

“Cristãos(ãs)-Novos(as), Mouriscos(as), Judeus e Mouros. Diálogos em trânsito no Portugal Moderno (séculos XVI-XVII)”*

Maria Filomena Lopes de Barros
Departamento de História
da Universidade de Évora

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim
Departamento de Ciências Humanas
do Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa

As quatro entidades que dão título a este trabalho faziam parte do grande quadro social do Portugal Moderno em dimensões variadas que por vezes se entrecruzavam.

Cristãos-Novos

Os cristãos-novos eram os judeus portugueses, e os judeus espanhóis exilados em Portugal, que se converteram ao Cristianismo após a expulsão geral de Dezembro de 1496, assim como os seus descendentes¹. Estes convertidos foram já alvo de muitos estudos, mormente relacionados com a actuação da Inquisição e com o seu percurso social que desagua, com frequência, num exílio fora do país, em que assumiam uma reconhecível identidade judaica². Contudo, foi já comprovado amplamente que não existe uma relação essencialista entre o universo dos convertidos e uma criptoreligiosidade judaica. Não está comprovado que todos os cristãos-novos foram judeus em segredo, e de muitos se presume que foram sempre católicos sinceros³.

Já as próprias entidades católicas da altura jogaram com este dilema nas suas diferentes opiniões – e frequentemente em contradição – acerca da pretensa

* Estudo elaborado no âmbito do projecto PTDC/HIS-HEC/104546/2008, “Muçulmanos e Judeus em Portugal e na Diáspora: Identidades e Memórias (século XVI-XVII)”, co-financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e pelo FEDER.

¹ Tavares 1982:483-498; idem 1987: 15-66.

² Vide por exemplo as obras já clássicas de Yerushalmi 1971; e de Kaplan 1996.

³ Faur 1986: 113-124; Graizbord 2008: 32-65.

essencialidade, ou não, dos conversos. Por exemplo em 1579, D. Henrique, que fora Inquisidor Geral, emitiria como rei um édito em que trata da “nação dos christãos novos”⁴. Esta designação inclui no seu cerne um móbil fundamental do Santo Ofício, alimentado por toda uma literatura panfletária de carácter anti-semita: a mensagem ideológica que, no seu âmago, todo o converso era um judeu pronto a vingar-se dos verdadeiros católicos. Por exemplo, Vicente da Costa Matos, no seu *Breve Discurso contra a heretica perfidia do Judaísmo* anota na margem esquerda do folio 56vº que “Os Iudeus nadem inimicíssimos dos Christãos”, e pelo contrário, no folio 76, que “Os Portuguezes são naturalmente Christianissimos”⁵. E frei Francisco de Torregonsilho asseveraria que “os Judeus aonde quer que estão, são huns para os outros como hum corpo mystico”⁶. Por isso o próprio Santo Ofício instituiu como presunção de culpabilidade o facto de determinado réu, julgado pela heresia de Judaísmo, ser considerado “meio cristão-novo” ou classificado de “quarto de cristão-novo”, etc.⁷

Pelo contrário, alguns sectores da Companhia de Jesus que se opunham ao Santo Ofício na delicada questão da relação com os cristãos-novos continuaram a utilizar estratégias objectivadas para a sua reabilitação. Neste âmbito ficou bastante conhecida toda a prática do padre António Vieira, o qual na sua defesa perante o Santo Ofício os incluiu como apóstolos do seu sonho messiânico: “*E o nome de Cristão-novo, que hoje é tão afrontoso, será como o de céu novo, e terra nova com que Deus então há de renovar o Mundo*”⁸. Outros membros da Companhia enveredaram por um pragmatismo contundente. No século XVII publicaram listas de cristãos-novos que exilados no estrangeiro com receio de serem sentenciados pelo Santo Ofício, continuaram ali a serem fiéis católicos, embora tivessem possibilidade de aderir à fé mosaica. Uma respeito sobretudo a pessoas que fugiram para a Itália, mas também

⁴ In Remédios 1928: 60.

⁵ Matos 1622: 56vº e 76.

⁶ Torregonsilho 1684: 112.

⁷ Lipiner 1999: 55.

⁸ Vieira s.d.: 131.

para a Espanha e Holanda, onde se assumiram como religiosas professoras⁹. Igualmente neste século, o padre Manuel Dias redigiria três listas comprovativas da idoneidade católica dos cristãos-novos, afrontando a suspeita veiculada pelo Santo Tribunal do Judaísmo latente dos conversos. Uma continha o nome de 23 pessoas relaxadas na Inquisição de Portugal, de Trancoso a Beja, que morreram negativos, “confessando a fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, e abominando o Judaísmo”. Outra era uma lista de pessoas que se ausentaram do reino por receio de falsos testemunhos, e que viviam como católicas nos locais em que se exilaram e onde podiam professar o Judaísmo: nela surge a indicação de 16 pessoas que viviam em locais tão diferentes como Bordéus, Ruão, Antuérpia, Londres, Livorno e Roma, algumas sendo exemplos de abnegação como Manuel Mendes da Silva, que foi para a capital papal e, sendo rico, deixou os seus bens e se foi ao deserto, onde estava fazendo vida de católico penitente “*como dirá toda a cidade de Roma*”. A terceira lista é a de 67 pessoas que foram presas e saíram livres depois de estarem muitos anos nos cárceres da Inquisição “*padecendo gravíssimos danos*”. Algumas seriam mesmo reconhecidas como nobres e cristãs-velhas. No mesmo documento o padre refere-se a cerca de 65 falsários: 17 que saíram no Auto da Inquisição de Lisboa de 21 de Março de 1632; 40 que também saíram no mesmo ano, na Inquisição de Coimbra; e ainda 7 ou 8 nesta mesma Inquisição, mas no ano de 1673. Estes falsários eram pessoas que induziam a testemunhos falsos, ou que acusavam falsamente cristãos-novos e cristãos-velhos¹⁰.

Logicamente que esta argumentação se inseria nas estratégias de actividade da Companhia de Jesus como ordem religiosa por excelência da Reforma Católica, que pretendia ter um protagonismo fundamental na política de conversão e inclusão, não só no Ultramar mas entre os agrupamentos sociais não católicos ou suspeitos vivendo na Europa. Daí o seu embate com a política frontalmente exclusivista do Santo Ofício¹¹. Mas, como sabemos, quase até à real extinção do Santo Tribunal, no início do século XIX, foi esta que prevaleceu.

⁹ “Memória de algumas pessoas de nação que deste reino passando a Itália e outras partes da Cristandade, onde com ela procedem, professando vida exemplar e religiosa”, s.l., s.d., in Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Armário Jesuítico*, nº 29, doc. 6.

¹⁰ “Listas da letra do padre Manuel Dias”, s.l., s.d., idem, *ibidem*, nº 20, doc. 2.

¹¹ Vide, entre outros, Franco e Tavares 2007.

Mouriscos

Consideram-se mouriscos os muçulmanos convertidos ao Cristianismo. No caso de Portugal, a expressão deve remeter para o expoente do exemplo espanhol, ou seja, para o caso dos grandes contingentes muçulmanos que se foram convertendo ao Cristianismo, depois da conquista do reino de Granada em 1492, até 1526¹². Mas ao contrário de Espanha, em Portugal os designados mouriscos não são, na sua maioria, populações autóctones. Estas, aquando do Édito de Expulsão de 1496 que abrangeu ambas as minorias – judeus e mouros – ou foram assimiladas¹³ ou, muito mais frequentemente, tomaram o caminho do exílio, sobretudo para a vizinha Espanha (como se denota por estudos mais recentes), onde ainda podiam “sobreviver” em algumas regiões, e de onde podiam sair também para terras islâmicas¹⁴. Pelo contrário, a análise do material inquisitorial revela que em Portugal os muçulmanos convertidos ao Cristianismo e que tomam a designação de mouriscos são sobretudo uma população “nova”, que chegou ao reino no decurso da Expansão Portuguesa do século XVI, sendo na maioria uma consequência desta¹⁵. Tratava-se frequentemente de população escrava, que por vezes era alforriada, originária do Norte de África, mas também da Índia e da Turquia, apanhada no mar ou cativada em terra, no decurso dos confrontos dos Portugueses. A estes acrescentava-se um pequeno número de escravos “Jalofos” (Wolofs)¹⁶, de mouriscos espanhóis e ainda de filhos de mouriscos nascidos em Portugal. Daí o facto do historiador Ahmed Boucharb os designar, comparativamente com o caso espanhol, de “pseudo-mouriscos”¹⁷. Não obstante, o vocábulo “mourisco” é, como em Espanha, utilizado na auto e hétero denominação desta população, numa discriminação semântica da sua origem muçulmana. A mesma relação, de resto, se verifica nas praças portuguesas do Norte de África, onde é

¹² Vide por exemplo as sínteses de Baroja 2003; Ortiz e Vincent 2003; e Harvey 2005.

¹³ Vide Braga 1989: 30.

¹⁴ Vide Barros 2007a: 595-611; e Soyer 2007: 241-281.

¹⁵ Constata-se também a existência de alguns mouriscos vindos de Espanha – vide Braga 1989: 37-38.

¹⁶ Os Wolof são um grupo étnico africano que vive nos actuais Senegal, Gâmbia e Mauritânia.

¹⁷ Boucharb 2004: 17-18.

aplicado a qualquer convertido muçulmano ao cristianismo, num registo sobretudo político, pois essas personagens transformam-se em “almocadenes” (do árabe *al-muqqadim*), chefes militares ao serviço do poder português¹⁸.

A estratificação social dos mouriscos em Portugal era menor que a dos cristãos-novos: além dos escravos, encontramos os homens alforriados exercendo os ofícios de mariolas, de serviçais e criados, estribeiros e almocreves; e as alforriadas são sobretudo lavadeiras, salgadeiras, regateiras e mulheres ligadas ao serviço doméstico (tarefas domésticas e criação dos filhos do senhor). Portanto, mouriscos e mouriscas concentram-se sobretudo em serviços urbanos variados e em profissões humildes. Por isso se encontram numa área mais restrita do país, como os grandes centros urbanos meridionais de Lisboa, Setúbal e Évora, mas também na urbe algarvia de Tavira¹⁹. Como é por de mais conhecido, inclusivamente pela análise dos processos inquisitoriais, a população cristã-nova encontrava-se muito estratificada, desde os grandes magnatas do tráfico colonial até aos pequenos mercadores, artesãos e camponeses que sobreviviam da labuta diária. Também se encontravam dispersos praticamente por todo o país, desde as grandes urbes do litoral até às terras da raia, e vilas e aldeias do interior²⁰. Contudo, precisamente devido à sua dispersão, os encontros com os mouriscos não são fortuitos, assinalando-se mesmo um casamento que uniu elementos dos dois grupos de convertidos²¹.

Os Judeus

Por esta designação entendemos os judeus livres que tinham autorização para se deslocar a Portugal, ou aqui residir, a título precário.

¹⁸ Refiram-se alguns destes exemplos em Rodrigues 1915: 9, 10, 51 e 57. O cronista de Arzila do séc. XVI, relata também um caso diferente, o do “martírio” de um desses mouriscos e almocadéns, Gonçalo Vaz, que, aprisionado por uma fusta muçulmana, quando voltava de Tânger para Arzila, teria sido torturado até à morte, em Tetuão, por se recusar renegar o Cristianismo e ter insultado o Profeta. Vide Rodrigues 1915: 224-225.

¹⁹ Cf. Braga 1989: 80-81; e Ribas 2004a: 115-133.

²⁰ É o que se denota pelos resultados da investigação da actividade dos tribunais inquisitoriais. Vide Mea 1997; Coelho 1987; Tailland 2001.

²¹ Cf. Ribas 2004a: 109.

Não obstante a expulsão geral dos Judeus do reino de Portugal em Dezembro de 1496, desde muito cedo que o rei que assinou o decreto – D. Manuel I (1495-1521) – autorizou a sua presença no reino, pelas mesmas razões práticas que o levou até a incrementar a população judaica nas cidades portuguesas de Safim e de Azamor, na costa marroquina, chegando a reconhecer ali a existência legal de judiarias²². Desde 1508 que se assinala a presença de judeus marroquinos em Portugal, com autorização para vir tratar de negócios vitais até para a Coroa, como a entrega da pimenta e do lacre, importados do Oriente para Lisboa, e trocados pelos panos e outros artigos magrebinos. A par desta actividade assinala-se também a presença de judeus marroquinos como emissários e relacionados com o resgate de cativos²³. Além destes assinala-se a presença de um judeu oriental – Isaac do Cairo – que desde 1535 veio da Índia várias vezes a Lisboa, atravessando o Império Otomano e o Mediterrâneo, com informações vitais acerca do que se passava no Oriente²⁴. Portanto, a presença destes judeus marroquinos não é singular, mas a proximidade de Marrocos como mercado de trocas e território apetecível fez com que a sua presença se tornasse deveras significativa.

São sem dúvida estes judeus marroquinos a maior parte daqueles designados por “judeus de sinal”, cuja presença quotidiana se verificou até ao século XVIII. Na verdade, em 1537, dada o número avultado de judeus marroquinos no reino, o sucessor de D. Manuel – D. João III (1521-1557) – ordenou a emissão de uma lei segundo a qual todos os judeus que visitassem Portugal deviam trazer cosido, no ombro direito, na capa ou no pelote, uma estrela de pano vermelho²⁵. Esta legislação foi sucessivamente emitida, com algumas modificações, ao longo dos séculos, mostrando de facto a inépcia em fazer cumprir a mesma, em muitos casos²⁶.

²² Vide Tavim 1997: 195-244; idem 2008: 22-31.

²³ Vide Tavim 1997a: 498-509.

²⁴ Vide Tavim 1994a: 137-260.

²⁵ Leão 1987 (1569): fol. 122.

²⁶ Vide a súmula de Couto 1989: 127-128.

Salientemos que esta lei é posterior apenas um ano à emissão da bula “Cum ad nihil magis”, que consagrava a existência do Santo Ofício em Portugal²⁷, e que desde logo, através dos primeiros processados, se verificou a influência dos judeus marroquinos sobre os convertidos. Por exemplo, é precisamente de 1537 o início de um dos processos inquisitoriais mais retumbantes e que envolve uma mulher – Leonor Mendes, amante do poderoso judeu de Safim, Abraão Benzamerro, e que este pretendia ajudar na fuga para o Norte de África. Há informação contemporânea que Benzamerro se deslocava ao reino com criados e indumentária luxuosa, e que o próprio D. João III o havia isentado do uso do sinal²⁸.

Com o passar do tempo, estes judeus visitantes passaram a ter que ser acompanhados por um Familiar do Santo Ofício, em cuja casa ficavam frequentemente alojados. Tratava-se de uma regulamentação do Santo Ofício às disposições contidas nas Ordenações do Reino e inscrita no segundo Regimento da Inquisição, de 1613. Dizia-se aí concretamente que o judeu chegado ao reino devia ser convocado pelos inquisidores e informado sobre as regras da sua estadia, assim como acerca da utilização compulsória de um chapéu amarelo, além do acompanhamento pelo Familiar do Santo Ofício, a quem devia pagar ajudas de custo. Também seria informado que só podia contactar as pessoas necessárias aos seus negócios e recolher-se a uma casa, onde permaneceria sob vigilância²⁹. Certo é que os judeus de sinal continuaram a visitar Portugal até à última fase do Antigo Regime, como se denota pelo *Quaderno dos Termos dos Judeus de Sinal (licenças para permanecerem em Lisboa para negócios)*, que abarca o período de 2 de Outubro de 1720 a 1 de Março de 1780³⁰.

Com uma dimensão diacrónica quase tão impressionante é o fenómeno dos judeus, também sobretudo marroquinos, que sob vários pretextos se apresentavam perante o Santo Ofício para se converterem (usava-se o termo “redução”) ao

²⁷ Vide Tavares 1987: 107-146.

²⁸ Sobre o caso de Abraão Benzamerro vide Tavim 1993: 115-141.

²⁹ *Regimento* 1613: título V, cap. 13: 27.

³⁰ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, livro 82.

Catolicismo. Contam-se entre os principais utentes do Real Colégio dos Catecúmenos de Lisboa, fundado em 1584 (depois de uma primeira tentativa em 1579), sob impulso da Ordem de Jesus, com o objectivo de catequizar um grupo de marroquinos muçulmanos que se haviam exilado em Portugal³¹. Os processos da Inquisição de Lisboa levantados contra estes “novos convertidos” revelam que, pelo menos alguns deles, comparando a sua fé ancestral com uma religião de que muitas vezes apenas conheciam rudimentos formais, devido a um conhecimento imperfeito da língua e a uma catequização apressada, logo começaram a reverenciar a primeira e a desprezar a segunda. Na medida em que a sua inserção social era dificultada pela dúvida da maior parte da população acerca da veracidade do seu comportamento sócio-religioso, e que a sua mobilidade era inclusivamente impulsionada por terem autorização superior para viajarem, angariando esmolos, a sua influência religiosa sobre a população conversa verificou-se não só nos locais em que permaneciam, mas também durante as suas viagens, dentro de Portugal e por toda a Península Ibérica³², chegando alguns a ter um papel determinante no endoutrinamento da população conversa de origem portuguesa estabelecida em Saint-Jean-de-Luz, que procurava o caminho da normatividade judaica³³. Certo é que o baptismo destes judeus foi também um fenómeno contínuo mesmo até ao princípio do século XIX, melhor, até à extinção do Santo Ofício em 31 de Março de 1821. Não será por acaso que o último Caderno dos Reduzidos da Inquisição de Lisboa tem como data extrema 1820, e o de Évora a data extrema de 1811³⁴. Está ainda por analisar se no século XVIII se prolongou também a documentada influência religiosa destes novos prosélitos sobre a população conversa, verificada no século anterior.

Os Mouros

O vocábulo Mouro, na documentação da época, aplica-se aos muçulmanos, na continuidade, de resto, do que se verificava no período medieval. Este significante

³¹ Sobre o Real Colégio dos Catecúmenos de Lisboa vide Tavim 2009a: 445-472.

³² Sobre este fenómeno vide, entre outros, os seguintes estudos: García-Arenal 2002: 173-205; Braga 2002: 259-274; Huerga Criado 2003: 49-68; López Belinchón 2003: 69-99; Muchnik 2005: 119-156 ; e Tavim 2009: 369-388.

³³ Tavim (no prelo).

³⁴ Vide Farinha 1990: 202 e 209.

cobria, de facto, uma realidade social e jurídica bastante diversificada: o da minoria muçulmana (os “mouros forros”), os escravos/cativos de guerra ou, ainda, a população de território islâmico, globalmente designada por “Terra de Mouros”. De uma etimologia latina (“Mauru”, o habitante da província romana da “Mauretania”)³⁵. o vocábulo sofreu, pois, uma evolução semântica que, da medievalidade se projeta no período em análise, enquanto referente do muçulmano. Com diferentes matizes, contudo. Por um lado, “mouros” são aqueles que permaneceram em Portugal após o Édito de Expulsão/Assimilação das duas minorias, publicado em Dezembro de 1496, não sendo, pois, como a maioria dos muçulmanos do Reino, obrigados aos trâmites da conversão. Um caso concreto refere-se ao último *imâm* (“capelão”) da comuna muçulmana de Lisboa, Mafamede Láparo, que permanece tanto na sua religião como no seu espaço de vivência, a mouraria da cidade, até à sua morte, ocorrida entre 1511 e 1516, tendo-lhe sobrevivido sua mulher, também ainda muçulmana, Zoaira³⁶.

A esta minoria residual, junta-se, contudo, um bem mais significativo contingente de “mouros” vindos do exterior, que recobrem um vasto espectro social e jurídico. Um núcleo significativo reporta-se aos exilados políticos. O caso mais paradigmático será o de Mawlay Muhammad ech-Cheikh (1566-1621), que, conjuntamente com seu tio, Mawlay Nasr e um grupo de apoiantes e servidores, ficará desterrado em Portugal entre 1578 e 1589, data em que transita para Espanha (Alonso 2006: 92). Tanto seu pai – Mawlay Muhammad al-Meslouk (1574-1576) – candidato ao trono de Marrocos, apoiado pelo rei português D. Sebastião, como seu tio, e rival de ambos, Mawlay ‘Abd al-Malik (1576-1578), tinham perecido na batalha de Alcácer-Quibir (4 de Agosto de 1578). O grande beneficiário do vazio do poder foi Mawlay Ahmad al-Mansûr (1578-1603), irmão do último: devido aos réditos retirados do longo resgate dos cativos portugueses conseguiu formar um exército poderoso e conquistar as “fontes do ouro” do Sudão, ficando assim conhecido para a posteridade como “O Sultão Dourado”³⁷. Neste contexto, todos os candidatos marroquinos que se lhe opuseram tiveram pouca possibilidade de resistência. O próprio Mawlay

³⁵ Sobre a etimologia, aplicação e evolução do termo no período Medieval vide Barros 2007a: 30-40.

³⁶ Vide, sobre esta personagem, Barros 2007b. Investigações posteriores a este artigo, remetem para a informação sobre as datas limites da morte de Mafamede Láparo, ainda vivo em 1511 mas já falecido em 1516 – ANTT, *Hospital de S. José*, Livro 1118, fls. 21- 23 v.

³⁷ Terrasse 1950 : 183-208; Véronne : 1997: 40-63 ; Brignon 1967: 208-215; Rosenberger 2008 :143-185; Abitbol 2009 : 182-215.

Muhammad ech-Cheickh acabaria por se converter ao Cristianismo, na Andaluzia, em 1593, passando a designar-se “D. Felipe de África, Príncipe de Fez y Marruecos”³⁸.

Foi no *entourage* deste príncipe, em Portugal, que surgiram os primeiros indícios de conversão relacionados com o Real Colégio dos Catecúmenos de Lisboa, ainda insuficientemente estudado no seu papel junto aos muçulmanos. A catequização de membros do grupo verificou-se, provavelmente, logo em 1578. De facto sabemos pela Carta Anua de 1578 que, mesmo antes da fundação do Colégio dos Catecúmenos, se verificou no Colégio de Santo Antão, da Companhia de Jesus, também em Lisboa, a catequização e o baptismo de dois turcos, dois mouros e um judeu que veio de “África”³⁹. Pertenceriam estes dois mouros ao grupo do *xarife*? De qualquer forma, como veremos, está também atestada uma relação estreita entre estes muçulmanos acampados perto de Lisboa, nos terrenos de Alvalade – uma verdadeira corte no exílio – alguns mouriscos, e até alguns judeus de origem marroquina⁴⁰.

De facto, estas cortes provisórias, que parecem ter sido uma quase constante ao nível do séc. XVI, devido às vicissitudes políticas internas de Marrocos⁴¹, funcionavam como pólos de atração e mesmo de islamização. Mawlay Muhamad, sobrinho do deposto rei de Velez, Ali Bou Hassoûn, na sua permanência em Portugal, era servido por mouriscos que participavam nas práticas religiosas islâmicas, nomeadamente na leitura solene do Alcorão que ele próprio realizava em público (Ribas 2004a: 547-548). A referência à estadia no Reino de outros senhores de menor importância, multiplica-se também na documentação, não já referenciando exilados políticos, mas antes aliados do rei português, os “mouros de paz” do território marroquino. É o caso, por exemplo, de chefes berberes, como Yahya-u-Ta'fuft, da região de Dukkala⁴² ou do alcaide Maymoun, de al-Madina al-Garbiyya, da mesma

³⁸ Oliver Asin 1955; Véronne 1970.

³⁹ ANTT, *Manuscritos da Livraria*, n.º 690 (Cartas Anuais dos Jesuítas, 1571-1629), fol. 38vº.

⁴⁰ Idem, *Inquisição de Lisboa*, proc. 9565. Vide o extracto pub. por Tavim 1997a: 579-582.

⁴¹ Vide, por exemplo, o caso de Ali Bou Hassoûn, deposto rei de Velez, que permaneceu em Portugal entre Maio e Setembro de 1552.

⁴² Lopes, 1940:

região, que em 1535 se encontrava em Portugal acompanhado pelo filho e um criado⁴³.

Não obstante, outros “mouros” são também referenciados pela documentação, os escravos muçulmanos, ainda em número significativo, pelo menos no que ao séc. XVI se refere. Embora os mouriscos também pudessem partilhar de um mesmo estatuto jurídico de não-livres, uma diferença substancial dividia os dois grupos: para os primeiros, a hipótese da alforria não parece existir, dependendo, portanto, da condição prévia de conversão ao Cristianismo. Tal estatuto não paralisava, contudo, a acção destes elementos no que ao proselitismo e às práticas religiosas se refere. Como exemplo, cite-se uma celebração pela morte de um mourisco de Almeirim, em 1551, dirigida por um escravo de nome Iça “que era letrado e casis dos mouros”, o qual teria tido um papel fundamental na doutrinação dos rituais islâmicos à viúva, cativada em Marrocos ainda criança⁴⁴.

No mundo converso: masculino e feminino

Entre “judeus”

O mundo das relações entre estes quatro grupos identificados pela origem e pela religião é bastante complexo e denso e, do ponto de vista documental, ele é observado sobretudo no âmbito masculino. Se conhecemos judias e muçulmanas convertidas ao Cristianismo, ignoramos a permanência, mesmo precária, de judias e de muçulmanas no reino, segundo o estatuto, respectivamente, de “judeus de sinal” e de “mouros de sinal”.

Como já referimos, os casos de “endoutrinamento” perpetrado por catecúmenos de origem judaica junto de populações conversas é notável, dentro e fora de Portugal e da Península Ibérica. Os exemplos repetem-se no tempo. Tomemos apenas como elucidativos os casos dos primos Diogo da Cunha (da família Zagury) e Fernando da Silva (como judeu Jacob), do início do século XVII, oriundos de Marraquexe. O primeiro não deixou de elucidar os inquisidores que o converso lisboeta André

⁴³ ANTT, *Corpo Cronológico*, Parte II, maço 59, nº 161.

⁴⁴ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 12690.

Álvares, cirgueiro, anuiu em emprestar-lhe mil reais em troca do ensino de “algumas cousas da Lei de Moisés”, entre as quais a elucidação de como costumavam os judeus guardar o sábad, os jejuns do Yom Kipur e da Rainha Esther, de como comiam o pão e enterravam os mortos. Na sua casa, o converso conservou mesmo todas as elucidações prestadas por Diogo num papel que guardou consigo⁴⁵. Também o mercador Simão Vaz, cristão-novo, a quem Fernando da Silva – um dos catecúmenos que elucidou a comunidade de Saint-Jean-de-Luz – foi comprar roupa com a tença real, lhe perguntou se tratavam bem dos conversos em Marrocos e em que dia caíam as Páscoas Judaicas. Mais tarde, escrevendo Fernando em hebraico a contabilidade de certas mercadorias compradas na loja de Simão, este pediu-lhe uma tradução das letras. Simão chegou mesmo a dizer a Fernando da Silva e a Manuel de Saldanha que voltassem a Marrocos, que ele lhes pagaria a despesa da viagem, pois em Portugal estavam-se a “perder”⁴⁶. O mais interessante é que há provas que os cristãos-novos não acreditavam que estes judeus recém-convertidos conseguissem deixar de ser judeus em plenitude. Por exemplo, quando Belchior de Bragança, judeu de Marraquexe, foi desterrado para a Baía, continuou aí a viver à custa das esmolas dos cristãos-novos, ostentando a sua condição de homem douto, aqueles mantiveram a firme opinião que ele “desamparara a Lei de Moisés” apenas por necessidade⁴⁷. Tal significa que os cristãos-novos percepcionavam estes “novos” cristãos-novos como pessoas de uma identidade sócio-religiosa diferente da sua – ou seja, como judeus “plenos” – e por isso recorriam a eles como “fontes” de sabedoria e de actualização de conhecimentos.

Logicamente que estes catecúmenos, até pela brevidade da sua adesão ao Cristianismo, são também um dos principais alvos de atenção dos “judeus de sinal” que continuavam a visitar o Reino. Foi a rabi David, “judeu de chapéu amarelo”, vindo de Marrocos até Portugal para “arrecadar dinheiro”, que Diogo da Cunha elucidou que na “Berberia” era também rabino, e que passara a este reino apenas para os mouros o não matarem. Perante alguém que até o conhecia, assim como a sua

⁴⁵ Idem, *ibidem*, proc. 6963, 3ª via, fols. 101-102.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, proc. 2412, fol. 36.

⁴⁷ “Livro das Denúncias” 1936: 97-101 e 131.

família, não deixou de se auto-caracterizar como “mofino”. Então o rabi incentivou-o a compartilhar, durante a sua estadia de três meses, numa quinta privada, a sua vivência judaica. Diogo aceitou mesmo receber 39 chicotadas do rabi pelo facto de ter prevaricado⁴⁸.

Mas desde cedo que, à parte de uma transmissão interna de prática e crenças dentro da comunidade conversa, muitas vezes “empobrecida” pelas consequências da perseguição inquisitorial e pela rarefacção dos materiais de culto e dos mentores religiosos⁴⁹, se verifica também uma influência dos “judeus de sinal” sobre as populações de conversos, quer no reino, quer no Império. Não obstante toda a panóplia de dispositivos inquisitoriais para identificar os “judeus de sinal” e afastá-los da presença dos catecúmenos, desde o caso retumbante de David Reubeni, no século XVI⁵⁰ que sabemos que estes judeus visitantes tiveram um papel fundamental na elucidação doutrinária e do calendário judaico entre estas populações que viviam afastadas do Judaísmo normativo. De tal forma que, mesmo um dos grandes mestres da polémica anti-judaica no século XVII – João Baptista d’Este – não deixou de elucidar os catequistas que enquanto judeu vindo de Ferrara, com o nome de Abraham Bendanan Serfatim, não deixava de se introduzir na Península Ibérica, adoptando uma identidade cristã e vendendo entre as populações convertidas calendários judaicos que ele próprio transportava⁵¹. Israel Salvator Révah demonstrou que os conversos tornados judeus em Amesterdão podiam regressar a Portugal com indicações actualizadas das datas das várias festividades judaicas, e igualmente com fragmentos impressos de rituais judaicos⁵².

Este fenómeno também é extensível aos territórios do Império, onde a visita de judeus é assinalada, assim como a sua influência social sobre os conversos locais⁵³.

⁴⁸ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 6963, 3ª via, fol. 114-114vº.

⁴⁹ Révah 1959-1960 : 54.
Vide ainda Révah 1972 : 479-526.

⁵⁰ Vide para o caso específico da presença de David Reubeni em Portugal, vide Tavim 2004: 683-715.

⁵¹ Vide Tavim, 2009b: 380 ; idem, 2011 : 183-186.

⁵² Révah (1968): 108-113.

⁵³ Tavim 1997a: 216-231.

De tal forma que um dos primeiros nomes apontados à Inquisição de Lisboa, em 1537, é o de Manuel Rodrigues, rendeiro de Azamor, por realizar práticas judaicas com sua esposa Filipa Rodrigues, igualmente cristã-nova, e com os seus familiares explicitamente judeus e que lideravam a comunidade judaica da praça: os Adibe. Também no Oriente, mais especificamente em Goa e Cochim, foi notória a influência doutrinária dos judeus sobre as comunidades conversas residentes em cada uma dessas urbes: dos “judeus brancos”, vindos do Médio Oriente por motivos de comércio, em Goa e Cochim; e neste último caso, também dos judeus da vizinha Cochim hindu⁵⁴.

Não há espaço neste trabalho para descrever todas as práticas e rituais que foram preservados, modificados e transformados, por indivíduos e comunidades de convertidos, em função do meio circundante, da perseguição inquisitorial e do acesso, ou não, a uma actualização doutrinária e de práticas. David Gitlitz sistematizaria com exemplificações abundantes⁵⁵ o que Israel Salvator Révah considerara uma religião específica – o Marranismo – visto que o Judaísmo de onde deriva, transformado em criptojudaísmo, foi sujeito a um empobrecimento e à introdução de elementos da cultura sócio-religiosa dominante devido à clandestinidade em que foi forçado a manter-se. Ou, como diz Révah:

*“La religion marranique se distinguait du judaïsme par des suppressions et par des additions”*⁵⁶.

Remetendo o leitor para as obras de Révah e de Gitlitz, entre outros autores⁵⁷, vamos então ao reencontro do universo feminino. No caso de Portugal, vários autores têm demonstrado que a mulher cristã-nova tem sido mais sentenciada que o homem. José Veiga Torres, no seu estudo sobre a Inquisição de Coimbra, concluiu que de 1541 até 1650, neste tribunal o número de mulheres superou largamente o dos

⁵⁴ Vide Cunha 1995; e Tavim 2003; idem 2008: 17-39.

⁵⁵ Gitlitz 2003.

⁵⁶ Révah 1959-1960: 54; idem 1972: 479-526.

⁵⁷ Vide, por exemplo, Melammed 2004.

homens: 63,8% contra os 36,2% daqueles⁵⁸. O mesmo sucede no que respeita à Inquisição do Porto, com actuação entre 1541 e 1547: segundo Hermínia Vilar, 62% dos seus réus são mulheres sentenciadas isoladamente ou juntamente com suas filhas e irmãs, e ainda mais a cárcere (58%) do que o homem⁵⁹. Em relação à Inquisição de Coimbra, para o período de 1567 a 1605, Elvira Cunha Azevedo Mea assinala igualmente que as mulheres, apesar de aparecerem em número superior como denunciantes, são também mais susceptíveis de denúncias⁶⁰. Não existem análises de teor semelhante para a Inquisição de Lisboa (contendo o maior número de processos) e de Évora, em geral. Mas alguns estudos particulares têm revelado a mesma “constante”. É o caso da actividade da Inquisição nos Açores, estudada por Paulo Drumond Braga, onde revela que foram mais as mulheres a serem delatadas que os homens⁶¹. Como bem sintetiza Hermínia Vilar, um motivo simples explica já este predomínio das mulheres na primeira metade do século XVI. Elas são as continuadoras do culto judaico, estando muitas vezes os maridos ausentes devido às suas actividades. São elas as mentoras e praticantes dos rituais, que cozem o pão ázimo e interditam a feitura de certos alimentos. É devido à sua prática quotidiana no lar que elas também mantinham mais facilmente os preceitos religiosos que uniam a família, não só relativos ao ritual mas também ao património moral. E daí que as mulheres tenham sofrido também as penas mais pesadas⁶². Estas pistas em relação ao papel determinante das conversas portuguesas na perpetuação das crenças e práticas judaicas vão de encontro às conclusões de Renée Levine Melammed que, na generalidade, a prática do trabalho doméstico, como a preparação da comida, em que as mulheres tinham que lidar com a questão das leis dietéticas, transformou-as em pilares de resistência religiosa no seio familiar⁶³, sobretudo a partir do

⁵⁸ Torres: 1980: 64.

⁵⁹ Vide Vilar 1987: 35.

⁶⁰ Vide Mea: 1997: 369.

⁶¹ Braga 1997: 253.

⁶² Vilar 1987: 35.

⁶³ Melammed 1999: 170.

desaparecimento das esferas de influência e das instituições dos homens. São então elas as formadoras dos seus netos e bisnetos⁶⁴.

No caso de Portugal, o contexto mais tardio, quer da Expulsão Geral de Judeus e Mouros (Dezembro de 1496), quer do estabelecimento da Inquisição (23 de Maio de 1536), explicará, entre outros factores, um protagonismo do homem palpável para um período mais longo, se bem que a mulher se assume fundamental na execução e transmissão de práticas e rituais. Nos anos trinta e quarenta do século XVI ficaram célebres os círculos de vários doutrinadores famosos, nomeadamente no norte do país, como Diogo de Leão da Costanilha e mestre António de Valença, que ainda sabia os nomes de todas as festas judaicas e o Hebraico⁶⁵. Mas também no sul ficaram célebres Luís Dias, alfaiate de Setúbal, que seria acusado de se fazer passar pelo Messias esperado pelos Judeus⁶⁶; e mestre Gabriel, considerado “rabi” da comunidade cristã-nova de Lisboa⁶⁷. Mas estes mestres e outras personagens continuam muito activos em seus círculos durante o século XVI, como é o caso de mestre Álvaro, vindo de Azamor para Lisboa, em 1541⁶⁸. Mesmo no século XVII, os homens continuam a ter um papel de relevo na organização do culto comunitário, juntamente com as mulheres, nomeadamente as esposas. Na vila de Mogadouro, em Trás-os-Montes, conhecida pela sua importante comunidade conversa, Berta Afonso dá-nos a conhecer o caso de Maria Brandoa e dos seus irmãos, ensinados nas práticas judaicas por volta dos 12 anos. Ora também aqui a figura mais dinâmica é Ana Lopes Fungona, que a própria mãe de Maria considera a grande doutrinadora da comunidade. Contudo, no processo de Maria Brandoa há também menção ao papel de relevo do marido de Ana Lopes Fungona, assíduo nas diferentes reuniões e leitor do texto sagrado⁶⁹.

Parece que o casamento endogâmico foi generalizado nas comunidades de conversos portugueses. Mas, certos casos de casamentos exogâmicos revelam ainda

⁶⁴ Melammed 1996: 39-43.

⁶⁵ Tavares 1985: 371-401

⁶⁶ Idem 1987: 81, 90, 163-164

⁶⁷ Idem 1991: 245-266.

⁶⁸ Vide Tavim 1997a: 224-225.

⁶⁹ Afonso 1985: 607-636.

melhor o papel destacado da mulher como conservadora e transmissora das práticas e rituais judaicas – papel esse assumido por vezes como estratégia familiar. Sabemos por exemplo que em Tânger, no século XVI, todas as filhas da família Mendes-Fernandes – uma família de sapateiros – acabaram por se casar apenas com sapateiros cristãos-velhos. Os progenitores – Álvaro Mendes e Joana Fernandes – eram ambos cristãos-novos e a última filha de pai castelhano. Acontece que as irmãs de Álvaro Mendes já se haviam casado todas com sapateiros ou outros cristãos-velhos, assim como também se casariam com cristãos-velhos uma sua neta e uma sua sobrinha. O que leva as mulheres desta extensa família a casarem apenas com cristãos-velhos? Trata-se de uma estratégia para passarem por via feminina a tradição judaica, ocultando o seu labor num casamento fora do seu grupo? De facto, excepto o caso do patriarca da família, todas as outras personagens acusadas são mulheres, embora também existam descendentes masculinos (em menor número). Também é importante salientar que nos processos destas mulheres, que se reportam a uma realidade de meados do século XVI, já se assinala o fenómeno da transmissão por via feminina como uma estratégia fundamental da identidade cripto-judaica. Por exemplo, Margarida Fernandes, filha de Álvaro Mendes e Joana Fernandes, diria que “sua mãe lhe dissera que sua avó dela dita sua mãe lhe ensinava as coisas de Judeus. E que quando ela declarante era moça solteira lhe ensinava a dita sua mãe (...)”⁷⁰. Sabemos igualmente que nestas famílias os preceitos e as crenças eram transmitidos às jovens quando estas completavam os catorze anos. Tal significa que eram introduzidas no “saber-fazer” judaico quando atingiam a idade para serem desposadas e em que podiam discernir não só a mensagem mas também a razão da necessidade de transmitirem a “missão no feminino”. Tânger era um território português no Norte de África, bem próximo da metrópole e em que o receio das denúncias à Inquisição era elevado. Parece assim que o casamento apenas com cristãos-velhos foi uma escolha estratégica para salvaguardar a herança judaica. Mas esta estratégia já revela outros dados importantes: como as mulheres continuavam mais apegadas ao lar, à vida interior, tinham maior disponibilidade e, sobretudo, possibilidades, que os homens, de assumirem a perpetuação geracional da memória de cultos e rituais; por outro lado, invoca a legitimação judaica da filiação por via materna, legislada na *Halah`Á*⁷¹.

⁷⁰ ANTT, *Inquisição de Évora*, proc. 5256, fols. 3v-4vº.

Cristãs no exterior e no casamento, judias no lar protector dos pais ou declarando-se entre si, esta foi uma estratégia de sobrevivência que se transformou em forma de vivência⁷² também atestada na metrópole, embora aqui, como assinala Maria José Pimenta Ferro Tavares, domine a endogamia, contrária às Ordenações Gerais do Reino e à Lei Canónica⁷³.

Outra realidade a realçar, no mundo das mulheres, e já atestada no caso do depoimento de Margarida Fernandes, de Tânger: o papel da matriarca, como a geradora do saber. Os exemplos repetem-se no tempo e no espaço, e são tanto mais marcantes quanto estas matriarcas aproximam a sua longevidade da altura da conversão forçada de 1497. Por exemplo, Saul António Gomes transcreveu e apresentou o processo que a Inquisição de Lisboa moveu contra a centenária Catarina Rodrigues do Penedo, moradora em Leiria, entre 1562 e 1563, e que foi relaxada ao braço secular precisamente por ser responsabilizada da manutenção da memória judaica no seio da comunidade cristã-nova da sua terra. Na verdade, essa transmissão era feita por via feminina, pois era Catarina que congregava boa parte das mulheres conversas da cidade, muitas delas viúvas. O seu saber “antigo” devia-se certamente ao facto de ter 20 anos quando se baptizou, em 1496 ou 1497, e ser filha de Jorge Gonçalves e Beatriz Eanes, que enquanto judeus haviam os nomes de Salomão Navarro e Ester. Aliás, todas as deponentes no seu processo inquisitorial são mulheres⁷⁴.

Exemplos como estes são comuns no reino e até nas colónias longínquas. Exemplifiquemos com o caso de Leonor Caldeira, de Santa Cruz de Cochim, cidade portuguesa do sul da Índia. Tinha também uma idade avançada quando foi processada -70 anos – e era também a matriarca da sua família. Leonor era filha de pais castelhanos e fora baptizada em Lisboa aquando da conversão geral. Ao contrário das

⁷¹ Segundo o *Kiddushin* – tratado incorporado em ambos os Talmudes, que se debruça sobre assuntos, matrimoniais, e legisladores como José Caro (no *Shulhan Arukh*), a criança toma o estatuto da mãe em caso de casamento misto.

⁷² Tavim 1994b: 467-479.

⁷³ Tavares 1992: 303.

⁷⁴ Vide Gomes 1997: 123-159.

mulheres de Tânger referidas, os seus filhos e filhas praticaram o casamento endogâmico. Leonor Caldeira, conhecida como “a confeitadeira”, protagonizava em terra, no feminino, o equivalente aos homens cristãos-novos, no mar. Enquanto estes eram sobretudo mercadores que enveredavam por longas navegações de cabotagem no Índico, Leonor, auxiliada por sua filha Clara e por uma escrava negra, mantinha uma loja na casa do genro, Luís Rodrigues, onde vendia todo o género de mercadorias, deslocando-se ainda à Cochim hindu para receber o dinheiro de mercadorias que havia vendido a fiado, e também porque possuía ali um celeiro de arroz. Leonor era ainda uma conhecedora razoável do culto judaico, pois elucidou a conversa Maria Nunes: “À véspera jejuai a minhá, que é bom”⁷⁵.

Sendo Leonor de origem castelhana era normal que pelo menos alguns rituais fossem transmitidos em castelhano. Foi ela a condutora das cerimónias quando uma sua neta morreu, com a idade de dez anos, em que as mulheres entoavam:

“Todas juão a pee my amor bueno, juos en cuello y las ervas a crescer y la terra vas comer las palomas a bolar, my amor bueno”.

Terminada esta cantiga deram palmadas “nas queyxadas”, enquanto diziam “guayas, guayas”. Quando as amigas entravam em casa, convidavam-nas com carvões a comer, e diziam-lhes:

“(...) eis aquy o guay prazer que de mynha filha ouve, não sey o esposo que tenha dado guayãs e que maa de mynha casa leva”⁷⁶.

A avó ordenou ainda que despissem a menina e que a vestissem com um pano novo, doado pelo seu “malogrado”. Indo enterrar o corpo a S. Domingos, o padre frei Nicolau de Sá mandou dizer a Leonor Caldeira que transferisse as ossadas da menina para o interior de uma igreja mas aquela recusou-se a fazê-lo, replicando que o corpo jazia bem no terreiro. A testemunha Guiomar Fernandes asseverou que quando se deslocou à sinagoga nova, na Cochim hindu (cuja construção foi iniciada em 1544,

⁷⁵ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 6369, fol. 77.

⁷⁶ *Idem, ibidem*, proc. 7296, fol. 93, pub. Tavim 1994a: 248.

devido ao auxílio monetário dos conversos portugueses⁷⁷), viu aí duas mulheres brancas cobertas com uns panos, e que não queriam descobrir-se. Porém, a sogra do judeu Moisés Real elucidou Guiomar Fernandes que se tratava das cristãs-novas Leonor Caldeira e sua filha Clara.

Esta dedicação à prática religiosa, assumida circunstancialmente no universo feminino, tinha ainda para a mulher cristã-nova outra fundamentação muito precisa até aos nossos dias: eram elas que deviam transmitir uma necessidade de resistência – cultural e geracional – para que se proporcionasse a redenção final do seu Povo, através da vinda próxima do Messias salvador. As cunhadas Joana Fernandes e Beatriz Fernandes, cristãs-novas de Tânger, acreditavam que o Messias havia de vir cedo, do Levante⁷⁸. As esperanças da matriarca Leonor Caldeira, de Santa Cruz de Cochim, são ainda mais fortes: especificou na sua confissão como tinha esperança que Deus ainda lhe permitisse ver o Messias; ou que pelo menos o seu bisneto, que ainda estava para nascer, tivesse tal satisfação. Numa imagem que tem raízes na viagem peregrina deste povo, liderado por Moisés, após a saída do Egipto, Leonor Caldeira “esperava pelo Messias e que ele vindo lhe havia de abrir os carreiros”⁷⁹.

Como os homens se deslocavam assiduamente fora das suas moradas, normalmente eram os mais contactados pelos judeus, dentro e fora do reino. Foi de facto ao converso Álvaro Mendes, de Tânger, que uma judia de Tetuão dissera que o Messias havia de vir cedo do Levante, transmitindo depois este a nova a sua esposa e irmã⁸⁰. No caso de Cochim foram os judeus livres da Cochim hindu – muitos de origem ibérica – e outros vindos do Império Otomano, os grandes divulgadores das mensagens sobre o Messias, mas entre os elementos masculinos. Por exemplo, foi quando viajava do Coromandel para Santa Cruz de Cochim na embarcação privada do converso Luís Rodrigues, que o judeu turco José Sevariago o elucidou que “o Messias

⁷⁷ Vide Tavim 1997a: 108-117.

⁷⁸ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, procs. 4119, fol. 6; 5953, fol. 3 e 8005, fols. 9 e 16vº.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, fol. 102. É uma constante na crença dos cristãos-novos, em geral. René Levine Melammed constatou, no processo de uma conversa de Almadén, que esta esperava pelo Messias, acreditando que a transportaria, com os outros conversos, para a Terra Prometida – vide Melammed 1999: 70.

⁸⁰ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5953, fol. 3.

não era vindo, e que havia de vir e que esperavam cedo por ele, porque já tardava”⁸¹. E ainda se foi o judeu José Narbona que disse a Luís Rodrigues que “era bom jejum aquele para lhe Deus perdoar os seus pecados”⁸² – reportando-se ao jejum do Yom Kippur – no caso de Leonor Caldeira foi mestre Fernando, um converso que “morreu no mar”, que lhe mostrou o dia em que aquele caía⁸³.

Por vezes a mensagem era transmitida ao casal de conversos. Por exemplo, o judeu catequizado Martinho Mascarenhas, vindo de Azamor através da praça portuguesa de Mazagão, confessara ao casal castelhano Samera que os judeus de Portugal viviam com embustes e gentios⁸⁴.

Portanto, até agora a maior parte das provas mostra que, no caso das mulheres, a crença no Messias era mais um conhecimento geracional ou avivado pelo contacto com o elemento masculino – que por sua vez tinha mais possibilidades de ser contactado pelos judeus livres. Mas tal não significa, como vemos pelos depoimentos aqui transmitidos, que a crença na vinda do Messias não fosse um motor fundamental da necessidade de transmissão da herança cultural judaica a partir do universo das conversas.

A própria Inquisição agia com especial rudeza em relação a estas matriarcas, deduzindo que eram as portadoras “iniciais” de uma memória e práticas judaicas. Já vimos acima o caso da mulher centenária de Leiria, condenada à fogueira devido ao seu papel fundamental no universo judaico das conversas da cidade. No caso de Cochim, todos os réus foram considerados culpados de heresia judaica. Mas, embora considerados hereges e apóstatas, beneficiaram do facto de terem confessado as suas culpas e pedido perdão, misericórdia e arrependimento. Foram assim reconciliados e absolvidos da pena de excomunhão. As sentenças foram lidas no auto-da-fé da Ribeira de Lisboa, em 16 de Março de 1561, sendo condenados a abjурarem

⁸¹ Idem, *ibidem*, proc. 12292, fol. 91vº.

⁸² Idem, *ibidem*, fol. 88vº.

⁸³ Idem, *ibidem*, proc. 5808, fols. 67-67vº e 75.

⁸⁴ Idem, *ibidem*, proc. 8811, fols. 13vº e 176vº.

publicamente e em forma os seus erros, e ao cárcere e uso do hábito penitencial perpétuo ou ao arbítrio dos inquisidores. A única relaxada à justiça secular foi Leonor Caldeira, no seguimento do auto-da-fé referido, pois também foi considerada pelos inquisidores a promotora fundamental de toda a heresia⁸⁵. E ao considerá-la assim, os inquisidores estavam, pela negativa, a atestar também a importância da primeira-dama como a grande subversiva da conversão ao Catolicismo⁸⁶.

Entre Mouros

O doutrinação dos muçulmanos autorizados a permanecer em Portugal como “mouros de sinal”, sobre os mouriscos ou muçulmanos convertidos ao Cristianismo é menos conhecido que o caso da influência dos judeus de sinal sobre os cristãos-novos. Até agora não foi realizado um estudo sistemático de casos de doutrinação perpetrado individualmente por muçulmanos, sobretudo do Norte de África, ao longo dos séculos XVI e XVII. Sabemos contudo não só da existência de mouros conversos que passavam de Tânger a Lisboa no século XVI⁸⁷, e de Mazagão também à capital, no início do século XVII⁸⁸, mas também que os catecúmenos muçulmanos participavam num cortejo baptismal, em que eram ladeados triunfalmente por mouros já convertidos que ostentavam uma imagética da sua origem⁸⁹.

A lei que legislava a identificação do judeu autorizado a permanecer precariamente no reino também identificava o mouro. Desde 1537 que estes estavam obrigados ao uso de uma estrela de pano amarela, cosida no ombro direito, na capa ou no pelote⁹⁰. Mesmo assim, tal como acontecia com os judeus de sinal, o contacto dos

⁸⁵ Sobre Leonor Caldeira e os seus familiares vide Tavim 2003: 167-278

⁸⁶ Usamos o termo subversão no sentido usado por Mery Elizabeth Perry em relação às mouriscas espanholas – “Behind their silent submission. Moriscas actually subverted Christian policies by preserving in their homes the language, rites and customs of their people” – in Perry 1996: 44.

⁸⁷ Vide Boucharb 2004 :21

⁸⁸ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, livro 223 (Século XVII – *Cadernos do Promotor*, nº 23), fols. 411-464.

⁸⁹ Simão Cardoso, “Carta dos meses Maio a Junho desta Casa de São Roque da Companhia de Jesus de 1588”, in Biblioteca da Ajuda, cod. 54-XI-38, fol. 9, publicado por Brockey 2006: 21-22.
Vide também Tavim 2009a: 471-472.

⁹⁰ Leão 1987: fol. 122.

mouros de sinal com os mouriscos parece ter sido também uma constante, até porque muitos deles considerariam que estes praticavam a *taqiyya* ou dissimulação defensiva. Ahmed Boucharb dá-nos conta da atitude proselitista daqueles em relação aos mouriscos, mas na situação de escravos ainda muçulmanos. Por exemplo, Issa, cativo de Pêro de Vila Verde foi acusado precisamente por uma mulher, a mourisca Francisca Lopes, de ser o *faqih* (douto) da comunidade, declarando que lhe ensinara a doutrina islâmica, que a induzira a jejuar durante o Ramadão, e que a ensinara a fazer as abluções depois das regras e a orar. Um certo Muhammad também aconselhou a mourisca Francisca Fernandes a cumprir o mesmo jejum. Aliás, eram eles muitas vezes os mestres organizadores das cerimónias cripto-islâmicas dos mouriscos, cujos ecos chegaram à Inquisição. De tal forma que esta tentou limitar ao máximo o contacto entre mouros de sinal e mouriscos, devido aos inconvenientes que daí advinham⁹¹.

Há contudo algumas notícias relacionadas com muçulmanos autorizados a permanecer em Portugal. Em 1557 Manuel Pereira, escravo forro, morador a São Mamede, em Lisboa, aludiu que um alcaide do xarife Mafamede, sobrinho do rei de Beles, o qual estivera em Lisboa com filhos e criados, tinha a sua casa frequentada por muitos mouriscos. Neste episódio, que se deve passar em 1549-1550⁹², o denunciante referiu que o dito Mulei Mafamede tinha o Alcorão em sua casa, o qual lia em árabe, acompanhado dos presentes. E logo que ele abria o livro sagrado,

⁹¹ Vide Boucharb 2004: 84.

⁹² O alcaide em questão deve ser Ali Ben Chakroun, que acompanhou o sobrinho preferido do rei de Beles até Portugal, em 1550. O Oatácida Ali Bou Hassoûn, rei de Beles ou Velez, que seria morto em combate contra o xarife Sádida seu inimigo, Mawlay Muhammad Shaykh, em 1554, tinha-se deslocado quatro anos antes junto de Carlos V, em Augsburg. Daí viajaria para Portugal, em 1552, obtendo de D. João III 5 navios para navegar até Marrocos (Alhucemas). Partiu depois para Alger, para obter o apoio de Salah Reis, que também receava os intuitos expansionistas do xarife. À frente de um exército turco, Bou Hassoûn entrou em Fez em 9 de Janeiro de 1554. Mas logo que o exército turco se retirou, o xarife avançou para Fez, verificando-se a morte de Ali. O xarife Mulei Mafamede aqui referido é o sobrinho predilecto de Ali Bou Hassoûn, conhecido na documentação espanhola como Mulei Hamete Buzezacari, Muley Amete Buzacari e ainda Muley Mahamete Buzequeri – e daí a designação de Mafamede na documentação portuguesa. Após a tomada de Fez pelo xarife Sádida Mawalay Muhammad Shaykh, “Mafamede” colocou-se ao seu serviço, mas observando o bom acolhimento que seu tio havia recebido em Melilla, deslocou-se até essa cidade em 1549, de onde partiu para Malága e daqui para Portugal, com o referido alcaide (caide). Foi em 1550 que “Mafamede” embarcou em Lisboa para alcançar seu tio Bou Hassoûn, então junto de Carlos V. No início de Setembro de 1550 estava de passagem por Bruxelas, com o objectivo de alcançar Augsburg. Em 1552 regressa a Espanha com seu tio. Mas já em 1554 está em Marrocos, onde casa com uma das filhas de Mawlay Amar, rei de Debdou – Vide Castries 1921, Plano IV – « Généalogie des Princes de la Dinastie Oautasside » – nºs 7 e 16.

beijavam-no, e depois baixavam a cabeça dizendo todos “Mahomet Lacerola”⁹³ – ou seja, a famosa recitação da fórmula condensada, tirada de um versículo corânico – “La ilaha illah-lah Muhammad rasulul-lah” (Não há outra divindade além de Deus, e Maome é o seu mensageiro)⁹⁴.

Um episódio semelhante verificou-se cerca de 1578, e abarcou certos apoiantes de Mawlay Muhammad ech-Cheikh, todos refugiados em Portugal depois da batalha de Alcácer-Quibir⁹⁵. Temos notícias concretas que este xarife enviou de Alvalade, onde residia, uma missiva para um seu alcaide, chamado Ajus, que se havia tornado catecúmeno. Nessa missiva, transportada pelo judeu marroquino convertido António de Barcelos, o xarife tentava convencer o seu alcaide para que voltasse à “Lei dos Mouros”, avançando mesmo que o xarife o recompensaria com 5 onças se ele não se tornasse cristão⁹⁶.

Tal como os cristãos-novos, os mouriscos também transportavam consigo nóminas que serviam como talismãs, sendo alguns destes reputados como defensores da perseguição inquisitorial⁹⁷. Tratava-se de orações constituídas por reuniões de versículos do Alcorão, e de trechos das tradições islâmicas contidas na Suna e na Sira (passagens das biografias de Muhammad)⁹⁸. Não temos por enquanto notícias que, tal como os judeus de sinal faziam em relação aos cristãos-novos, os mouros de sinal entregassem estas nóminas aos mouriscos.

Nesta área nota-se contudo uma grande actividade das mulheres mouriscas. Segundo Ahmed Boucharb as fontes inquisitoriais conservaram os nomes de sete mulheres marroquinas, e de uma filha de mouriscos já nascida em Portugal, acusadas de feitiçaria. Os seus clientes ultrapassavam a comunidade mourisca, contando-se

⁹³ Vide Ribas 2004a : 192-193.

⁹⁴ *Alcorão* 1979: Sura Sétima, versículo 158.

⁹⁵ Vide supra, nota 35.

⁹⁶ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 9565, fol. 23, pub. por Tavim 1997a: 581-582.

⁹⁷ Vide Boucharb 2004: 88.

⁹⁸ Vide Ribas 2004a : 155.

entre eles tanto cristãos-velhos como cristãos-novos. Excepto a jovem Esperança, a sua idade ultrapassava os 45 anos, o que significa que estamos aqui também no âmbito de uma cultura matriarcal, “fabricada em casa”. Por exemplo, Maria Fernandes fora iniciada nessas artes em Marrocos, por duas tias. Francisca Lopes, de Safim, fora também ensinada por uma mulher, de que não especifica a origem. E outras diziam que haviam aprendido essas práticas em Portugal com mulheres já falecidas. A fama de Antónia Guerra, por exemplo, chegava a Valladolid e Badajoz, de onde provinham clientes. A amplitude da clientela justifica-se pelos recursos que estas feiticeiras mantinham: elas podiam augurar um casamento, curar a infertilidade, assegurar a fidelidade e doçura dos esposos violentos, assim como a afeição do amado, etc. Contudo, não há notícias que fabricassem amuletos ou talismãs e a eles recorressem. Sendo analfabetas, a sua “arte de cura” baseia-se numa cultura popular, em que recorriam a ingredientes especiais para que os desejos fossem realizados: cereais, caroços de tâmara, unhas, cabelos, sal, etc. Chegavam a utilizar o cérebro de burro e os ossos dos mortos para fabricar um pó com o qual se alcançavam os melhores sentimentos dos homens. Embora lessem a palma da mão em geral, a todos os clientes, a prática da feitiçaria com objectivos de procriação parece mais, neste campo específico, também um recurso da mulher em direcção ao universo masculino. É assim que a mourisca Catarina Taborda, recorrendo a uma mistela com ingredientes como os acima assinalados, avançava especificamente que pretendia “ligar os homens quando quisesse”⁹⁹.

Estes episódios levam-nos a pensar no que tocava mais ao universo masculino ou feminino na sociedade mourisca. Embora as mulheres cristãs-novas portuguesas ocupassem um grande nicho de ocupações como os homens, desde a lavoura ao artesanato e à venda de artigos em loja própria ou alugada, estudos recentes têm mostrado que muitas ficaram confinadas ao lar, tal como as mulheres cristãs-velhas, devido às tarefas relacionadas com a gestão da família ou do lar, ou então esta actividade tinha de facto um peso importante na vida da maioria das cristãs-novas¹⁰⁰. Pelo contrário, já vimos que a estratificação social dos mouriscos e mouriscas era

⁹⁹ Vide Boucharb 2004 : 89-90.

¹⁰⁰ Vide, apenas a título de exemplo, Pinto 2003: 370

menor, concentrando-se mais nas cidades e em profissões humildes¹⁰¹. Isto levou a que as mulheres mouriscas estivessem mais ligadas ao mundo exterior e à participação na vida social externa, tecendo uma rede de solidariedade mais forte com o universo masculino mourisco e também com os outros estratos sociais – isto não obstante ter sido apurado que em Portugal 96% dos casamentos eram endogâmicos¹⁰², portanto, algo de semelhante ao caso espanhol¹⁰³.

Talvez por isso as mouriscas eram tão “sentidas” como os mouriscos quando proferiam “frases heréticas”, onde mostravam um conhecimento firme de alguns dogmas e rituais fundamentais da Fé Islâmica, tal como acontecia com as cristãs-novas. Por exemplo, a mourisca forra Antónia Gonçalves, salgadeira de peixe na ribeira de Setúbal, diria que só se encomendava ao Deus dos Céus que criou todas as coisas, o que remete de imediato para o dogma islâmico da unicidade de Alá. Mais explicitamente recusando o dogma da Santíssima Trindade cristão, os mouriscos Beatriz Fernandes e Diogo Fernandes tinham para si que Jesus Cristo não era Deus e que só havia um Deus nos Céus. Tal como os homens tinham também um conhecimento razoável da santidade islâmica popular (culto dos *murabit*, *salib*, *sayyd*, etc.), como pode ser visto pelo depoimento da lavadeira Maria Henriques, que dizia que quando andava errada na fé acreditava que “Mafamede” e Cyde Belabez (um santo do Norte de África) foram ao Paraíso por guardarem a Lei”. E há notícias que comungavam entre si no culto em Língua Árabe, ou seja, a Língua Sagrada: por exemplo, a mourisca Beatriz Pires admitiu que rezava, juntamente com outras mouriscas, orações em Árabe, onde afirmavam que “Mafamede” era Santo de Deus. Mas a comunhão religiosa ultrapassava frequentemente o universo feminino, tal como acontecia entre os cristãos-novos portugueses. Por exemplo, quer o mourisco Cristóvão Fernandes, processado em 1556, quer sua esposa Maria Rodrigues, encomendavam-se a Alá dizendo “Bismilah hachala que queria dizer em nome de Deus que está nos Céus”¹⁰⁴.

¹⁰¹ Vide supra, nota 19.

¹⁰² Vide Ribas 2004a: 109.

¹⁰³ Cf. Vincent 1987: 8-12.

¹⁰⁴ Ribas 2004a: 154, 173, 187.

Tal como as mulheres cristãs-novas, as mulheres mouriscas foram também protagonistas importantes da mensagem messiânica no seio da sua comunidade: por exemplo, Joana Caldeira diria que os mouriscos da cidade de Elvas acreditavam que “Mafamede” era santo, que os havia de levar a suas terras e que havia ainda de vir – ou seja, era identificado neste caso como o próprio *Mahdi*¹⁰⁵. Mouriscas e mouriscos foram também acusados de guardar a sexta-feira, tal como muitos cristãos-novos e cristãs-novas foram apontados por guardar o sábado: por exemplo, Duarte Fernandes e sua mulher guardavam as sextas-feiras colocando “lençóis lavados na cama às quintas-feiras à noite comendo carne com limões lavados, vestindo camisas lavadas”, enquanto a esposa ainda colocava uma touca lavada na cabeça – acusações que nos lembram, na sua especificidade, muitas das apontadas para os cristãos-novos. Tal como as conversas, as mouriscas também foram acusadas de doarem esmola (*zakat*, ou esmola legal, e *sadakah* ou esmola voluntária) para manterem a sua “heresia”. A mais importante função da esmola era a alforria ou resgate dos escravos muçulmanos. As mouriscas tanto beneficiavam os homens como as mulheres: por exemplo, Antónia Guerra, moradora em Elvas, confessou que por amor a Mafamede tinha dado uma galinha a um mourisco e uma panela de azeite à mourisca Isabel Pegada.

Específico do mundo das mulheres mouriscas, tal como já observámos antes entre as cristãs-novas, era prantear os mortos: Antónia Roboa confessou que havia pranteado um mourisco morto, juntamente com outras mouriscas, esgadanhando-se. Segundo ela teria praticado a “hadima”, ou seja, a *hazima* – uma cerimónia em que se observa a dádiva de cuscuz pela alma dos mortos¹⁰⁶.

Parece pertencer a ambos os universos, feminino e masculino, a cerimónia de apor um nome islâmico, embora nela a mulher tenha um papel determinante. Era a cerimónia de *fadas* ou *hadas* – como se diz em Espanha, mas não mencionado na documentação portuguesa –¹⁰⁷ em que simbolicamente se substitui o nome cristão da criança por um nome muçulmano, como o de Zara, Aisha, Fatema, etc. Guiomar da Silva descreve a cerimónia da escolha do nome que era feita numa reunião em que os

¹⁰⁵ Sobre concepções escatológicas relacionadas com os Mahdis no Ocidente, e particularmente na Península Ibérica, vide Garcia-Arenal 2006: particularmente cap. 11.

¹⁰⁶ Ribas 2004a: 182, 194-196.

¹⁰⁷ Vide Melammed 2010: 159-160; García-Arenal 1987: 56-59. E ainda, Perry 2005: 41.

presentes tomavam três palhas ou paus onde colocavam o nome da criança a baptizar. Um mourisco que estivera escondido escolhia à sorte um desses paus ou palhas, e o nome aí incluído seria o da criança, que assim ficava consagrada a Deus e sob a sua guarda. Mas por vezes esse nome era escolhido por um mourisco ou uma mourisca a título individual e independentemente de serem os parentes da criança.¹⁰⁸. Desta forma, os mouriscos procediam simultaneamente a um baptismo na fé islâmica e a uma “anulação interna” do baptismo cristão.

Nas festividades em honra de santos do Islão observa-se também uma dicotomia entre os sexos. Os mouriscos haviam formado uma confraria famosa na Igreja de S. João da Praça, em Lisboa, onde se reuniam e davam presentes, aproveitando o dia do patrono S. João, em 24 de Junho. Sabemos pelos processos inquisitoriais que, sob a capa do culto cristão, os mouriscos invocavam os santos muçulmanos como Cide Belabes Citim (Sebti), santo protector de Marraquexe¹⁰⁹, entre outros, aproveitando para cantar e bailar. Mas as mulheres organizavam no mesmo dia uma festa à parte. A mentora da festa, chamada Antónia Rodrigues, “fazia cada ano um pouco de cuscuz para dar às mouras que não fossem baptizadas por amor de “Mafamede”. Após a ingestão do cuscuz outra mourisca orava em árabe e “todas respondiam amem e esfregavam os rostos com as palmas das mãos”. Tal como os homens, bailavam e entoavam cantigas ao som dos adufes, que evocavam as mesquitas de suas terras, trazendo “Mafamede diante dos seus olhos e do seu coração”¹¹⁰. Mais uma vez se assiste, portanto, a uma similitude entre o mundo das cristãs-novas e o mundo das mouriscas: as mulheres funcionavam aqui, mais que os homens, não só como as guardiãs da tradição, mas como as guardiãs da geração. Sem a geração de homens e mulheres de crença islâmica, perdia-se inevitavelmente a identidade (cripto-)religiosa.

Ao contrário dos cripto-judeus, os mouriscos criam que Jesus foi um dos profetas de Alá e, na generalidade, na Virgindade de Maria. Contudo, como já foi dito, mouriscos e mouriscos recusavam a divindade de Jesus e asseveravam que a lei dos mouros era melhor que a dos cristãos. Por isso Antónia Guerra confessaria que,

¹⁰⁸ Braga 1989: 112.

¹⁰⁹ Vide Boucharb 2004: 89.

¹¹⁰ Cf. Ribas 2004 a:200.

dentro da igreja, os seus actos não correspondiam a uma crença verdadeira. Assim, também Catarina Gomes cuspiu a hóstia, sob o pretexto que Deus não podia estar dentro de um pouco de farinha – ou seja, recusavam a crença na consubstanciação.

Algumas das práticas de irreverência assemelham-se até bastante àquelas de que eram acusados os judeus e os cristãos-novos: por exemplo, Antónia Guerra confessaria que indo ao mato cortar lenha, com outras mouriscas, vendo umas cruces que estavam no caminho, não deixaram de as meter nos seus feixes de lenha¹¹¹. Também Beatriz Fernandes consideraria que os santos católicos não passavam de figuras de papel¹¹².

Outra forma de resistência passaria pela própria culinária, embora não de uma forma tão dramática como entre as conversas: era normal as mulheres mouriscas perseverarem na feitura de alimentos tradicionais como os cuscuz, os alfitetes (*al-fetat* - massa doce de farinha com ovos, açúcar, vinho e manteiga, sobre a qual se colocava a carne de galinha ou carneiro), sopas características e pratos à base de carneiro¹¹³. Sabemos que existia também entre as mouriscas uma enorme relutância em ingerir vinho ou comida proibida pela lei islâmica, embora os mouriscos também observassem tal atitude: por exemplo, Maria Bernaldes não ousava tocar na carne de porco mas sua senhora cristã-velha, de forma perversa, ordenava-lhe que a cortasse¹¹⁴. Também ingeriam carne nos dias defendidos pela Igreja e faziam, muitas vezes, às escondidas, o jejum do Ramadão. Na verdade, a refeição era, para os mouriscos, outro tempo de confraternização religioso, visto que aquela deveria começar com uma invocação (*bismillâh*) e as mulheres particularmente costumavam usar as mãos na invocação, lavando-as previamente, ora virando as palmas para o rosto, ora levantando-as de palmas abertas para o Céu. Elaborar comida à maneira dos mouros era utilizar uma série de matérias que ajudavam a diferenciar e a especificar a

¹¹¹ Idem: 212-216.

Sobre o ataque aos crucifixos vide particularmente Serrano 2002; e em Portugal, Tavares 1987: 93-95, e Pinto 1993: 164.

¹¹² Cf. Ribas 2004a: 218.

¹¹³ Vide Braga 1996: 86-87.

¹¹⁴ Vide Boucharb 2004: 150.

identidade desta minoria face à maioria católica. Assim, Isabel Fernandes teria feito para uma festa particular mourisca, alguidares de alfitetes segundo o costume dos mouros, e meio carneiro cozido, de que comeram muitos mouriscos e mouriscas. Normalmente comia-se à mão, dispensando-se a colher, e no chão, sobre mantas¹¹⁵. Aliás, tal como acontecia entre mouriscos e mouriscas de Espanha, a lavagem do corpo era uma peça fundamental da identificação sócio-religiosa. Disse Isabel de Castro a Luísa da Rosa, quando vieram certos mouros a Setúbal, que lavasse “a traseira” e depois o rosto, pois que assim “costumava na sua lei”, ou seja, daqueles com quem se iam encontrar¹¹⁶.

Embora logicamente as interdições, os jejuns e os momentos de festividade fossem diferentes, no universo islâmico secreto dos mouriscos observavam-se momentos de rejeição dos alimentos impuros similares às tentativas de manter a norma *caher* entre os cristãos-novos; de abstinência semelhante aos jejuns do ano litúrgico judaico; e de celebração, no recôndito dos lares ou outros locais fechados da sua fraternidade, de festividades litúrgicas que eram momentos altos da manutenção identitária, e onde eram consumidos alimentos idiossincráticos como a *adafina* (ou *dafina*) judaica – um guisado de galinha ou mão de vaca e ovos inteiros, a que se juntavam grão-de-bico, azeite, couves e outros legumes, cravo e canela, consumida no sábado¹¹⁷ –, e o *alfitete* dos judeus – o *allarose* (*harose*) consumido no Pessah`, composto de amêndoas, nozes, bolotas, castanhas, avelãs, figos, maçãs, passas de uva preta e tâmaras, tudo regado com vinho e misturado com pão moído¹¹⁸, e tendo cada uma destas frutas conexões bíblicas com o Povo de Israel¹¹⁹. As mulheres de ambos os grupos, que estavam mais destinadas à vida no lar e concomitantemente à preparação da comida da diferença, eram as grandes mentoras desta última.

¹¹⁵ Vide Braga 2002-2003: 410-414.

¹¹⁶ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 9280, pub. por Ribas 2004a, vol. 2: 551.
Sobre a importância dos banhos entre ambas as minorias vide Melammed 2010: 158-159.

¹¹⁷ Sobre a *adafina* vide Dobrinsky 1986: 230; Díaz-Mas 1993: 32; e Motis Dolader 1998: 326.

¹¹⁸ Vide Tavares 1989: 373.

¹¹⁹ Cf. Dobrinsky 1986: 274.

Entre Judeus e Mouros e Judias e Mouras

Mais interessantes para observarmos uma possível confluência entre estes dois grupos religiosos e as dimensões dos convertidos são alguns episódios singulares que chegaram até nós, denotando por vezes uma convivência significativa.

No caso do episódio já mencionado do xarife exilado no campo de Alvalade, perto de Lisboa, verificou-se que o mensageiro de confiança, da missiva para que o alcaide Ajus desistisse da conversão ao Catolicismo, era um judeu marroquino: o converso António de Barcelos. Por sua vez, António de Barcelos ou Jacob Jaen como judeu, não deixou de reiterar pessoalmente a mensagem do xarife junto do alcaide para que não se tornasse cristão¹²⁰.

Alguns judeus de sinal que visitavam Portugal não se escusavam mesmo a tentar levar mouriscos para o Norte de África. Um dos casos mais retumbantes e mais antigos envolve a pessoa do poderoso Abraão Benzamerro, judeu que foi rabi-mor de Safim, e sua amante Leonor Mendes, presa pela Inquisição de Lisboa em 1537. Abraão Benzamerro tentou gerir a fuga da amante para Fez, onde se encontrava, fazendo-a acompanhar do cristão-novo Fernão Rodrigues. Para despistar os fugitivos deviam partir de Lisboa em direcção à Serra da Arrábida, fingindo que iam em romaria. Depois, em Setúbal embarcariam para Tavira e, dali, certamente para o Norte de África. Os fugitivos acabaram por ser detidos na Arrábida¹²¹. Ora acontece que na barca que atravessou o rio Tejo se encontravam, além de cristãos-novos, um casal de mouriscos¹²². Nesta inter-ajuda manifestava-se por vezes um discurso de solidariedade religiosa. Em 15 de Julho de 1658, em Lisboa, António de Andrade de Oliveira, guarda-mor da Barra, revelaria ao Santo Ofício que o judeu de sinal Jacob Mexia, de uma família com autorização de residência em Ceuta, lhe pedira que embarcasse três mouras – ou seja, mouriscas, na verdade – duas criadas na Casa do Conde de Aveiro, e outra uma idosa que fora criada na casa de D. Francisco Barrabás. Estas teriam oferecido dinheiro ao judeu para as transportar até à “Berberia” e, por

¹²⁰ Vide supra, nota 96.

¹²¹ Sobre o caso aqui mencionado leia-se Tavim 1993: 123-124.

¹²² ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2714, fol. 88vº.

sua vez, Jacob tentou aliciar António com 100.000 reais por seu frete. António de Oliveira mostrou-se atónito, pois as mouras haviam-se convertido ao Cristianismo. Mas sabemos que elas depositaram uma confiança especial em Jacob Mexias ao revelar que continuavam mouras na “crença” e ao chamarem à água de baptismo “água de bacalhau”, ou seja, água suja, poluída. Este exemplo é revelador não só de uma “simpatia” sócio-cultural por aqueles que mantinham outra religião e com quem conviviam, na diferença, nas terras de origem, mas também que as mulheres mouriscas, devido à sua ligação à vida exterior, estavam tão possibilitadas como os seu parceiros masculinos de contactarem os elementos externos, de que se podiam servir para regressarem a terras islâmicas, e a quem podiam justificar religiosamente a sua decisão. De facto Jacob Mexias não deixou de manifestar empatia e explicar ao guarda-mor a decisão das mouriscas, ao sublinhar a importância da sua identidade primeira e, portanto, primordial. Considerou Jacob que sendo as mouriscas antes de cristãs, mouras, não seria falta de escrúpulos facilitar-lhes a fuga¹²³.

Neste e outro caso que enunciaremos de seguida podemos suspeitar que há um interesse escondido: um compadrio baseado em relações sociais na terra de origem ou mesmo uma oportunidade de negócio, como no caso de Jacob Mexias. No entanto, outras mensagens veiculadas em momentos de encontro ultrapassam a questão da “oportunidade”. Por exemplo, no início do século XVII, David, “judeu de chapéu amarelo” que vinha a Portugal com seus criados para resgatar certos cativos diria em Lisboa a Diogo da Cunha, judeu de Marraquexe convertido ao Cristianismo, que era melhor que ele se tivesse tornado mouro, pois que estes acreditam em um só Deus¹²⁴.

A recusa da Trindade, que para judeus e muçulmanos implicava materialidade, e nomeadamente a divindade de Jesus – remetendo para uma noção da incorporalidade divina que implica a impossibilidade de encarnação – assim como de outros dogmas do Cristianismo¹²⁵, vai ser um ponto determinante deste “encontro” entre minorias

¹²³ Idem, *ibidem*, Cadernos do Promotor, livro 236, fols. 527vº-528vº. Vide ainda Tavim 2009b:371.

¹²⁴ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 3ª via, fols. 43vº-44.

¹²⁵ No caso dos judeus vide, entre outros, Laskier 2007; Laskier 2011; Dahan 1990 ; Valle Rodriguez 1992, McMichal 2009; e Resnick 2011.

No caso dos muçulmanos consulte-se, entre outros, Echevarria 1999; e Tolan 1996.

que prezam a pureza do seu “verdadeiro” Monoteísmo. De tal forma que este é o princípio básico da avaliação da religião em que se converteram, sentida, por antítese, como uma alteração impura dos seus princípios religiosos e dos seus rituais e práticas. Neste mundo mediterrânico em que imperam politicamente países de religião cristã ou islâmica, para o judeu que não converte mas pode converter-se, a preferência vai para aquela que é sentida mais próxima da sua em termos de observação de um Monoteísmo “*stricto sensu*”.

Devido à possibilidade de utilização do Árabe como língua comum na diferença, e de secretismo face ao mundo envolvente, os diálogos mais interessantes verificam-se entre judeus recém-convertidos e mouriscos, todos de origem marroquina. Por exemplo, em 1613 Diogo da Cunha encontrou-se em Lisboa com vários judeus catecúmenos e também com o mourisco Miguel de Noronha o qual, em “língua mourisca, desdenhou” dos símbolos cristãos e realçou o apego à religião ancestral. Concretamente, saindo o Santíssimo Sacramento da Igreja do Loreto para ser levado a enfermos, disse ele perante todos, em Árabe: “ali vai o seu Deus”. Pelo que todos entenderam que era o Deus dos Cristãos – insinua Diogo da Cunha. E o mourisco acrescentou – “a quem vós outros judeus matastes”, chamando igualmente “bugio” (momo) ao Santíssimo Sacramento. Deste interessante colóquio várias conclusões podem ser tiradas. Primeiro, que no convívio alimentado pela segregação social sentia-se a necessidade ontológica de reforçar o primor monoteísta das suas religiões originais, usufruídas outrora em pleno no mesmo espaço civilizacional. Segundo, que neste reforçar do Monoteísmo, o discurso iconoclasta era fundamental, evoluindo mesmo para uma paganização da simbologia cristã. Terceiro, o mourisco Miguel de Noronha, ao assumir-se como mouro perante judeus, coloca-se no mesmo patamar de “veracidade” destes, ao considerar que a imagem do Santo Sacramento é a imagem deles – cristãos – e não nossa, dos judeus e muçulmanos, e ao acreditar que eles mataram de facto o Deus dos cristãos, ou seja a encarnação em Cristo. Portanto, todos os símbolos são esvaziados do seu conteúdo teológico, ou seja, dessacralizados, e transformados em “bugios” – irracionalidades a quem se adora.

Ainda nesse ano Diogo da Cunha acompanhou o mourisco Lourenço de Melo à casa das prostitutas Maria de Aguiar e Maria da Rosa, local onde lhe perguntou qual era a melhor religião – a dos cristãos ou de “Mafoma”? O mourisco respondeu que a

de “Mafoma” e nela havia de morrer, e que só se dizia cristão para receber um tostão de esmola. Então também Diogo da Cunha confessou que continuava a acreditar na “Lei de Moisés”, esperando nela salvar-se. Neste diálogo exprimiram-se ambos em Árabe para que as mulheres os não entendessem¹²⁶. E na verdade, ao confrontar as suas verdadeiras crenças com a aparência externa de uma mesma pertença religiosa, estavam desta vez a consagrar a “veracidade” das suas crenças contra os dogmas em que não podiam acreditar. Aliás, esta confiança no diálogo das suas essências, e mesmo certos testemunhos de cristãos-novos e mouriscos que revelam a crença que certos rituais e a (mesma) noção de Deus eram comumente aceites, ficaram provados dentro e fora de Portugal¹²⁷.

E as mulheres, que fica delas nesta partilha de opiniões sobre a simulação e a veracidade da Fé? Uma prova de como a confiança sócio-religiosa entre elementos das duas religiões abraâmicas ultrapassava a questão da identidade assumida para se concentrar na essencialidade das suas entidades é a opinião da mourisca Catarina Rodrigues, de Elvas, em 1555, que seria preferível que a mourisca Catarina Taborda, da mesma cidade, não se fizesse cristã e que fosse cativa de um cristão-novo e não de um cristão-velho. Ao insinuar-se desta forma, Catarina Rodrigues revelava aquilo que já se subentendia, ou seja, não só que muitos mouriscos e mouriscas não consideravam os cristãos-novos e as cristãs-novas como iguais aos cristãos-velhos na veracidade da crença, melhor que os considerariam judeus; e, por outro lado, que existia uma sintonia entre mouriscos e cristãos-novos, que eram percebida de imediato: eles eram os “outros” igualmente não cristãos e mais fieis à mensagem divina (de Jeová ou Alá). Terá esta posição oportunamente essencialista uma resposta do outro lado, ou seja dos criptojudeus? Aqui o silêncio parece maior, dada a ambiguidade religiosa de muitos deles, e mesmo o necessário secretismo dos praticantes do culto judaico, se exceptuarmos os casos mais prosaicos dos judeus recentemente convertidos ao Cristianismo¹²⁸. Mas será por acaso que a maior parte

¹²⁶ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 3ª via, fols. 96 e 103vº. Vide ainda Tavim 2009a: 458.

¹²⁷ Vide Stuczinsky 2000: 135-138.

¹²⁸ Vide, entre outros, Farinelli 1925; Roth 2001; Révah 1959-1960; idem 1972; Swetschinsky 1987: 210; Yovel 1993; Yovel 2009; Salomon e Sassoon 2001: XV-XVI; Wachtel 2001; Melammed, 2004 ; Pulido Serrano 2006; Trivellato 2009.

das clientes elvenses da feiticeira mourisca Catarina Taborda, em Elvas, onde vivia, eram cristãs-novas?¹²⁹. De qualquer forma estamos perante uma prova fulcral de como as percepções sobre as positivities religiosas, mesmo assumidas secretamente, das duas minorias, abarcava também o universo feminino.

¹²⁹ ANTT, *Inquisição de Évora*, proc. 11555, fols. 6 e 8vº, pub. por Pereira 1977: 112 e 114.

BIBLIOGRAFIA FINAL:

Alcorão 1979: *Alcorão*, tradução do árabe de José Pedro Machado, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979.

Abitbol 2009 : Michel Abitbol, *Histoire du Maroc*, Paris, 2009.

Afonso 1985: Berta Afonso, “Subsídios para o estudo da comunidade judaica de Mogadouro no século XVII – o processo de Maria Brandoa”, *Brigantia* 2-3-4 (1985), pp. 607-636

Alonso 2006: Beatriz Alonso Acero, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristandad*, Barcelona, Bellaterra, 2006.

Baroja 2003: Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Barros 2007a: Maria Filomena Lopes de Barros, *Tempos e Espaços de Mouros. A minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

Barros 2007b: Maria Filomena Lopes de Barros, “Os Láparos: uma família muçulmana da elite comunal olisiponense”, Krus, Luís et alii, ed., *Lisboa Medieval. Os rostos da Cidade*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.

Boucharb 2004: Ahmed Boucharb, *Os Pseudo-Mouriscos de Portugal no século XVI. Estudo de uma especificidade a partir das fontes inquisitoriais*, trad. de Maria Filomena Lopes de Barros, Lisboa, Hugin, 2004.

Braga 1989: Isabel M.R. Mendes Drummond Braga, *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista. Duas Culturas e duas concepções em choque*, Lisboa, Hugin, 1989.

Braga 1996: Isabel M.R. Mendes Drummond Braga, “A mulher mourisca e a invisibilidade do seu trabalho no Portugal quinhentista”, Ramón Palomo, Maria Dolores, ed., *El trabajo de las mujeres – pasado y presente. Actas del Congreso Internacional del Seminario de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer*, Málaga, Diputación Provincial, 1996, pp. 81-90.

Braga 2002: Isabel M.R. Mendes Drummond Braga, “Uma Estranha Diáspora Rumo a Portugal: Judeus e Cristãos-Novos Reduzidos à Fé Católica no século XVII”, *Sefarad* 62, 2 (2002), pp. 259-274.

Braga 2002-2003: Isabel M.R. Drumond Braga, “A alimentação das minorias no Portugal Quinhentista”, *Revista Portuguesa de História*, 36, 1 (2002-2003), pp. 405-421.

Braga 1997: Paulo Drumond Braga, *A Inquisição nos Açores*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1997.

Brignon (1967): J. Brignon *et al.*, *Histoire du Maroc*, Casablanca, Librairie Nationale, 1967.

Brockey 2006: Liam M. Brockey, “O Alcazar do Ceo: The Professed House at Lisbon in 1588”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 75-149 (2006), pp. 1-47.

Castries 1921: Henry de Castries, ed., *Les Sources Inédites de l’Histoire du Maroc*. Série Espagne, Paris, Éditions Ernest Leroux, t. 1, 1921.

Coelho 1987: António Borges Coelho, *Inquisição de Évora. Dos Primórdios a 1668*, Lisboa, Caminho, 2 vols., 1987.

Couto 1989: Jorge Couto, “Os Judeus de Sinal na Legislação Portuguesa da Idade Moderna”, Santos, Maria Helena Carvalho dos, ed., *Inquisição. Comunicações apresentadas ao Iº Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, Lisboa, Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII – Universitária Editora, vol. I, 1989, pp. 123-134.

Cunha 1995: Ana Cannas da Cunha, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, Lisboa, Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, 1995.

Dahan 1990: Gilbert Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990.

Díaz-Mas 1993: Paloma Díaz-Mas, *Los Sefardíes. Historia, Lengua y Cultura*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1993.

Dobrinsky 1986: Rabbi Herbert C. Dobrinsky, *A Treasure of Sephardic Laws and Customs. The Ritual Practices of Syrian, Moroccan, Judeo-Spanish and Spanish and Portuguese Jews of North America*, Nova Iorque, Ktav Publishing House, 1986.

Echevarria 1999: Ana Echevarria, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden, Brill, 1999.

Farinelli 1925: Arturo Farinelli, *Marrano. Storia di un vituperio*, Florença, Olschki Editore, 1925.

Farinha 1990: Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, *Os Arquivos da Inquisição*, Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990.

Faur 1986: José Faur, “Four Classes of Conversos: a Typological Study”, *Revue des Études Juives*, 145, 1-2 (1986), pp. 113-124.

Franco e Tavares 2007: José Eduardo Franco e Célia Cristina Tavares, *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*, Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

García-Arenal 1987: Mercedes García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1987.

García-Arenal 2002: Mercedes García-Arenal, “Conexiones entre los judíos marroquíes y la comunidad de Amsterdam”, Contreras, Jaime, García García, Bernardo, Ignacio Pulido, J., eds., *Familia, Religión y Negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2002, pp. 173-205.

García-Arenal 2006: Mercedes Garcia-Arenal, *Messianismo and Puritanical Reform. Mahdis of the Muslim West*, Leiden, Brill, 2006.

Gitlitz 2003: David M. Gitlitz, *Secreto y Engaño. La religión de los criptojudíos*, trad. do Inglês de María Luisa Balseiro, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003.

Gomes 1997: Saul António Gomes, “Cristãos-Novos leirienses: alguns tópicos em torno do caso de Catarina Rodrigues do Penedo (1562-1563)”, *Leiria-Fátima* 14 (1997), pp. 123-159.

Graizbord 2008: David Graizbord, “Religion and Ethnicity among “men of the Nation”: Toward a Realistic Interpretation”, *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 15, 1 (2008), pp. 32-65.

Harvey 2005: L.P. Harvey, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 2005.

Huerga Criado 2003: Pilar Huerga Criado, “El marranismo ibérico y las comunidades sefardíes”, García-Arenal, Mercedes, ed., *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velásquez, 2003, pp. 49-68.

Kaplan 1996: Yosef Kaplan, *Judíos nuevos en Amsterdam. Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996.

Laskier 2007: Daniel J. Laskier, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in The Middle Ages*, Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

Laskier 2011: Daniel J. Laskier, « The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative », *Studies in Christian-Jewish Relations*, 6 (2011): 1-9.

Leão 1987: Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagantes e Reportório das Ordenações* (reprodução fac-simile da edição “princeps” das *Leis Extravagantes*, impressa em 1569), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, Quarta Parte, título V, lei vii: “Dos judeus e mouros que andão sem sinal”.

Lipiner 1999: Elias Lipiner, *Terror e Linguagem. Um Dicionário da Santa Inquisição*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1999.

Livro das Denúncias 1936: “Livro das Denúncias que se fizeram, na Visitação do Santo Ofício à Cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no ano de 1618. Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira”, *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, 49 (1936), pp. 75-198.

Lopes 1940: David Lopes, *Textos em Aljamia Portuguesa. Estudo filológico e Histórico*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1940.

López Belinchón 2003: Bernardo J. López Belinchón, “Aventureros, negociantes y maestros dogmatizadores. Judíos norteafricanos y judeoconvertos ibéricos en la España del siglo XVI”, García-Arenal, Mercedes, ed., *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velásquez, 2003, pp. 69-99.

Matos 1622: Vicente da Costa Matos, *Breve Discurso contra a heretica perfidia do Judaísmo, continuada nos presentes apóstatas da nossa sancta Fé, com o que convem a expulsão dos delinquentes nella, dos Reinos de sua Magestade, com suas molheres, e filhos, conforme a Ecriptura Sagrada, Sanctos Padres, Direito Civil, Canónico e muitos dos Políticos*, Lisboa, por Pedro Craesbeek, 1622.

McMichael 2009: Stevan McMichael, “The Resurrection of Jesus and Human Beings in Medieval and Jewish Theology and Polemical Literature”, *Studies in Christian-Jewish Relations*, 4 (2009): 1-18.

Mea 1997: Elvira Cunha de Azevedo Mea, *A Inquisição de Coimbra. A Instituição, Os Homens e a Sociedade*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1997.

Melammed 1996 : Renée Levine Melammed, “Hommes et femmes: leur rôle respectif dans la perpétuation de l`identité juive au sein de la société conversa », Benbassa, Esther, ed., *Mémoires juives d`Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1996, pp. 39-50.

Melammed 1999: Renée Levine Melammed, *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Melammed 2004: Renée Levine Melammed, *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Melammed 2010: Renée Levine Melammed, “Judeo-Convertas and Moriscos in Sixteenth-Century Spain: A Study of Parallels”, *Jewish History*, 24 (2010), pp. 159-160.

Motis Dolader 1998: Miguel Angel Motis Dolader, “A alimentação judaica medieval”, cap. 21, Fladrin, Jean-Louis, Montanari, Massimo, eds., *História da Alimentação*, Lisboa, Terramar, vol. I – *Dos primórdios à Idade Média* –, 1998, pp. 325-342.

Muchnik 2005 : Natalia Muchnik, “Des intrus en Pays d’Inquisition: présence et activités des juifs dans l’Espagne du XVIIe siècle”, *Revue des études juives*, 164, 1-2, (2005), pp. 119-156.

Oliver Asin 1970: J. Oliver Asin, *Vida de Don Felipe de Africa, Principe de Fez y Marruecos*, Madrid, CSIC, 1955.

Ortiz e Vincent 1978: Antonio Domínguez Ortiz e Bernard Vincent, *Historia de los moriscos*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.

Pereira 1977: Isaías da Rosa Pereira, « Processos de Feitiçaria e de Bruxaria na Inquisição de Portugal », *Anais da Academia Portuguesa de História*, II Série, 24, 2, 1977, pp. 85-178.

Perry 1996: Mary Elizabeth Perry, “Behind the Veil: Moriscos and the Politics of Resistance and Survival”, Sánchez, Magdalena S., Saint-Saëns, Alain, eds., *Spanish Women in the Golden Age: Images and Realities*, Westport, Greenwood Press, 1996, pp. 37-54.

Perry 2005: Mary Elizabeth Perry, *Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Pinto 1993: Maria do Carmo Teixeira Pinto, “Mecanismos de acção e controle no espaço urbano: as visitas inquisitoriais no século XVI e XVII”, Tavares, Maria José P. Ferro, ed., *A Cidade: Jornadas Inter e Pluridisciplinares – Actas*, Lisboa, Universidade Aberta, vol. 2, 1993, pp. 151-176.

Pinto 2003: Maria do Carmo Teixeira Pinto, *Os Cristãos-Novos de Elvas no Reinado de D. João IV. Heróis ou Anti-Heróis?* Lisboa, Tese de Doutoramento em História apresentada à Universidade Aberta, 2003.

Pulido Serrano 2002: Juan Ignacio Pulido Serrano, *Injurias a Cristo. Religi3n, pol3tica y antijuda3smo en el siglo XVII (An3lisis de las corrientes antijud3as durante la Edad Moderna)*, Alcal3 de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefard3es y Andalus3es, Universidad de Alcal3, 2002.

Pulido Serrano 2006: Juan Ignacio Pulido Serrano, « Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos in3ditos” (1598-1607)”, *Sefarad*, 66, 2 (2006), pp. 345-376.

Regimento 1613: “Regimento do Santo Of3cio da Inquisi33o dos Reinos de Portugal. Recompilado por mandado do Ilustr3ssimo e Reverend3ssimo Senhor D. Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1613.

Rem3dios 1928: Joaquim Mendes dos Rem3dios, *Os Judeus em Portugal*, Coimbra, Coimbra Editora, vol. 2, 1928.

Resnick 2011: Irven Resnik, “Dietary Laws in Medieval Christian-Jewish Polemics: A Survey”, *Studies in Medieval Christian-Jewish Relations*, 6 (2011): 1-15.

R3vah 1959-1960 : Israel Salvator R3vah, “Les Marranes”, *Revue des 3tudes Juives*, 118 (1959-1960), pp. 29-77.

R3vah 1968 : Israel Salvator R3vah, “Fragments retrouv3s de quelques 3ditions amstellodamoises de la version espagnole du rituel juif », *Studia Rosenthaliana*, 2, 1, 1968, pp. 108-113.

R3vah 1972 : « Les marranes portugais et l’Inquisition au XVI si3cle”, Barnett, Richard D., ed., *The Sephardi Heritage. Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*, Londres, Valentine-Mitchel, vol 1 – *The Jews in Spain and Portugal before and after the Expulsion of 1492 – 1972*, pp. 479-526.

Ribas 2004a: Rog3rio de Oliveira Ribas, *Filhos de Mafoma: Mouriscos, Cripto-Islamismo e Inquisi33o no Portugal quinhentista*, Tese de Doutoramento em Hist3ria apresentada 3 Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004.

Ribas 2004b: Rog3rio de Oliveira Ribas, “‘Cide Abdella’: um marabuto na corte de D. Jo3o III”, Carneiro, Roberto e Matos, Artur Teodoro de, eds., *D. Jo3o III e o Imp3rio. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*, Lisboa, CHAM-CEPCEP, 2004, pp. 621-626.

Rodrigues (1915): Bernardo Rodrigues, *Anais de Arzila*, ed. de David Lopes, Lisboa, Academia das Ci3ncias, vol. 1, 1915.

Rosenberger (2008) : Bernard Rosenberger, *Le Maroc du XVIe siècle. Au seuil de la modernité*, s.l., Fondation des Trois Cultures, 2008.

Roth 2001: Cecil Roth, *História dos Marranos. Os Judeus Secretos da Península Ibérica*, tradução do Inglês de José Saraiva e apresentação de Herman P. Salomon, Porto, Livraria Civilização, 2001.

Salomon e Sassoon 2001: H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon, *The Marrano Factory. The Portuguese Inquisition and Its New Christians, 1536-1765*, Leiden, Brill, 2001.

Soyer 2007: François Soyer, *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*, Leiden, Brill, 2007.

Stuczinski 2000: Claude Bernard Stuczinsky, “Two Minorities Facing the Iberian Inquisition: The ‘Marranos’ and the ‘Moriscos’”, *Hispania Judaica*, 3 (2000), pp. 127-143.

Swetschinski 1987: Daniel M. Swetschinsky, « Marranos », Eliade, Mircea, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Nova Iorque, Macmillan Publishing Company, vol. 9, 1987, pp. 210-218.

Tailland 2001: Michèle Janin-Thivos Tailland, *Inquisition et Société au Portugal. Le cas du tribunal d'Évora, 1660-1821*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2001.

Tavares 1980: Maria José P. Ferro Tavares, “A religiosidade judaica”, *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época – Actas*, Porto, Universidade do Porto-CNCDC, vol. 5, 1989, pp. 369-380.

Tavares 1982: Maria José P. Ferro Tavares, *Os judeus em Portugal no século XV*, Lisboa, FCSH, vol. I, 1982.

Tavares 1985: Maria José P. Ferro Tavares, “Para o estudo dos judeus de Trás-os-Montes no século XVI: a 1ª geração de cristãos-novos”, *Cultura – História e Filosofia* 4 (1985), pp. 371-401.

Tavares 1987: Maria José P. Ferro Tavares, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa, Presença, 1987.

Tavares 1991: “Características do messianismo judaico em Portugal”, *Estudos Orientais II – O Legado Cultural de Judeus e Mouros*, Lisboa, Instituto Oriental/Universidade Nova de Lisboa, 1991, pp. 245-266.

Tavares 1992: Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Los Judíos en Portugal*, Madrid, MAPFRE, 1992.

Tavim 1993: José Alberto R. Silva Tavim, “Abraão Benzamerro, ‘judeu de sinal’, sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal”, *Mare Liberum*, 6 (1993), pp. 115-141.

Tavim 1994a: José Alberto R. Silva Tavim, “Os Judeus e a Expansão Portuguesa na Índia durante o Século XVI. O exemplo de Isaac do Cairo: Espião, ‘Lingoa` e ‘Judeu de Cochim de Cima`”, *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, 33 (1994), pp. 137-260.

Tavim 1994b: José Alberto R. Silva Tavim, “Ser judia oculta em Tânger no século XVI. O exemplo da família Mendes-Fernandes”, *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa, Congresso Internacional, Actas Lisboa*, Comissão para a Igualdade e para os Direitos da Mulheres, vol. I, 1994, pp. 467-479.

Tavim 1997a: José Alberto R. Silva Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos durante o século XVI. Origens e actividades duma comunidade*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 1997.

Tavim 1997b: José Alberto R. Silva Tavim, “Uma presença portuguesa em torno da ‘sinagoga nova` de Cochim”, *Oceanos* 29 (1997), pp. 108-117.

Tavim 2003: José Alberto R. Silva Tavim, *Judeus e cristãos-novos de Cochim. História e Memória*, Lisboa, APACDM Distrital de Braga, 2003.

Tavim 2004: José Alberto R. Silva Tavim, “David Reubeni: um ‘embaixador’ inusitado (1525-1526)”, Carneiro, Roberto, Matos, Artur Teodoro de, eds., *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*, Lisboa, CHAM-CEPCEP, 2004, pp. 683-715.

Tavim 2008: José Alberto R. Silva Tavim, “In the Shadow of Empire: Portuguese Jewish Communities in the Sixteenth Century”, Brockey, Liam Mathew, ed., *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Farnham, Ashgate, 2008, pp. 17-39.

Tavim 2009a: José Alberto R. Silva Tavim, “Educating the Infidels within: Some Remarks on the College of the Catechumen of Lisbon (XVI-XVII centuries)”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie 5, ½, 2009, pp. 445-472.

Tavim 2009b: José Alberto R. Silva Tavim, « Diásporas para o Reino e Império. Judeus conversos e sua mobilidade: aproximações a um tema”, Doré, Andréa, Santos, António César de Almeida, eds., *Temas Setecentistas. Governos e populações no Império Português*, Curitiba, Fundação Araucária, 2009, pp. 369-388.

Tavim 2011: José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, “Jews in the Diaspora with Sefarad at the Mirror: Ruptures, Relations, and Forms of Identity. A theme Examined through Three Cases”, *Jewish History*, 25, 2 (2011): 175-205.

Tavim (no prelo): José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, “Amesterdão em terras de França? Judeus de Marrocos em Saint. Jean-de-Luz”, in *Livro de Homenagem a António Dias Farinha* (no prelo).

Terrasse 1950 : Henri Terrasse, *Histoire du Maroc. Des origines à l'établissement du Protectorat français*, Casablanca, Éditions Atlantides, t. 1, 1950.

Tolan 1996: John Victor Tolan, ed., *Medieval Christian Perceptions of Islam*, Nova Iorque e Londres, Routledge, 1996.

Torregonsillo 1644: Frei Francisco de Torregonsilho, *Centinella contra Judeos posta em a Torre da Igreja de Deos oferecida a Virgem S.N. com o trabalho do Padre Fr. Francisco de Torregonsillho Pregador Jubilado da Santa Província de S. Gabriel dos Descalços da Regular Observância de Nosso Seráfico Padre S. Francisco*, traduzida para o português por Pedro Lobo Correa, Lisboa, na Oficina de João Galvão, 1684.

Torres 1980: José Veiga Torres, “Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição Portuguesa. A Inquisição de Coimbra”, *Revista de História das Ideias*, 8 (1980), pp. 59-70.

Trivellato 2009: Francesca Trivellato, “Sephardic Merchants in the Early Modern Atlantic and Beyond. Toward a Comparative Historical Approach to Business Cooperation”, Richard L. Kagan e Philip. D. Morgan, eds., *Atlantic diasporas. Jews, conversos, and crypto-Jews in the age of mercantilism, 1500-1800*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009, pp. 99-120.

Valle Rodriguez 1992: Carlos del Valle Rodriguez, ed. *Polémica Judeo-Cristiana Estudios*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 1992.

Véronne 1970 : Chantal de la Véronne, « Séjour en Andalousie de deux Princes Sa`adiens après la bataille d'El-Qçar El-Kibir (1589-1595) », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 7 (1970), pp. 187-194.

Véronne 1997 : Chantal de la Véronne, *Histoire Sommaire des Sa`Diens au Maroc. La première dynastie Chérifienne, 1511-1659*, Paris, Geuthner, 1997.

Vieira s.d.: Padre António Vieira, *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, introd. de Hernâni Cidade, s.l., Livraria Progresso Editora, vol. 2, s.d.

Vilar 1987: Hermínia Vasconcelos Vilar, “A Inquisição do Porto: actuação e funcionamento (1541-1542)”, *Revista de História Económica e Social*, 21 (1987): pp. 29-46.

Vincent 1987: Bernard Vincent, “La familia morisca”, Ascacibar, Francisco J. Mateus, de la Puente, eds., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial, 1987, pp. 8-12.

Yerushalmi 1971: Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, New York-London, Columbia University Press, 1971.

Yovel 1993: Yirmiyahu Yovel, *Espinosa e outros hereges*, trad. de Maria Ramos e Maria Elisabete C.A. Costa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

Yovel 2009: Yirmiyahu Yovel, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2009.

Wachtel 2001 : Nathan Wachtel, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Editions du Seuil, 2001.