



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

## CRIPTOJUDAÍSMO E HIBRIDISMO CULTURAL EM PORTUGAL: A COMUNIDADE CRISTÃ-NOVA DE LEIRIA

Alex Silva Monteiro

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

[alexsmonteiro@hotmail.com](mailto:alexsmonteiro@hotmail.com)

*[...] o cristão-novo encontra-se num mundo ao qual não pertence. Não aceita o Catolicismo, não se integra no Judaísmo do qual está afastado há quase dez gerações. [...] Internamente é um homem dividido, rompido que, para se equilibrar, se apóia no mito de honra que herdou da sociedade ibérica e que se reflete na frequência com que repete que 'não trocava todas as honras do mundo para deixar de ser cristão-novo'.*

(NOVINSKY, 1972, p.162)

Por toda a sua tradição judaica no medievo com uma ativa comuna sefardita em seu território; após a conversão forçada da comunidade mosaica através do Édito de D. Manuel e a consequente formação do grupo social cristão-novista, a cidade de Leiria apresenta-se como um cenário mais que propício para o estudo do criptojudaísmo em Portugal, no século XVII.

A análise de 56 processos da Inquisição de Lisboa contra cristãos-novos leirienses na primeira metade do Seiscentos nos permite levantar algumas questões a respeito do criptojudaísmo praticado na cidade anos após a conversão forçada dos judeus. A primeira delas é recorrente aos encontros coletivos organizados pela comunidade cristã-nova da cidade.

Entre os verões de 1620 e 1625, os leirienses de ascendência judaica realizaram seguidas reuniões para celebrar a sua fé: a crença na “Lei de Moisés”. Um desses encontros foi relatado à Mesa Inquisitorial por Manuel Pinto Losa, cristão-novo, solteiro, com cerca de 22 anos de idade. O confitente citou a presença de 27 pessoas, todas cristãs-novas, numa reunião em que, entre outras coisas, a “Lei de Moisés” foi cantada, declamada e comunicada. Na prática, tratou-se de uma cerimônia judaica coletiva, quiçá uma sinagoga leiriense.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Apesar de, nos processos, em momento algum ter sido usada a palavra sinagoga, ou mesmo sua derivação popular, “esnoga”, como era de praxe na época, esses encontros não deixavam de transformar o local da realização de suas cerimônias em uma espécie de sinagoga clandestina. Assim, nesta suposta sinagoga leiriense seiscentista faziam-se presentes pessoas de várias famílias que compunham a comunidade de cristãos-novos da cidade. Entre os participantes destaco a presença de um religioso católico: o cônego Pedro Estaco de Macedo, que, no relato, não aparenta qualquer constrangimento pelos fatos ocorridos. Não consegui encontrar, contudo, qualquer vestígio de ter sido o referido cônego processado pela Inquisição.

Faz-se necessário, entretanto, ressaltar que o religioso em questão, no relato de Manuel, não era um frei ou mesmo um clérigo comum, mas um cônego, ou seja, um membro superior na hierarquia eclesiástica, sendo inerente ao cargo possuir rendas ligadas à Catedral, além do notório saber canônico. No caso de ser um cônego doutoral, seria ele o intérprete das leis a serviço do bispo, atuando, assim, como jurisconsulto; já no caso de ser um cônego magistral, seria o mestre no ensino da moral (BLUTEAU, 1712, p. 254).

Não temos, aqui, o objetivo de investigar a sinceridade com que este cônego exercia sua atividade eclesiástica católica, mas não nos podemos furtar de pensar que o cargo em si fazia dele pleno conhecedor do significado e dos riscos de estar praticando a velha lei. Além disso, é de ressaltar a possível influência que poderia ter um homem com tais conhecimentos e acessos a uma gama variada de literatura, sem que isto pudesse despertar suspeita nos defensores da ortodoxia da fé cristã, em meio a uma comunidade de cristãos-novos. São questões que precisam ser consideradas.

Era comum na comunidade leiriense de cristãos-novos a presença de membros da família na carreira eclesiástica, normalmente sabedores e coparticipantes das práticas da “Lei de Moisés”: frades, padres, cônegos, freiras, entre outros, fato que não era exclusivo das famílias cristãs-novas de Leiria (ANDRADE, 1999; SANTOS, 2006 e 2009).

Por mais arriscadas que fossem as reuniões coletivas para judaizar em pleno século XVII, em que a Inquisição já estava bem estruturada e em ascensão na sua atividade persecutória, não era algo raro na comunidade cristã-nova de Leiria, visto



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

que Leonor de Andrade (ANTT, IL. Proc. n.2469, fls. 42-43), moradora neste sítio, que tinha parte de cristã-nova, casada com Manuel Lopes, carcereiro, presa em 8 de setembro de 1629, aos 46 anos de idade, relatou à Mesa, em 5 de abril de 1630, que quatro ou cinco anos antes, ou seja, no verão de 1625, um outro ajuntamento onde houve a comunicação coletiva da crença na “Lei de Moisés”. Desta vez, o grupo reuniu-se em uma vinha nos arredores da cidade e 32 pessoas participaram do encontro. A maior parte dos participantes estava retornando à cidade, vindos de uma festa religiosa católica, quando, no caminho, realizaram o referido encontro herético. Primeiro, tiveram que “contemporizar com o mundo”, como afirmavam os próprios judaizantes em seus processos, ao dizerem com que ímpeto havia praticado os ritos católicos, depois, aproveitaram a oportunidade de estar havendo na cidade o deslocamento de um grande número de pessoas pelos arredores para praticar a fé dos seus ancestrais, mantida pelas novas gerações em secreto.

Uma questão a ser pensada é como se deu a organização do encontro. Consta, no relato de Leonor, que o anfitrião ia chamando aqueles que passavam em direção à cidade para dentro de sua propriedade. Contudo, pensemos que, sendo um caminho de volta para a cidade para os que vinham da dita festa católica, não passariam ali somente cristãos-novos, mas também cristãos-velhos. Além disso, em um ambiente de perseguição, tais aglomerações feitas somente por cristãos-novos chamariam muita atenção. Desta forma, é de se pensar que, possivelmente, o encontro já poderia ter sido marcado, e os participantes para lá já tinham seguido, após os festejos católicos, para poderem praticar a “Lei de Moisés”. O ano de 1625 realmente foi propenso aos encontros coletivos na cidade, pois relatos se aglomeram nos processos de encontros que contavam com a participação das mesmas pessoas relatadas nos encontros anteriores e de outros cristãos-novos da cidade, realizados nos moldes destes: em vinhas, nos arredores da cidade, mas também no centro da mesma, na rua, por detrás da Sé, entre outros.

Desta forma, na soma dos dois encontros, temos a participação de 57 pessoas diferentes, das quais duas usavam hábito religioso católico: um cônego e uma freira. Estes dois exemplos de atos heréticos coletivos servem bem para caracterizar o espírito



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

de resistência na vivência de crenças e ritos judaicos na comunidade cristã-nova leiriense.

Para esta análise algumas questões devem ser levantadas. Reuniões para comunicar a crença na “Lei de Moisés” com um número tão grande de pessoas dificilmente poderiam ficar no anonimato em uma cidade de dimensões reduzidas como era Leiria, no início do século XVII. Além disso, o que caracterizava esta prática coletiva do judaísmo nesta cidade?

Voltemo-nos, agora, para as crenças e os ritos judaicos praticados pelos cidadãos leirienses. Nos encontros, nos verões de 1620 e 1625, e nos demais relatos feitos nos processos inquisitoriais, percebe-se que era de conhecimento da comunidade um conjunto bem variado de práticas judaicas: datas festivas (o Dia da Expição ou *Yom Kipur*, em setembro, e a Páscoa ou *Pessach*, em março), as restrições alimentares, o preparo ritual dos alimentos, o consumo de pães ázimos, os jejuns das segundas e das quintas-feiras, bem como aquele em homenagem à rainha Ester, os ritos funerários e a guarda dos sábados. No entanto, mesmo que fossem práticas divulgadas pela própria Inquisição nos seus monitórios<sup>1</sup>, constantes nos Editais da Fé, que serviam para alertar os cristãos-velhos como reconhecer os judaizantes, e que acabavam servindo como instrumento de ensino aos cristãos-novos judaizantes; chama-nos a atenção a permanência de tais cerimônias vividas coletivamente, em pleno período de apogeu da repressão inquisitorial.

Segundo Cecil Roth, ciosos da salvação e vivendo nas condições em que viviam, os cristãos-novos não estavam em condição de cultivar o judaísmo no seu todo. As proibições ocupavam um lugar especial nas práticas diárias. Além disso, davam mais valor aos jejuns do que às festividades. O próprio Ano Novo havia-se perdido. As únicas celebrações anuais preservadas foram a Páscoa e o Dia da Expição. Para tal, houve a necessidade de se adaptarem as datas, originalmente organizadas num calendário lunar, ao calendário solar. Assim, a solução que aparece nos processos é a alocação do Dia da Expição no décimo dia após a lua nova de setembro, e a Páscoa coincidindo com a lua cheia de março (ROTH, 2001, p. 127).

---

<sup>1</sup> O monitório era a lista dos fatos considerados delituosos pela Inquisição e dos indícios de judaísmo (LIPINER, 1977, p. 101).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

O Dia da Expição (*Yom Kipur*) é o apogeu das celebrações dos dez dias da penitência. É o dia mais importante do calendário litúrgico judaico, dia em que não se deve trabalhar, se perfumar e deve-se manter o jejum de comida e de bebida, momento em que os judeus pedem perdão a Deus. Além disso, há uma série de orações que devem ser proferidas (MUCZNIK, 2009, p. 303-304 e GORENSTEIN, 1999, p. 269-272).

Já a Páscoa (*Pessach*) para os judeus é a festa em que se comemora o Êxodo, a saída da escravidão do Egito e o regresso à Terra de Israel – a Terra Prometida. Durante a semana da festa, o judeu não pode comer outro pão a não ser o *matsá*, que não leva fermento. Entre os criptojudeus portugueses, era comum o fabrico e o consumo do pão ázimo às escondidas. A celebração desta data era facilitada pela proximidade da Páscoa cristã, quando se comemora a Ressurreição de Cristo (MUCZNIK, 2009, p. 414-415 e GORENSTEIN, 1999, p. 275-276).

Além disso, há uma forte tendência de haver o conhecimento de orações judaicas por alguns dos cristãos-novos de Leiria, mesmo não sendo explicitadas nos processos quais orações, pois em um desses processos o mestre de Latim, Agostinho Cardoso, segundo relato de seu aluno Manuel, afirmava ter tal ensinamento aprendido em Roma, com um professor natural de Leiria. Além disso, o médico Simão de Fontes, em seu processo, relatou que, depois de ser doutrinado no judaísmo, pelos idos de 1610-11, por um vizinho chamado António Roiz, achou um livro, em que leu, mas não lembrava qual, que a “Lei de Moisés” era como lhe havia dito António, passando assim a ter fé nela. Bem, Simão não era homem de se impressionar com o que estivesse escrito em um livro, nem de ser capaz de esquecer-se do mesmo (ANTT, IL. Proc. n. 7582). Médico, licenciado em Coimbra, vinha de uma família reconhecidamente de cristãos-novos; seu pai também era médico, e seus irmãos e cunhados, igualmente homens graduados.

Por tudo isto, podemos dizer que o criptojudaísmo na comunidade cristã-nova de Leiria mostrava-se, nas primeiras décadas do século XVII, adaptado à repressão inquisitorial, visto que, se por alguns ainda se mantinha o conhecimento de práticas festivas e de possíveis orações judaicas, optavam, no entanto, por passar aos mais jovens um modelo de práticas rituais mais fáceis de serem mantidas em segredo, em meio à população cristã-velha. Daí a opção por se rezar apenas salmos e o Pai-Nosso. Além disso, é possível notar o processo de hibridismo entre o judaísmo e o catolicismo



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

nos ritos praticados em Leiria, seja chamando *Yom Kipur* de Páscoa, mesmo que distinguindo da Páscoa maior, pois por mais que a páscoa fosse uma festa originariamente judaica, a associação de outras festas com ela se dava para ludibriar os olhos e ouvidos aguçados dos cristãos-velhos, fazendo assim uma analogia a festa cristã; seja na devoção à “Lei de Moisés”, em contraposição à “Lei de Cristo”, e não mais somente a “Lei” (presente na Torá), como seria no judaísmo tradicional.

Ao usar o conceito de hibridismo cultural buscamos reconhecer no grupo social cristão-novista uma especificidade cultural formada a partir de processos de interação e de trocas em que os signos da cultura são formulados a partir das relações do eu com o outro, fruto da própria gênese deste grupo em Portugal. Para Canclini, o movimento de hibridização cultural se caracteriza como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 1997, p. 19). Desta forma, mais do que em um primeiro momento a palavra possa sugerir, o hibridismo pressupõe ação. No processo de troca, os elementos de culturas distintas interagem formando uma nova estrutura (BHABHA, 1998, p. 90-104).

A formação de uma crença híbrida, entre os cristãos-novos de Leiria, pode ser mais bem exemplificado ao analisarmos o relato feito por Jorge Rebelo, cristão-novo, natural e morador em Leiria, casado com Petronilha Vieira, preso aos 23 anos de idade. A 12 de janeiro de 1630, o réu relatou à Mesa que há cerca de cinco anos, no mês de setembro, no dia da festa de São Pedro de Muel, a três léguas da cidade, onde costumavam “folgar”, ou seja, festejar, os moradores da cidade, que iam em romaria, esteve ele confitente num local com outros cristãos-novos de Leiria, num total de 19 pessoas. Das quais destaco a participação de Miguel Lobo e Paula Luis irmãos do famoso poeta Francisco Rodrigues Lobo.

Logo, veio ocorrer que

João Rodrigues que já tinha ida ao Brasil [...] Estando ali almossando na Praia todos dezanove sem aver dito João Rodrigues Soares hua rede que tinha deixado no mar a noite, a que chamão ameyreirra e Tomando tres corvinas dice, vossas merces cuidarão que isto que foi acaso, pois foi porque tanto que deixei as redes as ofereci a Moises em cuja Lei creio, e todos alvorezados, dicerão Miguel Lobo e Manuel Soares Guerra que fora milagre, que se Moises não obrara ali não podera fazer tão boa pescaria e Paula Luis disse que o milagre estava mais patente pois não se metera nenhum cassão, nem



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

raia nem peixe de peles na redes, e alevantandoze todos derão graças a Moises dizendo que não avia outra Lei senão a sua E que nela crião e Esperavão de se salvar, e as ditas suas filhas de Francisco Soares disserão para o pai, bem nos dizia vossa merce que não outra cousa como a Lei de Moises, nela ficamos firmes e crentes da qui por diante, e não falarão ali mais nesta matéria [...] (ANTT, IL. Proc. n. 11045, fls. 41-42)

Desta forma, Moisés não é mais relacionado somente a uma lei, mas toma ares de milagreiro, quase um santo, pois lhe é atribuído o “milagre da boa pescaria”. Assim, a prática criptojudáica do grupo, em face do acontecido, ganha um signo próprio do catolicismo e originalmente estranho ao culto hebraico, como a questão do milagre<sup>2</sup>. Contudo, mesmo atribuindo o milagre como obra de Moisés, por fim, o que é ressaltado é o poder da “lei” em que todos os presentes criam. Acaba, por fim, fortalecendo-se o culto da “Lei de Moisés”, não partindo para a veneração exclusiva da *persona* de Moisés, o que acaba ocorrendo no relato de Isabel de Fontes (ANTT, IL. Proc. n. 11819). Na sua sessão de crença, a ré afirmou à Mesa que, no tempo em que andou errada, cria em Moisés porque lhe diziam seus familiares que ele era o Deus deles e a ele rezava a oração do Padre-Nosso sem “amém, Jesus” no final. Além disso, depois de afirmar que os sacramentos da Igreja não eram bons para a salvação da alma, disse que os tomava assim, como frequentava a igreja por amor que tinha ao cura.

Isabel dissocia Moisés da sua dita “lei”, cultuando sua *persona*, pois este, a seu ver, era o próprio Deus. Contudo, a análise dos processos dos familiares da ré, que ela própria cita como partilhando da mesma veneração ao Deus Moisés, não a confirma. A ré possivelmente entendeu erroneamente os ensinamentos recebidos em família, ou melhor, compreendera a seu modo, com os signos que possuía para fazê-lo. Não nos podemos esquecer de que Isabel nascera e vivera na cultura cristã, não lhe foi possível viver na cultura judaica, mesmo que sua família secretamente praticasse o criptojudáismo; deste modo, leu a seu modo o culto à “Lei de Moisés”. Além disso, ressalte-se o fato declarado pela ré de que ia à igreja por amor ao cura. Se este afeto ao sacerdote católico a fazia ir mais vezes que os demais membros da família às missas e às celebrações não sabemos, mas, de todo modo, deveria ser algo que a fazia mais ligada à religião oficial do Reino.

---

<sup>2</sup> Caso similar de santificação de Moisés entre os cristãos-novo foi encontrado no México (ALBERRO, 1988, p. 417-454).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Georgina dos Santos (2006, p. 336-337), ao analisar o processo de Isabel de Trindade, uma freira professa do Convento de Santa Clara de Beja, também no século XVII, encontra a mesma ideia da deidade de Moisés. A conventual em questão evocava Moisés como se Deus fosse. Assim, tanto a Isabel de Leiria quanto a Isabel de Beja, como bem expressou a autora sobre a freira, estavam restringidas a uma versão estereotipada do judaísmo, associando a esta crença elementos católicos que precisava viver em seu cotidiano.

Neste ponto da análise, uma questão faz-se necessário ser discutida. É de grande aceitação, na historiografia luso-brasileira, a ideia de que o tempo, que separava os grupos de cristãos-novos judaizantes dos últimos anos de liberdade de culto judaico em Portugal, foi um fator decisivo para a natureza das práticas religiosas vividas por este grupo. Quanto mais afastados do momento do batismo forçado, mais tênue seria a prática religiosa dos ritos judaicos.

Não há como negar a força do judaísmo nos primeiros batizados à força; uma vez que as primeiras gerações de cristãos-novos nasceram e foram educadas em um ambiente de liberdade religiosa, frequentavam as sinagogas, as escolas judaicas, tinham acesso à literatura religiosa hebraica e viviam o calendário litúrgico próprio. O batismo forçado não apagaria instantaneamente das mentes dessas pessoas anos de práticas religiosas, muito menos os tornariam cristãos devotos instantaneamente. O próprio monarca português tinha plena consciência disso. Lembremos que o decreto de expulsão, de D. Manuel I, que acabou obrigando os judeus portugueses a se tornarem cristãos-novos, veio acompanhado de um longo período em que inexisteu qualquer ação oficial de perseguição às práticas judaicas. Assim, até a organização e o início das atividades inquisitoriais, os cristãos-novos, mesmo obrigados a adotar o cristianismo e proibidos de cultivar o judaísmo, não tinham grandes dificuldades de manter a antiga fé. Como afirma Vainfas (2005, p. 259), “por cerca de 40 anos, a comunidade de conversos portuguesa pôde judaizar quase livremente, e se muitos de fato aderiram ao catolicismo, outros tantos perseveraram nas tradições ancestrais”. Prova disto são as inúmeras evidências de que, até o meado do século XVI, existiu uma forte atividade rabínica no Reino. Ressalta-se, neste caso, o trabalho de Lipiner (1993), ao analisar as trajetórias do sapateiro de Trancoso e do alfaiate de Setúbal.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Já chegado o século XVII, “era natural que, sujeita durante meio século à pressão do Santo Ofício, a pertinácia no judaísmo, demonstrada pelos ex-judeus no século XVI, fosse perdendo seu vigor, debilitando-se” (LIPINER, 1998, p. 396), como afirma o citado autor. Afastando-se cada vez mais da posse dos livros religiosos e da formação teológica rabínica, as práticas judaicas adaptavam-se à perseguição, mantendo ritos que eram mais fáceis de ser dissimulados.

Para alguns autores, esta adaptação à perseguição fez com que os descendentes dos judeus criassem uma nova concepção religiosa – uma concepção religiosa própria dos cristãos-novos. Cecil Roth (2001, p. 119-139), por exemplo, chega a afirmar a existência de uma religião marrana, ou seja, cristã-nova, afastada do judaísmo e criada em oposição ao cristianismo, sendo a doutrina do marrano comum resumida na expressão que a salvação viria pela “Lei de Moisés” e não pela “Lei de Cristo”. O autor refuta a ideia da existência de um judaísmo clandestino, totalmente isolado do mundo exterior, mas secretamente fiel aos ritos e às cerimônias judaicas ancestrais.

Para Novinsky (2001, p. 67-76), no século XVII a Inquisição lutava contra uma “realidade” que não era a religião judaica concebida no seu sentido tradicional ortodoxo, era, sim, uma força de oposição. A autora busca ressignificar o “não conformismo” identificado ao *marranismo*. Isto posto, a Inquisição criou um mito, o mito do cristão-novo suspeito, herege, judaizante; bastava ser cristão-novo para ser suspeito, mas parte deles, por sua vez, respondia com uma atitude de resistência. O judaizante foi uma realidade que revitalizou, não como participante consciente da comunidade religiosa judaica, mas enquanto homem condicionado por uma “situação” que o identificava com os judeus através da “exclusão”.

Para a autora, mesmo que muitos cristãos-novos portugueses tenham conseguido diluir-se em meio à sociedade ampla, infiltrando-se entre as elites da Igreja e comprando “cartas de limpeza”, individualmente foram sempre párias, por sua alocação de grupo se dar pela posição enquanto minoria (NOVINSKY, 2006, p. 156). Para Barth (2000, p. 56-57), as fronteiras, delimitando um grupo de párias, são mantidas fortemente pela população receptora que os exclui. Esse processo de rejeição se dá pela população que os recebe por causa de comportamentos, origem ou características que são claramente condenados, ainda que, na prática, se mostrem úteis de alguma maneira.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Desta forma, para Novinsky (2001 e 2006), ser marrano não significava ser obrigatoriamente um “judeu religioso”, mas, devido à exclusão, tinha que ser um “judeu secreto”. Era perseguido pela Inquisição como judeu, mesmo não sendo praticante sequer de resquícios do judaísmo, por vezes já totalmente integrado ao catolicismo ou, mesmo, céticos quanto a qualquer dogma religioso. A autora assim dissocia do conceito de *marranismo* a necessidade de uma prática religiosa, diferentemente de Roth (2001); antes, associa-o a uma identidade forjada na exclusão em que viviam os cristãos-novos.

Segundo Lipiner (1998, p. 397), geração intermediária entre a dos judeus recém-convertidos do século XVI e a dos cristãos-novos já amoldados ao seu novo estado religioso do século XVIII, os marranos do século XVII empenharam os seus esforços na obtenção de um estado de equilíbrio entre a religião dos antepassados e a que lhes havia sido imposta.

Para o autor, o resultado foi a criação de um judaísmo confuso, formado de uma mistura de preceitos bíblicos e ritos católicos, caracterizando a formação de um novo ritual, próprio exclusivamente dos cristãos-novos. Assim, ele usa a expressão marrano como sinônimo de cristão-novo, não utilizando uma conotação religiosa para o conceito.

Lipiner (1998, p. 405-416) em momento algum dissocia o cristão-novo ou o marrano da questão religiosa, como faz Novinsky. Pelo contrário, o autor faz uma defesa da existência de uma real prática judaizante, mesmo que adaptada à perseguição, na comunidade cristã-nova portuguesa, e faz uma forte crítica à posição contrária, principalmente, às teses centrais do trabalho de Saraiva. Principalmente, quando este defende que o cristão-novo judaizante foi um mito e não uma realidade, uma criação da necessidade surgida em meio à máquina persecutória inquisitorial. Para Lipiner (1998, p. 413), o conceito de cristão-novo não pode ser esvaziado do sentido religioso ou étnico, resumindo-o a uma questão política ou econômico-social. Para o autor, vários são os elementos que provam que, desde os primeiros dias após o batismo forçado, em 1497, a luta dos cristãos-novos portugueses pela sua sobrevivência religiosa manifestou-se através do criptojudaísmo exercido às ocultas durante séculos. Contudo, o mesmo não deixa de aceitar que, com o passar dos séculos, as práticas rituais do judaísmo se



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

tornaram cada vez mais residuais, além de “numerosos cristãos-novos se integraram para sempre, sinceramente ou por conveniência, na sociedade portuguesa”.

Num trabalho recente, intitulado *A Fé da Lembrança. Labirintos Marranos*, Nathan Wachtel vai-se debruçar no que diz respeito à religiosidade própria dos cristãos-novos ibéricos, em meio à perseguição inquisitorial. Para o autor, a religiosidade marrana precisa ser restituída em meio à sua complexidade e à sua diversidade, no grande leque que se apresenta entre dois polos, “o dos judaizantes fervorosos de um lado e o dos cristãos sinceros de outro, passando por toda uma série de casos intermediários e combinações sincréticas” (WACTHEL, 2009, p. 15). Neste ponto, discordamos quanto ao uso do termo sincrético nas associações resultantes das duas profissões de fé. Aproximamo-nos mais da ideia de Wachtel, quando, ao invés de usar o termo sincrético, insere o de hibridação. Para o autor o campo religioso dos cristãos-novos comporta de específico “a tensão vivida entre as duas religiões, judaísmo e cristianismo, com as hesitações que dela resultam, as dúvidas, as oscilações, as idas e voltas, algumas vezes o desligamento cético, mas também as interferências, as hibridações e as duplas sinceridades” (WACTHEL, 2009, p. 15). Afirma ainda que, os termos marrano e marranismo estão relacionados a uma certa religiosidade, que não era uma religião claramente definida teologicamente, “mas um conjunto de inquietações, práticas e crenças que se inscreve numa configuração composta de elementos variáveis ou mesmo contraditórios [...]”(WACTHEL, 2009, p. 15). Porém, ao negar o cristianismo e desconhecer a ortodoxia judaica, longe de cair num vazio, elas se combinam positivamente numa atividade intelectual e espiritual de recomposição, que o autor identifica como sendo uma “bricolagem” tanto das categorias de crença como das práticas rituais, que, a nosso ver, se explicaria melhor pelo conceito de hibridismo, que, por vezes, é usado pelo próprio autor. Apesar de buscar associar conceitos díspares na realidade cristã-nova, como: sincretismo, hibridismo, bricolagem, mestiçagem, sem, contudo, mostrar em que ponto ele os diferencia, parecendo em certos momentos serem sinônimos, Wachtel vai dar uma grande contribuição ao entendimento da religiosidade cristã-nova em sua obra, ao caracterizar como pilares da religiosidade cristã-nova, ou seja, do marranismo, a perpetuação da memória da fé dos ancestrais e a instituição do segredo. Além disso, ressalte-se a visão do autor, apanhada de empréstimo de Yosef



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Kaplan, ao identificar que, nas redes de solidariedades formadas pelos cristãos-novos, a ligação étnica independia da ligação religiosa, por vezes inexistente (WACTHEL, 2009, p. 357-369).

Como podemos ver, o tema da religiosidade cristã-nova e da prática herética ou não deste grupo tem sido fonte de acirrados debates entre os historiadores. Para esta pesquisa, partimos, entretanto, da ideia de que qualquer tentativa teórica de uniformização da vivência ou não socioreligiosa do criptojudaísmo em Portugal tenderá a controvérsias e não responderá plenamente à riqueza das situações e das estratégias coletivas e pessoais em meio a um grupo tão grande e disforme. Ressalte-se que, entre os judeus que se tornaram cristãos-novos no “batismo em pé”, havia todo o tipo de gente: comerciantes, intelectuais, artesãos, médicos, donas de casa, crianças, entre outros. Daí que tentar enquadrar todos em modelos de explicação seria um esforço inócuo para a análise que buscamos realizar. Isto posto, cabe-nos, nesta pesquisa, ao examinar as fontes possíveis, principalmente, as inquisitoriais, deixar aflorarem as trajetórias individuais e coletivas que nos mostrem os pontos de resistência judaica e de assimilação cristã em relação ao grupo estudado. De certo, devemos partir do princípio inegável de que a decisão do monarca português de forçar a permanência dos judeus no Reino e a transformação destes em cristãos-novos significaram uma ruptura na vivência religiosa deste grupo social. Qualquer que tenha sido a resolução individual de cada judeu/cristão-novo frente a esta situação, não havia a possibilidade de manter a vivência anterior inalterada, ou seja, uma postura todos tiveram que tomar frente à tentativa de conversão forçada. Por conseguinte, uns caminharam para a incorporação do cristianismo, outros para a manutenção, das mais variadas formas possíveis, das práticas da velha fé.

A análise dos processos dos cristãos-novos de Leiria mostra com clareza sua opção consciente por tentar manter as tradições religiosas dos seus ancestrais. Assim, ao usar o conceito de criptojudaísmo para caracterizar esta comunidade no Seiscentos, nós o fazemos por compreender que, mesmo adaptados em parte à perseguição, ou seja, praticando uma fé híbrida, uma faceta do marranismo para alguns autores, os leirienses mantiveram uma prática religiosa coletiva e consciente dos seus riscos. Praticavam, sim, uma crença secreta: senão o judaísmo tradicional, o que lhes restava de conhecimento e



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

capacidade de vivenciar a fé dos seus antepassados. Sabiam o que praticavam e os riscos que esta prática lhes trazia, não estavam num vazio religioso, antes, estavam num processo de ressignificação dos rituais que eram passados de geração para geração, na tradição oral ou no silêncio das práticas cotidianas.

A prática religiosa da comunidade leiriense, não era reclusa ao ambiente doméstico, se este for entendido como o espaço exclusivo do grupo familiar. Havia, entre eles, uma necessidade de expor a opção pela fé na “Lei de Moisés” numa rede de solidariedade, o que fazia com que organizassem recorrentes encontros coletivos para judaizarem, fato que fica marcante como característica própria desta comunidade no Seiscentos, mas não só dela. Viam-se e agiam como grupo. Ressalto o que afirmou Gaspar Dias Pestana, no verão de 1625. Ao começar a falar na “Lei de Moisés”, exclamou que todos os presentes eram um, não tendo no local pessoa que não fosse crente na dita “lei”.

Por mais que se pudesse tratar de retórica da parte de Gaspar, para chamar atenção do grupo, há outros exemplos em que os cristãos-novos leirienses buscam ver-se coletivamente. Simão Lopes, marchante, cristão-novo, preso em 30 de junho de 1626, relata à Mesa um fato interessante num processo de negociação. Disse que “estando fazendo preço a um cavalo que ele dito declarante vendia ao dito Jose Lopes e desavindo-se no preço do dito cavalo dissera o dito António de Moura que bem lhe podia dar o cavalo pelo dito preço porque todos eram professores da Lei de Moises” (ANTT, IL. Proc. n. 6723, fl. 17). Assim, acabaram fechando negócio.

Não só se identificavam como um grupo a partir da crença comum na “Lei de Moisés”, como pela exclusão, ao se colocarem em oposição aos cristãos-velhos. Traziam para a prática cotidiana a realidade macrossocial que, através do estatuto de limpeza de sangue, os distinguia dos cristãos-velhos. Havia entre os leirienses o que Wachtel chamou de rede de solidariedade étnica, com a consciência do pertencimento a uma comunidade: a “nação” (WACTHEL, 2009, p. 364-365). Invertiam o estigma produzido pelos estatutos de pureza de sangue, antes transformando-o em orgulho de pertencimento à origem cristã-nova, por não dizer judaica.

## **Referências Bibliográficas**



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

ANDRADE, João Manuel, *Confraria de S. Diogo. Judeus secretos na Coimbra do séc. XVII*. Lisboa: Nova Arrancada, 1999.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BLUTEAU, D. R. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia Jesus, 1712.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997.

GORENSTEIN, Lina, “O sangue que lhes corre nas veias” – Mulheres cristãs-novas do Rio de Janeiro, século XVIII”. Tese de Doutorado, São Paulo:USP, 1999.

LIPINER, Elias. *Santa Inquisição: Terror e Linguagem*. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1977.

MUCZNIK, Lúcia Liba; TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva; MUCZNIK, Esther; e MEA, Elvira de Azevedo. *Dicionário do Judaísmo Português*. Lisboa: Editorial Presença, 2009.

NEVES, Guilherme P das (orgs.), *Retratos do Império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói/RJ: EdUFF, 2006, p. 333-356.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ROTH, Cecil. *História dos Marranos - Os Judeus Secretos da Península Ibérica*. Porto: Civilização Editora, 2001.

SANTOS, Georgina S. dos, “A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício”. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo B (orgs.), *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 141-150.

SANTOS, Georgina Silva dos. “Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas”, In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina S dos;



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

LIPINER, Elias. *Os Baptizados Em Pé: Estudos Acerca de Origem e da Leva dos Cristãos Novos em Portugal*. Lisboa: Ed. Vega, 1998

LIPINER, Elias, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro, Imago, 1993.

MONTEIRO, Alex Silva. “Conventículo Herético”: cristãs-novas, criptojudaísmo e inquisição na Leiria seiscentista. Tese de Doutorado, Niterói: UFF, 2011.

NOVINSKY, Anita, “A sobrevivência dos judeus na visão de Baruch Spinoza: o exemplo da Paraíba”. In: VAINFAS, Ronaldo, FEITLER, Bruno e LAGE, Lana (orgs.), *A Inquisição em Xequê. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2006.

\_\_\_\_\_. *Cristãos Novos na Bahia: A Inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.

\_\_\_\_\_. “Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo”. *Revista Tempo / UFF*, vol. 6, nº 11, Rio de Janeiro: 7 Letras, julho de 2001, p. 67-76.

VAINFAS, Ronaldo. ““Deixai a lei de Moisés!” Notas sobre o Espelho de cristãos-novos (1541), de frei Francisco Machado”, in: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. T. *Ensaio sobre a Intolerância. Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo*. 2ª. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

WACHTEL, Nathan, *A Fé da Lembrança. Labirintos Marranos*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 15.