por um período de incertezas, no qual, as opções dadas aos judeus eram a conversão ao cristianismo ou o exílio.

Influenciado por um contexto cultural Ibérico de censura, intolerância e perseguições aos de origem mosaica, o aparecimento de obras que retratem a dor do exílio⁴⁶ e a saudade vão ser comuns entre as produções sefarditas da época. Com relação à *Menina e Moça* esse tema vai ser amplamente trabalhado nos personagens femininos. No entendimento de Macedo (1977) a questão do exílio na obra de Bernardim Ribeiro pode ser entendida em 3 (três) níveis de significação: representando o exílio metafísico de Deus, o exílio da Comunidade de Israel ou o exílio subjetivo das personagens.

Além de *Menina e Moça* outras obras de Bernardim irão retratar a questão do desterro. Desse modo, reproduziremos alguns trechos das *Éclogas* (II, IV e V) “Jano e Franco”, “Écloga Chamada Jano” e “Ribeiro & Agreste” que irão tratar justamente deste assunto:

- Vejo-te (me disse) Jano,
 Dos bens do mundo abastado,
 Mas contando ano e ano
 Fico de toso cortado:
 Vejo-te lá pela idade
 De nuvem negra cercado,
 vejo-te sem liberdade,
 de tua terra desterrado
 e mais de tua vontade. (RIBEIRO, 1939, p. 64, grifo nosso).

Mudei terra, mudei vida,
 mudei paixão em paixão,
 vi a alma de mim partida,
 nunca de meu coração
 vi minha dor despedida:
 antre [sic] tamanhas mudança, (RIBEIRO, 1939, p. 103, grifo nosso).

Ribeiro, triste mais cança [sic]:

46 A nostalgia do tempo passado e da terra perdida talvez seja o sentimento mais fundo da alma judia em exílio metafísico, ansiando por recuperar o bem originário e «regressar ao pai». (SALOMON, 2004, p. 216).

Dizem que se desterrou,
bem contra sua vontade,
e que seu descanso mudou,
porém não a soidade [sic] (RIBEIRO, 1939, p. 114, grifo nosso).

Com ênfase no Quinhentismo português, floresceu uma literatura pastoril que recebeu influência dos problemas de exílio político enfrentados pelos sefarditas. (NEPOMUCENO, 2000).

Assim, o tema da desilusão amorosa pastoril vai mascarar os problemas de exílio vivenciados pelo povo de origem israelita na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Um tema de aparente simplicidade que disfarça na literatura pastoril amorosa uma forte carga ideológica e política.

Desse modo, os sefarditas conversos judaizantes encontraram uma forma de manter viva a sua identidade ancestral, usando para isso signos e mecanismos de dissimulação do seu verdadeiro sentido para a preservação identitária. O que importa notar é que mesmo em meio às tribulações, os agora conversos mantiveram preservados aspectos essenciais de sua cosmovisão.

Capítulo 5

א מística יודאica נא Literatūra

Estabelecida a natureza críptica da literatura que os sefarditas produziram no exílio é importante esclarecermos alguns pontos de interseção entre a prática da Cabala peninsular e a sua influência no pensamento de intelectuais de origem judaica que se destacaram no contexto da diáspora Atlântica. Essa relação pode ser percebida no romance de Bernardim Ribeiro cujos aspectos literários analisamos no capítulo anterior.

A Cabala é caracterizada por ser uma interpretação mística da *halakhah* (lei rabínica). Esse esoterismo⁴⁷ de influência gnóstica surgiu da interpretação místico-simbólica dos textos da Torah, da tradição e de tudo mais que diz respeito à lei rabínica (GOETSCHHEL, 2009). Contudo, na visão de Gershom Scholem, “o misticismo judaico é a soma das tentativas feitas para introduzir uma interpretação mística no conteúdo do judaísmo rabínico, tal como este se cristalizou na época do Segundo Templo e posteriormente”. (SCHOLEM, 2002, p. 43).

Na tradição judaica os livros básicos da Cabala são: o *Séfer Yest-ziráh* (Livro da Criação, compilado entre os séculos III e VI d.C.), *Séfer há-Bahir* (Livro Bahi⁴⁸, séc. XII) e o *Séfer há-Zohar* (Livro do Esplendor, Séc. XIII).

Para nós o importante é salientar como a Cabala foi bastante difundida na Espanha das três religiões⁴⁹ e como a sua proliferação nos demais círculos judaicos foi preponderante nesse contexto⁵⁰. Contudo, Leon Poliakov defendeu que,

Enquanto as classes superiores permaneciam abertas à influência do racionalismo greco-árabe, as classes inferiores desenvolviam suas próprias formas de misticismo popular, paralelamente à difusão do misticismo cristão (...) daí o impulso tomado pela Cabala e o êxito do livro do Zohar. A eterna necessidade humana de elucidar as causas das misérias e das injustiças nesse mundo terreno, de

47 Mas, este termo só passa a ter um caráter esotérico na Idade Média, especialmente no séc. XII na escola de Isaac l' Aveugle, onde irá ser definido o campo da mística teosófica. (GOETSCHHEL, 2009).

48 Bahir significa Luminoso.

49 A Cabala, então, difundiu-se muito na Espanha. Entre as obras mais representativas dessa corrente, deve-se citar o *Séfer há-Zohar (Livro da luz)*, composto por Mosé ben Sem Tob de Leão, entre 1280 e 1286. (TELLO, 1992, p. 120).

50 Não menos notável foi a irrupção de criatividade na esfera da *halakhah* (lei rabínica) e na esfera da Cabala (misticismo judaico) que geraram outro período áureo (sefaradim) do judaísmo espanhol. (RI-VKIN, 1996, p. 268).

conciliá-las com a sabedoria divina, estimulava as especulações e os cálculos cabalísticos. (POLIAKOV, 1996, p.115).

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, como demonstrado anteriormente, representados especialmente por Isaac Luria (1534-1572) e Moisés Cordovero (1522-1570), abandonaram os textos da escritura e dedicaram-se à interpretação do Zohar, tornando-se assim, responsáveis pela renovação do misticismo judaico. (OLIVEIRA, 2003).

É extremamente significativo perceber que a expulsão dos judeus da Espanha e concomitantemente o surgimento do criptojudaísmo provocou várias transformações na Cabala peninsular⁵¹. Uma das principais modificações é que sua doutrina, a partir de então, será difundida para um público mais abrangente. Dessa forma, na concepção de Gershom Scholem é a partir da expulsão dos judeus do solo espanhol que...

(...) 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 esotérica numa doutrina popular. (SCHOLEM, 1995, p. 273).

Já em Portugal e na Itália, diferente da Espanha, a Cabala irá ser disseminada internacionalmente entre os grandes intelectuais renascentistas. Na explicação de Jean Delumeau, essa difusão do pensamento cabalístico ocorreu assim:

(...) Foi a Itália humanista que deu a cultura hebraica esplendor internacional. A meio do século XV, graças a Nicolau V e ao erudito Gianozzo Manetti, que estava ao seu serviço e procurava os manuscritos hebraicos, a Biblioteca Vaticana era a mais rica do

51 Um dos campos da cultura judaica que atingiu maior florescimento a mística da Cabala, que havia sido muito cultivado na península Ibérica, e após a expulsão se desenvolveu especialmente na cidade palestina de Safed. (DIAZ – MAS, 1993, p. 63, tradução nossa).

Ocidente não só em manuscritos gregos, mas também em obras judaicas. Alguns anos mais tarde, Pico della Mirandola (1463-1494), que israelitas de Pádua e de Perugia tinham iniciado na Cabala, conseguiu reunir em sua casa uma centena de obras judaicas. Foi, no seu tempo, o grande promotor dos estudos hebraicos e teve influência decisiva sobre Rcuchlin (1455-1522), que a visitou em Florença. Rcuchlin, autor da primeira gramática hebraica escrita por um cristão (1506) e de duas obras sobre a Cabala – *O De arte kabbalislica* e *O De verbo mirifico* –, foi, no início do século XVI, a principal autoridade europeia em matéria de literatura judaica. Assim, a mística proveniente da Cabala passou a ser uma das componentes da cultura religiosa e filosófica do Renascimento. Sem ela não se pode compreender o pensamento visionário e sincrético de um Gilles de Viterbo e de um Guillaume Postel. (DELUMEAU, 1994, p. 97).

Percebemos nas palavras de Jean Delumeau como a Cabala adquiriu aceitação generalizada dos intelectuais renascentistas em vários países da Europa Ocidental. Dessa forma, a partir da disseminação da Cabala, grosso modo, aspectos essenciais da cultura e identidade sefarditas se preservaram, mesmo que de forma difusa.

Especificamente no Judaísmo, o impacto da presença sefardita na Itália, depois da expulsão dos judeus espanhóis, provocou uma revisão no significado da Cabala, que até fins do século XV mantinha uma tendência esotérica.

Aliás, a Itália teve um papel preponderante na difusão, e mais que isso, na revisão e no revigoreamento da Cabala. O uso da imprensa⁵² multiplicou os estudos cabalísticos, podendo expandir e adquirir um caráter popular, messiânico e mágico-esotérico. (BONFIL, 1996).

A forte influência da tradição cabalista sobre a cosmovisão sefardita, especificamente dos judaizantes na diáspora Atlântica dos tempos modernos, vai moldar a religião dos criptojudeus. No entendimen-

52 A revolução da prensa gráfica desempenhou papel fundamental no cotidiano da sociedade, “[...] o uso da imprensa, logo depois de inventada, incremento notável nos países em que abundava a gente israelita. Desde tempos remotos, em Babilônia e na Palestina, existiam escolas onde a mocidade se instrua nos preceitos da lei e nas lendas sagradas. Na impossibilidade de se multiplicarem as cópias á proporção dos alunos, a ciência adquiria-se de outiva. E’ pois de conceber o entusiasmo com que a nova arte de imprimir seria acolhida pelos grupos dispersos dessa gente ávida do saber especial, de que dependiam as suas boas relações com a divindade.” (D’AZEVEDO, 1922, p. 36).

to de Scholem (2002), a Cabala exerceu durante séculos uma grande influência sobre a comunidade judaica. E não é improvável que a obra *Menina e Moça* tenha sido influenciada por elementos cabalísticos, já que Bernardim Ribeiro viveu numa época em que este movimento esotérico do Judaísmo atingiu seu apogeu na cultura sefardita.

Entretanto, os sefarditas apelavam aos conhecimentos cabalísticos para compreender as origens das aflições do seu povo (desterrado) e instigados por uma explicação mística das desgraças e injustiças à que a comunidade hebraica era submetida.

Também é importante ressaltarmos que, como resultado da expulsão dos judeus da Península Ibérica, a mística cabalista seria não só um elemento importante da cultura sefardita. Mais do que isso, a Cabala se tornou a legítima voz dos sefarditas conversos judaizantes na crise desencadeada pelo desterro.

Comentando também sobre o caráter criptojudáico no texto bernardiniano António Cândido Franco vai enfatizar que,

Atendendo o quadro cultural contemporâneo de Bernardim, com um escol atento à reflexão cabalística peninsular e um problema social, o dos cristãos-novos, que dava visibilidade a essa cultura, faz sentido encarar as histórias saudosas de Bernardim como uma mitização poética do tema exílio da Chéquina em relação ao criador. (FRANCO, 2007, p. 82).

E, apesar de o Judaísmo rabínico ser essencialmente patriarcal, a Cabala pela qual possivelmente Bernardim Ribeiro teria sido influenciado, era uma mística na qual a mulher é a personificação da divindade, representada pela Shekinah. Ela era agora identificada com a ‘Comunidade de Israel’, uma espécie de comunidade invisível, que representa a ideia mística de Israel em seu vínculo com Deus em sua bem-aventurança, mas também em seu sofrimento e exílio. Não é só uma Rainha, filha e noiva de Deus, mas também a mãe de todo indivíduo em Israel. (SCHOLEM, 1995, p. 256).

Referindo-se à Shekinah, o Zohar informa:

Ela é o mediador perfeito entre o Céu e a Terra. E ainda que não pareça compatível com a Glória do Grande Rei que Ele confie tudo à Senhora, inclusive a condução de suas guerras, podemos contudo compará-lo em nosso próprio mundo a um rei que se uniu a uma

mulher de alto grau, dotada de qualidades notáveis. E como o rei quer que todo o povo conheça e aprecie as qualidades de sua rainha, ele confia todas as grandes obras do reinado a ela e pede a seu povo que a obedeça e a respeite (BENSION, 2006, p. 100).

Na explicação de Scholem (2002), as representações simbólicas deste mito da Shechinah e seu exílio, que é tão significativa para a história da Cabala, foram encontradas em vários ritos antigos e em número maior nos ritos novos. Do início ao fim, o ritual do cabalista é influenciado por esta ideia profundamente mítica.

O próprio Bernardim no caput de sua novela vai transfigurar as questões do exílio na fala de sua personagem, dizendo o seguinte: “Menina e Moça me levaram de casa de minha mãe para muito longe. Que causa fosse então daquela minha levada, era ainda pequena, não a soube.” (RIBEIRO, 1554, p. III). Essa fala representa em sua totalidade a condição de exílio do povo de Israel, sobretudo se considerarmos que os tormentos do desterro ainda estavam frescos na mentalidade popular.

Como descrito por Franco (2007), todas as histórias contadas no romance de Bernardim são narrativas de desencontros, separações, exílios e solidões, temas esses que estão sob o signo das qualidades da Shechinah no seu exílio. Revelando, assim, as questões mais íntimas do seu autor e veiculando o clima de perseguições às quais os sefarditas eram submetidos na sociedade portuguesa dos tempos modernos. Conforme diz Roth (2001) “a literatura dos marranos traz a marca dos seus sofrimentos”.

E, para os que contestam que Bernardim foi realmente um sefardita converso judaizante, perguntamos; como explicar que na sua obra as temáticas descritas acima reincidentem no texto por vezes de maneira obsessiva, adquirindo assim contornos visivelmente ideológicos e mantendo diálogos profundos com os outros livros editados por judeus à mesma época? (NEPOMUCENO, 2011).

A explicação mais plausível é entender esse fascínio por temas como o exílio, o misticismo, o pessimismo e a expressão esotérica, como refletindo os temas corriqueiros ao contexto sefardita do período. Assim, a aparentemente ingênua novela sentimental de Bernardim Ribeiro guardava uma mensagem criptografada. (FRANCO, 2007).

É uma obra que carrega um significado doutrinário além das linhas que se podem ler. Só um público iniciado poderia realmente compreender esse saber por trás dos jogos de dissimulações simbólicas ocultas nas entrelinhas.

Além disso, pensando nesse contexto histórico de perseguições e intolerância religiosa, *Menina e Moça* é, por influência do seu espaço e tempo, uma representação figurativa das perseguições dos sefarditas conversos. Para Macedo (1996) esta obra-prima da literatura renascentista encerra um sentido político a que podemos correlacionar com a situação dos cripto judaizantes da Península Ibérica.

Uma forma de manter viva a sua identidade ancestral, da qual foram privados por consequência de inúmeras perseguições, usando para isso signos e mecanismos de dissimulação do seu verdadeiro sentido para a preservação de sua identidade.

Entender esses símbolos e mecanismos tão caros para a Caba-la peninsular nos ajuda a identificar alguns elementos essenciais que caracterizarão a cosmovisão do sefardita nesse período. Além disso, esses mecanismos simbólicos utilizados por Bernardim Ribeiro reafirmam a preocupação e o cuidado que os criptojudéus tinham de não deixar sua cultura e identidade ser esquecida.

No entanto, privilegiando as temáticas do sofrimento e da tristeza⁵³ Bernardim Ribeiro penetrou de maneira sutil na alma cripto-judaica. A estrutura de sua obra se encontra norteadada pela nostalgia do exílio, tendo como base as desventuras amorosas de seus personagens. Com destaque para a figura feminina representada pela menina e moça, que são submetidas às desventuras das separações e das mudanças para terras longínquas.

53 É o desterro ou exílio que está na base das 'tristezas,' 'dor' e 'saude' que, além de serem sentimentos, representam uma condição ou qualidade primordial que é imediatamente identificável por aqueles que partilham logo se reconhecem amigos ou aliados, como a Menina e a Dona do Tempo Antigo se reconheceram. (MACEDO, 1977).

Neste capítulo pretendemos demonstrar como um aspecto tão importante para a cultura dos sefarditas conversos e judaizantes, como o seu cabalismo, foi esquecido no relato historiográfico hegemônico. O primeiro exemplo que mencionamos é o de um historiador norte-americano, David M. Gitlitz. Ele é professor na Universidade de Rhode Sland, nos Estados Unidos, e notabilizou-se por escrever um livro com quase setecentas páginas, fruto de uma pesquisa que durou quinze anos, intitulado “Segredo e Engano: A Religião dos Criptojudeus”. Merecidamente a obra ganhou um prêmio em 1996, nos Estados Unidos, como o melhor livro do ano sobre estudos sefarditas.

Ele pesquisou sobre a religião dos criptojudeus da Espanha, Portugal, México, Peru e Brasil, caracterizou o sistema de crenças criptojudaicas e detalhou aspectos fundamentais de sua religiosidade, tais como superstições, costumes no nascimento, rituais de purificação e higiene, costumes funerários, guarda do Sábado, dias santos, orações e leis alimentares.

A perspectiva geral que ele traça parte da consideração de que quando os descendentes dos judeus conversos da Península Ibérica viram-se isolados do judaísmo tradicional e imersos em um mundo de fé cristã, os princípios centrais de sua crença sofreram profundas transformações.

Os criptojudeus não possuíam livros judaicos para instruir suas crianças em hebraico, nem escolas talmúdicas para refinar o entendimento dos adultos e nem sessões de estudo no Sábado à tarde em que debatessem sutilezas da lei. Embora alguns agrupamentos de criptojudeus continuassem a praticar a sua religião durante gerações após a expulsão, especialmente os mais antigos, os dados que temos sobre suas conversas religiosas sugerem que o Judaísmo que estas pessoas discutiam com os seus amigos não era profundo nem muito ortodoxo. Elas perderam rapidamente a familiaridade com as delicadas questões da teologia e as complexidades da observância judaicas.

Para essas pessoas, que, sem dúvida, constituíam a maioria dos criptojudeus, o Judaísmo deixou de ser um sistema autônomo e autorreferencial. Em vez disso, o cristianismo se tornou seu ponto comum de referência, o modelo contra o qual as suas crenças e práticas criptojudaicas foram medidas. Portanto, cada vez mais eles não eram judaizantes por que eram diferentes dos cristãos, mas eles eram ju-

daizantes na medida em que divergiam dos cristãos. (GITLITZ, 2002, pp. 99-100).

Seguindo essa linha geral de interpretação da cultura criptojudaica na diáspora atlântica, no capítulo que dedica a “superstições” praticadas comumente pelos sefarditas, David M. Gitlitz defende que havia entre os moradores da Península Ibérica, quer fossem judeus ou cristãos, uma predileção por certas práticas supersticiosas comuns na cultura Mediterrânea. Segundo ele, depois de 1480, a Inquisição tomou a tarefa de desenraizar as práticas mágicas e os processos contra as superstições abundam, muitas vezes sem a identificação dos antecedentes familiares do acusado. Porém, alguns registros mostram que algumas práticas específicas eram consideradas indicativas de que a pessoa era judaizante (GITLITZ, 2002, pp. 183-184).

Em seguida, Gitlitz passa a descrever práticas de adivinhação por vários métodos, como por meio da raiz de mandrágora, pelos astros, por meio de grãos de trigo, carvão ou sal, também a utilização de amuletos, de nóminas e do selo de Salomão para evitar infortúnios, a celebração de cerimônias de exorcismos, a produção de porções do amor e a utilização de ervas para curas.

O que chama a atenção é que nesse capítulo específico sobre práticas e rituais mágicos não se faz referência a possível origem cabalística destas práticas e não é abordada a influência da Cabala sobre a religião dos criptojudeus.

No entanto, o interesse dos judeus por práticas mágicas pode ser historicamente datado, pelo menos, desde o final da antiguidade. Comentando a respeito do *Sefer há-Razim*, Livro dos Mistérios, redigido provavelmente entre os séculos IV ou VII, Roland Goetschel, afirma que “ele contém uma quantidade de fórmulas mágicas para todos os momentos da vida: amor, medicina, meios de vencer os inimigos, conjurações das potências naturais.” (GOETSCHEL, 2009, p. 23). O mesmo Roland Goetschel analisa ainda um grupo de místicos primitivos que se esforçavam para permanecer nos quadros do judaísmo rabínico e ao mesmo tempo utilizavam práticas de “fisiognomia” e “quiromancia” para selecionar os candidatos a iniciados. (GOETSCHEL, 2009, p. 26).

Gershom Scholem, que anteriormente foi apresentado aqui como demonstrando a expansão da Cabala entre as comunidades se-

farditas da diáspora a partir das primeiras décadas do século XVI, também informa sobre a constituição da “Cabala Prática”, da magia de motivação pura ou branca. Na sua explicação, “frequentemente as práticas de magia de amuletos e fórmulas protetoras podem ser encontradas lado a lado com invocações de demônios, encantações e fórmulas de ganhos pessoais.” (SCHOLEM, 1989, p. 166). A estas práticas ele acrescenta “medicina popular”, “alfabeto arcangélico especial”, “mágica astrológica”, “quiromancia”, “nomes mágicos”, ou *shemot*, prescritos para determinadas atividades. (SCHOLEM, 1989, pp. 164-170).

Reconhecendo a divisão entre uma Cabala teórica e outra prática e revelando o conhecimento do contexto cultural dos sefarditas na diáspora atlântica, Janet Liebman Jacobs assim se refere à difusão das práticas mágicas entre essas comunidades:

Depois da expulsão dos Judeus, a escola de Cabala mágica tornou-se especialmente prevalecente nas comunidades de sefarditas exilados onde encantações e fórmulas herbais foram usadas para proteção, nascimento, amor e prosperidade. Fragmentos dessas fórmulas foram registrados em escritos cabalistas do século dezois e tem sobrevivido nos séculos dezenove e vinte na Grécia e em Jerusalém. (JACOBS, 2002, p. 74).

Um trabalho que pode lançar luz sobre esta relação entre a Cabala e a cultura dos sefarditas na diáspora é “Inquisición, Brujería y criptojudaísmo”, de Julio Caro Baroja, cuja primeira edição foi lançada em 1970 na Espanha.

Na América portuguesa, além do exemplo de Bento Teixeira, acima mencionado, a possível influência da Cabala sobre as práticas de magia e feitiçaria no período colonial tem sido percebida apenas de forma implícita, como pode ser exemplificado pela obra seminal de Laura de Mello e Souza: “O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.”

Apesar de reconhecer que “traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial” (MELLO E SOUZA, 1995, p. 97), e analisar casos de “cristãos-novos” pegos em práticas de feitiçaria, a explicação geral do fenômeno na colônia que a escritora faz é a seguinte:

Como o imaginário do descobridor europeu, como a religiosidade popular, da qual fazia parte, a feitiçaria colonial era multiforme e heterogênea, constituída basicamente por duas partes que integravam um mesmo todo: um fundo de práticas mágicas características de culturas primitivas (africana e indígena) e um fundo de práticas mágicas características das populações europeias, fortemente impregnadas de um paganismo secular que pulsava sob a cristianização recente e ‘imperfeita’. (MELLO E SOUZA, 1995, p. 375).

Porém, casos como o de Isabel Mendes, presa no Rio de Janeiro em 10 de Janeiro de 1628, como feitiçeira e judaizante, enviada para julgamento em Lisboa, onde permaneceu por sete longos anos no cárcere até enlouquecer, foi provavelmente um exemplo de exercício do criptojudaísmo aliado à Cabala prática. (MELLO E SOUZA, 1995; WIZNITZER, 1966).

Outra possibilidade semelhante pode ser divisada no fato que veio à luz por meio da confissão de Paula de Siqueira, em 20 de Agosto de 1591, na Primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia. Ela denunciou Beatriz de Sampaio, moradora de Matoim, principal reduto de sefarditas conversos e judaizantes na região, por lhe ensinar práticas mágicas para assegurar a amizade de seu marido. (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p.111). O próprio David M. Gitlitz também menciona a sefardita conversa Violante Carneira, denunciada na Bahia em 1591 por recitar um feitiço para fazer um homem amar uma mulher. (GITLITZ, 2002, p. 191).

Nas Confissões da Bahia também aparece o uso de *nóminas*, orações impressas, geralmente escritas em papel e costuradas no vestuário. Isabel Rodrigues, de alcunha “boca-torta”, deu uma “carta de tocar” a Paula de Siqueira que possuía tanta virtude que faria com que “em quantas coisas tocasse se iriam após ela.” Pelo exposto na confissão de Paula Siqueira provavelmente as palavras escritas na carta eram: “*hoc est enim corpus meum*”⁵⁴. Essa *nómina* deveria ser usada no toucado da mulher. (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p.110).

Segundo Nelson Omega, no imaginário popular da América portuguesa, “o bruxo ou bruxa era sempre ‘gente da Nação’, de vez que

o Diabo para fazer e distribuir malefícios, tinha de contar mesmo era com seus asseclas, os inimigos do Senhor.” (OMEGNA, 1969, p. 51).

Em que pese os preconceitos disseminados, o cabalismo possuía realmente seguidores dissimulados entre a população colonial, existindo até mesmo a prática do proselitismo. É o que demonstra o caso de Pedro de Rates Henequim (1689-1744) que, mesmo não sendo comprovadamente de origem sefardita, provavelmente foi iniciado nos mistérios da Cabala durante sua estadia na Colônia.

Assim, a disseminação da Cabala entre os criptojudeus da diáspora sefardita pode ser comprovada por esses casos emblemáticos. Outro indício dessa propagação, até entre o próprio clero católico, é mencionado por João Lucio D’Azevedo. Trata-se do Padre Jesuíta Antônio Vieira (1608-1697), defensor dos sefarditas portugueses. Segundo o historiador português do início do século XX, Antônio Vieira seria o “único” cultor da Cabala em Portugal.

A Cabala não era de todo desconhecida pela Inquisição portuguesa, mas quando o jesuíta foi submetido a um processo no Santo Ofício por causa de seu messianismo, seus inquisidores não foram capazes de perceber esta faceta em seu pensamento. (D’AZEVEDO, 1922).

Um episódio, aparentemente sem importância, ocorrido na comunidade judaica portuguesa de Amsterdã no ano de 1706 demonstra a importância que a Cabala assumiu entre os sefarditas na Diáspora. Esse estudo de caso foi realizado pelo Prof. Dr. Matt Goldish, diretor do *Melton Center for Jewish Studies*, conforme descrito a seguir.

No inverno daquele ano ocorreu uma controvérsia entre dois membros, Nathan Curiel e David Mendes da Silva, em torno da sequência correta a ser observada na liturgia das orações no serviço matutino da Sinagoga para aqueles que chegam atrasados.

Ora, após se atrasar para o serviço da manhã, David Mendes da Silva adotou um procedimento diferente da previsão ortodoxa halachica para tais incidentes. Advertido por Nathan Curiel sobre seu erro na sequência da liturgia, David Mendes da Silva lhe respondeu afirmando que seguira uma postura litúrgica superior, posto que baseada no Zohar.

Esse incidente gerou uma polêmica que durou quatorze anos, em que resposas foram emitidas por vários rabinos condenando a solução cabalística para a questão da sequência das orações em caso de atraso do adorador. (GOLDISH, 2011)

Além de revelar que a vida das comunidades sefarditas na diáspora transcorreu em torno de uma dialética entre a ortodoxia da lei e as prescrições da Cabala, nem sempre concordantes entre si, o episódio demonstra como o cabalismo se espalhou entre os sefarditas da diáspora. Também, através da leitura dos textos das respostas sobre esse caso, se fica sabendo que a disseminação do cabalismo entre os da dispersão era uma preocupação dos mais ortodoxos tendo em vista o perigo, segundo eles, de que o estudo da Cabala e suas práticas esotéricas fossem fonte de heresias.

No caso específico de alterações nas orações tradicionais judaicas no seio das comunidades de judeus novos da diáspora, no início do século XVIII, também se deve buscar sua origem na Cabala luriana, uma vez que a mesma introduziu uma nova filosofia de oração, encarando-a como um exercício teúrgico, estático. (GOLDISH, 2001).

Nessa época, a Cabala estava amplamente difundida em Amsterdã, uma vez que a imprensa judaica instalada na cidade chegou a publicar uma versão do Zohar em 1715, dentre outros tratados cabalísticos.

Esse episódio e seu desenvolvimento servem para demonstrar que a religiosidade das comunidades atlânticas sefarditas era vista, pelo próprio *status quo* do judaísmo dominante, como heterodoxa, principalmente devido à influência predominante da Cabala.

Essa adesão ao simbolismo hermético da Cabala, como forma de se comunicarem em uma linguagem conhecida apenas aos iniciados, resultou na disseminação de uma grande quantidade de sortilégios e superstições entre as populações do interior no mundo sob domínio lusitano.

Tratava-se, portanto, de uma religiosidade duplamente herética.

Existem dois casos de praticantes da Cabala bastante mencionados na historiografia. São indivíduos que foram julgados e condenados pelo Tribunal do Santo Ofício pelo crime de práticas judaizantes. O cabalismo de um deles, porém, passou despercebido. Isso porque essa forma de vivência profundamente carregada de símbolos confundiu em muitos momentos os sensores da Inquisição católica, não iniciados no hermetismo da Cabala, embora esta não tenha sido a sorte de uma boa parcela deles.

O primeiro caso é o de Pedro de Rates Henequim, acima mencionado. A cosmovisão de Henequim foi tema de um livro instigante: “Um Herege vai ao Paraíso: Cosmologia de um ex-colono condenado

pela Inquisição (1680-1744)”, de Plínio Freire Gomes. Nascido em Lisboa em 1689 e educado pelos jesuítas, em 1702 foi atraído pela “febre do ouro” para as Minas Gerais.

Retornando a Portugal em 1722, imbuído da “visão do paraíso” de que tratou Sérgio Buarque de Holanda, tornou-se defensor de um projeto mirabolante para tornar o infante D. Manuel, irmão de D. João V (1689-1750), Imperador do Brasil. Foi denunciado à Inquisição em 1741 e tido como ‘cristão-novo’ judaizante. Após ser preso e acusado no Tribunal do Santo Ofício declarou-se versado na “sciencia caballa”. Foi condenado e queimado pela Inquisição portuguesa em 1744.

Segundo Gomes (1997, p. 93), Pedro de Rates Henequim conviveu com o circuito cultural dos criptojudéus na América portuguesa. Em função disso, passou a defender uma cosmogonia com elementos cabalísticos inegáveis aliados à “cerimonialística da Igreja”, rompendo assim “as barreiras que separam a lei de Cristo da de Moisés”.

Que elementos da Cabala foram encontrados na cosmogonia de Henequim? A crença de que as línguas em geral e o Hebraico, particularmente, seriam uma extensão das *Sefirot* (as forças que emanam do *Ein Sof*, a Divindade absolutamente transcendente). Esse princípio se deve a Abraão Abulafia (c.1240-1292), que criou o “método dos nomes”, uma técnica mística específica de experiências extáticas. Essa influência Plínio Freire Gomes conseguiu identificar com precisão.

O que Gomes (1997: 96) não conseguiu identificar na Cosmovisão de Henequim foi o fato de que aquilo que ele classificou como “a figura mística que mais o fascinava (e que constitui a própria razão de ser da sua cosmologia)”, a Virgem Maria, também se devia à influência da Cabala. Ou seja, tal como Caesar Sobreira afirmou, o culto mariano foi, em muitos momentos, um artifício dos criptojudéus para burlar a perseguição dos familiares do Santo Ofício, “que não desconfiavam ao ver um cristão-novo rezando com o rosto voltado para a imagem de Maria coroada como ‘rainha dos céus’.” (SOBREIRA, 2010, p. 109).

A identificação de Sobreira (2010, p. 109) do artifício cripto-judaico para manter suas crenças mesmo diante da observação sistemática do aparato de vigilância inquisitorial é correta. Porém, a explicação na qual “o judeu converso estava devotamente ajoelhado perante uma imagem que na sua simbologia secreta evocava a figura

da rainha Ester”, pode ser aprofundada na medida em que se admite que a cultura sefardita fosse essencialmente uma cultura de inspiração cabalística.

Na explicação de Helder Macedo, conforme visto anteriormente, dentro do Cabalismo hispânico a *Shekinah*, o elemento feminino de Deus, tem “extraordinárias semelhanças” com a função da virgem Maria dentro do cristianismo hispânico. Existiu, pois, uma “aproximação” “entre o culto mariológico e a gnose judaica de carácter feminista.” (MACEDO, 1977, p. 78).

Assim, na cosmologia de Pedro de Rates Henequim, em alguns momentos, Maria aparecia acima de Jeová, como legítima deusa e responsável pela existência do inferno e pelo destino espiritual do Universo. (GOMES, 1997). Se o estudioso do caso de Henequim tivesse conhecimento da função metafísica da mulher dentro da Cabala hispânica teria compreendido melhor as implicações das teses defendidas pelo réu durante seu interrogatório no Tribunal do Santo Ofício. Estavam envolvidas questões de consciência histórico religiosa para os criptojudeus. Foram as mulheres, na cultura sefardita de segredo, as responsáveis pela transmissão da religiosidade judaica.

Roth (2001, p. 123) assim explicou a participação das mulheres na religião criptojudáica:

O sexo fraco era tanto ou mais firme na observância do que os homens. No primeiro período inquisitorial na Espanha, somos informados como as mulheres eram a maioria dos poucos que mantinham o judaísmo até ao fim, e assim morriam como verdadeiras mártires. É significativo que as mulheres tivessem parte decisiva na iniciação ao judaísmo em vários casos conhecidos, mostrassem familiaridade especial com as orações, e fossem, em vários casos, particularmente meticolosas na observância. Foi pelas mães e pelas esposas que foi presidido e inspirado o círculo marrano do México, na primeira metade do século XVII. Por fim tornou-se costume que a mulher actuasse como a guia espiritual dos grupos marranos. É uma manifestação notável da posição vital ocupada pela mulher na vida judaica. A importância das mulheres no desenvolvimento do criptojudáismo foi tal que os inquisidores identificaram nas mulheres um dos alvos principais de suas perseguições.

Em última instância, a perspectiva feminista do cabalismo sefardita, tem implicações políticas.

Para entender esse enredo político-social pode-se recorrer à Sociologia do Segredo, de Georg Simmel, um sociólogo judeu do século XIX. Em geral, a pessoa que se oculta age assim por causa de coações fortes, condicionadas pela classe social, a profissão, os negócios ou as crenças. As sociedades crípticas ou as sociedades secretas existem em função de “um poder político subordinado a uma crença ou programa rígido, oficial, único admitido, e a uma fé religiosa também única, quer dizer, o poder absoluto, com pretensões teocráticas”. (BAROJA, 1972, p. 25).

O desafio para as famílias que pretendiam manter práticas culturais clandestinas, consideradas criminosas e passíveis de punição legal, era manter uma associação familiar baseada na confiança recíproca, mantida a custo de um delicado equilíbrio entre os iniciados no segredo. Na explicação de Julio Caro Baroja:

A confiança mútua tinha raízes muito amplas e devia estender-se a mulheres, velhos, crianças e adolescentes. Assim, em primeiro lugar era confiança familiar, confiança econômica também, às vezes, e com um fundamento religioso sempre. Em contrapartida o perigo era constante e as indiscrições e debilidades possíveis em qualquer momento. (BAROJA, 1972, pp. 25 e 26).

Apesar disso, a teoria de Simmel ajuda a esclarecer que, para o sefardita, criptojudeu, seu estilo de vida, apesar de lhe produzir uma cisão psicológica profunda, posto que em público tivesse que professar uma identidade que não correspondia à que vivia na intimidade de seu ser e na privacidade de seu lar, não era de todo desprovido de vantagem. Havia um valor social e político no segredo. Na verdade, o criptojudeu era portador de uma das maiores conquistas do homem. Um imenso alargamento da vida: um segundo mundo, a par do mundo manifesto. Assim, não foi à toa que os sefarditas estiveram na vanguarda da modernidade através de figuras do quilate de Baruch Espinosa, dentre outros.

Além disso, a ideia do segredo contribuiu para a difusão entre os sefarditas conversos e judaizantes desse elemento ainda pouco identificado em sua religiosidade, qual seja; o cabalismo. A partir de me-

dos do século XVI, o cabalismo espalhou-se entre as comunidades de criptojudéus servindo como principal instrumento de acobertamento simbólico de suas reais intenções religiosas, ficando demonstrado pelas histórias dos personagens que aqui estão sendo analisados.

Dois anos antes da data da denúncia de Pedro de Rates Henequim ao Tribunal do Santo Ofício, havia perecido na fogueira outro importante personagem da resistência à tentativa do etnocídio sefardita perpetrada pela Inquisição nos tempos modernos. Trata-se da figura de Antônio José da Silva (1705–1739), maior dramaturgo português do século XVIII. A alcunha de *O Judeu* já proclamava sua origem sefardita. Os estudos biográficos sobre o mesmo são abundantes e significativos.

Pouco, porém, se escreveu sobre os elementos da Cabala que estão dissimulados em suas peças teatrais cômicas. Algumas, das que chegaram até nós, foram reunidas anonimamente (obviamente por medo da Inquisição) e publicadas pelo impressor Francisco Luiz Ameno, em 1744, sob o título de *Theatro Comico Portuguez, ou Collecção Das Operas portuguezas que se representarão na Casa do Theatro publico do Bairro Alto de Lisboa*. São quatro peças teatrais, a saber: *Vida de D. Quixote de la Mancha, Esopaida, ou Vida de Esopo, Os Encantos de Medéa e Amphitryaõ, ou Jupiter, e Alcmena*. Ao todo, são atribuídas a Antônio José da Silva oito “óperas joco-sérias”, comédias musicadas que eram apresentadas por meio de marionetes.

Kênia Maria de Almeida Pereira, professora na Universidade Federal de Uberlândia, defendeu em sua tese de Doutorado que tanto Bento Teixeira, conforme analisamos anteriormente, quanto Antônio José da Silva recorreram a uma “rica simbologia mística”, de origem judaica, e a elementos da mitologia greco-romana para enviarem mensagens criptografadas aos de origem sefardita e para denunciarem o esquema de opressão contra eles imperante.

Como Antônio José da Silva escamoteou em sua obra uma mensagem aos iniciados na cultura criptojudaica? Isso pode ser demonstrado de forma primorosa na “ópera joco-séria” *Os Encantos de Medéa*.

Alguns intérpretes da obra de Antônio José afirmam que a sua versão do mito de Medeia, que conta a viagem do argonauta Jasão à região da Cólquida (atual República da Geórgia) em busca do velocino de ouro, tinha o objetivo de criticar a expansão marítima portuguesa que ambicionava as riquezas das Índias. Porém, a flexão que Antônio

José faz no mito de Medeia em relação à tragédia mais conhecida, a de Eurípedes, por si só já evidencia um objetivo além desse.

No texto do autor grego Jasão, após receber a ajuda da princesa Medeia, da Cólquida, para conquistar o velocino de ouro, parte com a mesma para sua terra natal em uma viagem cheia de desafios, se casam, geram dois filhos e depois vão viver em Corinto, local do ápice da tragédia, porque Jasão abandona Medeia para casar-se com a princesa local, Creusa.

Muito diferente disso, na história escrita por Antônio José da Silva, não ocorre o casamento de Jasão com Medeia, eles não geram filhos e nem têm uma vida em comum por anos. Na ópera do “cristão-novo”, desde o momento em que Jasão chegou à Cólquida, se viu dividido entre os amores de Medeia e Creusa. Encantado pela beleza das duas, que são primas, mas decididamente apaixonado por Creusa.

Considerando que na simbologia religiosa tanto a assembleia cristã quanto a judaica são representadas por mulheres, a metáfora de Jasão dividido entre o interesse da Igreja Católica, representada por Medeia, e o amor pela Sinagoga judaica, simbolizada por Creusa, representou perfeitamente a condição existencial do sefardita converso e judaizante durante os tempos modernos.

Além de caracterizar a situação existencial de cisão psicológica do sefardita converso e judaizante a ópera de Antônio José da Silva revela as estratégias do mesmo na administração do “segredo” que caracterizava seu comportamento social.

Mesmo não se podendo definir um padrão único de táticas familiares entre os descendentes de sefarditas face às injunções do Tribunal do Santo Ofício e das sociedades de Antigo Regime ibéricas, é possível perceber como eles utilizaram sua condição de marginalizados para “cimentar sua identidade”, definindo alguns estratagemas familiares específicos. (CONTRERAS, 1991, p. 132).

Assim, desde o início a mentira sobre suas reais intenções caracteriza Jasão. Apoiando o recurso ao subterfúgio utilizado por ele, Teseu, companheiro de viagem, lhe dirige essas palavras: “Sempre, Senhor; fizestes bem em encobrir-lhe o motivo da nossa vida!”. Em resposta Jasão afirma: “Teseu, enquanto descansam as armas, é preciso que peleje com astúcias o entendimento”.

Essa astúcia é explicada logo em seguida. O servo, Sacatrapo, afirma: “Senhor, em duas palavras: amar a Medeia por cerimônia, até lhe ganhar o Velocino, e ir conquistando em todo o caso o Velocino de Creuza.” Noutro lugar, dirigindo-se a Teseu “Jasão” explica melhor a que tipo de “astúcia” recorria: “Assim é, Teseu: mas as cousas não se fazem como se dizem.” “... Uma mulher escandalizada e poderosa (A Medeia/Igreja Católica) é muito para temer. Assim, pretendo encobrir, que por Creuza é que me detenho”.

Um dos ingredientes principais da religiosidade dos judaizantes também foi revelado na ópera, qual seja, os costumes místicos de origem cabalística. Nesse particular, a contínua referência à feitiçaria é um forte indício de que o autor fazia menção cifrada da Cabala prática. Na ópera, além de Medeia, a sua criada, Arpia e o “carneiro” são praticantes de feitiçaria. Além disso, o criado Sacatrapo afirma sobre o “reino da Cólquida”: “... Sei que nesta terra há muita feiticeira”.

As referências a “costumes místicos” proliferam no texto abrangendo desde os “contrafeitiços”, as mandingas, os encantamentos e desenchantes, passando pela “ciência mágica”, a busca de informações através da consulta aos raios da lua, a quiromancia, chegando a astrologia.

OS MOTIVOS DA COMPREENSÃO PARCIAL DA CULTURA SEFARDITA PELA HISTORIOGRAFIA

Como demonstramos acima, existem fortes evidências de que a cultura dos criptojudéus sefarditas na diáspora atlântica incorporava tanto elementos da Cabala especulativa, quanto da Cabala prática, porém, os trabalhos acadêmicos que abordam a presença do cabalismo nessa cultura perseguida são muito escassos.

Ao procurarmos explicação para a quantidade reduzida de estudos sobre o relacionamento entre a Cabala e o criptojudaísmo, fomos levados a considerar os estudos de Carlo Ginzburg sobre feitiçaria. Teria ocorrido no caso da perseguição inquisitorial contra os criptojudéus cabalistas o mesmo que o historiador italiano identificou na história do tratamento que a Inquisição dispensou à feitiçaria?

Carlo Ginzburg trabalhou no entendimento do fenômeno dos *benandanti*⁵⁵ com o pressuposto da existência de “um núcleo de crenças populares que, pouco a pouco, em decorrência de pressões bastante precisas, foram assimiladas à feitiçaria.” (GINZBURG, 1988, p. 7). Ele utilizou a hipótese de que houve uma “superposição do esquema inquisitorial” a um “estrato preexistente de superstições genéricas”, “modelando as confissões dos acusados graças a dois instrumentos: a tortura e os interrogatórios ‘sugestivos.’” (GINZBURG, 1988, p. 8).

Construindo seu argumento, Carlo Ginzburg lembra como no interior da cristandade, entre meados do século XIII e meados do século XV, foi sendo elaborada “a imagem da feitiçaria diabólica, com todos os seus acessórios” e que no decorrer de um século um culto da fertilidade, oriundo de tradições germânicas e eslavas, que sobrevivia na região do Friuli, de defensores das colheitas e da fertilidade dos campos, transformou-se em feitiçaria. Ou seja, em função das “pressões” dos inquisidores ocorreu a “assimilação dos *benandanti* aos feitiçeiros.” (GINZBURG, 1988, p. 37).

Da mesma forma que a Inquisição lutou contra essas culturas e deformou a compreensão das mesmas, ela também combateu a cultura sefardita oriunda da Península Ibérica e possivelmente contribuiu para um entendimento errôneo da identidade dos sefarditas judaizantes. Assim, existe a possibilidade de que o estudo da cultura sefardita no contexto da diáspora atlântica tenha alguns elementos negligenciados ou distorcidos, especialmente a forte influência da Cabala sobre a sua cosmovisão.

Outra linha de explicação possível pode ser encontrada no fato de que a partir da ocidentalização da cultura judaica por meio do movimento chamado de *Haskalah*, o Iluminismo judaico, a partir do século XIX, as comunidades judaicas, sob forte influência racionalista e humanista, abandonaram o misticismo, tratando a Cabala com relativo desprezo.

Por outro lado, pensamos que não se deve excluir da explicação para essa ausência no relato hegemônico o papel exercido, nesse pro-

55 *Benandanti* significa “andarilhos do bem” e diz respeito a um grupo de praticantes de um culto agrário, da fertilidade, que existiu entre o final do século XVI e a primeira metade do século XVII na região do Friuli, no Nordeste da Itália. Eles encenavam um culto em que, em estado semi-onírico combatiam, com ramos de erva-doce nas mãos, bruxas e feitiçeiros que tinham o poder de prejudicar as colheitas. Caso os *benandanti* vencessem asseguravam fartas colheitas de uva e trigo na próxima ceifa.

cesso histórico e até hoje, pela dialética entre a ortodoxia judaica e a tendência liberalizante da Cabala.

Para demonstrarmos essa realidade, vejamos o excerto (uma frase) do parecer de um(a) consultor(a) *ad hoc* (especialista no tema) sobre um artigo de nossa autoria enviado para uma revista acadêmica. O artigo abordava a temática do cabalismo na cultura criptojudáica e aqui será citada apenas a parte que demonstra nosso raciocínio, omitindo o juízo final e demais considerações do mesmo para preservar os princípios éticos da academia. Leiam, pois, o que um(a) especialista, que desconhecemos totalmente quem poderá ser, escreveu há poucos anos: “O artigo trata da cabala hebraica, e por si poderia encontrar resistência de parte da ortodoxia judaica”. Ele(a) está certo(a)!

As lutas pela memória são realmente tremendas! Para vocês compreenderem um pouco o que pode significar essa brecha na interpretação da história para os descendentes de sefarditas conversos e judaizantes lembramos um pensamento de Milan Kundera em seu livro que trata da invasão da República Theca pelos russos em 1968:

Para liquidar os povos – dizia Hübl – começa-se por lhes tirar a memória. Destroem-se seus livros, sua cultura, sua história. E uma outra pessoa lhes escreve outros livros, lhes dá uma outra cultura e lhes inventa uma outra História. Em seguida, o povo começa lentamente a esquecer o que é e o que era. O mundo à sua volta o esquece ainda mais depressa. (KUNDERA, 1987, p. 179).

Por outro lado, seja qual for o motivo, ou mesmo uma junção de motivos para escamotear-se o cabalismo da cultura dos sefarditas na diáspora atlântica dos tempos modernos, estudos sobre esse aspecto ainda demandam pesquisas e aprofundamentos.

Capítulo 7

criptojudaísmo e magia ceremonial



Como demonstramos no capítulo anterior, a propagação da Cabala no seio da comunidade judaica e, em especial das comunidades de cripto judeus sefarditas na diáspora, infundiu não apenas especulação teosófica, neoplatonismo, messianismo, oração teúrgica, liberalização de práticas e antinomismo.

Uma influência mais temerária, sob o ponto de vista da ortodoxia, que se alastrou foi a prática da magia. Segundo Moshe Idel, operou-se uma síntese entre a magia e a Cabala num período histórico bastante significativo para os cripto judeus, qual seja, o século compreendido entre 1470 e 1570. (TRACHTENBERG, 2004, p. xvi).

Ou seja, o desenvolvimento da chamada Cabala Prática, já havia se iniciado na Península Ibérica no quarto de século que antecedeu à expulsão e continuou a se processar dentro da reforma religiosa que se operou em Safed.

A magia não era apenas proibida na cultura judaica como era considerada um tabu. Porém, apesar de vedada à grande maioria, sempre foi praticada por um grupo particular, sobretudo de rabinos considerados santos. Isso porque sempre houve, em relação à magia, um movimento ambivalente, de repulsão e atração. Para uns, a magia seria a degradação do espírito humano enquanto, para outros, a mais elevada atualização do potencial humana. De tal forma que, durante o renascimento na Itália, alguns rabinos consideravam o assunto da magia o ponto mais alto de seu currículo de estudos. De modo geral, a tradição fazia uma distinção entre práticas de magia ilegais e puníveis, as práticas apenas proibidas, mas não passíveis de punição e as permitidas. (CHAJES, 2012).

Emblemático dessa dimensão da espiritualidade sefardita nesse período foi o caso do Rabino espanhol José de La Reina (c. 1470) que se tornou lendário pela sua tentativa de “suscitar a redenção final por meio da Cabala prática”. (SCHOLEM, 1989, p. 64). Ele teria invocado os líderes do mundo demoníaco a fim de superá-los e permitir, assim, o advento do ungido. A partir de então seu fracasso que, aparentemente lhe custou a sanidade mental, ficou sendo mencionado nos círculos cabalísticos como a prova do perigo que correm aqueles que se envolvem com essas atividades. (IDEL, 1989).

De modo geral, a Cabala pressupõe um entendimento mágico do universo. Porém, a partir da obra de alguns rabinos espanhóis como

o *Sefer há-mesib*, ou “Livro do Anjo que Responde”, de fins do século XV e início do século XVI, as práticas mágicas foram incorporadas ao mundo cabalístico, incluindo ritos de encantamento para invocar anjos e demônios, amuletos para vários fins, fórmulas de ganhos pessoais e protetoras, magias sexuais e procedimentos de alquimia.

Alguns princípios que fundamentavam essas práticas são centrais na compreensão cabalística da realidade. Primeiro, o conhecimento das correspondências entre a estrutura do universo superior (o das Sefirot) com a do universo inferior (o mundo material em que vivemos) permite ao ser humano atrair os influxos sobrenaturais.

Segundo, o princípio da eficácia mística dos nomes hebraicos divinos, e mesmo das letras do alfabeto hebraico. (PATAI, 2009, p. 40). Para os cabalistas, “letras e nomes não são apenas meios convencionais de comunicação. São muito mais. Cada um deles representa uma concentração de energia e exprime uma riqueza de significados que não pode ser traduzida, não plenamente, pelo menos, em linguagem humana.” (SCHOLEM, 2009, p. 48). A aplicação prática desse segundo princípio começou com o Rabino espanhol Abraham Abulafia na segunda metade do século XIII, com a introdução de uma meditação que tem por objeto o nome divino, que consiste em uma disciplina da combinação de letras com o objetivo de atingir o êxtase, dando início a uma “espiritualidade das letras”.

O efeito desses princípios no cotidiano deu origem a uma série de costumes chamados de “magia de motivação pura ou ‘branca’”, praticada por meio da manipulação dos nomes de Deus e dos anjos, considerados sagrados e esotéricos. O objetivo é interferir nos mundos físico e espiritual. Porém, é importante ressaltar que a magia está presente no judaísmo desde o final da antiguidade, antecedendo em muito ao desenvolvimento da Cabala especulativa.

Nesse particular também se destacou a influência vinda de Safed. Retomando as tradições mágicas cultivadas na Península Ibérica antes da expulsão do final do século XV, rabinos, dentre os quais se destacaram, novamente, as figuras de Moisés Cordovero e Isaac Luria, desenvolveram uma quantidade significativa de novos rituais daquilo que ficou sendo chamada de “Cabala prática”. Na verdade um eufemismo para magia, que alcançou uma rápida difusão nas camadas populares.

Um pequeno inventário dessas práticas pode incluir: orações mágicas, magia de amuletos para vários fins, fórmulas protetoras, invocações de anjos ou demônios, exorcismo de espíritos malignos, encantões, fórmulas de ganhos pessoais (por exemplo, atalhos mágicos, descoberta de tesouro escondido, tornar-se inexpugnável diante dos inimigos), magia sexual, necromancia, alfabeto arcangélico com textos escritos em amuletos, astrologia, alquimia, quiromancia (adivinhação do futuro pelas linhas da palma da mão), metoposcopia (arte de adivinhar o futuro de alguém pela observação dos seus traços fisionômicos). (SCHOLEM, 1989). Ora, essa relação de costumes da Cabala prática, elaborada a partir da obra de Gershom Scholem, é muito similar ao levantamento feito por David Gitlitz e mencionado anteriormente.

Assim, depois de analisarmos alguns casos bastante conhecidos de cabalismo na cultura criptojudáica dos tempos modernos, selecionamos um caso inédito para demonstrar a profundidade e complexidade de práticas cabalísticas que existiam entre os sefarditas conversos e judaizantes. Veremos um caso intrigante.

Em 1724, o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa moveu um processo contra um italiano, por nome João Baptista Laroca (Rocaforte), residente provisoriamente na capital lusitana. O mesmo foi acusado de possuir um livro manuscrito de magia cerimonial.

O caso revelou o conteúdo de um célebre livro ocultista, rituais para enriquecimento através da invocação de demônios e lançou dúvidas sobre a identidade desse personagem que em meio a um processo confuso pode ter escapado dos rigores da Inquisição mesmo sendo um criptojudeu e alquimista cabalista.

O processo e o manuscrito descrevem em detalhes uma cerimônia que deveria ser celebrada por aqueles que desejassem o enriquecimento material. A interpretação que propomos, fundamentada no paradigma indiciário, levanta a hipótese de que o caso pode ser representativo de um tipo de criptojudeu muito comum nos tempos modernos, um adepto da cabala prática. Vamos aos fatos.

No início do século XVIII havia em Lisboa uma agitada comunidade italiana. Originários das mais diversas localidades da Península itálica, eles se reuniam em uma estalagem para debater assuntos diversos, inclusive religiosos. Alguns personagens e parte do conteúdo dessas conversas ficaram registrados na história através de um singular pro-

cesso do Tribunal do Santo Ofício guardado nos Arquivos da Torre do Tombo, em Portugal.⁵⁶ Esses indivíduos se envolveram com a Inquisição porque três deles procuraram as autoridades religiosas para denunciar um conterrâneo que apresentava um comportamento heterodoxo.

Ora, a fragmentação política da Itália durante os tempos modernos não foi um fato inconsequente. Entre o século XVI e início do século XVIII a península itálica era geopoliticamente dividida em três regiões principais: Os Estados Papais, na área Central; O Reino das Duas Sicílias, oficialmente pertencente à Espanha, ao Sul; e o Norte da Itália, um mosaico de cidades-estado independentes.

Chama atenção a circunstância de que os personagens envolvidos, tanto os que fizeram a denúncia, quanto os depoentes posteriormente convocados e o próprio denunciado, serem originários de regiões italianas diferentes.

Os dois principais denunciantes chamavam-se Miguel Mileti e Caetano Barrilaso e eram naturais da Sicília, ilha localizada ao Sul da Península Itálica. O terceiro denunciante, Antônio Hugo, era natural de Gênova, cidade-estado independente e importante porto mediterrânico do Noroeste da Itália. O denunciado foi João Baptista Laroca, da região do Piemonte, no Noroeste da Itália.

O primeiro denunciante é tratado como “Dom” Miguel Mileti e era sacerdote do hábito de São Pedro que trabalhava em Lisboa, trinta anos de idade. O segundo denunciante era natural da cidade de Palermo, solteiro, de vinte e nove anos de idade, fabricante de cordas, que encontrou o denunciado em uma viagem de navio e que também utilizava a referida estalagem como local de negócios. O terceiro denunciante, Antônio Hugo, era homem de negócios, da idade de sessenta e cinco anos e vizinho da casa onde João Baptista Laroca morava, no Beco das Tábuas, freguesia de São Paulo, em Lisboa.

A freguesia de São Paulo, próxima da área portuária, que se encontrava na chamada Lisboa ribeirinha, divisão administrativa da cidade de Lisboa que abrigava em torno de quatro mil moradores na primeira metade do século XVIII, parece que funcionava como *locus* privilegiado para abrigar o tipo de pessoa, aventureiro e estrangeiro, descrito no processo inquisitorial aqui apresentado.

Esta freguesia foi criada em 1566 exatamente por conta do alto fluxo populacional advindo da atividade mercantil, pós-descobrimen- to, sendo possível salientar que, com o desenvolvimento do comércio nas zonas portuárias, muitos dos sefarditas conversos residentes em Lisboa optaram por viver nas zonas ribeirinhas, locais de efervescên- cia econômica.

PERFIL DO DENUNCIADO E MOTIVOS DA DENÚNCIA

Dentre outros crimes, João Baptista Laroca foi acusado pelo pa- dre Miguel Mileti e por Caetano Barrilaso de ser judeu e fugitivo dos cárceres da Inquisição na Ilha de Ceuta. O genovês sexagenário, após ver o vizinho ser preso pelos representantes do Santo Ofício, se diri- giu ao Tribunal para entregar uns papéis que encontrou nos aposen- tos do acusado. Nada mais acrescentou sobre ele.

Para entender os bastidores da denúncia que os dois sicilianos fizeram contra o piemontês é necessário levar em consideração as es- pecificidades e diferenças entre essas regiões.

Historicamente, a relação dos estados italianos do norte com os judeus foi bastante diferente da relação que os territórios do sul mantinham com os mesmos. A partir da formação do Reino das Duas Sicílias, em 1442, a região esteve sob domínio Espanhol. Até que o Tratado de Utrecht, em 1713, determinou que a Sicília deixasse de pertencer à Espanha e passasse ao domínio do Piemonte.

Dessa forma, quando em 1492 os Reis Católicos, Fernando de Aragão e Isabel de Castela, expulsaram os Judeus do território espan- hol, a comunidade judaica da Sicília também foi desalojada. No nor- te e centro da Itália a situação era diferente. As cidades, constituídas em Estados, preservando sua independência através do governo de famílias nobres locais, mantinham interesses comerciais que implica- vam numa política de maior tolerância para com os judeus.

Portanto, cidades como Ferrara, Gênova, Livorno e Veneza se notabilizaram por permitirem que os Judeus residissem em seu ter- ritório. No episódio da diáspora dos judeus da Península Ibérica, a

partir do final do século XV, conforme já foi visto, as cidades do norte da Itália, além de uma legislação mais flexível para com os sefarditas, judeus de origem ibérica, serviram de ponte entre o mundo ibérico e o oriente, principalmente o Império Turco.

Diante dessa realidade, o fato dos principais denunciantes serem de uma região recém-saída do domínio da Espanha, a “ponta-de-lança da Contrarreforma”, e agora submetida ao domínio do Piemonte, terra do delatado, não pode ser ignorado (BURCKHARDT, 2009, p.114). Para se ter uma ideia do sentimento que à época prevalecia entre os povos sob domínio das cidades-estado italianas, Fernand Braudel, referindo-se ao domínio de Gênova sobre outra importante ilha mediterrânea, a Ilha de Córsega, afirma que a mesma era considerada pelos corsos como “a abominável *Dominante*” (BRAUDEL, 1995, p. 182).

A denúncia foi feita em Maio de 1724, onze anos após a secular dominação espanhola sobre a Sicília, o “celeiro do Mediterrâneo”, haver passado para as mãos do Piemonte. Nessa época, a região do Piemonte era governada por Vittorio Amedeo II (1666-1732) que, ainda muito jovem, recusara-se a casar com a filha de D. Pedro II, rei de Portugal. Os piemonteses festejaram com orgulho tal recusa de casamento que poderia transformar o Piemonte em uma região subordinada a Portugal.

Portanto, existem motivos para conjecturar-se que os sentimentos que moveram os dois principais denunciantes contra João Baptista Laroca extrapolavam o preconceito contra os de origem judaica, cultivado nas regiões sob domínio espanhol. Provavelmente, os denunciantes também se moviam por questões da política de sua terra natal, a Sicília, numa espécie de vingança xenófoba.

Um indício disso pode ser percebido nas palavras do genovês quando de sua denúncia à mesa da Inquisição em Lisboa: “e que o que tem denunciado o faz por descargo de sua consciência, não por ódio ou má vontade que tenha ao dito homem”.⁵⁷ Mas, que informações podem ser colhidas, a partir do processo, sobre a pessoa de João Baptista Laroca e qual o perfil que pode ser traçado desse denunciado?

Caetano Barrilaso, segundo denunciante, foi capaz de descrever com detalhes a João Baptista Laroca: “Representa ter trinta e quatro

annos, alto de corpo, magro, feio de rosto e negro, barba negra, cabelo preto e comprido, mal vestido.”⁵⁸ Antônio Hugo, terceiro denunciante, confirma algumas dessas características: “falei nome o qual he alto, e magro e estava asseito em hum dos Navios da Companhia da Córsega, não se sabe em que ocupação”.⁵⁹

Porém, chama atenção a ênfase constante à sua ocupação. Via de regra, ele foi descrito como sendo “artilheiro” em um veleiro que viajava para a ilha de Córsega. Quando o próprio João Baptista Laroca foi interrogado na sessão de Genealogia, ele pôde esclarecer que trabalhava nos navios dessa companhia. A esse respeito, uma informação importante aparece na denúncia do padre Miguel Miletí. Ele afirmou que João Baptista Laroca era “contratador” em um Navio para a referida ilha.

Eis um indício que merece ser explorado. Ao considerar-se o principal destino das viagens de João Baptista Laroca, a ilha de Córsega, está se tratando de uma região geopolítica complexa, chamada por Fernand Braudel de “mundo tirreno”. Na sua análise, o Mar Tirreno sempre foi sujeito às influências dos “mundos vizinhos” e às contingências de uma história movimentada. Com portos importantes, nunca foi dominado, de forma exclusiva, por um poder político ou civilização, excetuando a hegemonia romana na antiguidade. (BRAUDEL, 1995, pp. 138, 139).

Em um caso específico a hegemonia foi secular, ainda nos tempos modernos. No período compreendido entre o século XIII e meados do século XVIII a Córsega esteve sob o domínio da cidade-estado italiana de Gênova, que transformou a ilha numa zona de produção de cereais. Ora, além da proximidade geográfica de Gênova com o Piemonte, região de origem de João Baptista Laroca, e de suas viagens de trabalho à citada ilha, outros detalhes revelados no Processo da Inquisição ligavam João Baptista Laroca à Gênova e à sua possessão insular.

Percebe-se que os laços de João Baptista Laroca com Gênova não são propriamente casuais. A relação se intensifica quando se estuda a história da cidade e se descobre que Gênova foi administrada durante os tempos modernos pela *Casa de San Giorgio* (1407-1805), banco controlado pelas famílias genovesas Grimaldi e Serra e que,

58 Processo de João Baptista Laroca - 20/05/1724 - 30/10/1724 - PT-TT-TSO/IL/28/3319.

59 Processo de João Baptista Laroca - 20/05/1724 - 30/10/1724 - PT-TT-TSO/IL/28/3319.

segundo Fernand Braudel, “foi o organismo de crédito mais aperfeiçoado que a Idade Média conheceu”. (BRAUDEL, 1995, p. 359).

Assim, a poderosa *Casa de San Giorgio*, tornou Gênova “a primeira cidade financeira do Mundo” e, a partir de uma aliança celebrada com a Espanha em 1528, conseguiu transformar o século XVI, no “século de Gênova”.

A *Casa de San Giorgio* surgiu em 1407, servindo para um maior controle das finanças públicas por credores das ricas famílias da cidade. Seu capital era dividido em ações denominando os acionistas como *collonanti*, por conta de suas ações serem anotadas em colunas de forma escritural. Foi confiada à *Casa de San Giorgio* a arrecadação de impostos em Gênova. O banco emprestou parte dos seus fundos ao governo e recebeu em troca propriedades na Ligúria, na Ilha de Córsega, no Mar Negro e no Mar Mediterrâneo. (DURANT, 2002, p. 144).

Seja por conta dos vultosos empréstimos que os genoveses concediam aos líderes cruzados em troca de ordens de pagamento, e que em cada câmbio as famílias genovesas faziam fortuna por causa do acréscimo dos juros do empréstimo. Um exemplo dessas primeiras transações bancárias é a estadia do rei francês Luís IX e a sua troca comercial que, por conta dos juros, em cada empréstimo Gênova ganhava 20% a mais do que havia concedido, descontando do tesouro da França. Outro motivo foi o fato de que Gênova estava entre as cidades italianas que prestavam auxílio com suas frotas navais ao transportar os cruzados à Terra Santa, tais auxílios acabaram resultando em privilégios jurídicos e comerciais. (MORRISON, 2009, p. 94).

A ideia de uma moeda sólida era imprescindível para a acumulação de capital de modo sistêmico, a moeda genovesa tornou-se padrão em todas as transações comerciais tanto do governo quanto das instituições particulares. Tal reforma monetária foi de grande impulso para que as empresas e a própria cidade crescessem de forma gigantesca. Articulando-se à Espanha financiou a expansão ultramarina e em troca recebeu a proteção dos exércitos espanhóis. (MARTINS, 2002, p. 45).

No século XVII, o Banco se envolveu no comércio marítimo, competindo com as duas principais Companhias das Índias Orientais, a Holandesa e a Inglesa, justamente por meio da companhia na qual o acusado trabalhara.

Percebe-se então que João Baptista Laroca, empregado como artilheiro e “contratador” da Companhia da ilha de Córsega, segundo a versão dos denunciante, em última instância, trabalhava para uma das instituições financeiras mais poderosas da época Moderna, controladora da cidade de Gênova, e que emprestava dinheiro aos principais monarcas da Europa.

Poderia esse fato interferir no andamento do processo movido contra João Baptista Laroca em função das denúncias feitas pelos dois sicilianos, aparentemente xenófobos, Miguel Mileti e Caetano Barrilaso?

Contrariando esse perfil de João Baptista Laroca como um judeu profissionalmente definido desenhado pelo padre siciliano, um genovês por nome Desiderio de Vecchio, comerciante de vinho e morador do mesmo Beco das Tábuas na Freguesia de São Paulo, em Lisboa, referido no processo pelo acusado e convocado a depor pelo Santo Ofício, traçou um perfil do acusado bastante distinto.

Além disso, por meio da sessão de Genealogia, realizada em 24 de Outubro de 1724, é possível descobrir a representação que o próprio João Baptista Laroca apresentou de si ao Tribunal. Seu sobrenome seria “Rocaforte”, solteiro, que vivia de seu trabalho de artilheiro nos navios da Companhia da Córsega. Natural de Murialdo, marquesado da Casa do Principado de Piemonte, há época em que foi delatado ao Tribunal do Santo Ofício estava com trinta e quatro anos de idade e declarou-se filho de João Agostinho, lavrador, e de Maria Margarida, de Gênova.

Um aspecto importantíssimo diz respeito à sua religião. Disse ser cristão batizado e crismado. Ao ser mandado dizer a “doutrina cristã”, recitou o “Padre Nosso”, a “Ave-Maria”, o “Credo”, o “Salve Rainha”, e os mandamentos da Igreja. Um detalhe não desprezível: afirmou saber as línguas italiana, francesa, castelhana e portuguesa. Porém, afirmou não saber o latim!

A primeira diferença interessante diz respeito ao sobrenome do acusado. Em vez de chamar-se “Laroca”, o próprio acusado e o depoente genovês, Desiderio de Vecchio, o identificam com o sobrenome “Rocaforte”. Esse último afirmou também que o investigado era “Apostólico Romano”, confirmando a autoidentificação do mesmo e, quando perguntado se vira o acusado praticar alguma ação diferente dos atos cristãos, mencionou apenas a posse de uns papéis que apre-

sentavam umas rodas, “escritos na língua latina, hebraico ou grego”, que o mesmo tencionava vender a um clérigo por três ou quatro moedas. Acrescentou, porém, que ouvira o acusado “repetir as palavras que continham os ditos papéis”. Como conciliar essa informação com a afirmação do denunciado a respeito de seu desconhecimento do latim?

O fato é que Desiderio de Vecchio guardava relação de proximidade com o acusado e mencionou em depoimento que o acolhera em sua casa como por esmola porque João Baptista Rocaforte era tão pobre que não tinha como lhe pagar a dita assistência. Nisso ficou seu depoimento. Muito diferente do perfil traçado nas denúncias dos dois sicilianos.

O CONTEÚDO DAS DENÚNCIAS

De acordo com a denúncia feita pelos dois sicilianos, João Baptista Laroca (Rocaforte) já havia sido penitenciado pelo Santo Ofício da Inquisição de Sevilha, na Espanha. Fora condenado ao degredo na ilha de Ceuta, onde permanecera por doze anos até fugir “por terra de Mouros”. Ele teria se dirigido a Argel, onde se declarou judeu. Depois, viajou para Portugal.

Além dos precedentes, de ser fugitivo do degredo em Ceuta e haver se declarado judeu, os denunciantes acrescentaram uma informação que se tornou o principal aspecto investigado pelo Tribunal do Santo Ofício no processo instaurado contra João Baptista Laroca (Rocaforte): O réu afirmara que possuía um livro intitulado “Carcanho de Adamo”, o qual continha, por artes diabólicas, o segredo de alguns tesouros, como o de fazer a “pedra filosofal”.

No restante do processo o Livro é referido como sendo a *Clavícula Salomonis*, o Grimório⁶⁰, livro de magia cerimonial, mais conhecido no mundo ocultista Ocidental, originado por volta do século XII da era comum. O livro contém a descrição de rituais, gráficos com símbolos místicos, fórmulas mágicas e astrológicas.

60 De acordo com o dicionário Houaiss um “grimório” é um “livro de fórmulas mágicas usado por feiteiros”. Segundo a etimologia da palavra, a partir do francês *grimoire* (XIII) ‘id.’, alt. de *grammaire* ‘gramática’, especificamente a gramática latina, ininteligível para o povo.

Os denunciantes descreveram o ritual que João Baptista Laroça (Rocaforte) teria protagonizado. Segundo eles, o réu executava a cerimônia lendo o livro, do qual não se recordava o nome, e em seguida proferia-se uma missa em nome do Espírito Santo, pondo ao lado do Evangelho um pergaminho no qual estivesse escrito o que cada um dos participantes desejava, havendo também um pouco de água benta do Sábado santo e óleo dos enfermos.

É digno de nota que o rito, segundo a narração dos denunciantes, requeria poucos materiais. Evidentemente não se tratava de um ritual difícil de ser executado se fossem levados em conta apenas os seus aparatos. Em seguida, saía ao campo e, metendo-se no círculo com o livro na mão, lhe aparecia o demônio em forma de mulher, depois em forma de Leão e por último, de homem. A partir de então podia pedir o que quisesse que teria seu almejo atendido.

O segundo denunciante, Caetano Barrilaso, disse que a cerimônia era tão eficaz que todos que a praticavam conseguiam aquilo que pretendiam, e acrescentou que o círculo na terra era feito uma hora antes de amanhecer, assim como todos os procedimentos. E que o “demônio” apresentava-se para atender aos pedidos.

É possível inferir pelas acusações que para a perfeita execução do ritual havia dia, hora, vestes e símbolos precisos. O fato de ser celebrado uma hora antes de amanhecer pode significar, como sugere a Clavícula de Salomão, que aquele horário do dia é especial para a invocação de espíritos, ou outras forças intangíveis tais como os Arcanjos. Aquele seria o momento exato para que o seu poder fosse absoluto e, por consequência, o ritual seria melhor sucedido. Pois, existem as horas mágicas diurnas e noturnas. Se, por um lado, para fazer o ritual eram exigidos poucos materiais, por outro, os seus métodos e procedimentos eram extremamente complicados por conta do nível de detalhamento.

A *Clavícula Salomonis* expõe os arcanjos regentes de cada dia da semana. Seus nomes eram colocados dentro do círculo no qual o celebrante também se localizava. Os arcanjos regentes presentes no manuscrito são: Rafael, Gabriel, Samael, Miguel, Saquiel, Anael ou Haniel e Cassiel. Eles estão associados a um planeta regente e a um dia da semana. Cada um vem acompanhado de um nome oriundo da escrita

usada somente pelos magos cerimoniais, que é baseada no idioma hebraico. Nota-se, assim, a influência judaica sobre a magia cerimonial.

Em função disso, após ser consultado pelo Tribunal de Lisboa, o Santo Ofício de Sevilha enviou uma Carta à Inquisição portuguesa dizendo que João Baptista Laroca não se encontrava nos seus registros. Em outras palavras, o denunciado não era um reincidente da Inquisição. De certo modo, não era verdadeira a acusação dos sicilianos, pois essa foi a primeira vez que João Baptista se defrontou com a Inquisição.

Em 28 de Junho de 1724, o Inquisidor Phellipe Maciel mandou vir perante si a João Baptista Laroca (Rocaforte), o qual, como já foi visto, declarou ser cristão-velho, ou seja, não ter ascendência judaica. Portanto, tratava-se de um homem que sabia o que estava se passando consigo, ao menos aparentava ter noção dos Estatutos de Pureza de Sangue vigentes em sua época. Se fosse realmente um descendente de judeu estava escondendo tal fato e, se não o fosse estava tentando reforçar que a sua ascendência, os seus antepassados, não possuíam sangue “impuro”.

João Baptista Laroca (Rocaforte) afirmou que não havia seis meses encontrara no Reino de Múrcia um estrangeiro, “de nação”, chamado Caetano o qual “tratou com familiaridade de amigo”. E que este estrangeiro havia lhe mostrado um livro de aproximadamente vinte folhas chamado *Clavicula Salomonis*, escrito em latim. E o dito homem explicou onde ficava cada nota, os círculos e as figuras que representavam os astros.

É bem provável que tais astros representados fossem o Sol, a Lua, Marte, Mercúrio, Júpiter, Vênus e Saturno; planetas que regem a vida humana, uma vez que o Sol e a Lua eram considerados planetas pela astrologia medieval. Assim, a *Clavicula Salomonis* se pautava na cosmologia segundo a qual a Terra era de fato o centro do Universo. E quanto mais distante fosse o planeta maior seria o nível dos espíritos que o regiam e mais influentes seriam sobre a realidade humana.

É interessante notar que esses mesmos planetas aparecem na Cabala Prática como Signos Zodiacais, utilizada para um aprofundamento nos estudos acerca da *Otz Chiim*, a chamada Árvore da Vida. Os símbolos zodiacais, que são baseados nos sete planetas e nos símbolos alquímicos do Ar, da Terra, do Fogo e da Água constituem uma série de 22 (vinte e dois) símbolos. Nessas tradições considera-se a

Árvore da Vida como um glifo que é constituído pelos mesmos 22 (vinte e dois) caminhos que interligam às Sephirot, as esferas que simbolizam emanções diferentes da realidade, ou seja, cada caminho simboliza a mudança de passagem entre uma dimensão da realidade e outra.

A Clavícula de Salomão e a Cabala comungam de uma ideia em comum, de que a realidade não se apresenta como de fato é. Existem forças invisíveis que regem, que governam o nosso mundo.

Existem na Magia Cerimonial espíritos lunares, solares, jovianos, venusianos, mercurianos, saturnianos. Cada espírito habitando um céu de seu astro quando é invocado, precisa ser no dia correto, na hora correta e com os símbolos, os selos, os caracteres, as letras divinas e conjurações apropriadas para o encantamento mágico. Todo astro também tem o seu Arcanjo particular com o qual o mago necessita entrar em sintonia. Tais símbolos e ritos são ricamente descritos no processo.

Segundo João Baptista Laroca (Rocaforte), esse Grimório lhe serviria, por meio de encantamentos, para encontrar “tesouros” e enriquecer. E, para justificar a posse do afamado livro de magia cerimonial, afirmou em seu depoimento que, chegando a Portugal, na vila de Abrantes, o dito “de nação”, chamado Caetano, havia simplesmente partido na madrugada deixando a Clavícula de Salomão para trás, entre seus pertences.

Quando estava na cidade de Coimbra soube que em Lisboa preparavam-se alguns navios para embarcar em viagens comerciais e, visto que se encontrava em grande dificuldade financeira tinha a extrema necessidade de tomar partido neste empreendimento. Inclui-se a empresa que se preparava na capital portuguesa contava com a principal nau da Companhia da Córsega, chamada Primogênita. Recebeu o ofício de artilheiro, sendo pouco tempo depois despedido com o pretexto de ser ele italiano.

No mês de Julho de 1724, o próprio João Baptista Laroca (Rocaforte) pediu audiência ao Santo Ofício para fazer declarações que se recordava a respeito das confissões. Declarou que junto com o manuscrito havia uma faca que era usada para fazer os círculos e de que havia dois pedaços de papel, um com o símbolo do Signo de Samael e outro com outras regras e nomes. E que o dito italiano da Sicília o havia pagado para fazer uma cópia do dito manuscrito e que logo após

mudou de concepção e restituiu o dinheiro que o siciliano tinha dado pelo manuscrito. Assim, aparece no processo um terceiro siciliano, também de nome Caetano, que o aconselhará a vender o livro da *Clavicula Salomonis* para assim pagar suas contas.

O réu relatou que se encontrou com um estrangeiro cujo nome não se lembra, e não sabia ao certo a sua procedência e que talvez fosse um grego ou armênio. Mas como tinha a intenção de vender o manuscrito inventara que havia sido preso pela Inquisição de Sevilha por culpa de Judaísmo e que haviam confiscado toda a sua propriedade na Espanha.

Com isso, João Baptista Laroca (Rocaforte), pretendia demonstrar que as denúncias que poderia haver contra ele se baseavam em uma mentira, um artifício que o mesmo usou para tentar vender o livro de magia cerimonial. Mas, que nunca acreditara nem fizera uso da *Clavicula de Salomão* com a intenção de enriquecer e se o fez era por obra do Demônio. Afirmou que chegando a Lisboa ficou alojado na casa de outro italiano chamado Desiderio de Vecchio, localizada no Beco das Tábuas, na freguesia de São Paulo, como já foi visto anteriormente.

Dando continuidade aos depoimentos da peça inquisitorial, em dezessete de Outubro do mesmo ano foi chamado para depor Estevão Pusolo Cordeiro. Que havia sido mencionado por Desiderio de Vecchio como sendo vizinho de João Baptista Laroca (Rocaforte). Esse também era natural do norte da Itália, uma cidadela chamada São Pedro de Area.

Estevão declarou que somente poucas vezes havia visto o réu e que não tinha conhecimento de sua procedência, que Desiderio de Vecchio tinha um armazém de Vinhos sendo cliente da sua venda. E com frequência via João Baptista Laroca (Rocaforte) acertando as contas do seu alojamento com o mesmo. Afirmção essa que contradizia o senhorio de João Baptista Laroca que afirmara havê-lo acolhido por caridade.

Em 26 de Outubro o réu foi chamado pelo inquisidor Phelipe Marciel para um exame de consciência. Desta vez João Baptista Rocaforte concordou com tudo o que dissera o Santo Ofício a respeito da fé Católica e dos pecados que havia cometido. No dia trinta do mesmo mês assinou o Termo de Segredo. Foi solto pela Inquisição após ad-

mitir suas culpas, porém, sem nenhuma penitência, a não ser pagar as custas do processo.

A primeira metade do século XVIII em Portugal foi marcada pelo governo de D. João V (1707-1750). Esse monarca ficou conhecido por haver desperdiçado a imensa fortuna em ouro, levada da América portuguesa para a metrópole, em gastos suntuários. Também se notabilizou pela sua fidelidade cega ao catolicismo romano, transferindo grandes somas em dinheiro para os cofres do Vaticano.

Em Portugal e na Espanha, o contato cultural com a Contrarreforma, uma série de medidas tomadas pelo Catolicismo Romano para conter a propagação da religião Protestante, principalmente a definição da doutrina Católica no Concílio de Trento e o surgimento do estilo barroco, mantiveram a Península Ibérica em certa dissonância com o restante da Europa, onde novas ideias floresciam. Havendo cada vez mais intimidade entre o poder político da nobreza e o poder religioso da Igreja. Assim, apesar do movimento chamado “iluminismo católico” que D. João V patrocinou como mecenas das artes, o pensamento de vanguarda do período não encontrou guarida em Portugal. Muito pelo contrário, durante seu governo ocorreu um recrudescimento das ações do Santo Ofício em terras lusitanas.

Foi nesse ambiente cultural, com uma inquisição fortalecida e temerária que os cidadãos da colônia italiana de Lisboa se opuseram em torno de um personagem de perfil dúbio, João Baptista Laroca (Rocaforte). Nitidamente as versões dos italianos meridionais (sicilianos) tinham o objetivo de incriminar o denunciado, enquanto os genoveses, do norte da Itália, em seus depoimentos apresentaram uma versão que corroborou as palavras da confissão do réu. Qual a versão verdadeira?

A análise do processo de João Baptista Laroca (Rocaforte) nos fornece indícios para suspeitarmos de uma realidade diferente da que foi aventada pelos dois grupos. Uma terceira possibilidade. O denunciado não seria judeu, como afirmaram Miguel Mileti e Caetano Barrioso, nem “apostólico romano”, como declarou Desiderio de Vecchio. Mas, um “cristão-novo” judaizante praticante da Cabala.

Em vários momentos já demonstramos como o norte da Itália, durante os tempos modernos, representou um ambiente propício para os sefarditas desenvolverem sua cultura peculiar. Os principais

aspectos dessa permanência cultural estão representados pela literatura, pela manutenção de instituições e o ressurgimento do ladino⁶¹, mantendo os laços com a Península Ibérica. (BONFIL, 1996). Porém, além desses aspectos da sobrevivência da cultura sefardita no norte da Itália, destacou-se a importância que a Cabala, com a publicação de duas edições do Zohar ainda em meados do século XVI, desempenhou no ambiente cultural italiano, a ponto de influenciar não somente as comunidades judaicas, mas, também pensadores renascentistas, conforme Jean Delumeau e João Lúcio D’Azevedo descreveram. Além disso, foram estudiosos do norte da Itália os responsáveis pela transmissão do conhecimento místico de Isaac Luria (1534-1572) desde Safed, na Palestina, no início do século XVII. Nisso destacou-se a figura de Israel Sarug que contribuiu para a difusão da Cabala em diversas regiões da Itália no período entre 1594 e 1600, atingindo também ambientes como Amsterdã e Alemanha.

Um vestígio interessante presente nas denúncias contidas no processo é a informação de que João Baptista Laroca (Rocaforte) afirmou que o livro “carcanho de Adamo” “continha o segredo de alguns tesouros, fazer a pedra filosofal”, “fazendo quimia”.

Nesse particular, o processo demonstra uma relação histórica que poucos estudiosos foram capazes de estabelecer. Qual seja, a influência da Cabala judaica sobre o desenvolvimento do método alquímico. Raphael Patai, em obra de fôlego, demonstrou como grandes cabalistas durante a Idade Média e o Renascimento também eram alquimistas, caracterizando-se por uma,

especial predileção por dar um sabor místico a suas anotações alquímicas, insistindo repetidamente em que essa ou aquela observação ou descoberta era ‘um grande segredo’ – e foi precisamente por fazer isso que eles chegaram a uma fusão ou, pelo menos, uma combinação entre a alquimia e a Cabala. (PATAI, 2009, p. 556).

Ora, o grande alquimista cabalista Judá Moscato (c. 1530 - c.1593) foi um rabi que desenvolveu o seu pensamento durante o renascimento, no norte da Itália. Também a Cabala luriânica, que foi transportada para a Itália por Israel Sarug, desenvolveu a chamada

61 O ladino é um prolongamento do espanhol do século XV, e corresponde à língua falada por judeus de origem ibérica.

“Cabala prática” que envolvia magia, alquimia e medicina, sendo uma perspectiva acalentada por seu principal continuador, Haim Vital (1543 – 1620).

Assim, escondido por trás de um nome tão castiçamente cristão, João Baptista, conhecida estratégia de camuflagem criptojudáica por meio da qual os sefarditas conversos assumiam nome e sobrenomes ligados à religiosidade dominante, suspeitamos haver um alquimista cabalista. De certo, porém, ficou a evidência documental de que entre os sefarditas conversos e judaizantes do início do século XVIII circulava um livro de magia cerimonial, a Clavícula de Salomão, testemunho inequívoco de que eles cultivavam a Cabala prática.

Durante muito tempo, 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 de esse 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 judaicas uma vez que, em sua fuga para outros países cristãos católicos eles não poderiam levá-los consigo por conta da censura literária inquisitorial.

Ora, a crença popular não é sem fundamento de modo algum, 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 aconteceu em 1992, quando um “tesouro oculto” foi descoberto em Barcarrota, na Espanha. Nesse ano, um pedreiro realizava obras de reforma na secular casa localizada no número 21 de *la Plaza de Nuestra Señora*, no centro desse pequeno povoado da Extremadura, e deparou-se com um surpreendente conteúdo escondido por tapumes num espaço vazio existente nas paredes. Trata-se de um conjunto de livros clandestinos que foram escondidos pelo médico criptojudeu Francisco de Peñaranda, por volta do ano de 1557, nas paredes de sua casa antes de viajar para trabalhar no Hospital e Santa Casa de Misericórdia de Olivenza, em Portugal. Os livros ali permaneceram escondidos durante mais de quatro séculos. (MANGAS, 2010).

Na história da cultura universal – e, mais especificamente, da cultura portuguesa e brasileira que se viram amordaçadas durante séculos pela atuação da Santa inquisição -, são múltiplos os exemplos de ‘caça à literatura sediciosa’. Podemos considerar Portugal o pioneiro na censura literária em defesa da fé e de bons costumes. Antes mesmo da instituição da Inquisição em Portugal (1536), observamos por parte do Estado a preocupação em cercear ideias consideradas como perigosas ao regime. Em meados do século XV foi instituída a censura real através de um alvará de Afonso V, de 18 de Agosto de

1451, que mandava ‘queimar livros falsos e heréticos’ (CARNEIRO, 2002, p. 37). Efetivamente Francisco de Peñaranda não poderia viajar para Portual com aqueles livros!

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, um de exorcismo, outro de astrologia, um escrito chamado de “Livro de Alboraique”, dentre outros.

Dentre os livros dessa biblioteca clandestina chama atenção exatamente esse chamado “Livro de Alboraique”. Trata-se de um opúsculo, considerado por alguns como um panfleto escrito anonimamente na Espanha, pouco depois de 1488, e que tinha o pretenso objetivo de pugnar contra os conversos judeus, falsos cristãos, que viviam no seio da sociedade.

O livreto toma o nome inspirado na cavalgada de Maomé, *Al-Burak*, que, segundo a tradição era uma criatura híbrida com características de cavalo, mulo, leão, lobo e traços dos dois sexos na qual o profeta foi transportado de Meca até Jerusalém. Assim, a metáfora central do livro procurava descrever os conversos tendo em vista que em seu interior conviviam várias características. Apesar de transparecer uma oposição aos criptojudes, na realidade o livro podia mesmo era servir como um manual de práticas da religião proscrita.

Comentando a presença dessa obra entre os livros emparedados em Barcarrota por volta de 1557, 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 atribuir-se, necesariamente, a un criptojudío, a alguien que en secreto persistía en la fe de sus ancestros. (MANGAS, 2010, p. 30).

Sobre o sentido geral dessa “biblioteca”, o autor escreveu: “Astrología, quiromancia y hechicería formaban um 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.” (MANGAS, 2010, pp. 27-28).

Francisco de Peñaranda recebeu a influência de duas heranças culturais que tradicionalmente cultivavam relações com a magia e o misticismo. Primeiro, a medicina, que no século XVI ainda consistia numa mistura de quiromancia, astrologia, exorcismo, conhecimento de ervas e artes médicas. De acordo com a perspectiva popular, demônios e mágicos eram frequentemente responsáveis por doenças, e a medicina era o lugar legítimo da feitiçaria. Em função disso, muitas vezes os médicos judeus eram chamados para operar milagres. (TRACHTENBERG, 2004, p. 4).

Essa situação crítica do médico de origem judaica se confirma a partir do ângulo de visão de Brás Luís de Abreu, que lançou uma obra intitulada “Portugal Médico” (1726), na qual traça uma imagem negativa do judeu associado com a figura do feitiçeiro. “... A seu ver, muitos se fingem de médicos e são: os Idiotas, os Vagabundos, os Judeus, os Barbeiros, os Soldados, os Feitiçeiros, os Benzedores, e todos os mais impostores e cícunforâneos, revelando-se, deste modo, lobos que matam e roubam.” (GARCIA, 2006, p. 16).

A segunda herança cultural que influenciou Francisco de Peñaranda foi o Judaísmo, que se apoia num pensamento eminentemente mágico ao defender o princípio de que a performance de rituais bíblicos pode repercutir de forma dramática sobre o curso da natureza. (IDEL, 2004, p. 15).

Esse entendimento mágico do universo se torna mais intrínseco em se considerando a Cabala judaica. Assim, a experiência da biblioteca clandestina do médico criptojudeu torna-se um antecedente significativo para a análise do caso de João Baptista Laroca (Rocaforte), uma vez que ele foi acusado perante o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa de possuir um livro de magia cerimonial intitulado, *Clavícula Salomonis*.⁶² Estaria ele resgatando parte desse tesouro ancestral escondido pelos sefarditas conversos e judaizantes?

O RITUAL DO CÍRCULO E SEU FUNCIONAMENTO

Segundo João Baptista Laroça informou ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, nas suas andanças estivera em Múrcia, no sudeste da Espanha. Essa é uma região com forte influência mourisca, notadamente na Arquitetura e nos costumes. Foi nessa cidade que conheceu um homem “de nação”, ou seja, sefardita converso, chamado Caetano com quem se identificou, tratando-o com “familiaridade de amigo”. Os dois conversaram sobre um manuscrito, com vinte e uma páginas, contendo círculos, astros, signos e outros artifícios místicos. Assim, na sua explicação, teria sido por meio desse “cristão-novo” que ele teve acesso a esse manuscrito.

Mas, essa é uma informação que precisa ser submetida a uma análise crítica. Qual a natureza desse manuscrito? Seria mesmo o famoso grimório “Clavícula de Salomão”? O interessante é que, depois da prisão de João Baptista Laroça (Rocaforte), agentes da Inquisição foram ao “Beco das Tábuas”, na Freguesia de São Paulo, local da moradia do réu, em busca do referido texto.

A busca dos enviados da Inquisição resultou infrutífera, mas, posteriormente um vizinho dirigiu-se aos Estaus, palácio sede do Santo Ofício da Inquisição em Lisboa, e entregou os pergaminhos às autoridades inquisitoriais. O material foi incorporado ao processo.

No início do século XVIII, devido à própria repressão do *Index Librorum Prohibitorum*, a quantidade de literatura clandestina que existia na Europa Ocidental devia ser significativa. Assim, apesar de um livro como a “Clavícula de Salomão” não ser uma obra tão comum, cópias impressas e manuscritas circulavam sigilosamente.

O que causa estranheza no manuscrito apreendido, escrito em latim, é o seu conteúdo reduzido. Obviamente, não se trata de toda a obra. Seria apenas um excerto? Ou seria aquilo que a própria obra chama de “o livro das sombras”?

Na explicação da versão atual da Clavícula de Salomão, “o Livro das Sombras não é uma obra literária, que possa ser comprada nas lojas, mas um caderno de anotações, uma agenda de magia estritamente pessoal.” (CLAVÍCULA DE SALOMÃO, 2006, p. 120).

Ora, o exame detido do manuscrito de vinte e uma páginas, entregue por um vizinho do réu ao Tribunal do Santo Ofício enquanto o mesmo se encontrava preso, revela que o conteúdo do mesmo se dedica sobretudo “ao círculo e seu funcionamento”. Trata-se, portanto, de um manual prático de execução de uma cerimônia mágica. Esse seria o “Livro das Sombras” de João Baptista Laroca (Rocaforte)?

Os denunciantes, acima qualificados, Miguel Mileti e Caetano Barrilaso, declararam que João Baptista Laroca (Rocaforte) informara-lhes que protagonizava um ritual de magia com o objetivo de obter riquezas materiais. As orientações para a execução do rito se encontravam no manuscrito que o acusado levava consigo.

No manuscrito incorporado ao processo estão desenhados sete círculos, um para cada dia da semana. Cada círculo tem um arcanjo regente e cada arcanjo regente está associado a um planeta diferente. Segundo a Clavícula de Salomão quando se faz um ritual o dia da semana deve ser observado para que possa invocar o arcanjo no dia e na hora em que o mesmo tem o poder absoluto. (CLAVÍCULA DE SALOMÃO, 2006).

Por exemplo, Lunedì que corresponde à Segunda-feira é o dia regido pelo Arcanjo Gabriel e a correspondência planetária é a Lua. Martedì que é a Terça-feira é regido pelo Arcanjo Samael e a correspondência planetária é Marte. Abaixo segue uma tabela com o dia da semana, o planeta e os arcanjos correspondentes, como são descritos no manuscrito anexado ao processo:

Dia da Semana	Planeta Regente	Arcanjo
Domingo	Sol	Miguel
Segunda-feira	Lua	Gabriel
Terça-feira	Marte	Samael
Quarta-feira	Mercúrio	Rafael
Quinta-feira	Júpiter	Saquiél
Sexta-feira	Vênus	Anael
Sábado	Saturno	Cassiel

É interessante notar que no manuscrito que aparece no processo os arcanjos Miguel e Rafael devem ser invocados nos dias de Domingo e Quarta-feira, respectivamente, enquanto na Clavícula de Salomão eles devem ser invocados em sequência inversa, nos dias de Quarta-Feira e Domingo.

Dentro dos círculos do manuscrito vemos letras e palavras em latim, em grego e em hebraico. De modo geral, os idiomas utilizados na Clavícula de Salomão são variantes do hebraico antigo uma vez que o idioma hebraico sempre foi o mais utilizado na magia Ocidental.

Contudo, é difícil afirmar com toda a certeza qual idioma mágico era utilizado na *Clavícula Salomonis*, pois, mesmo que chegássemos a uma conclusão esbarraríamos na dúvida da possibilidade deste idioma mágico ter mudado com o passar do tempo. Assim, a troca dos dias de invocação dos Arcanjos pode ser explicada devido às modificações operadas nos meios ocultistas com o passar dos anos. Isso porque a Magia Ocidental tem um caráter extremamente mutável uma vez que se apega a hipóteses que são tomadas como verdade quando postas em prática, mas que podem ser modificadas com a experiência posterior. (FIELDING, 2010).

Logo na primeira página do manuscrito encontra-se uma breve preparação que consiste em modificar algumas atitudes. Nove dias antes de fazer o ritual, o mago evita ter contato sexual com mulheres. As versões modernas da Clavícula de Salomão também estabelecem nove dias de preparação antes do mago executar o ritual, porém, o que deve ser evitado é diferente, não faz nenhuma menção à proibição de relações sexuais. Devem ser evitados os excessos e as palavras vãs e qualquer tipo de discussão inútil. Manter a moderação ao falar, comer, beber e ser decente em toda a sua conduta.

Segundo o manuscrito, deve ser usado um vaso que nunca tenha sido utilizado na ocasião da magia. O mago deveria ter em mãos água benta para aspergir sobre o círculo e queimar incenso com a finalidade, provavelmente, de purificá-lo, de santificá-lo.

Há ainda admoestações para conjurar espíritos rebeldes e das “ladainhas” que se devem fazer para atrair sua presença. Essas admoestações são importantes uma vez que conjurar espíritos rebeldes faz parte da função dos pentáculos que são mencionados também na primeira página.

Para termos uma noção do poder do pentáculo os espíritos invocados obedecerão o portador do mesmo sem nenhum tipo de recusa. Chamados também como medalhas da Arte, os pentáculos são símbolos com natureza mística e são feitos para incutir temor aos espíritos e colocá-los sob a total obediência do mago. De acordo com a finalidade do ritual, o pentáculo poderá ser símbolo de qualquer um dos astros que regem o universo e que foram explicados acima.

Visto que na Clavícula de Salomão cada astro é habitado por gênios, ou espíritos, o pentáculo do ritual fará menção à invocação destes espíritos. É de igual importância observar que todos os elementos denunciados pelos delatores, isto é, a água benta, o círculo, o livro, a missa feita ao Espírito Santo estão presentes logo no início da *Clavícula Salomonis*. São procedimentos e objetos sagrados que o mago deveria ter em suas mãos.

INTERPRETAÇÃO DO RITUAL

O que simbolizava o círculo no ritual acima descrito? A simbologia do círculo é rica e está presente nas mais variadas tradições religiosas e místicas. O símbolo constitui uma antiga tradição mágica, cuja origem é o “círculo encantado” ou “círculo de proteção” que foi preservada em inúmeras tradições populares. O objetivo é criar uma área protetora ao redor do centro que é o templo sagrado, evitando um vazamento de forças mágicas ou preservá-las; em suma, para as tradições mágicas, o círculo tem a função de delimitar uma área sagrada, um verdadeiro templo. (JUNG; WILHELM, 1983).

No processo de João Baptista Laroca (Rocaforte) existem indícios de que, provavelmente, o ritual do círculo conforme acima descrito, possuía um significado mais amplo. Segundo os denunciantes, o réu afirmara que possuía um livro intitulado “Carcanho de Adamo”, o qual continha, por artes diabólicas, o segredo de alguns tesouros, como o de fazer a “pedra filosofal”.⁶³ Essa menção explícita a um dos grandes objetivos dos alquimistas ajuda a aproximar a interpretação do desenho do círculo no ritual, pretensamente praticado por João Baptista.

Laroca (Rocaforte), de um dos principais símbolos dos alquimistas, a chamada *quadratura circuli*, que, segundo Carl Gustav Jung, nada mais é que uma mandala.⁶⁴

Existe na magia cerimonial um ritual básico chamado “A Cruz Cabalista”. Trata-se de um ritual que o praticante tem que fazer sozinho e diariamente, com o objetivo de ratificar a presença do Espírito de Deus em todos os seres humanos e no universo, servindo como uma ligação entre o mago e o universo. Além de traçar uma cruz de braços iguais no peito, desenha-se um círculo de 1,80 m de diâmetro e somente depois o ritual tem prosseguimento. O que mais importa é que esse ritual, descrito muitas vezes como um dos mais importantes e amplamente conhecido nos meios ocultistas, faz uma forte menção à prática da mandala, o traçar do círculo sagrado presente na cabala prática. (FIELDING, 2010).

A questão central é: seriam esses rituais, de fato, conhecidos e praticados pelos sefarditas conversos e judaizantes? Qual a proximidade entre os círculos sagrados descritos nos livros de Cabala prática e o descrito no processo estudado? Investigando o caso chega-se a algumas comparações.

Na circunstância de João Baptista Laroca (Rocaforte), os indícios apontam para uma prática de alquimia cabalística. Qual seja, os rituais de circumambulação⁶⁵ que estavam presentes entre os cabalistas. Por exemplo, em Safed, na palestina, ao chegarem à Sinagoga, por ocasião do culto público, eles realizavam uma cerimônia que consistia em dar 7 (sete) voltas ao redor da arca central recitando os versos do Salmo 67. Essa circumambulação tinha um significado místico: o devoto, incorporando o divino masculino, circulava ao redor do altar de leitura, que simbolizava o divino feminino (Malkhut), sete

64 Segundo o dicionário Houaiss mandala é um “diagrama composto de formas geométricas concêntricas, utilizado no *hinduísmo*, no *budismo*, nas práticas psicofísicas da *ioga* e no *tantrismo* como objeto ritualístico e ponto focal para meditação [Do ponto de vista religioso, o mandala é considerado uma representação do ser humano e do universo; em sua forma menos elaborada, é denominado *iantra*.] segundo a teoria junguiana, círculo mágico que representa simbolicamente a luta pela unidade total do eu. Segundo Jung, “os mandalas não se difundiram somente através do Oriente, mas também são encontrados entre nós. A Idade Média e em especial a baixa Idade Média é rica de mandalas cristãos.”. (JUNG; WILHELM, 1983, p. 77).

65 Circumambulatio não é apenas o movimento em círculo, mas a delimitação de uma área sagrada e a ideia de fixação e concentração de uma fonte de energia de vida. A circumambulação guarda em si essa dualidade de delimitação e concentração.

vezes, com o propósito de facilitar o divino *hieros gamos* e a iluminação pessoal. (FINE, 2003).

Outros personagens contemporâneos de João Baptista Laroca (Rocaforte) que estiveram sob o poder do Tribunal do Santo Ofício na primeira metade do século XVIII, demonstram como o misticismo de influência cabalística existia entre os acusados de criptojudaísmo. São os casos de Pedro de Rates Henequim (1689-1744) e Antônio José da Silva (1704-1739) que foram anteriormente analisados.

Na realidade, a vida de perambulações de João Baptista Laroca (Rocaforte) ao redor da bacia do Mediterrâneo, levando consigo um livro ou manual de magia cerimonial e discutindo com alguns circunstantes seu conteúdo, note-se que ele mesmo afirmou que o tal Caetano que encontrara na viagem era “de nação”, evoca a figura do “andante” que se dedicava ao trabalho de difusão da cultura proscrita dos sefarditas, numa atitude de premeditada resistência cultural. Não é a toa que o D. Quixote de La Mancha escrito por Antônio José da Silva, o maior símbolo de andante da literatura, é um cavaleiro que se dedica ao trabalho de “desencantar” as pessoas. De tal forma que existia entre os judeus da diáspora, praticantes da Cabala, até mesmo um proselitismo velado.

Era costume entre os criptojudeus a existência de personagens que se arriscavam em viagens com o intuito de disseminar os conhecimentos judaicos às pessoas de origem sefardita. São mencionados por Elias Lipiner os casos de Izaque de Castro Tartas, Francisco Pardo e Joseph Coem. Segundo ele, “era comum àquele tempo (século XVII) o envio de mensageiros para introduzir ou aviventar o culto judaico no meio dos cristãos-novos dele afastados.” (LIPINER, 1992, p. 54). O perfil desses personagens é muito similar ao de João Baptista Laroca. Eram eruditos, conhecedores de várias línguas, sempre envolvidos em viagens de negócios.

Os indícios encontrados, através da análise do processo, para sustentar a hipótese de que João Baptista Laroca (Rocaforte), denunciado ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa em 1724, era um criptojudeu adepto da cabala prática são muitos e se tornam significativos à luz do contexto amplo do movimento de resistência cultural dos sefarditas.

O importante é observar que as práticas mágicas descritas no processo de João Baptista Laroca (Rocaforte) são costumes presentes

na magia judaica desde os tempos da Idade Média. Desde esse período o judeu foi considerado como um referencial simbólico na magia e na prática da feitiçaria. Segundo Nelson Omegna, a magia era atribuída no mundo medieval europeu como uma atividade de especialização judaica, na qual, quase todas as soluções mágicas recorriam às formulas e caracteres hebraicos.

O interessante é que a feitiçaria vai se desenvolver no renascimento com um novo arcabouço, no qual, vai ascender à categoria de uma prática erudita entre os intelectuais europeus com destaque para os judeus.

Francisco de Peñaranda absorveu esse ambiente cultural, com um adendo; a cultura sefardita estava fortemente enraizada no cabalismo, que foi reforçado ainda mais com a influência vinda de Safed, especialmente da chamada cabala prática, tanto de R. Moisés Cordovero, quanto de R. Isaac Luria, exatamente em meados do século XVI.

Em que medida esse caldo cultural influenciou João Baptista Laroca (Rocaforte)? Notadamente em se considerando que foi através da Itália que a influência da comunidade cabalística de Safed, especialmente da obra de R. Isaac Luria, espalhou-se pelo mundo, a partir do século XVII?

Além dos indícios mais sutis que sustentam a hipótese da origem criptojudaica dele, como são os detalhes do uso da barba, frequente entre os judeus religiosos, do tratamento fraterno dispensado a um indivíduo “de nação”, do fato de ser oriundo do norte da Itália, região que tradicionalmente abrigou sefarditas, de residir em Lisboa numa freguesia densamente habitada por comerciantes de origem judaica, de ser acusado formalmente de ser judeu, embora o negasse, e de praticar rituais associados à Cabala prática, a cerimônia do círculo, conforme analisada nesse texto, e que muito provavelmente ele celebrava, está presente na tradição mágica judaica desde a antiguidade. Além disso, a posse do grimório ou “livro das sombras” também é um costume judaico primitivo tendo em vista que os judeus possuem uma versão ancestral da *Clavicula Salomonis*, intitulada *Sefer Raziel*, um grimório de Cabala prática que data, pelo menos, do século XIII da era comum.

Capítulo 9

Ābala, maçonaria e ĉriptojudaismo



Tal como o caso de João Baptista Laroca, de modo geral, na época moderna, costuma-se atribuir as práticas de feitiçaria às camadas populares. Porém, também é possível identificar o envolvimento da alta nobreza com sortilégios de amor, nómimas e feitiços. Em um processo da Inquisição de Lisboa de Dezembro de 1648, movido contra o Frade Antônio Pimentel, acusado de feitiçaria, cartomancia, e tal qual João Baptista Laroca, de ser judeu e possuir um grimório, descobrimos que Dona Bárbara Estefânia de Lara, esposa do poderoso primeiro Marquês de Cascais⁶⁶, era assídua cliente do Frade em serviços de feitiços e contra-feitiços.

Assim, é possível perceber que os efeitos da difusão da Caba-la não estiveram restritos ao universo das comunidades de judeus e criptojudeus. Mas, nos séculos XVI e XVII não somente a elite social e econômica esteve sob a influência da magia, como foi o caso acima mencionado. Uma significativa parte da intelectualidade também se interessou por feitiçaria e magia. A própria alta hierarquia da Igreja, assim como reis e príncipes, se utilizavam da astrologia. (WOORT-MANN, 1997, p. 7).

Alguém poderia perguntar: Como conciliar essa realidade do interesse da elite intelectual, política e religiosa por feitiçaria com a famosa caça às bruxas que ocorreu durante essa época? A elite pensava ser a magia uma arte que poderia ser operada por meios naturais e artificiais ou por meios diabólicos. No primeiro caso seria válida, porém, restrita a uma minoria. No segundo caso, conforme praticado pelas classes populares, era contrária à doutrina cristã. (PIMENTEL, 2014).

Assim, um novo arcabouço teórico vai fazer a feitiçaria ascender à categoria de uma prática erudita entre os intelectuais europeus com destaque para os judeus. Essa ‘fundamentação ideológica’ estava numa concepção naturalista da magia, concebida por Giovanni Pico della Mirandola, através da qual “as influências dos astros não se devem às forças ocultas, mas às forças naturais, como o calor, a luz etc. A função da magia consiste em conceder ao ser humano total domínio sobre os segredos ocultos da natureza”, aumentando assim, o poder dos homens. De tal forma que a astrologia e a magia acabam fundamentando a noção de natureza como organismo vivo e do ser humano como operador das forças naturais. (PIRES, 2009, pp. 109 e 113).

A partir desse caldo cultural, típico dos períodos de transição, os princípios da Cabala difundiram-se entre os intelectuais.

O maior representante desse grupo, anteriormente mencionado, foi o cabalista católico Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689) que publicou, entre 1677 e 1684, uma coleção de textos cabalísticos tradicionais, traduzidos para o latim, sob o nome de *Kabbala Denudata*. Segundo ele, a Cabala era uma fonte para provar a verdade da revelação cristã.

No caso de nosso estudo, é importante ressaltar que a maior influência sobre Knorr von Rosenroth foi da Cabala de Isaac Luria, através dos escritos de seus discípulos, Hayyim ben Joseph Vital (1543-1620) e Israel Sarug. Tendo em vista que a *Cabala Denudata* alcançou ampla repercussão entre a intelectualidade da época, sendo lida por filósofos e cientistas como Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), John Locke (1632-1704) e Isaac Newton (1642-1727), dentre outros.

Nessa altura, alguém poderia perguntar: Como a difusão do pensamento de Isaac Luria entre a cristandade Ocidental, a partir do século XVII, contribuiu para consolidar o cabalismo na cultura das comunidades de criptojudeus? A resposta é simples: a Cabala tornou-se um meio através do qual as ideias podiam circular entre o universo cultural cristão e o judaico. Ora, as comunidades de criptojudeus, enraizadas em um mundo cristão, souberam se aproveitar de uma abordagem mais ecumênica da religião que a influência da Cabala legou.

O próprio Christian Knorr von Rosenroth negava a necessidade de um sistema de crenças institucionalizado. De tal forma que o espírito ecumênico infundido pela Cabala entre os pensadores modernos contribuiu para uma filosofia não dogmática e otimista que caracterizou o Iluminismo. (POPKIN, 1998).

Porém, a Cabala que inspirou, de forma difusa durante o século XVIII, importantes ideias-força para o movimento iluminista contribuiu de forma direta para o surgimento de uma influente sociedade de caráter iniciático, que também cultivava a ecumenicidade, a Maçonaria Moderna.

A partir da Escócia, e depois na Irlanda e Inglaterra, na passagem do século XVII para o XVIII, a antiga corporação de ofício dos pedreiros iniciou um processo de alteração de sua composição social aceitando membros da pequena nobreza, comerciantes e intelectuais.

Esse movimento resultou na adoção da tolerância religiosa, que possibilitou a aceitação de judeus e muçulmanos, e na incorporação de um conteúdo esotérico. (BARATA, 2002). Essa alteração na natureza da instituição deu origem ao que ficou sendo chamado de Maçonaria especulativa ou filosófica.

Após essa importante evolução, a Maçonaria fragmentou-se em duas vertentes. Uma racionalista e outra esotérica. Nessa última, foram admitidos alquimistas e cabalistas. Na explicação de Tania Andrade Lima e Marília Nogueira da Silva, muitos desses,

Necessitando de um abrigo contra a intolerância católica e protestante, alvos permanentes da Inquisição, eles foram acolhidos pela Ordem, que passou a iniciar e proteger os que se dedicavam ao estudo das ciências ocultas, sendo ela mesma perseguida pela Igreja e fortemente cerceada por sucessivas bulas e encíclicas papais (Clemente XII, 1738; Benedito XIV, 1751; Pio VI, 1775; Pio VII, 1821; Leão XII, 1825; Pio VIII, 1829; Gregório XVI, 1832; Pio IX, 1846; Leão XIII, 1884). (LIMA; DA SILVA, 2003, p. 42).

Assim, a Maçonaria constituiu-se com uma forte tradição esotérica e que denunciava a presença de saberes provenientes do Hermetismo, da Alquimia e da Cabala (GALLI, 2008). Segundo Eliphas Levi (1810-1875), considerado o maior ocultista do século XIX, todas as associações maçônicas devem seus segredos e símbolos à Cabala. Parece lógico que os criptojudeus, ao adentrarem a Maçonaria, reforçaram dentro da mesma a sua cultura esotérica, fundamentados na Cabala luriânica.

A tradição esotérica irá se entrelaçar com a tradição política e a Maçonaria irá demonstrar uma predileção pela liberal-democracia. Os sefarditas criptojudeus e cabalistas que acariciavam a importância da liberdade de opinião e de pensamento como um direito universal, também irão se empenhar na luta em defesa de uma política liberal-democrática. (MORIN, 2013).

A relação da Maçonaria com o Judaísmo é um tema controverso e sujeito às mais variadas especulações. Dentro do próprio Judaísmo as opiniões divergem. Por exemplo, Isaac Mayer Wise (1819-1900), arquiteto do Judaísmo Reformista norte-americano, em 1855, res-

pondendo ao desafio de um reverendo de Boston que afirmara ser um favor a Maçonaria aceitar os judeus em suas lojas, escreveu:

Por que ele consideraria um favor, que nós temos o privilégio de viver em nossas casas. A Maçonaria foi fundada por judeus como uma instituição cosmopolita, por isso é um favor para o judeu ser admitido nas lojas, ou seja, em nossa própria casa. Quão sábio!

Nós, judeus, demos à luz a fraternidade maçônica como uma instituição cosmopolita; mas não consideramos que é nenhum favor admiti-lo na loja, desde que, no entanto, você subscreva os princípios cosmopolitas, e deixe o seu sectarismo fora das paredes consagradas.⁶⁷

Ora, esse é exatamente o pensamento utilizado pelos teóricos do antissemitismo com o objetivo de denegrir os judeus. (GOMES, 2009, p. 727). Por outro lado, os judeus tradicionalistas consideram que os rituais maçônicos entram em conflito com o espírito do Judaísmo. Sobretudo porque a Maçonaria representa um sincretismo generalizado. (GOMES, 2009).

Bernard Lazare (1865-1917), escritor francês de origem judaica, que publicou em 1894 uma obra intitulada “O Antissemitismo, sua história e suas causas” procurou explicar a conexão entre as sociedades secretas e os judeus. Segundo ele, esse é um problema difícil de resolver porque não existem provas documentais sobre o assunto. Porém, é bem evidente que os judeus não foram o fator dominante nessas associações. “Eles não foram ‘necessariamente a alma, a cabeça, os Grão-mestres da Maçonaria’.

(...) Obviamente que eles estavam conectados com a Maçonaria desde o seu nascimento, estudantes da Cabala, como mostram certos ritos que sobreviveram.” (LAZARE, 1903, p. 308). Assim, Bernard Lazare defendeu que a participação dos judeus nas sociedades secretas não se devia ao fato de serem os fundadores de tais sociedades, mas porque as doutrinas dessas sociedades estavam muito próximas das suas próprias, especificamente, dos cabalistas.

Assim, não resta dúvida de que a ligação entre os criptojudeus e a Maçonaria se fez em função do compartilhamento de princípios

67 The Israelite. Published by Bloch & CO. N° 43, East Third Street, Corner of Sycamore Street. Isaac M. Wise, Editor. Rev. Dr. Lilienthal, Assoc. Editor. Cincinnati, Friday. August 17, 1855. Isaac Mayer Wise. Digital Archive. American Jewish Archives. Disponível: americanjewisharchives.org. Acesso: Mai. 2014.

cabalísticos. Até mesmo os judeofóbicos identificaram, apesar da superficialidade de suas percepções, essa correlação. Por exemplo, em 1823, em uma obra antimaçônica, o escritor português José Luís Coelho Monteiro diagnosticou que “O Maçonismo é o Judeísmo mascarado debaixo daquelle nome. — Todos os Judeos são, por conseguinte, Mações ou liberaes de sua natureza.” (MONTEIRO, 1823, p. 3). E concluiu que o fim político de ambos é restabelecerem-se em “corpo de nação” e o fim religioso é o restabelecimento do Templo de Salomão.

De maior interesse, porém, para a finalidade desse estudo são as razões que elencou para essa conclusão. De um total de 28 (vinte e oito) “provas” de que o “maçonismo é o judaísmo”, destacamos:

1.º Todos os signaes, toques, ritos e ceremonias dos Pedreiros livres são Judaicos; e até as palavras Maçônicas são em língua Hebraica, que era e he a dos Judeos.

2.º À historia allegorica que referem do seu mestre Hirám ou Adoniram, que o era das obras do Templo de Salomão, he toda extrahida da historia dos Judeos no Testamento Velho.

3.º As columnas que apresentam nas suas Lojas representam as do Templo deste Rei; as Lojas, o Templo; e o Templo, a Lei de Moisés, ou Lei Judaica. (...)

5.º O nome de *filhos da luz* com que se intitulão, e o de *filhos das trevas* com que nos appellidão, alludem áquella passagem do Evangelho de *S. João*, que diz : In e o vita trat , et vila erat lux, et lux lucel in tenebris , et tenebrae eam non comprehenderunt.

8º Todo o Mação tem dois nomes; hum a que elles chamão profano, que he o imposto no Baptismo; e outro que adoptão ao entrar na *veneranda*. Os mesmos dois tem os Judeos que entre nós vivem com capa de Nezaenos.
9º As mitras, aventaes, luvas e barbas, com que nas suas Lojas ou reuniões se atavião os Pedreiros livres, são, em tudo e por tudo, semelhantes ás dos antigos Levitas ou Sacerdotes da Lei Judaica; (...)

12º Por igual motivo fazem aos seus adeptos ou novos entrantes estas perguntas: Donde vens? Ao que eles respondem: De *Nazareth*. Para onde vás? Para Jerusalém. *Venho de Nazareth* quer dizer: Venho entre os pagãos e gentios, cultores de Jesus, que em Nazareth nasceo. Venho em procura da luz (*nas trevas e horrores da noite!*); que até agora vivi em trevas; *lux lucet in tenebris, et tenebrae eam non comprehenderunt. Vou para Jerusalém*, isto he, vou abraçar a causa dos Judeos, identificar-me com eles, trabalhar em os engrandecer, e em contrastar a maldição do Evangelho que os condemna a viver vagamundos, em quanto existir o mundo.

16.º O costume de os Pedreiros livres se auxiliarem mutuamente, com exclusão dos *profanos*, he analogo ao dos Judeos, os quaes havião não se dever guardar fé aos *infiéis*, e só sim huns aos outros. (MONTEIRO, 1823, pp. 3-24).

No mesmo espírito, em meados da década de 1920, Mário Paes da Cunha e Sá, em seu famoso livro *A Invasão dos Judeus*, escreveu:

Principiava aqui (na época do Marquês de Pombal) a *Era dos Maçons*, partidários das doutrinas de Voltaire. Eles eram unicamente os cristãos-novos (não contando os que já não sabiam a própria origem), tanto que *maçon* e *cristão-novo* se tornavam sinónimos; - uma só pessoa com dois nomes – o antigo e o moderno, - e a quem não era permitido chamar o antigo!

Escrevia eu em 1921, (Portugal Cristão-Novo): Ainda hoje nas nossas vilas do Norte *pedreiro-livre* é sinônimo de judeu. (...)

O jacobino, o maçon, o adepto da Revolução Francêza, era evidentemente o cristão-novo; (...) (SAA, 1925, pp. 121, 122).

A conclusão de Josué Pinharanda Gomes, ao analisar as posições desses autores portugueses, é de que para eles, a Maçonaria atuava “como instrumento de um outro criptojudaísmo”. (GOMES, 2009, p. 735). Apesar da judeofobia desses autores, não há porque negar essa conclusão lógica. O problema está nas intenções delirantes

atribuídas a esses agentes, todas ligadas às conhecidas e antigas teorias da conspiração.

Portanto, a partir de indícios históricos e etno-históricos podemos sugerir um significativo conjunto de fatores que motivaram a adesão dos criptojuudeus praticantes da Cabala à Maçonaria. Primeiramente e, suspeitamos, principalmente, a fundamentação ideológica comum. Mas, também o anticatolicismo militante, a ecumenicidade de suas posturas, o liberalismo político, o sistema simbólico e a possibilidade de proteção que a irmandade poderia eventualmente proporcionar.

Porém, em que pese essa hipótese parecer por demais óbvia ainda carece de elementos sólidos de comprovação. Para tanto, uma heurística não somente em fontes documentais, mas também etno-históricas e um aprofundamento dos elementos da chamada “cultura cristã-nova”⁶⁸ será necessário.

Do ponto de vista etno-histórico, podemos exemplificar esse fato com a análise de um símbolo comum tanto à Cabala quanto à Maçonaria. A chamada “Estrela de Davi” ou Escudo de Davi, também chamado de Signo Salomão. O símbolo foi usado por João Baptista Laroca e pelo Frade Antônio Pimentel, os dois personagens acusados simultaneamente de serem judeus e feiticeiros. No caso do primeiro, o símbolo da Estrela de Davi aparece desenhado naquilo que seria o grimório “Clávícula de Salomão” ou o seu “Livro das Sombras”, associado à cerimônia do círculo. Seria, na magia cerimonial, a “chave do Grande Arcano”.

No processo do Frade Antônio Pimentel o Signo Salomão também está associado a um provável “Livro das Sombras”, um “cartapácio escrito de letra de mão em língua castelhana”⁶⁹ que o frade possuía com uma sequência de “feitiços, superstições, palavras, cerimônias e caracteres”⁷⁰ para alcançar efeitos que não se podiam obter por “meios naturais”.

68 “A cultura cristã-nova, um dos elementos formadores da identidade do povo brasileiro, apesar de “clandestina e marginal”, deixou marcas sobretudo nas regiões do Sertão Nordestino, no Recôncavo Baiano e nas áreas de mineração das Gerais. Além dos costumes de origem judaica, identificados por Câmara Cascudo e já amplamente divulgados, é possível mencionar a influência da cosmovisão cristã-nova e de uma literatura, uma culinária e uma mística de inspiração cristã-nova.” (SILVA, 2012, p. 57).

69 ARQUIVO DA TORRE DO TOMBO. Processo do Frade Antônio Pimentel. Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa. 03/12/1647 - 06/06/1648. PT-TT-TSO/IL/28/3810.

70 Idem.

Gershom Scholem escreveu uma história da “Estrela de Seis Pontas”, emblema que adorna a bandeira de Israel e hoje é amplamente aceito como um símbolo judaico. Segundo ele, deve ser feita uma distinção inicial entre a aparência do próprio emblema, dois triângulos cruzados em forma de uma estrela, e a história do nome “Escudo de Davi”, uma vez que o nome e o símbolo não estavam ligados originalmente. (SCHOLEM, 1949).

Ele informa que o símbolo aparece como um motivo que serve para decorar antigas construções, incluindo uma Sinagoga em Cafarnaum, do segundo ou terceiro séculos da era comum. Mas, na mesma Sinagoga, havia lado a lado com os dois triângulos cruzados, uma suástica. Ou seja, eram imagens meramente ornamentais. A mesma coisa pode ser dita de outras construções na Antiguidade e Idade Média. (SCHOLEM, 1949).

Também nos escritos cabalísticos fundamentais como o Zohar e a obra do Rabi Isaac Lúria, segundo Scholem, não existe referência ao símbolo. Em suas palavras: “O Escudo de David não tem nenhum significado religioso judeu, seja exotericamente ou esotericamente; e certamente não tinha lugar no mundo místico dos homens piedosos de Israel.” (SCHOLEM, 1949, p. 245).

Segundo ele, a ascensão da Estrela de Davi como um símbolo judaico está ligado à chamada Cabala prática e o consequente uso de amuletos e talismãs, como um escudo contra espíritos maus. Magia mesmo. Uma área onde existe uma forte influência recíproca entre judeus e gentios.

Em função disso, até o século XVII, era fácil a transição do pentagrama para o hexagrama e os dois foram chamados indistintamente de “Escudo de Davi” ou “Selo de Salomão”. Essa última expressão, tendo em vista a tradição preservar a história de que Salomão tinha poder sobre os demônios a partir de um anel gravado com nomes divinos. Com o passar do tempo, porém, a expressão “Selo de Salomão”, passou a ser usada somente para se referir ao pentagrama. (SCHOLEM, 1949).

Apesar de afirmar que nos escritos cabalísticos não há referência ao Escudo de Davi, Gershom Scholem alude a uma “enciclopédia” de Cabala prática, escrita no século XVII pelo Rabi Moisés Zacuto (1620-1697), intitulada *Shorshei ha-Shemot (As Raízes do Nome)* onde o símbolo é mencionado como um amuleto protetor. Na reali-

dade, essas figuras mágicas estavam associadas com inscrições e aparecem frequentemente nas *mezuzot*⁷¹, gravadas com textos bíblicos e, sobretudo, com o nome de D'us. Chamado de “O Inefável Nome”, originalmente considerado tão sagrado que era usado apenas uma vez por ano pelo Sumo Sacerdote do antigo Israel e se baseava em quatro letras originais, YHVH, sendo chamado de “Tetragrama”. (TRACHTENBERG, 2004).

Também nesse século, o símbolo passará a ser utilizado com um significado diferente, representando a realeza da casa de Davi. O interessante é que o símbolo é tomado com esse último significado no movimento messiânico de Shabatai Tsev. Ou seja, a Estrela de Davi também assumiu um significado messiânico quando associada ao movimento do falso messias que varreu as comunidades da Diáspora Sefardita nos tempos modernos. Percebe-se então que a Estrela de Davi, ou Selo Salomão, estava presente de forma inquestionável na experiência histórica dos sefarditas.

Portanto, é bastante pertinente que referências ao símbolo da Estrela de Davi sejam encontradas nos autos dos Processos que foram movidos contra João Baptista Laroca e o Frade Antônio Pimentel pelo Tribunal do Santo Ofício. O uso desse símbolo por esses dois acusados pode ser tomado como um indício de que a feitiçaria por eles praticada poderia ter origem na Cabala prática.

Por outro lado, a análise do Escudo de Davi ou Selo Salomão também é capaz de associar a Cabala à Maçonaria, conforme explicado anteriormente.

Segundo a classificação do Rito Escocês Antigo e Aceito da Maçonaria, feita por Charles T. McClenachan⁷² (1829-1896) no final do século XIX, a fraternidade se estrutura em um processo de iniciação composto de graus ascendentes divididos em seis classes de graus, num total de 33 graus de evolução.

Para a cerimônia com vistas a conferir cada grau existe um “argumento”, ou razão de ser do grau, uma história ligada à construção

71 Plural de *Mezuzah*. *Mezuzah* é uma palavra hebraica que significa “umbral”. Consiste em um objeto ritual utilizado no judaísmo. Um pequeno recipiente que deve ser postado no umbral direito das residências, no limiar entre o lar e a rua, contendo um pergaminho escrito com a reza que consiste na profissão de fé básica do judaísmo, a Shemah, que corresponde ao texto da Torah encontrado em Deuteronômio 6: 4 a 9. É um símbolo de proteção.

72 Existem diferenças nessa classificação, variando de acordo com o rito praticado.

do Templo de Salomão que contextua o ritual, a descrição do simbolismo implicado, especificando a decoração do ambiente, a indumentária a ser usada, uma palavra-passe, a joia que deve ser usada, dentre outros detalhes. Para os iniciantes, existe uma classe básica chamada de “Graus Simbólicos” que compreende os graus de ‘Aprendiz’, ‘Companheiro’ e ‘Mestre Maçom’. Em seguida vem uma classe chamada de “Graus Inefáveis” que corresponde a onze graus. Ao final dessa classe, dentre os símbolos do décimo quarto grau, chamado de “Eleito Grande Maçom”, no contexto histórico em que se completa a construção do Templo Sagrado de Jerusalém, aparece o Selo Salomão ou Escudo de Davi, com o Tetragrama escrito em seu interior.⁷³

Não é a toa que nos povoados do Sertão do Nordeste brasileiro, refúgio especial para os criptojudeus e seus descendentes desde meados do século XVII, as casas construídas na passagem do século XIX para o século XX ostentam nas platibandas de suas fachadas e nas bandeiras de portas e janelas, de forma recorrente, a Estrela de Davi como elemento de decoração. Esse costume, revelador do universo mental de seus construtores, indicia não só a presença de descendentes de cristãos-novos na região, mas, também de um universo místico com influências cabalísticas e/ou maçônicas.

A correlação aqui defendida é reforçada pelas palavras de Anita Novinsky que, ao tratar da posição dos cristãos-novos na sociedade baiana na primeira metade do século XVII, afirmou:

Mesmo gozando exteriormente de um *status* social semelhante ao do cristão velho e do fidalgo, o cristão novo mantinha uma inquietude interna, produto de sua condição, o que provavelmente terá inclinado muitos dos seus descendentes a se tornarem posteriormente maçons e precursores dos ideais de libertação do Brasil. (NOVINSKY, 1992, p. 64).

A observação etno-histórica que ilustra a correlação entre os descendentes de criptojudeus e maçonaria acima apresentada foi fruto de

73 A terceira série é chamada “Concílio dos Príncipes de Jerusalém” e compreendem os graus décimo quinto e décimo sexto, chamados de graus históricos. A quarta série intitulada “Capítulo Soberano dos Rosa-Cruz” compreende os graus décimo sétimo e décimo oitavo, chamados de graus filosóficos. A quinta série chama-se: “Areópago, o Capítulo de Cavaleiros Kadosch” - Graus Históricos e Filosóficos e abrange do décimo nono ao vigésimo nono graus. E por fim, a Sexta Série, intitulada “Consistório de Príncipes Sublimes do Segredo Real”, do grau trinta ao último grau, o trinta e três, chamado de “Soberano Grande Inspetor-geral”.

uma investigação desenvolvida em uma pequena cidade do interior do Estado de Sergipe, chamada de Cedro de São João, no Nordeste do Brasil durante o ano de 2008. No nosso entendimento, os indícios dessa correlação histórica entre Criptojudaísmo e Cabala, com o concurso subsequente da Maçonaria, na vivência dos descendentes de sefarditas judaizantes, podem ser encontrados em abundância na região, ainda inexplorados. Constituem as evidências etno-históricas que poderão servir para construir a história do criptojudaísmo no Brasil durante o século XIX.

D’outra parte, uma tarefa que também ainda está por ser desenvolvida é o estabelecimento de um liame histórico definitivo entre a Religião Oryamita, concebida pelo Capitão Artur Carlos de Barros Basto (1887-1961), maçom e liberal, principal representante do criptojudaísmo português no início do século XX, e o cabalismo ancestral dos criptojudeus. O jornalista Alexandre Teixeira Mendes, em um livro intitulado *Barros Basto: A Miragem Marrana*, já demonstrou os fundamentos gnósticos, cabalistas e esotéricos do sistema Oryamita. (MENDES, 2007).

Em Maio de 2014 estivemos no Museu projetado em homenagem ao trabalho do Capitão Artur Carlos de Barros Basto que se situa na Sinagoga Kadorie Mekor Haim (Fonte da Vida), na cidade do Porto, em Portugal. Essa magnífica obra, inaugurada no final da década de 1930, foi construída em função das lutas do Capitão Barros Basto para “facilitar a religiosidade” dos descendentes dos criptojudeus do Norte de Portugal.

Na ocasião, a neta do Capitão Barros Basto, a Dr^a Isabel Lopes Ferreira, nos disponibilizou a produção de textos de seu avô onde ele expõe os fundamentos da Religião Oryamita. Assim, as condições para esclarecermos melhor o entendimento da relação entre a Cabala, a Maçonaria e o Criptojudaísmo estão garantidas, dependendo apenas de tempo para um trabalho de análise da documentação histórica que nos foi confiada e publicação dos resultados.

A guerra cultural multiseccular dos sefarditas contra o etnocídio tentado pelo integralismo Católico Apostólico Romano, de certa forma, continua. Na época contemporânea se transformou numa batalha pela memória e interpretação histórica do significado dos chamados “cristãos-novos”, nome atribuído na historiografia hegemônica aos sefarditas conversos, e da realidade do que foi a atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

Nos dois casos, esforços “pararevisionistas” têm distorcido os fatos históricos com o duplo objetivo de, por um lado, negar a existência de um movimento de resistência cultural multiseccular mantido ininterruptamente pelos sefarditas conversos e judaizantes e, por outro lado, amenizar a imagem das atrocidades cometidas pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

Em função disso, lembramos a afirmação de Ginzburg (1991, p. 24) quando tratou da violência histórica perpetrada contra “feiticeiras” ou “bruxos” durante os tempos modernos: “Mediante a introjeção (parcial ou total, lenta ou imediata, violenta ou aparentemente espontânea) do estereótipo hostil proposto pelos perseguidores, as vítimas acabavam perdendo a própria identidade cultural.”

No caso dos sefarditas conversos e judaizantes a violência simbólica tenta um ardil mais perverso ainda, qual seja; o de negar a existência histórica de um segmento étnico-cultural enquanto expressão de uma resistência, consciente e planejada, à assimilação cultural. Aqui, trata-se da afirmação descabida de que um grupo significativo de indivíduos, oriundos de uma cultura milenar altamente evoluída, foi capaz de perder coletivamente sua consciência histórico-religiosa.

Os indícios reunidos nesse livro demonstram sobejamente que o criptojudaísmo encontrou no cabalismo uma forma tão criativa de sobreviver, incorporando metáforas, símbolos, mitos e práticas esotéricas que, muitas vezes, foi capaz de ludibriar a inquirição dos perseguidores.

Os elementos constituintes dessa “camuflagem cultural”, os verdadeiros “arcãos profundos do criptojudaísmo” estão representados por uma cosmovisão peculiar, assentada em uma metafísica conforme se consolidou na Cabala de Isaac Luria, cujo ponto de partida era explicar a razão do exílio dos judeus e a sua vocação neste mundo. Além disso, incorporou uma expectativa messiânica irreprimível que se

materializou em diversos movimentos históricos ao longo dos tempos modernos. Ou seja, os sefarditas conversos e judaizantes passaram a vivenciar o mito do exílio e redenção. Para tanto, se organizaram em comunidades de saber esotérico que compartilhavam um conjunto de símbolos, mitos, rituais, amuletos, superstições e práticas místicas constantes tanto da Cabala teórica, quanto da Cabala prática.

Em função disso, a cultura dos sefarditas conversos e judaizantes sobreviveu despercebida não somente pelos que tentaram destruí-la, mas até mesmo pelo relato histórico hegemônico.

ANDRADE, António Manuel Lopes. De Antuérpia a Ferrara: O Caminho de Amato Lusitano e da Sua Família Cadernos de Cultura. In: "Medicina na Beira Interior - da Pré-história ao Século XX". N.º 25, **Caderno e Cultura**. 2011, pp. 05-16.

ANDRADE, António Manuel Lopes. Os Senhores do Desterro de Portugal: Judeus Portugueses em Veneza e Ferrara em meados do séc. XVI. **Veredas – Revista da Associação Internacional de Lusitanistas**. 6 (2006), pp. 65-108. Disponível em: <http://maytediez.blogia.com/2008/062301-os-senhores-do-desterro-de-portugal.-judeus-portugueses-em-veneza-e-ferrara-em-m.php>. Acesso em: 15 mar. 2010.

ANGEL, Marc D. **Voices in Exile: A Study in Sephardic Intellectual History**. New York: KTAV Publishing House, INC/ Sephardic House, 1991.

_____. **Os Ritmos da Vida Judaica: Uma análise dos ensinamentos básicos do judaísmo, segundo o pensamento sefardi**. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

ANSELMO, Antonio Joaquim. **Bibliografia das Obras Impresas em Portugal**. Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926.

ARQUIVO DA TORRE DO TOMBO. Processo de André de Burgos, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 6860, Nº PT/TT/TSO-IC/025/06860.

ARQUIVO DA TORRE DO TOMBO. Processo do Frade Antônio Pimentel. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. 03/12/1647 - 06/06/1648. PT-TT-TSO/IL/28/3810.

ARQUIVO DA TORRE DO TOMBO. Processo de João Baptista Laroça, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa - 20/05/1724 - 30/10/1724 - PT-TT-TSO/IL/28/3319.

ASSIS, Angelo. A. F. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial - Nordeste, séculos XVI-XVII. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, p. 47-66, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v22n43/10910.pdf> . Acesso em: 7 de abr. 2012.

AULETE, Caldas. **Dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Delta, 1958. 5v.

AVEIRO, Pantaleão de. **Itinerário da Terra Santa e suas particularidades. Compostos por Frey Pantalião Daueiro**, Lisboa: Casa de Simão Lopez, 1593. Disponível em: <http://purl.pt/11485>. Acesso: 8 de abr. 2012.

BAPTISTA, M. R.. Autoridade e messianismo nos cabalistas de Safed. In: XII SIMPÓSIO ANUAL DA ABHR, v. 12, 2011, Juiz de Fora. **Anais dos Simpósios da ABHR**. Juiz de Fora: UFJF, 2011.

BARATA, Alexandre Mansur. **Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência (Brasil, 1790-1822)**. 2002. 374 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

BAROJA, Julio Caro. **Inquisición, Brujería y Criptojudaísmo**. Barcelona: Ediciones Ariel, 1972.

BENSION, Ariel. **O Zohar - O Livro do Esplendor**. Prólogo de Miguel de Unamuno; Tradução das passagens do Zohar e introdução de Rosie Metroudar e tradução dos outros textos de Rita Galvão. São Paulo: Editora Polar, 2006.

BÍBLIA HEBRAICA. David Gorodovits & Jairo Fridlin. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2006.

BIRNBAUM, Marianna. **A longa viagem de Gracia Mendes**. Trad. Jaime Araújo. Lisboa: Edições 70, 2005.

BONDER, Nilton; SORJ, Bernardo. **Judaísmo para el siglo XXI: El rabino y el sociólogo**. Rio de Janeiro, RJ: Centro Edelstein de Investigaciones Sociales. 2008. ISBN 978-85-99662-30-4.

BONFIL, Roberto. A presença sefaradi na Itália: O impacto de 1492. In: NOVINSKY, Anita Waingort; KUPERMAN, Diane (orgs.). **Ibéria judaica: roteiros da memória**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1996, pp.301-306.

BOSI, Alfredo. Narrativa e resistência. In: **Literatura e resistência**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

BOXER, Charles R. **O Império Marítimo Português: 1415 – 1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAGA, Isabel. Uma estranha tolerância rumo a Portugal: judeus e cristãos-novos reduzidos à Fé Católica no século XVII. In: **Sefarad**. n° 62, fasc. 2, 2002, pp. 268-269.

BRAGA, Theophilo. **História da Literatura Portuguesa: Bernardim e o Bucolismo**. Porto: Casa Editora, 1897.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização Material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II**. 1º Volume, 2ª ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. **Uma história social da mídia. De Gutemberg à internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Uma História Social do Conhecimento: De Gutenberg a Diderot**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

CARDOSO, Luís. **Diccionario geografico, ou noticia historica de todas as cidades, villas, lugares, e aldeas, rios, ribeiras, e serras dos Reynos de Portugal, e Algarve, com todas as cousas raras, que nelles se encontraõ, assim antigas, como modernas / que escreve, e offerece ao muito alto... Rey D. João V nosso senhor o P. Luiz Cardoso, da Congregação do Oratorio de Lisboa.**, Tomo 20, L 2. Lisboa: Regia Officina Sylvianna, e da Academia Real, 1747-1751.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Livros Proibidos, Ideias Malditas: O Deops e As Minorias Silenciadas**. São Paulo: Estação Liberdade; Arquivo do Estado, 2002.

CARVALHO, Anelise Maria Müller de, e Marcelo Florio. A Literatura como Documento Histórico. **Revista D'Art**. Disponível em: http://www.centrocultural.sp.gov.br/revista_dart/index.htm. Acesso em: 22 mar. 2010.

CARVALHO JÚNIOR, E. T. de. **Verney e a Questão do Iluminismo em Portugal**. 2005. 76 f. Dissertação (Mestrado em História). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

CASTANHEDA, Fernão Lopes de; MARROCOS, José dos Santos. **História do Descobrimento e Conquista da Índia**. Imp. Simão Tadeu Ferreira: Lisboa, 1797.

CHAJES, J. H. 'Too holy to print': taboo anxiety and the publishing of practical Hebrew esoterica. **Jewish History** (2012) 26: 247–262. Springer Science+Business Media B.V. 2012. DOI: 10.1007/s10835-012-9152-8.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CLAVÍCULA de Salomão: As chaves da magia cerimonial / organização e apresentação Irene Líber. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CAMPAGNANO, Anna Rosa. **Judeus de Livorno: Sua língua, memória e história**. São Paulo: Humanitas, 2007.

CONFISSÕES da Bahia: Santo ofício da inquisição de Lisboa / organização Ronaldo Vainfas. – São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CONTRERAS, Jaime. Family and Patronage: The Judeo-Convert Minority in Spain. In: **Cultural Encounters: The impact of the inquisition in Spain and the New World**. / edited by Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1991.

CULTURAL encounters: the impact of the Inquisition in Spain and the New World. / edited by Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz. Berkeley and Los Angeles: California, University of California Press, 1991.

DARNTON, Robert. **Os Dentes Falsos de George Washington: Um guia não convencional para o século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DA SILVA, Antonio José. Os Encantos de Medea. In: **Theatro Comico Portuguez, ou Collecção Das Operas portuguezas que se representarão na Casa do Theatro publico do Bairro Alto de Lisboa**. 4ª Impressão. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1749.

D'AZEVEDO, J. Lúcio. **História dos Christãos Novos Portugueses**. Lisboa: Liupapia Clássica Editora, 1922.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Tradução de Manuel Ruas. V. I, Lisboa: Editora Estampa, 1994.

DIÁRIO DE LISBOA. Polêmica Acerca de “Inquisição e Cristãos Novos” de Antônio José Saraiva. 06 de Maio de 1971.

DÍAZ-MAS, Paloma. **Los sefarditas. Historia, lengua y cultura**. Barcelona: Río Piedras, 1997.

DUFF, Edward Gordon. **A Century of the English Book Trade: Short Notices of All Printers Stationers, Book-Binders, And Others Connected With It From The Issue Of The First Dated Book In 1457 To The Incorporat**. Cambridge Library Collection, 1905.

DURANT, W. **A História da Civilização V - A Renascença**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

DWECK, Yaacob. **The Scandal of Cabala: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2011.

ELIOR, Rachel. Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century. **Revue des Études juives**. CXLV (1-2), janv.-juin. 1986.

EPSTEIN, P. **Cabala: o caminho da mística judaica**. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

FAINGOLD, Reuven. O “Edito de Expulsão” dos Judeus da Espanha à luz dos acontecimentos. In: **REVISTA DE HISTÓRIA** 12, Unesp, 1993, pp. 293-300.

_____. Aviziboa: a feiticeira judia de Torres Vedras em 1492. **Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG** – Volume 1., n.3, 2008

FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e Marginalidade no Reino de Castela: O judeu nas *Siete Partidas* de Afonso X. **História**, São Paulo, 28 (1): 2009. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=221014799020> Acesso em: 8 set. 2010.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Milênio: Uma história de nossos últimos mil anos**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

FIELDING, Charles. **A Cabala Prática**. 8ª Edição. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2010.

FINE, Lawrence. **Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship**. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

FLANNERY, E.H. **A angústia dos judeus: história do antissemitismo**. São Paulo: Ibrasa, 1968.

FORSTER, Ricardo. **A Ficção Marrana: Uma antecipação das estéticas pós-modernas**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006.

FORTES, Luiz R. Salinas. **O Iluminismo e os Reis Filósofos**. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Tudo é História, 22).

FRADE, Florbela Veiga. As Relações Econômicas e Sociais das Comunidades Sefarditas Portuguesas. **Boletim do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro**. Nº 39, Maio de 2008.

FRANCO, Antônio Candido. **O Essencial sobre Bernardim Ribeiro**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

GARCIA, Maria Antonieta. “O drama de Brás Luís de Abreu - o médico, as malhas da Inquisição e a obra”. IN: **Medicina na Beira Interior da Pré-História ao século XXI**, Cadernos de Cultura nº XX, Castelo Branco, Novembro, 2006.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **História Noturna: Decifrando o Sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **Os Andarilhos do Bem: Feitiçaria e Cultos Agrários nos séculos XVI e XVII**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GITLITZ, David M. **Secrecy and Deceit: The religion of the crypto-jews**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002.

GOETSCHEL, Roland. **Cabala**. Tradução de Myriam Campello. Porto Alegre, L& PM, 2009.

GOLDISH, Matt. Halakhah, Kabbalah, and Heresy: A Controversy in Early Eighteenth-Century Amsterdam. **The Jewish Quarterly Review**, LXXXIV, Nos. 2-3 (October, 1993-January, 1994) 153-176. University of Pennsylvania Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1455351>. Acesso em: 6 ago. 2011.

GOMES, Pinharanda. **História da Filosofia Portuguesa I. A Filosofia Hebraico-Portuguesa**. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2009.

GOMES, Plínio Freire. **Um Herege vai ao Paraíso: Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GORENSTEIN, Lina. **A Inquisição contra as Mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

GREEN, Toby. **Inquisição: O reinado do medo** Rio de Janeiro: Objetiva, 2011

GUIMARÃES, Delfim. **Bernardim Ribeiro (O Poeta Crisfal)**. Lisboa: Livraria Editora GUIMARÃES & C.^a, 1908.

GUINSBURG, Jacó. Leoni De' Somi: Um Judeu na Renascença Italiana. In: NOVINSKY, Anita Waingort; KUPERMAN, Diane (orgs.). **Ibéria judaica: roteiros da memória**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1996.

HAESBAERT, Rogério. **Identidades Territoriais: Da multiterritorialidade à reclusão territorial**. Disponível em: <http://ter-cud2.ulusofona.pt/projectos/ProjIdenterra/Docs/23GeoForum.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2014.

HAYOUN, Maurice-Ruben. **O Judaísmo**. Lisboa: Editorial Teorema, 2007.

HEBREU, Leão. **Diálogos de Amor**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

HISTÓRIA DA FAMÍLIA. 4º Vol. O Ocidente: Industrialização e Urbanização. Direção de André Burguière; Christiane Klapisch-Zuber; Martine Segalen; Françoise Zonabend. Lisboa: Terramar, 1999.

HOGAN, Timothy W. **The 32 Secret Paths of Solomon: A New Examination of the Qabbalah in Freemasonry**. Denver, CO: Brazen Serpent Press, 2009.

HOUAISS, Antônio; VILAR, Mauro de Sales. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2001.

IDEL, Moshe. In: TRACHTENBERG, Joshua. **Jewish Magic and Superstition: A study in folk religion**. Philadelphia, Pennsylvania: University Of Pennsylvania Press, 2004.

_____. Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism. IN: NEUSNER, Jacob; FRERICHS, Ernest S.; FLESHER, Paul Virgil McCracken. **Religion, Science, and Magic: In concert and in conflict**. New York: Oxford University Press. 1989.

INFOPÉDIA. **Éclogas Porto**. Porto Editora, 2003-2012. Disponível na www: <URL: <http://www.infopedia.pt/%Eclogas>>. Acesso em: 3 abr. 2012.

JACOBS, Janet Liebman. **Hidden Heritage: The Legacy of The Crypto-Jews**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução de Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. **O Homem e seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

JUNG, C. G.; WILHELM, R. **O Segredo da Flor de Ouro: Um livro de vida chinês**. 11^a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

KANDELL, Jonathan. Was the World Made Out of Cheese? **The New York Times Magazine**. Disponível em: <http://www.nytimes.com/1991/11/17/magazine/was-the-world-made-out-of-cheese.html?scp=2&sq=Carlo+Ginzburg&st=nyt&pagewanted=all> Acesso em: 30 ago. 2010.

KAPLAN, Yosef. **Do Cristianismo ao Judaísmo: A história de Isaac Oróbio de Castro**. Rio de Janeiro: Imago Ed, 2000.

_____. La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa em el siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización. **Manuscripts**, n^o 10, Enero 1992, pp. 77-89.

_____. **Judios Nuevos en Amsterdam: Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII**. Barcelona: Gedisa, 1996.

KUNDERA, Milan. **O Livro do Riso e do Esquecimento**. 2^a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

LANGE, Nicholas de. **The Penguin Dictionary of Judaism**. London: Penguin Books, 2008.

LARA, Silvia Hunold (org). **Ordenações Filipinas**. Livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LAZAR, Moshe. Scorched Parchments and Tortured Memories: The “Jewishness of the Anussim (Crypto-Jews)”, p. 179. In: **Cultural encounters: the impact of the Inquisition in Spain and the New World**. / edited by Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz. Berkeley and Los Angeles: California, University of California Press, 1991.

LAZARE, Bernard. **Antisemitism. Its History and causes**. New York: The International Library Publishing Co, 1903.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval I**. São Paulo: Edusc, 2006.

_____, Jacques. **La Civilización del Occidente Medieval**. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

LEVI, Eliphas. **Dogma e Ritual da Alta Magia**. 20^a ed. São Paulo: Editora Pensamento, 2012.

LEVI, Joseph Abraham. Portugal meets Italy: the Sephardic Communities of the Diaspora on Italian Soil (1496-1600). **Cadernos de Estudos Sefarditas**, nº 5, 2005, pp. 159-206.

LIMA; DA SILVA. Tania Andrade; Marília Nogueira. Alquimia, Ocul-tismo, Maçonaria; O Ouro e o simbolismo hermético dos cadinhos (Séculos XVIII e XIX). **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. v. 8/9. p. 9-54 (2000-2001). Editado em 2003.

MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. A Contribuição da Experiência Sefardi Medieval em Al-Andalus para a Convivência Intelectual e Inter-religiosa. In: **Revista Mackenzie Educação, Arte e História da Cultura**, ano 3/4, n. 3/4, 2003/2004, p. 13-21.

MACEDO, Helder. **Do Significado Oculto da Menina e Moça**. Lisboa: Moraes Editores, 1977.

_____. A Menina e Moça de Bernardim. In: NOVINSKY, Anita Waingort; KUPERMAN, Diane (orgs.) **Ibéria judaica: roteiros da memória**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1996, pp.581-587.

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.

MARTINS, Carlos Eduardo. **Globalização, dependência e neoliberal na América Latina**. São Paulo: Boitempo, 2002.

McCLENACHAN, Charles T. **Book Of the Ancient Accepted Scottish Rite**. Classification of the Degrees of the Ancient and Accepted Scottish Rite. Revised Edition.. New York: Masonic Publishing & Manufacturing Company, 1904.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue: Uma parábola familiar no Pernambuco colonial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MENDES, Alexandre Teixeira. **Barros Basto: A Miragem Maranhã**. Porto: Ladina. Associação de Cultura Sefardita, 2007.

MENESES, Paulo. **Menina e Moça de Bernardim Ribeiro: Os mecanismos (Dissimulação da Narração)**. Coimbra: Ed. Angelus Novus, 1998.

MESTRADO EM EDIÇÃO DE TEXTO. **Glossário de Crítica Textual**. Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/invest/glossario/glossario.htm>. Acesso em: 3 abr. 2012.

MONTEIRO, José Luís Coelho. **O Maçonismo Desmascarado ou Breve Opúsculo em que com Pactos e Raciócínios se Prova como o Maçonismo he o Judeísmo**. 4ª Impressão. Lisboa: Typographia Maignrense, 1823.

MORIN, Edgar. **Meus demônios**. Tradução de Leneide Duarte e Clarisse Meireles. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MORRISSON, Cécile. **Cruzadas**. 1ª Edição. Porto Alegre: Editora L&PM, 2009.

NEPOMUCENO, Luís André. Literatura e Exílio: Cristão-Novos na Renascença Portuguesa. In: **Revista Alpha**. Patos de Minas: Fepam, Vol. 1, ano 1, nov. 2000, p. 29-44.

_____. De mim mesmo sou inimigo: exílio e saudade na écloga II de Bernardim Ribeiro. In: **Caligrama** (UFMG), v. 16, 2011, pp. 65-86.

_____. Literatura e Exílio: Cristão-Novos na Renascença Portuguesa. In: **Revista Alpha**. Patos de Minas: Fepam, Vol. 1, ano 1, nov. 2000, p. 29-44.

NETANYAHU, B. **The Marranos os Spain, from the late 14 th to the early 16th century, according to contemporary Hebrew Sources**. 3ª ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.

NOVINSKY, Anita Waingort. Papel dos Judeus nos Grandes Descobrimientos. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol. 11, nº 21, Setembro-Fevereiro 1990/91, pp. 65-76.

_____. **A inquisição**. 2ªed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. “O papel da mulher no criptojudaísmo português”. In: **Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres - o rosto feminino da expansão portuguesa**. Congresso Internacional - Lisboa - 1994. Lisboa, 1995.

_____. The Inquisition and the mythic world of a Portuguese cabalist in the eighteenth century **Anais do XI Congresso Mundial de Estudos Judaicos**, Jerusalém, 1994. Disponível em: http://www.rumoatolerancia.fflch.usp.br/taxonomy_menu/9/10?page=9. Acesso em: 19 mai. 2012.

_____. Marranos e a Inquisição: Sobre a Rota do Ouro em Minas Gerais. In: **Os Judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade** / Keila Grinberg (org.) – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Cristãos Novos na Bahia: A inquisição no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

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

OMEGNA, Nelson. **Diabolização dos Judeus: “Martírio e presença dos sefardins no Brasil colonial”**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1969.

ORDENAÇÕES AFONSINAS. L.^o II, tít. LXXVII. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/l2ind.htm>. Acesso em: 7 mar. 2013.

ORTEGA, María Helena Sánchez. Sorcery and Eroticism in Love Magic. IN: **Cultural Encounters: the impact of the Inquisition in Spain and the New World**. / edited by Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz. Los Angeles: University of California Press, 1991.

PATAI, Raphael. **Os Alquimistas Judeus: Um livro de história e fontes**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

PEREIRA, Kênia Maria de Almeida. **A Poética da Resistência em Bento Teixeira e Antônio José da Silva, o Judeu**. São Paulo: Anna Blume, 1998.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & literatura: uma velha-nova história, **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En línea], Debates, 2006, Puesto en línea el 28 janvier 2006. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/index1560.html>. Acesso em: 19 mai. 2014.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. Cultura Mágico-Supersticiosa, Cristianismo e Imaginário Moderno. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012 - ISSN 1983-2850. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>. Acesso em: 19 mai. 2014.

PIRES, Frederico Pieper. A Religião na Constituição da Ciência do Renascimento. **Revista Páginas de Filosofia**. V. 1, n.1, jan-jul/2009.

POLIAKOV, Léon. **De Maomé aos Marranos: História do antissemitismo II**. 2^a ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

POLITO, André Guilherme. **Michaelis**: dicionário de sinônimos e antônimos. 3. ed. São Paulo, SP: Melhoramentos, 2009. 669 p. ISBN 8571108609.

POPKIN, Richard H. **The Columbia History of Western Philosophy**. New York: Columbia University Press, 1998.

RAY, Jonathan. “New Approaches to the Jewish Diaspora: The Sephardim as a Sub-Ethnic Group”. In: **Jewish Social Studies: History, Culture, Society**. vol. 15, n^o 1, 2008, pp.10-31.

REMÉDIOS, J. Mendes dos. **Os Judeus em Portugal**. Coimbra: F. França Amado Editor, 1895.

RIBEIRO, Bernardim. **Éclogas**. Anotadas por Marques Braga, 2^a ed., Lisboa: Escola Tipogr. das oficinas de S. José, 1939.

_____. **História de Menina e Moça**: Reprodução fac-similada da edição de Ferrara, 1554. Estudo introdutório por José Vitorino de Pina Martins, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **Menina e Moça (1557)**. Edição dirigida e prefaciada D. José Pessanha, Porto: Livraria Internacional de Emento Chardron, 1891.

RIBEIRO, Bernardim, 1482-1552. Primeira e segu[n]da parte do liuro chamado as Saudades de Bernardim Ribeiro com todas suas obras; treladado de seu proprio original. - Nouamente impresso. - Euora : em casa de Andre de Burgos, 1557. - cclxxxj, [4] f. ; 8^o (15 cm).

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

RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. **A Formação do Mundo Moderno**./ 2^a reimpressão. Antonio Edmilson M. Rodrigues, Francisco José Calazans Falcon. 2^a ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

RODRIGUES, José Damião. A Casa como Modelo Organizacional das Nobrezas de São Miguel (Açores) no Século XVIII. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 36, p. 11-28, 2002. Editora UFPR.

ROMO, Eduardo Javier Alonso. Lusitanistas Españoles (1940-1980). In: DIOS, Ángel Marcos de (ed.). **Aula Ibérica**. Salamanca (Espanha): Imprenta Kadmos, 2007, pp.56-58.

ROTH, Cecil. **História dos** Marranos. Porto: Livraria Civilização Editora, 2001.

SAA, Mario. **A Invasão dos Judeus**. Lisboa: Libanio da Silva, 1925.

SABAN, Javier Mario. **El misterio de la Creación y el Árbol de la Vida en la mística judía: una interpretación del Maasé Bereshit**. Tarragona: Universitat Rovira I Virgili. 2012. Tesis Doctoral. Dipòsit Legal: T.1423-2012. Disponível em: http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/96298/Tesis_Mario_Saban.pdf?sequence=1 Acesso em: fev. 2014.

SHATIL, Sharron. The Cabala of R. Israel Sarug: A Lurianic-Cordoverian Encounter. Leiden. **The Review of Rabbinic Judaism** 14 (2011) 158–187. Disponível em: <http://www.brill.com/review-rabbinic-judaism>. Acesso em: 7 fev. 2014.

SALOMON, Herman Prin. O que tem de judaico a Menina e Moça?. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, nº 4, 2004, pp. 185-223. Disponível em: http://www.catedra-alberto-benveniste.org/fich/15/artigo_Herman_Salomon.pdf. Acesso em: 5 jan. 2012.

SALVADOR, José Gonçalves. **Cristãos-Novos, Jesuítas e Inquiisição: Aspectos de sua atuação nas capitânias do Sul, 1530-1680**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

SARAIVA, António José. **Inquisição e Cristãos Novos**. 6a ed. Lisboa: Ed. Estampa, 1994.

_____. **Inquisição e Cristãos-Novos**. Coleção Civilização Portuguesa. Editorial Inova, 1969.

SARAIVA, António José & LOPES, Óscar. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Porto Editora, 1982.

SEGALEN, Martine. **Sociologia da Família**. Lisboa: Terramar, 1999.

SCHOLEM, Gershom. **A cabala e seu simbolismo**. Tradução de Hans Berger e J. Guinsburg, 2^a ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

SCHOLEM, G. G. **A Cabala e seu Simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **As Grandes Correntes da Mística Judaica**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. **Cabala**. Rio de Janeiro: A. Koogam Editor, 1989.

_____. The Curious History of the Six Pointed Star: How the 'Magen David' Became the Jewish Symbol", **Commentary**, September, 1949. pp. 243-251.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na Sua Lei: Tolerância Religiosa e Salvação no Mundo Atlântico Ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SILVA, Marcos. **Cristãos-Novos no Nordeste: Entre a Assimilação e o Retorno**. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.

SIMMEL, Georg. **A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas**. Tradução Simone Carneiro Maldonado. Disponível em: http://cassandra_veras.tripod.com/sociologia/simmel/secretas.htm. Acesso em: 8 jan. 2008.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SIRE, James W. **O Universo ao Lado: A vida examinada, um catálogo elementar de cosmovisões**. São Paulo: Editorial Press, 2001.

SOARES, Alcides; CAMPOS, Fernando. **Prosadores Religiosos do Século XVI**. Coimbra: Casa do Castelo, 1950.

SOBREIRA, Caesar. **Nordeste Semita: Ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita**. 1ª ed. São Paulo: Global, 2010.

STUDNICKI-GIZBERT, Daviken. La Nación Among the Nations: Portuguese and Other maritime trading diasporas in the Atlantic, sixteenth to eighteenth centuries. In: **Atlantic diasporas: Jews, conversos, and crypto-Jews in the age of mercantilism, 1500-1800** / edited by Richard L. Kagan and Philip D. Morgan. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. Paraísos Perdidos, paraísos proibidos: O novo mundo na inquisição. Prefigurações emancipalistas da monarquia brasileira. **Península: Revista de Estudos Ibéricos**. Nº 2, 2005: 377-399. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2972.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2011.

TELLO, Pilar León. A Judería, um certo sucesso. In: CARDAILLAC, Luis. **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.

The Israelite. Published by Bloch & CO. N° 43, East Third Street, Corner of Sycamore Street. Isaac M. Wise, Editor. Rev. Dr. Lilienthal, Assoc. Editor. Cincinnati, Friday. August 17, 1855. Isaac Mayer Wise. Digital Archive. American Jewish Archives. Disponível: americanjewisharchives.org. Acesso: Mai. 2014.

TEIXEIRA, B. Prosopopéia. **Introdução, estabelecimento do texto e comentários por Celso Cunha e Carlos Duval**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. 1972.

TRACHTENBERG, Joshua. **Jewish Magic and Superstition: A study in folk religion**. Philadelphia, Pennsylvania: University Of Pennsylvania Press, 2004.

USQUE, Samuel. **Consolação às Tribulações de Israel**. Edição de Ferrara, 1553. Estudos introductorios por YERUSHALMI, Yosef Hayim; MARTINS, José Vitorino de Pina. 2 vols, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

VAINFAS, Ronaldo; HERMANN, Jacqueline. Judeus e convertidos na Ibéria no século XV: Serfadismo, heresia e messianismo. In: GRINBERG (org.). **Os Judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005, p.15-42.

VASCONCELLOS. Carolina Michaelis de. **Nótulas relativas à “Menina e Moça” na edição de Colónia (1559)**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924.

VITAL, Hayym Ben Joseph. **Cabala of Creation: The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Cabala**. Translated and with Commentary by Eliahu Klein. Berkeley, Califórnia: North Atlantic Books, 2005. ISBN 1-55643-542-8.

VITERBO, Sousa. **O movimento tipográfico em Portugal no século XVI: apontamentos para a sua história.** - Coimbra: Imp. da Universidade, 1924. Disponível em: <http://purl.pt/188>. Acesso em: 27 mar. 2012.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. A jewish classic in the Portuguese language. In: MARTINS, José Vitorino de Pina. **Samuel Usque. Consolação às Tribulações de Israel. Edição de Ferrara, 1553.** 2 vols, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. **Zacor: Jewish History and Jewish Memory.** Seattle/Londres: Universitt of Washington Press, 1996.

WACHTEL, Nathan. **A Fé da Lembrança: Labirintos Marranos.** Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

WASSERMAN, Claudia. “Problemas teóricos que envolvem a questão da identidade coletiva e a formação de novas identidades.” In: **Revista Semina. Ciências Sociais e Humanas.** Volume 23. Setembro 2002, p. 93-100.

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

WIZNITZER, Arnold. **Os Judeus no Brasil Colonial.** São Paulo: Pioneira, 1966.

WOORTMANN, Klaas **Religião e Ciência no Renascimento.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ZIMLER, Richard. **O Último Cabalista de Lisboa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

*Tipografias utilizadas:
Constantine (título),
Georgia (corpo de texto),
First Order (Capa)*