



Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada

Programa de Doutoramento em Literatura

Tese de Doutoramento

Os textos da liturgia criptojudáica e a identidade marrana na primeira metade do século XX português: alteridade, virtualidade e complexidade

Sandra Cristina dos Santos Fontinha

Orientador(es) | Ana Luísa Vilela
António Cândido Franco

Évora 2022



Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada

Programa de Doutoramento em Literatura

Tese de Doutoramento

**Os textos da liturgia criptojudáica e a identidade marrana na
primeira metade do século XX português: alteridade,
virtualidade e complexidade**

Sandra Cristina dos Santos Fontinha

Orientador(es) | Ana Luísa Vilela
António Cândido Franco

Évora 2022





A tese de doutoramento foi objeto de apreciação e discussão pública pelo seguinte júri nomeado pelo Diretor do Instituto de Investigação e Formação Avançada:

Presidente | Elisa Nunes Esteves (Universidade de Évora)

Vogais | Ana Clara Birrento (Universidade de Évora)
António Cândido Franco (Universidade de Évora) (Orientador)
António José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)
José Joaquim Dias Marques (Universidade do Algarve)
João Manuel Minhoto Marques (Universidade do Algarve)

Agradecimentos

Agradeço aos meus orientadores, o Professor Doutor António Cândido Franco e a Professora Doutora Ana Luísa Vilela, por acreditarem no meu trabalho; agradeço o rigor, a partilha dos seus conhecimentos, a visão, o entusiasmo e a disponibilidade. Agradeço profundamente a ambos a generosidade, a amizade e todas as palavras de apreço e de incentivo.

Agradeço ao Professor Richard Zimler que, com seu magnífico romance *O último cabalista de Lisboa*, me contagiou com a sua paixão pelo criptojudaísmo e me inspirou a dedicar-me ao seu estudo, assim como à Professora Doutora Maria Graciete Besse e à Professora Doutora Elisa Nunes Esteves o legado da paixão pela Literatura e pela investigação.

Agradeço ao meu Filipe – a minha âncora – a compreensão, as nossas conversas transcendentais e as ideias que daí advieram, e à minha Elisa – as minhas asas – a força e a coragem, bem como o entusiasmo com que encarou os nossos retiros bibliográficos. A ambos agradeço todo o tempo que me dedicaram, o amor, o carinho e a fé inabalável em mim.

Agradeço à minha família, em especial, à minha irmã gémea, o grande interesse pelo meu trabalho, as sugestões, as palavras de encorajamento, as diligências bibliográficas e o seu olho de lince; aos meus pais, o carinho sem fim, o apoio, as conversas interessantes e a confiança a toda a prova; aos meus sobrinhos Gaspard, Eduardo e Maria Rita, por tornarem o mundo um lugar mais bonito; à minha Tia Helena, a contagiante alegria de viver; aos meus cunhados, ao Daniel, à Nádia, e ao meu 350, a amizade, e aos meus avós, por nunca deixarem de olhar por mim.

Agradeço a todos aqueles que contribuíram de alguma forma à elaboração desta tese: Alexandre Teixeira Mendes, Professora Doutora Maria Antonieta Garcia, Professor Doutor José Joaquim Dias Marques, Professor Doutor João Minhoto Marques, Professor Doutor António Ferreira Bento, Professora Doutora Ana Clara Birrento, Doutor João Schwarz, Carolino Tapadejo, Rabino Elisha Salas, David Augusto Canelo, Doutora Livia Parnes, António Ribeiro, Fátima Guerra, Paulo Almeida, Brigitte Morais, Jorge Morais, Sofia Resende, Ana Cayola, Manuela Assunção, Marlene Hortinha e as Tias Florindas. Grata pelo tempo, pela disponibilidade e pela generosidade.

Para Elisa e Filipe.

“Escrevo: sou assim o guia cego de umas quantas palavras destruídas e recriadas. Um dia, não podia mais, resolvi gritar – e então cantei”.

Urbano Tavares Rodrigues (1979)

Resumo

Os textos da liturgia criptojudáica e a identidade marrana na primeira metade do século XX português: alteridade, virtualidade e complexidade.

Pretendemos, partindo do estudo dos textos litúrgicos criptojudáicos do século XX, em Portugal, recolhidos e compilados por Samuel Schwarz e Barros Basto, traçar um perfil da identidade marrana. Para tal, basear-nos-emos na história dos criptojudéus e refletiremos sobre o novo paradigma identitário que surgiu após o batismo forçado dos judeus, no século XVI: os cristão-novos.

Evidenciaremos as origens judaicas da liturgia criptojudáica e a sua génese complexa, recorrendo à análise das redes hipertextuais e à observação dos fenómenos de repetição, no seio da liturgia criptojudáica. De igual modo, debruçar-nos-emos sobre o conceito de reflexividade, constante na poética criptojudáica, tanto no diálogo com Deus como na própria liturgia, analisando a relação complexa do sujeito litúrgico com a divindade e com os seus correligionários, descrevendo as interferências comunicativas entre enunciadores e enunciatários.

Ocupar-nos-á, ao longo deste estudo, a questão da alteridade, subjacente aos fenómenos linguísticos, discursivos, diegéticos e poéticos, bem como a virtualidade tangível e intrínseca do marranismo, que se relaciona intimamente com a manutenção da memória da fé e com a preservação do culto.

Por fim, questionar-nos-emos acerca da ambivalência marrana e tentaremos entender os seus dilemas, partindo da análise das dicotomias observáveis na liturgia. Para tal, a noção de complexidade orientará a nossa investigação nos meandros da identidade marrana, em que nos interessarão as questões latentes de morte-renascimento, duplicidade e exiliência, intrinsecamente interligadas, como partes de um todo uniplural.

Palavras-chave:

criptojudaísmo, identidade, alteridade, virtualidade, complexidade

Abstract

The texts of crypto-Judaic liturgy and Marrano identity in Portugal in the first half of the 20th century: alterity, virtuality and complexity.

Starting from the study of crypto-judaic liturgical texts of the 20th century, in Portugal, collected and compiled by Samuel Schwarz and Barros Basto, we intend to draw a profile of Marrano identity. To this end, we will take into consideration crypto-Jewish history and reflect on the new identity paradigm that arose after the forced baptism of the Jews in the 16th century: the New-Christians.

We will highlight the Jewish origins of crypto-Judaic liturgy and its complex genesis, by analyzing hypertextual networks and studying repetition phenomena within crypto-Judaic liturgy. Furthermore, we will dwell on the concept of reflexivity within crypto-Judaic poetics, both in the dialogues established with God and in the liturgy itself, analyzing the complex bond between the liturgical subject and the deity and his correligionists, describing communicative interference between enunciators and enunciatees.

Throughout this study, we will approach the issue of alterity, underlying linguistic, discursive, diegetic and poetic phenomena, as well as the tangible and intrinsic virtuality of Marranism, which relates closely to the keeping of the faith's memory and cult's preservation.

Finally, we will raise questions about Marrano ambivalence and try to understand its dilemmas, starting with the analysis of observable dichotomies in the liturgy. To this end, our investigation will be guided by the notion of complexity into the intricacies of Marrano Identity, in which will matter latent death-renaissance issues, duplicity and exilience, intrinsically interconnected, as parts of a uniplural whole.

Key-words:

Crypto-judaism, identity, alterity, virtuality, complexity

ÍNDICE

Introdução	9
I DO JUDAÍSMO AO CRIPTOJUDAÍSMO	24
1. Os primórdios da Inquisição	24
2. Do <i>compellere intrare</i> ao estabelecimento da Inquisição em Portugal	30
3. Os cristãos-novos e a terminologia conexas	38
4. O surgimento de um novo paradigma identitário	42
5. A recuperação da memória litúrgica: de Schwarz a Barros Basto	45
II A LITURGIA CRIPTOJUDAICA E A PERSISTÊNCIA DA MEMÓRIA	55
1. A liturgia criptojudáica	55
O material litúrgico criptojudáico	55
Culto e tradições	61
2. As orações criptojudáicas	76
Corpus de textos trabalhados	76
A noção de oração	81
3. A circularidade transtextual	87
Da liturgia judaica à criptojudáica	88
Eternos palimpsestos	95
A reapropriação da memória: hipertextos por transformação	102
Estratagemas da memória: hipertextos por imitação	140

A poesia da repetição.....	162
III A VIRTUALIDADE MARRANA	202
1. Eu, este outro: oração e alteridade.....	202
Orante e orador.....	202
Reflexividade e circularidade.....	208
A oração como diálogo prefabricado	214
O sujeito litúrgico.....	220
Os recetores	236
2. Unipluralidade e rituais soteriológicos	252
A complexidade marrana	252
O fogo, a luz e o Sol.....	256
A noite, a Lua e a morte	264
Os esquemas da separação e da elevação.....	269
A água e o sangue	278
A unipluralidade	284
3. Exílio e retorno.....	288
O ciclo e o regresso.....	288
Messianismo e Sebastianismo	299
As faces do duplo.....	310
Alteridade, psicotopia e exiliência	317

Conclusão	326
Bibliografia	334
Anexos	347
Anexo A	347
Anexo B	354
Anexo C	359
Anexo D	360

Introdução

O criptojuzeu português do século XX não era nem metade judeu nem metade cristão; longe de ser uma entidade meramente binária, era profundamente complexo: no fundo, procurava ser o que nunca fora e recordar o que nunca soubera.

Era uma personagem encoberta; de culto esotérico, circunscrito à esfera doméstica e comunitária, cujos contornos identitários são difíceis de apreender, sobretudo por ter deixado de existir à superfície. De facto, os criptojuzeus de Portugal, em particular os de Belmonte, regressaram ao Judaísmo ainda no fim do século passado, após séculos de vida religiosa clandestina. Tudo levaria, portanto, a crer que esse regresso ao Judaísmo testemunhasse inequivocamente da sua pertença à Lei de Moisés; no entanto, ainda hoje sabemos, graças a quem acompanha de perto a recente comunidade judaica belmontense que as pessoas, cuja crença criptojudáica está mais arreigada, ainda rezam em português a São Rafael ou são devotos a São Moisés.

A conversão forçada dos judeus em 1497, reforçada pelas perseguições religiosas levadas a cabo pelo Tribunal do Santo Ofício a partir de 1536, resultou na emergência de um novo grupo social, que veio substituir os judeus: os cristãos-novos. Tinham sido decretados cristãos, por se vergarem a diretrizes régias, que não dependiam do seu livre-arbítrio, e não foram perseguidos durante mais de um quarto de século, desde que abraçassem em público a religião católica. Os cristãos-novos judaizantes tiveram a oportunidade de manter as suas práticas religiosas secretas; alguns chegaram a praticar ambos os cultos com o mesmo fervor. Contudo, o estabelecimento da Inquisição em 1536 resultou na necessidade de emigração, pois fazia falta recomeçar fora de Portugal, renovando a fé e ingressando nas comunidades judaicas no estrangeiro. Todavia, a diáspora sefardita, como assinala Ferro Tavares (2017, 310), iniciou-se verdadeiramente em 1492 com a expulsão dos judeus de Castela, que deu lugar a uma imigração em massa em todo o território português, “dando origem à fixação de famílias judaicas e, mais tarde, cristãs-novas em aldeias e vilas onde a memória de judiarias e comunas era inexistente”.

Na verdade, no princípio do século XVI, a diáspora não era a opção da maioria da população que preferiu - ou não teve outra opção - senão ficar em Portugal, por motivos económicos e pelas restrições régias concernentes à mobilidade dos cristãos-novos. Estes necessitavam de autorização para ausentar-se do território e só o podiam fazer mediante o cumprimento de certas condições.

Assim, os cristãos-novos foram ficando em Portugal e o seu legado foi crescendo, em parte impulsionado pela ação da Inquisição, que, de certa forma, contribuiu para o alargamento das redes de relações dos cristãos-novos, através das denúncias, mas também para o crescimento das suas comunidades porque, apesar de o termo “cristão-novo” só abarcar os que foram efetivamente batizados em 1497, as gerações que descendiam deles continuavam a ser rotuladas do mesmo modo.

Por conseguinte, em pleno século XX, ainda havia marranos em Portugal, pois as gerações de descendentes de cristãos-novos, contra todas as expectativas, sucederam-se no tempo, marcadas pela presença do judaísmo, a sua ancestral herança. Foi graças à atuação crucial de Samuel Schwarz e de Artur Carlos de Barros Basto, que procederam a recolhas de orações no terreno e as publicaram na primeira metade do século XX, que se tornaram possíveis, não só a conservação, como a recuperação e a consolidação desse processo de preservação da memória e, intrinsecamente, da identidade marrana. Samuel Schwarz publicou orações na obra *Os Cristãos-novos em Portugal no século XX*, em 1925, e Barros Basto, na revista *Ha-Lapid*, de que era diretor e editor, entre abril de 1927 e setembro de 1947 (9 anos antes do último número).

Graças à obra magistral de Richard Zimler, *O último cabalista de Lisboa* (2012), que nos deu a conhecer o *Pogrom* ocorrido na capital, em 1506, e o criptojudaísmo em estado embrionário, soubemos que, de uma forma ou de outra, teríamos de desenvolver um trabalho sobre o tema. Assim, durante três anos, procurámos investigar, na Península Ibérica, vestígios de um criptojudaísmo que julgávamos morto há muito tempo, tentando perceber a dimensão da sua influência na Literatura. Porém, em 2015, o Professor António Cândido Franco revelou-nos que havia menos de vinte anos que toda uma comunidade criptojudáica tinha sido convertida ao Judaísmo, em Belmonte, e deu-nos a conhecer o trabalho etnográfico de Samuel Schwarz.

De início, a perspectiva de vir a trabalhar textos litúrgicos não foi muito aliciante, visto que o trabalho de recolha e de descoberta de novos textos já estava feito, havia quase um século; no entanto, a tomada de consciência relativa à potencialidade e à originalidade do tema foi gradualmente despertando o nosso interesse.

Ao longo das leituras realizadas, apercebemo-nos de que o pequeno grupo de Belmonte, bem como as comunidades beirãs e transmontanas, continuavam, apesar do trabalho empreendido pelos referidos autores – e muitos mais no seu encalço – banhadas numa aura mística. De facto, permaneciam misteriosas e intocáveis, sendo bastante difícil ganhar a confiança dos crentes e ouvir das suas bocas as orações criptojudáicas que

continuavam a recitar, mesmo após a conversão ao Judaísmo. Do mesmo modo, a compilação de textos litúrgicos, que começámos a empreender, ao longo das numerosas leituras de estudiosos e apaixonados pelo tema, revelou-se cedo infrutífera, devido à difícil delimitação dos textos litúrgicos, frequentemente truncados, e a existência de inúmeras versões das mesmas orações.

Assim, resultou-nos muito clara a necessidade de arrear caminho e continuar na área mais segura da análise literária, apostando no estudo das publicações de textos religiosos criptojudaios. Curiosamente, além de alguns estudos de cariz filológico e etnográfico, não encontramos nenhum que apreendesse os textos litúrgicos criptojudaios como textos literários em si, isto é, verificámos que não existiam trabalhos de investigação que se debrucem e dediquem à análise hermenêutica dos referidos textos. Deste modo, pretendemos dar os primeiros passos nesse sentido, mostrar que os textos religiosos estudados são textos com potencial literário e, eventualmente, abrir caminho para estudos vindouros. Pretendemos igualmente identificar os aspetos que consideramos fulcrais no estudo da liturgia criptojudaea, tais como a questão da identidade, a da preponderância da temática soteriológica e a da omnipresença da morte.

Deste modo, pretende-se com este estudo, além da reabilitação do texto religioso criptojudaeico, desbravar terreno, partindo da análise literária dos referidos textos, e entender de forma sistemática e mais profunda os meandros da identidade marrana. Do mesmo modo, tentaremos desmistificar a duplicidade do criptojudaísmo e procuraremos revelar, pelo menos, parte da sua essência, evitando atalhos e reduções simplistas, baseando-nos no estudo literário dos textos religiosos recolhidos, no início do século passado.

Sendo as orações uma componente litúrgica riquíssima, detinham um papel preponderante nos rituais e constituem o meio pelo qual pensamos ser possível capturar parte da essência do marranismo, que, como dissemos, permanece envolvido numa névoa de secretismo e sincretismo, que tentaremos atravessar. Tudo nos leva a crer que a aura enigmática do criptojudeu constitui o fiel reflexo de um universo espiritual místico complexo e culturalmente rico.

A forma de investigar esse universo espiritual só é possível graças ao estudo da liturgia criptojudaea, que compreende o conjunto de textos religiosos transmitidos oralmente, desde a conversão forçada dos judeus ao Catolicismo até ao presente, nas regiões do Norte de Portugal, com maior incidência nas Beiras e em Trás-os-Montes. Os textos religiosos que nos interessam, que também incluem alguns elementos didáticos e

instrutivos, são orações diárias e festivas, bênçãos, romances elaborados a partir de episódios bíblicos, e cânticos. Há que referir que o nosso estudo incide sobre os textos recolhidos por Samuel Schwarz e Barros Basto, na primeira metade do século XX, em Portugal, e que os mesmos, embora tenham sido fixados em suporte escrito, são transcrições de textos orais. Há que referir que alguns desses escritos foram redigidos por criptojudéus e são anteriores ao século XX, como o *Manuscrito de Rebordelo* (1928) e o *Manuscrito de Perpétua da Costa* (1929).

Sendo transcrições de textos religiosos de origem oral, estes apresentam marcas de oralidade, corruptelas, erros linguísticos e tipográficos – que optámos por manter. Na verdade, além das referidas anomalias, que podem perturbar a leitura dos textos, a grafia das palavras também é diferente da utilizada no presente. Perante a multitude de irregularidades e a labilidade dos erros, decidimos manter a grafia dos textos estudados, evitando assim definir critérios de correção e de transcrição dos textos estudados.

Os textos religiosos criptojudáicos recolhidos por Schwarz e Barros Basto até à primeira metade do século XX serão, deste modo, o nosso ponto de partida para abordar questões identitárias e filosóficas profundamente enraizadas na mente criptojudáica. Convém salientar que o criptojudáismo a que nos referiremos ao longo deste estudo é exclusivamente aquele referente ao *corpus* definido: o da primeira metade do século XX em Trás-os-Montes e na Beira Interior, patente nas recolhas de Schwarz e Barros Basto.

Como dissemos, a análise dos textos é imprescindível à compreensão da identidade criptojudáica, já que a pouca informação de que dispomos é constituída pelos vestígios da liturgia oral fixada na escrita, no início do século XX, ainda relativamente isenta de contaminações criptojudáicas alóctones. Na verdade, quando ressurgiu o interesse no criptojudáismo, no fim do século XX, as comunidades já tinham conhecimento das publicações de Schwarz e de Barros Basto e já as teriam adaptado às suas necessidades litúrgicas. Paralelamente, à medida que as comunidades marranas foram reassimiladas no Judaísmo, o culto criptojudáico foi perdendo importância e significado, tendo-se perdido (ou ocultado) muito material litúrgico.

O mutismo seletivo da Comunidade Judaica de Belmonte e a preservação do antigo segredo cultural não condiz com as atuais tentativas dos órgãos da Administração Pública e dos governos regionais de voltar a propulsar o marranismo para a luz da ribalta, dando-lhe espaço de antena e projeção. Porém, as orações, curiosamente, apesar de continuarem na memória dos mais velhos, permanecem nas gavetas. O criptojudáismo de Belmonte, candidato a ser uma das Sete Maravilhas de Portugal, permanecerá

essencialmente na escuridão enquanto não forem consideradas de forma pragmática e aberta os verdadeiros tesouros que encerra. Muito mais do que reminiscências de um culto antigo, do que uma história comunitária de resiliência e humanidade fora do vulgar, ou do que uma imitação imperfeita do Judaísmo, o marranismo sobreviveu, sobretudo, graças a um conjunto de memórias escritas valiosíssimas e incontornáveis: a liturgia.

No fundo, o criptojudaísmo continuou a ser objeto de inúmeras publicações que se estenderam por todo o século XX. Ainda hoje, há estudiosos que continuam a debruçar-se sobre esse tema; no entanto, o criptojudeu é visto, por um lado, pelo prisma do judaísmo e, por outro, a abordagem é raramente literária. Disso é testemunha a escassez de representação das questões puramente criptojudaicas nas convenções a que temos assistido sobre marranismo e judaísmo sefardita, desde 2015 até ao presente, bem como a ausência da Literatura litúrgica criptojudaica das palestras, sendo em geral, superada pelos estudos históricos, sociológicos e religiosos. Do mesmo modo, o enfoque é essencialmente colocado no judaísmo sefardita, sendo o criptojudaísmo, pelo contrário, relegado a uma posição secundária ou terciária, não recebendo, a nosso ver, a atenção que merece. A impressão que ficou dessas conferências não deixou de recordar o tabu encontrado em Belmonte. Pareceu-nos mais do que uma vez que o criptojudaísmo permanece numa espécie de limbo académico, no que à liturgia diz respeito. Atendendo às temáticas trabalhadas e apresentadas nas referidas conferências, a sensação que fica é a de que o criptojudaísmo vale pelo sofrimento dos homens e mulheres, que heroicamente mantiveram as suas práticas em segredo; pela pertinência e importância dos estudos judaicos em Portugal; pelas ligações políticas com o Estado de Israel; pela afirmação de grandes autores e homens influentes (cripto)judeus ou descendentes de (cripto)judeus como Isaac Abravanel ou Espinoza; mas que não vale por si só.

Nesse contexto, cremos que o facto de a liturgia criptojudaica continuar esquecida e de não ser devidamente estudada e aprofundada deve-se a questões apologéticas. Poder-se-á pensar que, aquando da integração dos criptojudeus no judaísmo, foram omitidos esses elementos fundamentais da cultura portuguesa, para mitigar as influências católicas, tendo deixado lugar a uma espécie de tabu. Presentemente, vinte e cinco anos após a conversão dos criptojudeus ao Judaísmo, é hora de levantar os interditos e dar à liturgia criptojudaica o devido destaque, colocando de parte as questões ideológicas, que em muito ultrapassam o propósito deste trabalho, puxando de uma vez o véu do pudor.

Longe de abordagens dogmáticas, pretendemos, à luz da análise textual e da hermenêutica literária, aprofundar o conhecimento sobre um dos diamantes em bruto da

cultura portuguesa. Convém referir que este estudo se iniciou ainda antes da projeção a que o criptojudaísmo tem sido atualmente sujeito. Todavia, parece-nos oportuna a conclusão deste trabalho no presente momento, já que a conveniente projeção mediática acaba por lhe conferir certa legitimidade. Talvez consigamos trazer à luz do dia parte da essência verdadeira e mais profunda do marranismo, permitindo que se comecem a vislumbrar as suas características intrínsecas, complexas e autênticas, redirecionando o foco do exotismo e do folclore, a que a sua liturgia tem sido quase exclusivamente relegada, para a análise literária.

A sensibilidade para as questões da identidade, que desde cedo despontou, agudizou-se ao longo da leitura dos textos litúrgicos criptojudaios, na medida em que, devido à nossa própria problemática identitária – fraturante, devido à dupla nacionalidade e à gemelaridade – sentimos, desde as primeiras linhas, uma especial empatia para com os marranos. A leitura dos textos originou a projeção, na liturgia criptojudáica, de uma série de questões que, no fundo, nos temos vindo a colocar desde sempre. Em particular, a noção de alteridade que, necessariamente, foi ganhando contornos mais profundos à medida que avançávamos na análise dos textos.

No fundo, o ser humano é sempre outro para alguém, mas o marrano não só chega a ser outro para si mesmo, como a desmultiplicar-se em vários níveis textuais, temporais e enunciativos. De resto, a reflexividade é uma constante na poética criptojudáica, tanto no diálogo com a divindade como na própria liturgia, em que ecoam em direto e, sobretudo, em diferido, milhares de vozes em uníssono. A reflexividade concretiza-se igualmente na relação especular que tecem as orações entre si e no sistema complexo de repetições cujo início se dá no primordial momento da logofania.

Notámos que ao longo das diversas leituras de âmbito sociológico, histórico e antropológico, a identidade marrana parece ser construída relativamente aos outros. Antes de ser criptojudeu, portanto um judeu clandestino, o criptojudeu era um cristão-novo. Segundo Barros Basto, “marano” (e não marrano) provém do hebraico e significa “aquele que foi convertido à força”; o que demonstra igualmente que o marrano é nomeado por algo a que foi sujeito contra a sua vontade: passou a ser algo novo e deixou de ser definitivamente o que sempre fora. No fundo, o marrano, é definido em relação a outros em detrimento de si mesmo, por excesso e por defeito. Compreendemos, assim, que a questão fundamental da abordagem da identidade marrana como sendo uma e complexa, apreendida através da liturgia, ainda não foi devidamente tratada, sendo, por esse motivo mesmo, o cerne do nosso trabalho.

A questão da identidade vem inevitavelmente de par com a temática da alteridade que, por sua vez, acarreta outro tipo de questões que se prendem com os desdobramentos físicos, psicológicos e religiosos. Ser marrano é ser outro e assumir-se como outro, sendo si mesmo. Deste modo, a redução binária a um “eu” e a um “tu” ficaria muito aquém das verdadeiras problemáticas envolvidas nesta questão. Será o marrano mais do que um ser ambíguo e ambivalente? Poderá o marrano ser uno e plural ao mesmo tempo? Poderá a sua potencialidade ultrapassar a restrição da sua identidade a duas metades de um mesmo ser: uma católica e outra judaica? Poderá essa potencialidade consistir num conjunto mais complexo de virtualidades, enraizadas na memória litúrgica criptojudáica, a diferentes níveis (identitário, litúrgico e religioso), que se entrelaçam e se manifestam na relação ao outro, a si e a Deus?

Apercebemo-nos de que a existência tangível do marrano é facilmente confundida com a sua essência, mas a identidade marrana é muito mais do que aquilo que aparenta, não se subsume a um conjunto de dicotomias e contradições. É, como veremos, muito mais difícil de apreender devido à complexidade que lhe é intrínseca. Por isso, entendemos que havia que tratar de forma particularmente delicada essa questão da identidade marrana, evitando cair nas armadilhas deixadas pela religião e pela história marrana em si, ultrapassando de vez as simplificações binárias e evitando preconceitos.

Surgiu, portanto, a necessidade de adotar uma abordagem literária adequada a essa realidade, apesar de não dispensarmos as leituras no âmbito da História ou da Etnografia, que muito contribuíram para entendermos melhor o contexto em que surgiu o criptojudáismo. Por esse motivo, optámos por dedicar a primeira parte deste trabalho à necessária contextualização histórica e não descartaremos as contribuições etnográficas, que nos foram de grande socorro nos capítulos seguintes. Pretendemos, assim, encontrar um método próprio para a abordagem da questão identitária marrana, de modo a obter uma visão panorâmica, mais distante da visão fria da ciência – talvez desde uma antropologia literária, permitindo que os contributos da Antropologia nos guiem através da hermenêutica literária.

Em termos mais pragmáticos, a liturgia criptojudáica apresenta uma problemática complexa a diferentes níveis. Em primeiro lugar, cremos que é difícil corresponder aos cânones da Literatura religiosa, por depender muito pouco da criação individual livre, na medida em que os textos são comunitários e constituem uma herança multissecular. Em segundo lugar, pelo seu propósito quase exclusivamente religioso, não cremos que possam ser consideradas como textos de Literatura Oral e Tradicional *per se*. Além do

propósito religioso, existiu a intenção de preservar a herança cultural, de que a fixação na escrita, pelos criptojudéus, testemunha e que a transmissão oral comprova. Os textos, por sua vez, também desempenharam uma função aglutinadora, por serem rezados no círculo familiar e no âmbito de rituais comunitários. Deste modo, cremos poder dizer que não prevalecem as questões estéticas em detrimento da criação religiosa, na medida em que os textos possuem uma função essencialmente litúrgica e visto serem, na sua esmagadora maioria, versões de outros textos, traduzidos, adaptados, copiados e reconstruídos, ao longo dos séculos. Poder-se-á dizer que muitos dos textos que aqui nos ocuparão não são passíveis de ser integrados em correntes literárias nem em movimentos artísticos. Todavia, trataremos de demonstrar que as preocupações, tanto estéticas como inegavelmente pragmáticas que lhes são inerentes, autorizam o seu reconhecimento como textos literários propriamente ditos. Por fim, podemos afiançar com segurança que os romances, entre outros textos, constantes do corpus estudado, constituem, *per se*, textos com potencial literário, uma vez que recordam tanto o esquema rimático como a estrutura das *cantigas de amigo* e das *moaxajas*.

A seleção do *corpus* de textos trabalhados, que apresentaremos de forma mais sistemática, constituiu, a nosso ver, o problema mais difícil de solucionar. Representou um verdadeiro desafio, porquanto se nos depararam inúmeras publicações de recolhas de textos litúrgicos criptojudéus, desde o início do século XX até ao presente, tendo resultado difícil entender quais seriam as publicações mais autênticas e fidedignas.

O interesse etnográfico no criptojudáismo nasceu no final do século XIX, contudo foi o estudo sistemático de Samuel Schwarz, em 1925, que abriu caminho a trabalhos posteriores. Com efeito, Barros Basto, movido pelo proselitismo religioso, justificado pela criação de comunidades judaicas no Porto e em todo o Norte do país, também procedeu à recolha e à publicação de textos. Amílcar Paulo igualmente iniciou os seus projetos de publicação sobre o criptojudáismo a partir dos anos 40, publicando vários textos no corpo das diferentes monografias. Nos anos 80, assistiu-se a uma ressurgência do interesse na matéria criptojudéica, em particular por Costa Fontes, que analisou os textos recolhidos à luz da Filologia. A partir desse momento, vários autores, em particular Maria Antonieta Garcia e David Augusto Canelo, multiplicaram as publicações sobre o tema, partilhando com o mundo as mais variadas orações, sendo umas delas inéditas, porque recentes; outras antigas; outras ainda fruto da amálgama entre ambas.

Perante a profusão de textos religiosos, foi imprescindível a definição de critérios de seleção que nos permitissem manter o foco no que seria mais puramente criptojudéico;

livre de contaminações artificiais e massivas – curiosamente – criptojudáicas também elas. Há que referir que a monografia de Schwarz, bem como as restantes, contribuíram largamente, não só para a projeção nacional e internacional do criptojudáismo, senão para a difusão e contaminação da liturgia criptojudáica preexistente nas diferentes comunidades marranas do país e quiçá do mundo.

Assim, a multitude de contaminações a que a liturgia criptojudáica tem sido sujeita ao longo dos séculos, particularmente após meados do século XX, afastar-nos-ia do conceito de criptojudáismo que acreditamos ser mais autêntico e primitivo. Por outro lado, considerar recolhas mais contemporâneas obrigar-nos-ia a enveredar por outros caminhos, tratando os textos estudados como matéria de estudo de Literatura Oral e Tradicional, levando-nos a deambular pelos labirínticos meandros das inúmeras variantes do mesmo texto, direcionando o nosso estudo para uma vertente mais filológica e menos hermenêutica.

Além dos problemas mais pragmáticos, que respeitam à literariedade dos textos e à sua organização e publicação, não podemos deixar de referir a inexistência de estudos relativos à liturgia criptojudáica, bem como a apreensão redutora da história e identidade marranas, frequentemente aglutinadas ao judaísmo. Do mesmo modo, a identidade marrana, tendo sido exclusivamente abordada por historiadores, etnólogos e sociólogos, não tem sido considerada como um todo, sendo maioritariamente definida pelos elementos sincréticos que a constituem. É, assim, necessário não descartar o sincretismo religioso, pois é fundamental à compreensão do processo criativo da liturgia, mas é imprescindível enxergar além do mesmo.

Como dissemos, sendo exclusivamente do nosso interesse a análise literária do texto, não se incluirá no âmbito deste trabalho a recolha de textos orais; a compilação de textos por tema, época ou região; a busca de um hipotético apotexto; a justaposição de textos diferentes, no intuito de avaliar a antiguidade de uns relativamente a outros, nem a análise do ponto de vista dogmático dos textos estudados, já que o nosso propósito não é teológico, mas literário e ecuménico.

Além do livro de Schwarz, *Os cristãos-novos em Portugal no século XX* (1925) e da revista *Ha-Lapid* (1927-56), editada por Artur Carlos de Barros Basto, que servem de base à nossa tese, interessaram-nos as perspetivas etnográficas de José Leite de Vasconcelos (1933), do Abade de Baçal (1925) e Casimiro de Moraes Machado (1952), que organizaram e editaram o conhecimento de que se dispunha relativamente à religião judaica de cariz popular em Portugal, no início do século XX até à sua primeira metade.

Respetivamente, as obras *Etnografia Portuguesa*, *Memórias histórico-arqueológicas do distrito de Bragança: os judeus no distrito de Bragança* e *Subsídios para a História do Mogadouro* trouxeram à luz do dia as práticas clandestinas dos judeus secretos de Portugal, pelo prisma da Etnografia e da História. Só o Abade de Baçal dedicou à cultura e histórias judaicas um volume da sua obra, enquanto os restantes a abordaram num conjunto de recolhas etnográficas e propósitos históricos.

No que respeita aos contributos historiográficos foram incontornáveis para a realização desta tese as obras de Jorge Martins, Maria José Ferro Tavares, Elvira Mea, Kayserling, Luciano de Azevedo, Marcocci, Gitlitz, Révah, António José Saraiva, na medida em que nos permitiram perceber a história dos judeus e dos criptojudes em Portugal, bem como de apreender o contexto político-religioso em que se desenvolveu o antissemitismo em Portugal e em que se deu a implantação da Inquisição. Do mesmo modo, a obra de Teixeira Mendes e de Elvira Mea foram indispensáveis ao entendimento dos dilemas e da filosofia de Barros Basto, assim como o site *Des gens intéressants* que nos permitiu ter acesso a diversos elementos inéditos da vida de Samuel Schwarz, bem como a edição francesa do livro de Schwarz, editado por Livia Parnes (2015), que nos deu a conhecer mais sobre a vida e a obra do autor

Graças a essas leituras, percebemos que deveríamos evitar ao máximo a transferência de conclusões históricas para a análise hermenêutica dos textos trabalhados. De facto, entendemos que seria fundamental desvincular-nos do prisma da História para entender o criptojudaísmo, na medida em que as fraturas históricas, embora expliquem a sua origem, não são suficientes para elucidar o leitor acerca da mais subtil e clandestina identidade marrana.

No que ao estudo do marranismo diz respeito, foram cruciais as obras de Natalia Muchnik (2014) e de Nathan Wachtel (2013). Apesar da perspetiva historicista, Muchnik foi a autora que nos inspirou a aprofundar a questão da identidade marrana. No seu livro, abordou o conceito de “marrano mosaico”, como resultado da junção de duas culturas e religiões e propôs a noção de “virtualidade marrana”, conceito estruturante do nosso trabalho. A leitura de Wachtel (2013) abriu novos horizontes no que ao marranismo diz respeito, já que, apesar de focado nas questões inerentes ao sincretismo religioso, o autor apresenta o marranismo como polimórfico – perspetiva que nos impeliu a investir na temática da pluralidade.

Relativamente aos estudos dedicados aos textos religiosos criptojudaios, no final dos anos 40, Amílcar Paulo também se debruçou sobre o tema, abordando-o de uma

perspetiva etnológica e etnográfica, chegando a publicar textos religiosos dos criptojuudeus no seu *Cancioneiro criptojudáico*, em 1969, coletando alguns textos de origem mais erudita. Amílcar Paulo, apesar de citar textos religiosos nos diversos estudos, não dedicou as suas obras aos textos religiosos cotidianos e mais corriqueiros; as questões que preocupavam o autor eram de ordem etnológica e histórica. Na verdade, Amílcar Paulo era um estudioso do Judaísmo e das suas reminiscências, mais do que um investigador do criptojudáismo. Costa Fontes, reconhecido estudioso português, terá sido o primeiro a focar-se nos textos litúrgicos criptojudáicos, todavia, julgando pelos artigos a que conseguimos ter acesso, essa análise não se centrava nas características literárias dos textos religiosos; mas, assentava numa perspetiva comparatista cujo objetivo era determinar o apotexto. Por fim, Costa Fontes, nos estudos que empreendeu relativos à liturgia criptojudáica, decidiu concentrar a sua atenção sobretudo nos romances, não dedicando a sua pesquisa aos textos mais coloquiais. Consagrou o seu estudo à identificação e comparação de versões distintas de diversos textos, investigando a origem de cada um.

Nos anos 90, Maria Antonieta Garcia começou a dedicar a sua vida académica ao estudo do criptojudáismo, numa perspetiva sociológica e, mais recentemente, também etnográfica e cultural, tendo igualmente procedido à recolha de textos orais, embora as suas últimas publicações tenham sido consagradas à História local e regional. Por sua vez, David Augusto Canelo, que publicou bastantes obras sobre os criptojuudeus de Belmonte, também procedeu à recolha e à transcrição de textos orais, em contante desenvolvimento. Embora reconhecendo que tenha sido fundamental a leitura das obras de ambos os autores – sobretudo desde a perspetiva sociológica da escritora – pelos motivos apresentados, as recolhas de orações realizadas, no fim do século XX, não se enquadram no âmbito desta tese.

No que concerne à estrutura da tese, numa primeira parte, a partir da leitura de obras de diferentes historiadores, propomo-nos reconstruir a história dos cristãos-novos, começando por descrever o contexto político-religioso que levou à implementação da Inquisição na Europa, como reação à Reforma. Posteriormente, debruçar-nos-emos nas questões políticas e religiosas que, em Portugal, levaram à conversão geral dos judeus em 1497 e ao conseqüente estatuto de cristão-novo. Com esse estatuto, surgiram diferentes termos usados para referir os judeo-conversos, que nos propomos abordar de modo a selecionar os que nos parecem mais adequados. Ainda nos debruçaremos sobre o estatuto de marrano como novo paradigma identitário, colocando em evidência as problemáticas

da fragmentação, da visão (do outro), da ficção e do sincretismo religioso. Por fim, centrar-nos-emos nas contribuições etnográficas de valor incalculável de Schwarz e Barros Basto, no que ao estudo do criptojudáismo diz respeito.

Na segunda parte, num primeiro capítulo, delimitaremos o corpus dos textos religiosos trabalhados, nomeadamente ao livro de Samuel Schwarz *Os cristãos-novos em Portugal no século XX* e à revista *Ha-Lapid*, editada por Artur Carlos de Barros Basto, assim como será questão das principais festas judaicas e das tradições criptojudáicas descritas pelos referidos editores.

Seguidamente, restringiremos a nossa análise aos textos religiosos, debruçando-nos de forma mais pormenorizada no corpus que nos propomos trabalhar, e refletiremos acerca da noção de oração, dos termos conexos e das implicações da oração em termos discursivos. Igualmente, apresentaremos os diferentes tipos de textos religiosos analisados neste trabalho.

Na segunda parte, será questão dos textos religiosos criptojudáicos propriamente ditos. Tentaremos retrair o percurso transtextual complexo da liturgia judaica, desde a sua génese, nos tempos bíblicos do dom primitivo da palavra divina, no Monte Horeb, até à (re)criação criptojudáica e à recuperação do material veterotestamentário, trazendo à luz do dia a matriz circular da sua transmissão.

Perante a referida configuração circular da criação criptojudáica, entendemos que seria necessário levar a cabo, devido às vicissitudes dos textos religiosos que nos interessam, uma análise que não só tivesse em conta toda a trajetória textual complexa da literatura litúrgica criptojudáica, mas também permitisse colocar em relevo as interferências intertextuais. Foi por esse motivo que nos interessou particularmente a abordagem dos hipertextos de Gérard Genette em *Palimpsestes* (1982). Após uma breve definição dos conceitos genettianos, procuraremos dar exemplos de hipertextos, metatextos, intertextos, paratextos e architextos, presentes na liturgia criptojudáica, e evidenciaremos a vantagem do percurso proativo da análise hipertextual em detrimento do percurso retroativo da análise fanerotextual.

Reduzindo, uma vez mais, o campo de visão, e não perdendo o foco na temática da transmissão da liturgia, ponte-chave para o entendimento da liturgia criptojudáica, concentrar-nos-emos na questão da memória. A esse respeito, apercebemo-nos de que a memória, em particular na transmissão de textos orais, desempenha um papel crucial e que surge inevitavelmente associada aos dois tipos de hipertextos oriundos da teoria genettiana: os hipertextos por transformação, associados à memória natural, que operaram

na recuperação dos textos judaicos; e os hipertextos por imitação, que por sua vez surgiram associados à memória artificial, que autorizou o desenvolvimento de estratégias de conservação textual. Se num primeiro momento nos interessarão as transformações hipertextuais, nomeadamente as transposições e a tradução; num segundo momento, ocupar-nos-ão as interferências entre diferentes tipos de textos literários. Debruçar-nos-emos, em particular, no lirismo inerente ao uso dos diferentes tipos de fenómenos de repetição presentes na liturgia criptojudáica, levando a cabo uma análise textual dos textos em questão, sendo o nosso objetivo a apreensão do efeito poético da iteração de sons, ideias, estruturas e vocábulos, bem como a prova do seu potencial literário.

Na terceira parte desta tese, trataremos a questão da identidade marrana e da sua virtualidade, abordando questões retóricas, discursivas e enunciativas. Em primeiro lugar, apontaremos as semelhanças entre orante e orador, assinalando a analogia da sua essência. Em segundo lugar, interessar-nos-á o carácter dialógico e essencialmente reflexivo da liturgia que, antes de ser um diálogo com Deus, é um diálogo consigo mesmo. Veremos em que sentido a oração criptojudáica pode ser considerada, apesar das inúmeras contribuições individuais, como um discurso fundamentalmente prefabricado - dando o mote à análise da relação orante-Deus, que passa pelo estudo da enunciação, definida pela complexidade do jogo especular entre enunciador(es) e enunciatário(s). Pretendemos, nesta análise, dar um *avant-goût* do carácter imensamente complexo da identidade marrana, denunciado, em termos formais, e imediatamente perceptível pela intricação e pluralidade das suas redes enunciativas.

Baseando-nos, desta vez, numa análise fenomenológica e hermenêutica dos textos criptojudáicos, pretendemos continuar a desmistificar a identidade criptojudáica, tentando revelar os seus mistérios, tendo como pedra angular as teorias de Edgar Morin, no que à complexidade e à unidualidade diz respeito. Paralelamente à perspectiva moriniana, procederemos a uma análise do imaginário marrano, nos termos definidos por Durand em *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1992), inferindo, a partir dos arquétipos e esquemas que cremos ser mais pertinentes para a nossa análise, um mapa conceptual da mentalidade marrana, que nos permita identificar as suas preocupações primordiais e contradições primitivas.

Por fim, estabelecer-se-á uma ligação entre a referida contradição marrana e a tendência cíclica do regresso ao passado, em que encaixam as noções de exílio, exilância e messianismo, que, por sua vez, remetem para a temática da duplicidade. Ao longo da análise levada a cabo nesta terceira parte, orientados pelas tendências fundamentais de

morte-renascimento e de duplicidade do ensinamento moriniano, continuaremos o nosso périplo pelos meandros da identidade marrana, analisando a sua estrutura inegavelmente complexa, procurando evitar cair na armadilha lançada pela redução ao estritamente ambivalente e dicotômico, ditada pelas contingências históricas do sincretismo religioso. Por fim, debruçar-nos-emos sobre os conceitos fraturantes de alteridade, tentando encontrar os psicótopos caros aos criptojudéus e tentando acompanhar os sinuosos meandros da sua diáspora interior – virtualidade onde espreita a exiliência.

Poderá a virtualidade marrana suprir o sincretismo religioso? Em que medida a ambivalência atribuída ao sincretismo religioso reflete a identidade marrana? É pertinente falar de fratura e de fragmentação quando tratamos o tema do criptojudáismo? O marrano é um ser marcado pela contradição? Tentaremos responder a essas questões e apresentar uma proposta de abordagem literária dos textos criptojudáicos, bem como alguns centímetros do fio condutor capaz de nos guiar nos primeiros passos do estudo da identidade marrana, através da análise da sua liturgia.

Optámos por não proceder à recolha de orações, pois esse processo seria, como dissemos, um empreendimento difícil e moroso, que nos atrasaria na análise dos textos religiosos. Assim, sendo a análise textual das orações a nossa prioridade, bem como a apreensão da essência marrana, seleccionámos o corpus de modo a evitar trabalhar textos contemporâneos, mais sujeitos às falhas da memória, aos acréscimos, às repetições, às corruptelas, aos cortes, aos amálgamas e às contaminações mais variadas. Numa ótica que pode parecer paradoxal, na medida em que o criptojudáismo (sobre)viveu das intercomunicações sincréticas, seleccionámos os textos que cremos ser os testemunhos recentes mais fidedignos da mentalidade marrana, apesar de não terem sido recolhidos em primeira mão. No fundo, tentámos reduzir ao máximo as interferências exteriores, pelo que a seleção do corpus que empreendemos considera exclusivamente textos da primeira metade do século XX. Após essa data, o criptojudáismo ganhou alguma projeção mediática e, com o estabelecimento da Comunidade Judaica de Belmonte em 1996, deixou de ser um culto, tendo praticamente desaparecido da cena religiosa belmontense, porquanto muitos marranos emigraram para Israel e a grande maioria dos que ficaram abraçou abertamente e quase exclusivamente o Judaísmo.

Todavia, segundo os dizeres de alguns membros da comunidade, ainda haverá quem se lembre das orações e quem as tenha registado em manuscritos; no entanto, as informações que obtivemos foram contraditórias. Na verdade, nos primórdios da nossa investigação, quando ainda não sabíamos que tipo de trabalho íamos realizar e quando

ainda sonhávamos com o trabalho de recolha no terreno (oral ou escrita), sofreremos uma desilusão, que nos fez abandonar de vez esse projeto.

Se por um lado, o rabino Elisha Salas tentou ajudar-nos e diligenciou no sentido de pôr-nos em contacto com figuras centrais da comunidade, foram os mesmos membros da comunidade, antigos criptojudéus, que asseveraram não se lembrar de nenhuma oração. Tampouco nos permitiram ter acesso aos textos datilografados, em que teriam alegadamente compilado o conjunto das orações rezadas pelos marranos de Belmonte, ainda antes da entrada na ortodoxia. Contudo, o rabino confirmou-nos que ainda havia uma possibilidade. Disse-nos que muitas senhoras idosas, que tinham entrado na ortodoxia sem grande convicção, quando oravam na sinagoga, continuavam a rezar as suas preces criptojudéicas. Indicou-nos duas mas, infelizmente, uma delas tinha emigrado para Jerusalém e a outra tinha demasiada deficiência auditiva para que conseguíssemos manter com ela qualquer tipo de conversação.

Restaram-nos, então os textos manuscritos, aqueles que foram compilados pelos próprios marranos ou recolhidos por estudiosos no início do século XX, que são supostamente transcrições *ipsis verbis* das orações, tal como eram recitadas por pessoas de origem humilde que, na maioria das vezes, não tinham tido acesso à mais básica das instruções, não sabendo sequer ler nem escrever. Por esse motivo, as orações apresentam erros, corruptelas e regionalismos que, como dissemos, optámos por manter.

No que respeita ao estudo da liturgia criptojudéica, pretendemos seguir um fio condutor que, no fundo, pretende acompanhar o olhar distante de quem, ao início, apreende o conjunto de fora e de longe e, paulatinamente, vai-se aproximando até imergir-se na questão da identidade marrana, mobilizando conhecimentos do âmbito da Fenomenologia e da Antropologia. Portanto, partiremos do geral para o particular e abordaremos a questão de fora para dentro, começando por delimitar historicamente o criptojudéismo. Seguidamente, apreenderemos os textos como um conjunto etnográfico, em primeiro lugar; como texto literário, em segundo, analisando as interferências transtextuais, em particular as hipertextuais, a poética da liturgia, desde uma perspectiva proativa tanto de transformação como de imitação, o discurso, a enunciação, bem como os recursos estilísticos mais frequentes. Por fim, trataremos os textos como uma chave textual hermenêutica, inferida a partir de uma análise fenomenológica e antropológica literária, que nos permita destrancar o cofre do criptojudéismo e entrever um pouco da identidade marrana.

I DO JUDAÍSMO AO CRIPTOJUDAÍSMO

1. Os primórdios da Inquisição

Desde cedo, na Península Ibérica despontou o criptojudáismo, consequência direta das repressões e perseguições a que eram sujeitos os conversos. Já os judaizantes foram tacitamente condenados a esconder-se para praticar os seus rituais, preservar as suas tradições e observar piedosamente a sua fé judaica.

Antes de debruçar-nos sobre as origens do criptojudáismo, em Portugal, convém realizar uma breve retrospectiva, no sentido de entender como surgiu a instituição de que é indissociável e que o ativou: a Inquisição. Segundo Roth, a Inquisição é um

catholic ecclesiastical tribunal dealing with detection and punishment of heresy. At first it dealt only incidentally with jews, but from 1478, it was established in Spain to deal with marranos. (...) It had no jurisdiction over Jews but only those Jews who had embraced Christianity and were suspected of observing Judaism in secret (Roth 1980).

Como veremos, essas heresias de que nos fala Roth são, num primeiro momento, associadas às heterodoxias, mas, no fim do século XV, serão relacionadas com atos de criptojudáismo, já após o estabelecimento da Inquisição na Península Ibérica. A esse respeito, consideramos que seria interessante perceber de onde provém essa intransigência no que respeita às heterodoxias e, ao ler o infracitado artigo de Elvira Mea, depara-se-nos algo previsível - dado ser a “mãe” das restantes religiões, não nos surpreende que o Judaísmo detenha o ónus da ancestral culpa:

O gérmen da Inquisição surge quando se gera uma cosmovisão eminentemente religiosa, em que o valor categórico da religião é o motor e o garante de a cultura e vida colectivas, como para não nos afastarmos demasiado, é exactamente o caso da história de Israel exemplificada no Antigo Testamento, em que se denota já um nítido “cesarismo religioso”, e vai mais longe, prescreve-se e aceita-se já a pena de morte para os blasfemos, os falsos profetas, os ímpios ou quem de algum modo prevaricaria no culto devido ao único Deus, *Adonai*. (Mea, S. d, 390)

Segundo Elvira Mea, enquanto o cristianismo não se tornou uma religião de Estado, mas uma religião que promovia uma clara distinção entre o espiritual e o terreno, a tendência para a intolerância atenuou-se, porquanto o *Novo Testamento* exteriorizava essa propensão universalista e transigente. Todavia, quando a Igreja começou a organizar-se, passou a estruturar-se conforme o molde das instituições romanas (“com as pedras mestras da cultura grega”) e acabou por ser o garante da Antiguidade Clássica após a extinção do Império Romano (Mea S. d, 390).

Tal estrutura foi solidificando-se e a sua preponderância começou a verificar-se durante a segunda vaga de invasões bárbaras. De facto, os bispos auferiam tanto poder que se tornaram as figuras centrais da sociedade, os “bispos-condes” (Mea S. d, 392), sendo indispensáveis a todos os níveis de decisão e chegando a sobrepor-se aos tribunais civis. Nessa altura, confundiam-se os poderes civil e religioso e, a partir da promulgação do *Codex Theodosianus*, código legislativo reunindo as leis do Império romano, aplicou-se a pena de morte aos hereges.

Foi dessa forma que, segundo Alexandre Herculano (9^a ed, I), atuaram, até ao século XII, os Sínodos, tribunais episcopais encarregados de zelar pelo combate às ortodoxias, excomungando os “hereges” e entregando-os aos tribunais seculares que então os condenavam, confiscando-lhes os seus bens, no pior dos casos, tendo os eclesiásticos a seu cargo unicamente as penitências espirituais. Porém, foi necessária, ao longo do tempo, a transposição dos dois poderes, já que o poder secular não era suficiente para proceder à expulsão dos cátaros do sul da França, entre outros. Ademais, rapidamente as autoridades eclesiásticas concluíram que, face ao ascenso desses novos movimentos de dissidência religiosa, era necessário tomar outro tipo de disposições e foi com esse intuito que, segundo Elvira Mea (S.d.), o Concílio de Tours estabeleceu em 1163 uma nova forma de luta contra a heresia, a inquirição, de modo a combater o mal pela raiz. Por sua vez, o terceiro Concílio de Latrão, em março de 1179,

(...) chama às armas os católicos, autoriza os príncipes para privarem de seus bens os culpados e reduzirem-nos à servidão e concede indulgências por dois anos a todos os que combaterem pela religião, mandando negar o sacramento da eucaristia aos que, admoestados pelos bispos para tomarem as armas, recusassem obedecer-lhes. (Herculano 9^a ed. I, 37)

Em 1199, a bula do Papa Inocêncio III, *Vergentis in senium*, instituiu o confisco dos bens dos sentenciados. A dureza nas sentenças, como assinala Mea (S. d., 392), devia-se também à necessidade de controlo da opinião pública, de maneira a evitar que se fizesse justiça pelas próprias mãos.

A fusão dos poderes secular e eclesiástico refletiu-se inevitavelmente no direito, na medida em que o interesse crescente pelo direito canónico romano extravasava para o mundo eclesiástico. E foi precisamente no quarto Concílio de Latrão, em 1215, que culminou essa convergência: “segundo o famoso cânon 3, fixa-se que os poderes eclesiástico e secular devem travar e perseguir a heresia, apontando para uma lei única, comum no tocante a esta questão: os bispos nas suas dioceses têm o poder de “inquisitio” (...)” (Mea S. d, 394).

Como observa Herculano (9ª ed. I), as “heresias” constituíam um obstáculo à correta catequização dos fiéis e seria impensável tolerá-las, na medida em que isso equivaleria a admitir que os dogmas da Igreja Católica são discutíveis, o que contribuiria, verosimilmente, a colocá-la numa posição demasiado frágil e instável.

No século XIII, nasceu a ordem dos frades dominicanos, empenhados no combate às heterodoxias emergentes e especialistas na arte de pregar com o intuito de “destruírem, dispersarem e arrancarem as sementes da má doutrina” (Herculano. 9ª ed. I, 34). Contudo, a sua ação, como refere o autor, não era direta; pelo contrário, os dominicanos incitavam os juízes e o povo a levantar-se contra as heresias, o que levou a ações fanáticas, marcadas por um antissemitismo que começava a acordar da sua letargia.

Nessa altura, a Inquisição ainda não era um aparelho independente, pois, como refere Herculano (9ª ed. I), o episcopado conservava o seu poder e detinha a última palavra, embora fosse evidente uma interpenetração dos poderes secular e eclesiástico, como dissemos, assim como se notava já o desabrochar da autonomia e do poder das ordens mendicantes.

Foi nesse contexto que a Inquisição deu os primeiros passos, no ano de 1229, com a realização do concílio de Tolosa por ordem de Romano de S. Angelo, legado do Papa Gregório IX, em que se promulgaram

quarenta e cinco resoluções conciliares, dezoito das quais eram especialmente relativas aos hereges ou suspeitos de heresia. Estatuiu-se que os arcebispos e bispos nomeassem em cada paróquia um clérigo, com dois, três ou mais assessores seculares, todos ajuramentados para inquirirem da existência de quaisquer heresiarcas ou de alguém que os seguisse ou protegesse e para os delatarem aos respectivos bispos ou aos magistrados seculares, tomando as necessárias cautelas para que não pudessem fugir (Herculano 9ª ed. I, 39).

Deste modo, segundo Mea, a Igreja retomou a seu cargo a perseguição aos “hereges”, as sentenças, o relaxamento ao braço secular da justiça e o confisco dos bens, entre outros, assim como produziu nova legislação relacionada com a escolha dos inquisidores, que deviam ser especialistas em Teologia, com preferência para dominicanos e franciscanos. Graças a esse conjunto de medidas específicas, o Papa “Gregório IX consegue restabelecer a igreja como a única entidade competente no domínio da heresia não permitindo mais ingerências laicas (...)” (Mea S. d. 394).

Se Herculano (9ª ed. I) aponta o ano de 1229 para a data efetiva do estabelecimento da Inquisição, Elvira Mea (S. d.), com mais cautela recorda que, se as teorias da grande maioria dos estudiosos a situam no pontificado de Gregório IX, não

existe consenso quanto à determinação exata de uma data específica, na medida em que se considera o estabelecimento da Inquisição mediante critérios que diferem de autor para autor. De facto, são considerados vários fatores: a realização do Concílio de Tolosa em 1229, no qual foi instituída a Inquisição episcopal; a emissão da Bula *licet ad capiendos* apelando à nomeação de inquisidores dominicanos em França, em 1233, segundo a Catholic Encyclopedia que nos diz que “The so-called Monastic Inquisition was established by Gregory IX, who in his Bulls of 13, 20, and 22 April, 1233, appointed the Dominicans as the official inquisitors for all dioceses of France” (Ott 1909, § 7) ou ainda a emissão da Bula *Excommunicamus* em 1231, como elemento determinante do estabelecimento da instituição, em virtude de intensificar a legislação precedente na perseguição das heresias.

No século XIII, contrariamente ao que aconteceu na Península Ibérica, na Europa, particularmente em França e em Itália, a Inquisição, embora em estado ainda embrionário, ganhava cada vez mais terreno e o combate às heterodoxias intensificava-se, culminando também na rivalidade entre franciscanos e dominicanos que lutavam pela influência e pelo prestígio. A Inquisição ainda não era, como dissemos, uma instituição autónoma; contudo, os inquisidores detinham mais poder do que os bispos e tinham à sua mercê os oficiais públicos, que obedeciam às bulas papais com o intuito de “favorecer o progresso da Inquisição” (Herculano 9ª ed. I, 55).

Segundo Herculano (9ª ed. I), a Inquisição definhara em França, já a partir do século XIV; porém, mantiveram-se os cargos de inquisidores, apesar de não terem as funções de outrora. Pelo contrário, na Península Ibérica a instituição estava longe de chegar ao seu apogeu. Com efeito, ainda no século XIII, os únicos inquisidores diretamente provenientes da cúria romana ter-se-iam fixado em Aragão enquanto nos restantes locais ainda reinava a hegemonia episcopal no que ao combate das heterodoxias dizia respeito.

Apesar de existirem inquisidores em Portugal, provavelmente coevos de D. Dinis, só lhes terá sido feita menção direta na bula escrita, em 1376, por Gregório XI ao então Bispo de Lisboa, Agapito Colonna, solicitando a nomeação de um inquisidor, (“visto não haver inquisidores neste país” (Herculano 9ª ed. I, 63), que se encarregaria de exterminar as “heresias”. Aponta-se para o nome de Frei Martins Vasques (Mea S. d, 396), como primeiro inquisidor, mas não existem certezas quanta a esta nomeação, nem à existência efetiva de uma Inquisição. Segundo Mea (S. d, 397), ter-se-ia de esperar mais cento e cinquenta anos para voltar a efetivar o desempenho de tais funções inerentes a cargos, até

então supostamente honoríficos, não constituindo ainda um instrumento de repressão e de controlo da máquina bem oleada que viria a ser o Tribunal do Santo Ofício.

Em Castela, mais propriamente em Sevilha, renasceu o antissemitismo adormecido com o massacre dos judeus da cidade, em consequência da campanha antijudaica levada a cabo por Fernando Martínez, arcediogo de Écija, que pregava contra os judeus, acirrando o ódio nas populações, levando-as a amotinar-se em 6 de junho de 1391. O rastilho estava aceso e o fogo do ódio antissemita propagava-se rapidamente a todo o território de Castela e Aragão, o que levou, segundo Jorge Martins, a massacres e vagas de conversões forçadas, mas também, “paradoxalmente, assistia-se à reconstrução de algumas comunidades judaicas, contando com o próprio apoio régio, como aconteceu em Aragão” (Martins 2006, 126).

Uns anos mais tarde, em 1412, Bento XIII organizou umas sessões de discussão em Tortosa entre rabinos e o médico Josué de Lorca, presenciadas por um público numeroso, nas quais se debateu se o *Talmude* confirmava que o Messias era efetivamente Jesus Cristo. Inútil será dizer que a população, coagida a assistir ao debate e a “render-se” aos argumentos do médico, não socorreu os rabinos que acabaram por perder a face, compelidos, também eles, a ceder, o que originou a conversão de inúmeros judeus “de Perpiñan a Cádiz” (Martins 2006, 127), levando a um recrudescimento de criptojudaísmo. Por conseguinte, uns anos mais tarde, para remediar esse problema, em 1449, adotaram-se em Toledo os “estatutos de pureza de sangue”, determinando, convenientemente, que os cristãos-novos não podiam aceder nem a cargos militares nem religiosos, acentuando-se, desta forma, a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos, numa altura em que a conversão não era suficiente a equipará-los. Porém, como refere Fernanda Olival (2004, 151), esses estatutos não gozavam de sanção régia, apesar de terem sido aplicados *a posteriori* em diversas instituições castelhanas e de terem tido uma repercussão mais tardia em Portugal, embora não generalizada.

A esse respeito, como assinala Wachtel (2013, 14), esses estatutos justificavam a desigualdade entre conversos e cristãos-velhos, validando assim a oportuna tendência irreprimível dos descendentes de judeus para a “heresia”, devido ao sangue “impuro” que lhes corria nas veias. Justificavam-se assim as perseguições futuras aos cristãos-novos, apesar de esmorecerem cada vez mais as práticas judaizantes (Wachtel 2013, 13).

Assim, estavam reunidas as condições para que o criptojudaísmo se instalasse, em Castela e Aragão, ainda antes da introdução da Inquisição. A esse respeito, Jorge Martins (2006, 130-131) assinala as seguintes referências da história de Castela: o massacre de

judeus em Sevilha em 1391; as conversões forçadas que ocorreram entre 1410 e 1414; a adoção dos estatutos de pureza de sangue em Toledo, em 1449; a implantação do Tribunal do Santo Ofício em Castela em 1478 e a expulsão dos judeus do Reino de Castela e Aragão, como eventos mais marcantes e paradigmas da manifestação da pressão do reino vizinho.

Pode dizer-se que a fusão dos Reinos de Castela e Aragão, conseguida pelo matrimónio de Fernando de Aragão e Isabel de Castela, terá sido um dos episódios-chaves para a futura implantação do Tribunal do Santo Ofício, na medida em que era necessário que a união política alcançada fosse cimentada pela união religiosa. Castela não se encontrava nem numa situação política favorável, sendo cercada pelos reinos de Portugal, França, Navarra e o Emirado de Granada, nem numa situação religiosa pacífica, em virtude de coexistirem cristãos, judeus e muçulmanos, o que resultava em tensões e levantamentos populares, sobretudo contra os judeus.

Nesse contexto, segundo Herculano (9ª ed. I, 79), apesar da reticência manifestada por D. Isabel, que terá possibilitado o adiamento da implantação do tribunal, foram reforçadas as medidas de segregação para com os judeus, durante o ano de 1478, tais como o uso de sinal, o recolher obrigatório, a proibição de exercer certas profissões, sobretudo as que lhes permitiam ter mais contacto com os cristãos. Contudo, essas medidas não pareciam surtir efeito, pelo que, após a emissão da bula papal de Sisto IV a 1 de novembro de 1478, que ordenava a nomeação de prelados especialmente encarregados de inquirir em todo o reino da existência de “heresias”, concedendo-lhes a autonomia necessária para o efeito, foi nomeado a 17 de setembro de 1480 o primeiro inquisidor. Do mesmo modo, foi instituído o tribunal da Inquisição em Sevilha, por ser o local em que viviam mais cristãos-novos (Herculano. 9ª ed. I, 81). Segundo o autor, foram então publicados três éditos, um que coagia os nobres a deixar de proteger os cristãos-novos nas suas terras, por estarem fora da jurisdição real; outro que incitava os apóstatas a confessar as suas culpas para obter a absolvição; e um último, que estabelecia um prazo de três dias para denunciar todos os judaizantes. Não tardou muito o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício na totalidade do Reino de Castela e Aragão; com efeito, em 1487 já o frade dominicano Tomás de Torquemada era Inquisidor-mor e tinham sido criados os Conselhos Geral e Real da Inquisição, segundo o mesmo autor.

Porém, essas medidas continuavam insuficientes, na medida em que o criptojudaísmo já se encontrava enraizado e em virtude de suspeitar-se que os judeus eram os verdadeiros responsáveis pela apostasia dos conversos, exercendo um proselitismo

velado, que acabaria por “subverter a sociedade cristã” (Saraiva 1969, 11). Assim, a 31 de março de 1492, os reis católicos assinavam o édito de expulsão dos judeus do seu território, forçando aqueles que se não quisessem converter a abandonar o reino e a emigrar para o Magrebe, o Médio Oriente, para Portugal ou para norte. Seguiu-se, então, um movimento migratório em massa de judeus e conversos para Portugal, tendo o nosso país, segundo Ferro Tavares (1987, 23), acolhido 600 famílias espanholas que fugiam de Castela e que viriam a engrossar os números já consideráveis dos habitantes das judiarias portuguesas. As restantes famílias teriam de pagar um imposto e permanecer no máximo 8 meses. Se após esse prazo se mantivessem em Portugal, seriam reduzidas à servidão (Martins 2006, 134).

Na verdade, os judeus do reino não viam com bons olhos o aumento considerável dos seus correligionários, pelo motivo já assinalado e tampouco o aceitavam os cristãos porque, ademais da questão religiosa, os judeus que entrassem no país fariam concorrência aos artesãos e comerciantes cristãos-velhos (Ferro 1987, 22-23).

2. Do *compellere intrare* ao estabelecimento da Inquisição em Portugal

Face a esse acréscimo da população judaica, D. João II promulgou, a 19 de outubro do mesmo ano, uma lei que concedia privilégios a quem se convertia: o *Compellere intrare*. Motivado por interesses económicos, teria certamente proveito em manter no país judeus e conversos mais abastados, já que a campanha de África (cujo objetivo era a descoberta do caminho marítimo para a Índia) estava iminente e pressupunha um investimento de capital considerável (Roth 2001, 55). Infelizmente, o monarca não chegou a assistir a essa grande descoberta marítima e em 1495, à beira da morte e sem herdeiro direto, nomeou para seu sucessor seu primo e cunhado o Duque de Beja, futuro D. Manuel I de Portugal.

Assim, D. João II morreu “gorando as expectativas filo-semitas que, apesar de tudo, parecia perfilhar” (Martins 2006, 135). Por sua vez, D. Manuel, rei manifestamente mais aberto e tolerante, devolveu a liberdade aos servos judeus assim que subiu ao trono, seguramente por ter grande consideração pelo povo e pela erudição que os caracterizava.

Aliás, igualmente ao que acontecera com os seus predecessores, nutria um enorme respeito pela sabedoria judaica, o que se verificava na afeição pelo famoso médico e matemático Abraham Zacuto (...). (Martins 2006, 135).

Porém, um ano depois, D. Manuel promulgou o édito de expulsão dos judeus, a quem tinha devolvido a liberdade, e dos mouros, escorraçando, contra todas as expectativas, aqueles que eram imprescindíveis ao desenvolvimento da economia do país, numa altura em que era vital financiar as viagens marítimas, que permitiam a expansão do território português. Há razões para crer que os motivos que subjaziam a essa decisão eram de ordem política. Com efeito, sabe-se que a Infanta de Castela, a Princesa D. Isabel, lhe dirigiu um pedido direto, solicitando que “el rey huuiesse de echar todos los hereges de sus reynos”¹, já que o seu casamento tinha sido “contra sua vontade e a instâncias de seus pais” (Ferro 1987, 29).

Ademais, o contrato de casamento, com data de 30 de novembro de 1496 (portanto anterior ao decreto de expulsão), possuía uma cláusula que exigia que fossem expulsos ou convertidos os judeus (Martins 2006, 136), o que não deixa dúvidas de que o rei D. Manuel foi obrigado a assentir à pressão dos reis e ao pedido da Infanta, cujo compromisso dependeria dessa condição. Na verdade, os Reis Católicos sabiam de antemão que as duas coroas teriam grandes probabilidades de vir a unificar-se e não tolerariam a permanência de judeus em Portugal, quando eles tanto se tinham esforçado para expulsá-los do seu país. Assim, “estendiam, por esta forma, o decreto de 1492 a toda a península” (Mendes dos Remédios 1895, 286).

Desta forma, graças ao cimento da união religiosa, fortalecia-se a muito provável união política dos reinos, que era o corolário do antigo “projeto e sonho de D. João II” (Ferro 1987, 27): o de vir a dominar a Península Ibérica. Contudo, como dissemos, existia uma condição para a sua concretização: a aniquilação do judaísmo, que poderia ocorrer tanto pela expulsão como pela conversão. Após debate entre o rei e os seus conselheiros, que se dividiam entre opositores e defensores da expulsão, a segunda solução terá sido a conclusão lógica para o problema que representava a expulsão dos judeus dos territórios portugueses:

The conclusion was obvious. For his own sake, for the sake of his realm, and for the sake of the Jews themselves, they must be driven to accept the Christian faith. If only they did this, the obvious disadvantages of their imminent departure from the country —political, financial, economic would all be obviated: and into the bargain they would be assured of eternal felicity. (Roth 2001, 57)

¹ *Documentos referentes a las relaciones con Portugal durante el reinado de los Reyes Católicos*, ed. Antonio de la Torre e Luís Suárez Fernandes, Valladolid, 1958, vol. III, doc. 470, ,13, in Ferro, 1987.

Assim, a expulsão, a bem dizer, não chegou a concretizar-se, pois, a 31 de dezembro de 1496, o rei decretou que o acesso aos barcos seria limitado e que seria imprescindível uma autorização régia para poder embarcar, sob pena de confisco dos bens (Ferro 1987, 32). Na Páscoa do ano seguinte, o rei decidiu retirar os filhos menores às suas famílias como meio de coação para que os judeus se convertessem. A essa medida, seguiu-se outra: a do encerramento inesperado dos portos disponíveis para o embarque, mantendo-se somente o de Lisboa (Ferro 1987, 33), constringendo todos os migrantes à espera de sair de Portugal a dirigir-se ao porto de Lisboa. Todavia, não foi o embarque que aí os esperou. De facto, os judeus foram impedidos de embarcar e foram presos durante uns dias, coagidos, torturados, separados das famílias, com o intuito de serem obrigados a converter-se à religião católica. A esse respeito, Usque deixou-nos um relato bastante emocionado desse episódio, contando que muitas pessoas se suicidaram: “outros ouve que se lançaram em poços e outros das janelas abaixo se fazião pedaços”; muitos para evitar separar-se dos filhos menores, converteram-se, “mas nunca nas almas lhe tocou mácula, antes sempre tiveram empemido o selo da sua antigua lei” (Usque 1553, 3º Diálogo, fl. cciii-ccv). Contudo, a coação e a chantagem não foram suficientes para persuadir os judeus a abandonar a sua fé e a abraçar a fé católica. Portanto, a medida adotada foi drástica: no dia 21 de abril de 1497, muitos dos judeus prontos a embarcar para o estrangeiro, cerca de 20000, segundo Jorge Martins (2006, 137), foram batizados à força, de pé, arrastados para as igrejas, e, segundo Saraiva, “um bando de frades acompanhados de sicários investiu os locais onde eles estavam concentrados e, violentando-os, lançou sobre eles a água do baptismo” (1969, 39). A partir daquele momento não poderiam subsistir vestígios da religião judaica em Portugal.

Sabemos que, na realidade, o Judaísmo não se extinguiu de vez. Apesar de D. Manuel não ter tido aparentemente outra hipótese de levar avante o seu projeto político senão sacrificando os judeus, o mesmo rei permitiu-lhes, tacitamente, continuar a praticar o seu culto, livres de toda e qualquer perseguição durante 20 anos, pelo decreto de 30 de maio de 1497, que renovou a 21 de março de 1512 por mais 16 anos. Todavia, nem sempre essa atitude benevolente caracterizou as atuações de D. Manuel e pode dizer-se que houve, durante o seu reinado, avanços e recuos relativamente à questão cristã-nova. De facto, dois anos após a publicação das leis de proteção aos cristãos-novos, foram publicados dois alvarás: o primeiro de 20 de abril, proibindo os negócios com judeus e o segundo de 21 de abril, que proibia a saída do reino dos conversos sem autorização do rei (Martins 2006, 138).

Entretanto, com o massacre dos cristãos-novos, em Lisboa, durante a Páscoa do ano de 1506, incentivado por monges dominicanos, D. Manuel voltou a promulgar leis pacificadoras. Assim, a 1 de março de 1507, o monarca assinou a carta de lei que extinguiu as diferenças entre cristãos-novos e cristãos-velhos, consentindo que saíssem livremente do território, tendo essa mesma carta de lei sido confirmada por seu filho D. João III, a 16 de dezembro de 1524.

Apesar do aparente clima de complacência que reinava em Portugal, em 1515, D. Manuel I terá assinado um pedido dirigido ao Papa Leão X no sentido de introduzir a Inquisição em Portugal, após recomendação de alguns dos seus conselheiros. Todavia, o mesmo não foi deferido, tendo sido adiado o seu estabelecimento e tendo o rei optado por uma política assimilacionista, como salienta Martins, legislando contra os casamentos entre cristãos-novos, a saída do território dos conversos e o uso de livros em hebraico (Martins 2006, 165).

Apesar de todos os esforços realizados nesse sentido, afastava-se, assim, a possibilidade de vir a existir, em Portugal, a desejada consolidação religiosa necessária à afirmação do catolicismo, que viria a auxiliar a junção política dos dois reinos. Aliás, já nessa altura, a referida união política afigurava-se de difícil alcance, visto o primogénito de D. Manuel I e D. Isabel ter falecido com menos de dois anos de idade e de a esposa, D. Isabel, ter falecido no parto. Contudo, provavelmente, no intuito primordial de juntar as duas coroas, o rei voltou a casar, desta vez com a irmã mais nova da defunta, D. Maria, embora o acesso ao trono de Castela e Aragão já não fosse tão direto, visto a referida esposa estar em segundo lugar na linha sucessória. Infelizmente, a Rainha Consorte D. Maria faleceu também em 1517, e D. Manuel contraiu novo matrimónio, agora com a jovem D. Leonor, sobrinha das esposas anteriores, também ela segunda na linha sucessória. Apesar dos esforços de D. Manuel, as duas coroas ibéricas não chegariam a unir-se tão cedo.

No que concerne à política antijudaica levada a cabo pelo Rei D. João III, apesar de confirmar em 1524 a lei anteriormente promulgada por seu pai, não parecia tão tolerante para com os judaizantes – provavelmente coagido pela coroa vizinha (e pela esposa) tal como o pai – pediu em 1531 a instituição da Inquisição em Portugal ao Papa Clemente VII. Este, embora tivesse acedido ao pedido, anulou-o um ano depois, graças à intervenção de Duarte da Paz, representante dos cristãos-novos, incumbido de subornar a cúria romana. Em vez disso, o Papa concedeu uma bula de perdão geral aos cristãos-novos a 7 de abril de 1533, distinguindo os conversos voluntários dos involuntários, que

deveriam poder ausentar-se do país, colocando, assim, em causa a validade do batismo forçado de 1497 (Kayserling 1971, 165-167). No entanto, a bula nunca chegou a ser promulgada em Portugal, renovando-se antes as disposições legais de 14 de junho de 1532, segundo as quais os cristãos-novos não se poderiam ausentar do país nem vender imóveis, por mais três anos (Kayserling 1971, 160).

Assim, após avanços e recuos, impasses diplomáticos entre o rei, que não desistia, e o papa, que não cedia, a situação não parecia favorável aos conversos, apesar da intervenção do emissário dos cristãos-novos junto da cúria romana, acabando este por sofrer uma emboscada que contribuiu para demovê-lo dos seus desígnios. Ademais, a influência de Carlos V acabou por ser determinante, assim como a intervenção do embaixador português em Roma, cuja proposta de suborno superou a de Gracia Nasi (Martins 2006, 170). Assim sendo, D. João III renovou o pedido previamente feito e instituiu-se a Inquisição em Portugal a 23 de maio de 1536.

Portanto, em inícios de outubro, em Évora, ora sede da Corte, foi lida, perante testemunhas, a Bula *Cum ad nihil magis* por D. Diogo da Silva, nomeado Inquisidor-mor e, a 22 de outubro, na Sé de Évora decorreu, durante a missa, a sessão solene de estabelecimento da Inquisição em Portugal na presença do Rei D. João III (Maccocci 2013, 23). Nesse mesmo dia, foi lido o édito que concedia “30 dias de graça para que quem tivesse cometido um crime de heresia, ou tendo medo de o ter feito, se apresentasse, arrependido, perante o Tribunal a fim de usufruir da sua misericórdia” (Maccocci 2013, 23-24). No monitório de fé de 18 de novembro do mesmo ano constava uma enumeração dos crimes de fé, que deveriam ser denunciados pelos habitantes da cidade sob pena de excomunhão: a adesão a crenças luteranas; a observância de ritos judaicos ou muçulmanos; a prática da bigamia, da bruxaria ou da feitiçaria; a blasfémia no que respeitava à virgindade de Maria, à vida após a morte e à salvação das almas (Maccocci 2013, 24).

A 22 de junho de 1539, após terem ocorrido atos de vandalismo em igrejas, atribuídos a cristãos-novos, e face ao subsequente descontentamento popular, o Inquisidor Diogo da Silva foi afastado do cargo que detinha e o Cardeal D. Henrique foi nomeado Inquisidor-mor. Nesse período, começaram a empilhar-se centenas de processos por judaísmo e as prisões enchiam-se de alegados judaizantes (Kayserling 1971, 184). Para Martins, não existe dúvida de que o móbil dessa perseguição fanática só podia ser económico, na medida em que a instituição confiscava em proveito próprio os bens dos acusados:

(...) os criptojudéus estariam a comprar a peso de ouro a sua própria liberdade, enquanto o monarca português e o fanático clero subornavam a Santa Sé só para se apoderarem indecentemente dos seus bens e extirpar o judaísmo. (Martins 2006, 173)

Do mesmo modo, para Saraiva (1969, 57-58), os bens dos cristãos-novos constituíram uma compensação financeira da falta de rendas que se verificava, numa altura em que a multiplicação do baixo clero originava problemas de subsistência. De facto, os cristãos-novos detinham bastante poder económico e gozavam de certo estatuto social, pois os mais abastados encarregavam-se das trocas comerciais, arrecadavam as rendas régias, eram artesãos, pagavam pesados impostos e contribuíam para o desenvolvimento das ciências, nomeadamente, da Medicina e da Astronomia. Aliás, Abraham Zacuto chegou a ser astrónomo particular do rei D. Manuel.

Além disso, os judeus introduziram a tipografia em Portugal, financiaram as viagens marítimas e tornaram-nas possíveis graças aos seus conhecimentos no domínio da Astronomia e das técnicas de navegação. Portanto, é compreensível a obstinação de D. Manuel em não querer prescindir de parte tão indispensável da população, integrando-a à força na sociedade cristã. Paralelamente, no setor cristão, as atividades intelectuais estavam quase exclusivamente a cargo do Clero, “mais identificado com as ciências teológicas e literárias” (Saraiva 1968, 31), que não veria com bons olhos a “concorrência” intelectual cristã-nova que “ameaçava o monopólio clerical da opinião” (Saraiva 1969, 51). Imaginamos que este fator poderá igualmente ter contribuído para a animosidade em relação aos cristãos-novos, alvos de perseguições por judaísmo e frequentemente relaxados ao braço secular da justiça, que os sentenciava à morte na fogueira para expurgar os males que traziam à sociedade, *verbi gratia*, pestes e terramotos:

Os autos-de-fé e, particularmente, as fogueiras inquisitoriais consubstanciaram, simultaneamente, a exorcização dos males do conturbado século XIV e forneciam bastos motivos de diversão coletiva, em que, grandes e pequenos, nobres e mendigos, acorriam aos autos-de-fé, esperançados de que a redentora Fénix renascida das cinzas viesse salvar a nação. (Martins 2006, 130)

Assim, no primeiro auto-de-fé, realizado em Lisboa a 26 de setembro de 1540, foram executados dois homens, confessados e instruídos a bem morrer por dois padres jesuítas (Marrucci 2013, 35).

Desde a introdução da Inquisição até essa data, muitos conversos lograram sair do país, emigrando para o Império Otomano, o Norte de África, Itália, França, Inglaterra ou Flandres para fugir às perseguições a que eram sujeitos. Aliás, após a mescla dos sefarditas ibéricos, os portugueses passam a ser os judeus por excelência, acabando por

tornar-se ambas as palavras sinónimas, “pois na diáspora europeia eram todos considerados portugueses, em virtude dos acontecimentos de 1496-1497” (Martins 2006, 148).

No que respeita às denúncias de judaísmo, Révah (1975, 195) salienta que os cristãos-novos atraíam o ódio do povo, estimulado por um lado pelas ordens mendicantes e, por outro, alimentado pela inveja da burguesia, pois já não existiam entraves legais à ascensão dos “judeus”, visto que, a partir da conversão forçada, eram tão católicos como os restantes. Com efeito, a partir da conversão geral, tinham as mesmas regalias dos cristãos, podendo aceder a altos cargos administrativos e a privilégios sociais que até então lhes eram vedados.

O antijudaísmo, crescente em Espanha, também terá afetado essa tendência para a intolerância, facilitada pelo facto de os cristãos-novos serem protegidos pela coroa e por arrecadarem impostos (Martins 2006, 131). Assim, não terá sido difícil conseguir rapidamente um rol de acusações plausíveis de judaísmo, graças a essa predisposição natural para o ódio e graças à instrução sobre as formas de judaizar acessíveis pelos monitórios da fé, pelos éditos da fé, que apelavam à denúncia, e pelas sentenças lidas durante os autos-de-fé. De facto, o primeiro monitório da fé constituiu a “*première définition inquisitoriale du crypto-judaïsme portugais*”, instruindo os fiéis acerca das práticas litúrgicas e cotidianas dos judaizantes (Révah 1975, 205). Ainda sobre essa questão, Lúcio de Azevedo assinala que tanto judaizantes como não-judaizantes podiam ser denunciados em virtude de ser “largo [...] o catálogo das formas de delito, e abrangia ações frívolas, que qualquer podia praticar sem nenhum intuito ritual” (Azevedo 1989, 90), todavia o Tribunal do Santo Ofício não perseguia os judeus (só no caso de levarem os cristãos-novos à apostasia), mas os cristãos-novos, suspeitos de observar os ritos judaicos (Révah 1975, 216).

Quanto aos indícios de criptojudaísmo, Révah (1975, 205-206) elabora uma lista, baseada nos monitórios de fé, enumerando as ações passíveis de serem consideradas sinais inequívocos de se judaizar: guardar o sábado, não trabalhando, usando roupa festiva, preparando refeições, limpando a casa e acendendo velas na sexta-feira ao cair da noite. Igualmente, refere outras como o respeito de certos preceitos no que toca ao abate de animais (degolação) e a interdições alimentares, nomeadamente a carne de porco, a lebre, o coelho, as aves de capoeira sufocadas e o peixe sem escamas. Do mesmo modo, os judaizantes respeitavam certos jejuns: o de *Yom Kippur* (dia do perdão); o da Rainha Ester e os jejuns semanais das segundas e quintas-feiras. No que respeita às Páscoas

judaicas, são referidas três: a Páscoa do pão ázimo, a das Cabanas e a do corno, conhecido como *Shofar* ou de *Rosh Hashanah* (ano novo judeu). No que concerne ao rito, é mencionada uma liturgia especial composta pelos salmos penitenciais sem o *gloria patrii* no fim e com as práticas não-verbais que lhes são associadas: os movimentos de cabeça, a ação de rezar contra uma parede e o uso dos *tefilim* (filactérios). Igualmente, são referidos costumes funerários, entre os quais a lavagem ritual do morto, a refeição em honra do finado, a inumação em terra virgem, a moeda colocada na boca do defunto e o facto de esvaziar todos os recipientes que contêm água, entre outros. Nas noites de São João e de Natal, ainda segundo Révah (1975, 205-206), também se livravam da água contida nos recipientes para que não se transformasse em sangue. Por fim, é indicada a circuncisão e a prática de desbatizar as crianças, consistindo em raspar o óleo e o crisma espargidos durante o batismo.

Do mesmo modo, Révah (1975, 216-222) estabelece a sequência dos trâmites do processo inquisitorial, que aqui parafraseamos, explicando que os que confessavam a prática do judaísmo após terem sido denunciados, podiam ser considerados sinceros se delatassem muitos correligionários; ser declarados *negativos in genere*, se negassem as práticas de judaísmo constantes do libelo acusatório ou *negativos in specie*, se negassem a realização de uma ação específica pela qual tinham sido denunciados. No seguimento da publicação das culpas, poderiam proceder às contraditas, indicando testemunhas e explicitando o motivo pelo qual o delator os queria prejudicar. No caso de a confissão ser considerada incompleta, o acusado seria considerado *diminuto*.

Os réus poderiam ser absolvidos se se provasse que tinham sido falsamente acusados, mas, se assim não fosse, eram condenados a abjurar *de vehementi* ou *de levi*, se subsistissem dúvidas quanto ao valor das denúncias. Igualmente se recorria à tortura, usando maioritariamente o potro e a polé, quando eram consideradas insuficientes as delações efetuadas pelos réus ou no caso de tratar-se de *diminutos* ou de falsos confitentes. Se o confitente era estimado sincero, acabava por ser reconciliado. No caso contrário, era morto na fogueira, a não ser que se arrependesse: só assim poderia ser garroteado antes de ser queimado.

As penitências eram proporcionais à gravidade do crime perpetrado e, por isso, nem sempre consistiam no relaxamento ao braço secular da justiça. Assim, era frequente os acusados serem condenados a penas de prisão, incluindo domiciliária; a trabalhos forçados; ao uso perpétuo ou não do sambenito; a serem açoitados em praça pública e ao degredo. Do mesmo modo, os réus eram condenados a pagar a totalidade das custas

judiciais e viam os seus bens confiscados pelo Santo Ofício. Tal medida foi restabelecida de vez por D. Henrique em 1579, apesar da labilidade das decisões concernentes a essa matéria. Com efeito, a bula papal de 16 de julho de 1547 impediu a sua execução durante dez anos, embora continuasse a ser aplicada. Foi de novo suprimida por D. Catarina até 1568, voltando a ser imposta pelo irmão, o Cardeal D. Henrique, e novamente abolida em 1577 pelo rei D. Sebastião, para ser mais uma vez restabelecida por D. Henrique, de forma mais duradoura a 19 de dezembro de 1579 (Révah 1975, 219).

3. Os cristãos-novos e a terminologia conexas

Como vimos, com a conversão forçada de 1497, acrescida das perseguições religiosas levadas a cabo pelo Tribunal do Santo Ofício, emergiu um novo grupo social que veio substituir os judeus, o dos conversos cristãos que possuíam um estatuto distinto dos restantes cristãos: os cristãos-novos. Convém referir que nem todos os cristãos-novos eram apóstatas, pois muitos deles poderão ter sido convertidos de livre vontade e outros, sem terem escolhido o batismo, terão acabado por abandonar completamente a lei de Moisés ou o Islão, após a conversão, por medo das perseguições.

Antes de nos debruçarmos sobre a questão da identidade marrana, cremos que seria proveitoso identificar os diferentes termos usados para referir-se aos judeo-conversos. Para alguns autores, parece existir certa equivalência entre conversos, cristãos-novos, criptojudeus, gente da Nação, marranos, sefarditas; contudo, convém distingui-los, em virtude de não se referirem à mesma realidade.

Se o termo de cristão-novo se refere aos conversos, *anussim* (forçados) e *meshumadim* (voluntários), cujo estatuto era em geral implicitamente herético, segundo Natalia Muchnik (2014, 24), o de criptojudeu, referindo-se igualmente a esse grupo social, somente abrange os que continuaram a praticar o judaísmo após a conversão. Logicamente, esse termo não deveria ser aplicado no século XX, por não haver necessidade de as comunidades praticantes do judaísmo se manterem na clandestinidade. Todavia, a clandestinidade consiste num elemento próprio do ritual, tendo ultrapassado o mero mecanismo de defesa. É por esse motivo que consideramos o termo “criptojudeu” adequado aos membros das comunidades que se mantiveram desde os tempos inquisitoriais.

Ainda relativamente ao termo “criptojudeu”, António José Saraiva opta por excluí-lo por completo, visto que não reconhece a plausibilidade do criptojudaísmo: os

cristãos-novos não devem ser confundidos com judeus, porquanto a discriminação a que eram sujeitos devia-se mais às suas atividades económicas e à luta de classes do que a questões religiosas. Saraiva não reconhece, desta forma, que pudessem manter as tradições dos seus antepassados (1969, 23-25). Aliás, refere especificamente que “a ideia de que os hebreus portugueses resistiram à assimilação não passa de uma presunção” porque “só subsistem íntegras na clandestinidade rigorosa as religiões que dentro dela nascem” (Saraiva 1969, 45). E, acrescentaríamos nós, talvez tenha sido por esse motivo que o criptojudaísmo se manteve durante séculos. Por outro lado, Saraiva (1969, 45) refere que seria impensável manter um ritual, isto é, praticá-lo em paralelo com a religião católica, durante tanto tempo de forma forçada ou hipócrita. Porém, sabemos que tal aconteceu, chegando os criptojudeus a praticar ambos os cultos com o mesmo fervor, como o documenta, entre outros, Frédéric Brenner no film “The last marranos”.

Florabela Frade (2006, 14), cuja tese de doutoramento incide sobre as relações económicas e sociais das comunidades sefarditas portuguesas, prefere a denominação “sefardita”, proveniente do hebraico ספרד (Sefarad), termo mais abrangente que significa Espanha. Num artigo posterior, a autora, citada por Marcos Silva, terá referido que não é “justo” apelidar de “cristão-novo” e “marrano” “quem foi batizado em pé ou foi coagido social, cultural e religiosamente a fazê-lo” (Frade 2008, 4, citada por Silva 2008, 3). Ademais, o adjetivo “sefardita” constitui mais do que um mero topónimo, em virtude de contemplar os três pilares do sefardismo, compostos pela “aliança do espaço *Sefarad*, da religião judaica e do sangue, ou etnia, dos judeus” (Frade 2008, 4, citada por Silva 2008, 3). Deste modo, por um lado, o adjetivo é unicamente aplicável aos judeus oriundos de Espanha e de Portugal; por outro, designa também o rito específico dos judeus da Península Ibérica. Portanto, sendo imprescindível, no âmbito deste estudo, distinguir os termos “criptojudeu” e “judeu”, o adjetivo “sefardita” não é elegível por neutralizá-los. Do mesmo modo, o adjetivo “sefardita” é um termo genérico que designa a origem ibérica dos judeus portugueses e espanhóis, bem como dos seus descendentes, sendo ou não praticantes do judaísmo. Pelo contrário, o criptojudaísmo é um vocábulo adequado à realidade cultural aqui estudada, por ser um conceito específico que constitui “uma característica dos judeus sefarditas ou marranos da Península Ibérica” (Frade 2006, 77), não sendo, portanto, comum a todos, mas somente aos praticantes clandestinos da religião judaica.

Por sua vez, a gente da Nação (hebraica ou judaica) era, já na altura em que operava o Tribunal da Inquisição, um apodo atribuído aos judeus, estendendo-se por assimilação

aos cristãos-novos judaizantes. Essa expressão, no seu sentido bíblico, designa os judeus, mas, curiosamente, este étimo é igualmente utilizado pelos judeus para designarem todos os que não são seus correligionários. Assim, a palavra גוי (*goi*), tendo num primeiro momento designado a Nação Judaica, significa também, hoje em dia, para os judeus, todos aqueles que não lhe pertencem, ou seja, os gentios; para os cristãos, a gente da Nação faz referência aos judeus. Terá havido, dessa forma, uma transferência de sentido da primitiva palavra גוי, estabelecendo-se, assim uma equivalência especular quanto ao significado da palavra “nação”, correspondendo, tanto para cristãos como para judeus, aos que não partilham as suas crenças.

O termo “marrano” designa os cristãos-novos judaizantes da Península Ibérica, ou seja, os criptojudéus ou seus descendentes, como se de uma casta se tratasse, retomando a expressão de Wachtel (2013, 10), já que o conceito, como veremos mais abaixo, acabou por referir-se a um grupo social no seu todo.

Segundo Samuel Schwarz (1925, 2), a origem da palavra “marrano” provém do sintagma hebraico “mareh-ain”, que significa “para a vista”, conforme a teoria sustentada por Isucher Schwarz, seu pai. Porém, a mesma tem sido refutada e Cecil Roth sintetiza algumas das conjeturas etimológicas concernentes ao vocábulo “marrano”:

It has been derived from the Hebrew Mar’at ‘Ayin, or Appearance of the Eye, as referring to the fact that these persons were only ostensibly Christians. Other fanciful derivations are from the word Mumar, or apostate, given a Spanish ending (Mumarano); Mohram Atta “Thou art Excommunicated”; or Mar Anuss—“Master Anuss”. (Roth 2001, 27-28)

Da mesma forma, o autor assinala o vocábulo árabe *Mura’in*, que significa hipócrita, e o segundo termo da fórmula eclesiástica de execração *Anathema Maranatha*. Todavia, acaba por indicar como mais plausível a origem hispânica do termo, que significa “porco”, defendendo que o mesmo era praticamente desconhecido entre os judeus, atestando-se, assim, a fraca probabilidade de ter uma origem judaica:

However, the fact that the term was practically unknown amongst the Jews indicates that it did not originate amongst them, and that a non-Hebrew origin must be sought for it. (...) However, all this linguistic speculation is needless. The word Marrano is an old Spanish term dating back to the early Middle Ages and meaning swine (Roth 2001, 28).

Do mesmo modo, para além das anteriormente indicadas, Natalia Muchnik (2014, 25) recorda outras hipóteses concernentes à origem desse vocábulo:

(...) *mahram* (ce qui est prohibé), tantôt de l'hébreu *mumar* (désignant la conversion), *maran ata* ("Seigneur, viens !"), expression utilisée par Paul dans les Corinthiens) ou encore *muranita* (bâton avec lequel on punissait les excommuniés).

Como vemos, diversas são as possibilidades de proveniência da palavra "marrano". Apesar da renitência de Cecil Roth, é difícil ignorar a plausibilidade do sintagma *mar-anuss*, isto é "homem convertido à força", por dois motivos: o primeiro fonológico, pela semelhança com o vocábulo "marrano" e, o segundo, pelo significado do étimo hebraico.

Para Ben-Rosh, isto é, o Capitão Artur Carlos de Barros Basto – que baseou os seus dizeres no uso adverbial do adjetivo "amargo", usado em Isaías – a palavra "marrano" provinha de *mar* (amargamente) e *anous* (forçado) e em nada se relacionava com o vocábulo "marrano", que significa porco. Para evitar a associação pejorativa, o Capitão Barros Basto recomendava a sua grafia apenas com um "r" (Javal 1931, 64).

No que diz respeito à eleição do termo mais adequado, a tarefa tem sido árdua, devido à existência de inúmeras opiniões válidas de diferentes estudiosos da matéria. Contudo, entendemos que o termo "marrano", apesar dos mistérios que parecem envolver a sua etimologia, é apropriado, na medida em que abrange, obviamente, as gerações de descendentes de cristãos-novos que se sucederam no tempo, marcadas pela presença, embora às vezes muito remota, de judaísmo na sua ancestral herança; igualmente abrange os detentores do segredo: aqueles praticantes clandestinos que, ao abrigo dos olhares dos vizinhos, praticavam os rituais, legado dos seus antepassados, ou seja, os criptojudes. Assim, parece-nos plausível que ambos os termos, "marrano" e "criptojudeu", sejam aceitáveis e aplicáveis aos homens e às mulheres descobertos por Schwarz, dado que, em primeiro lugar, eram, de facto, criptojudes, na medida em que continuaram as suas práticas dissimuladamente durante séculos e, em segundo lugar, consideravam-se a si mesmos judeus porque sabiam que descendiam de judaizantes perseguidos pela Inquisição, logo eram marranos. Deste modo, colocamos de parte o termo "cristão-novo", pois, apesar de ser também do domínio religioso, é-lhe subjacente, como sublinham Mea e Steinhardt, certa dimensão "étnica", sendo "suscetível de uma avaliação aritmética. Com efeito, os inquisidores podiam referir-se a alguém dizendo que ela era "cristão-novo, meio-cristão-novo, quarto-cristão-novo, um oitavo ou até meio oitavo de cristão-novo" (Révah, in "Polémica acerca da Inquisição e cristãos-novos de António José Saraiva, in Mea & Steinhardt 1997, 249). De resto, o vocábulo refere-se aos judeus e muçulmanos

conversos pela força e aos seus descendentes, não significando, necessariamente, a observância da fé judaica, muçulmana ou de seus sucedâneos.

A esse conjunto de termos poderíamos ainda acrescentar o termo “criptomarrano”, avançado por Elvira Mea e Inácio Steinhardt, referindo-se aos marranos que, apesar de terem regressado ao Judaísmo no fim do século XX, continuaram ocultamente as suas práticas criptojudaicis (Mea & Steinhardt 1997, 256). É um termo que cremos ser adequado a muitos desses marranos, nomeadamente os mais idosos.

4. O surgimento de um novo paradigma identitário

Todavia, apesar de constituir uma questão interessante, a origem etimológica da palavra “marrano” terá para nós muito menos importância do que as questões identitárias que estão na sua origem.

Segundo Nathan Wachtel (2013, 9), o marranismo é um conceito polimórfico, na medida em que abarca diversas dimensões: a religiosa, a cultural, a económica, a social, a política e a identitária. Ainda segundo o autor, existem vários graus de marranismo, conforme as práticas e a sua fidelidade ao judaísmo rabínico, isto é, existem diferentes graus de sincretismo religioso, da mais profunda identificação judaica ao ceticismo mais radical (Wachtel 2013, 9).

Vimos anteriormente que, para além do culto, a estigmatização, também ela, era transportada de geração em geração e constituía mais do que um critério religioso, na medida em que acabava por impor-se um critério de discriminação de ordem biológica: “le critère discriminant est devenu biologique, racial, en même temps que la pureté de sang en vient à se superposer en quelque sorte à la pureté de la foi” (Wachtel, 2013, 15).

Para além da amálgama entre etnia e religião, o antissemitismo também se deveu à imagem que era veiculada dos marranos. De facto, durante as vagas de emigração que seguiram a expulsão de Espanha e a restauração da independência de Portugal, em 1640, eram vistos como traidores da coroa castelhana, segundo Muchnik (2014, 27). De facto, segundo a autora, muitos não hesitaram em sair de Castela, preferindo a fuga à conversão, no primeiro caso, e, no segundo, por muitos serem de origem portuguesa, eram associados aos seus compatriotas restauracionistas, acabando por ser duplamente estigmatizados como traidores e renegados. Desta forma, podemos afirmar com Forster que a questão marrana, aparentemente religiosa, era, no fundo, bem mais complexa, porquanto o marrano acaba por representar na sociedade tudo aquilo que é inoportuno:

El marrano, habitante de extraños márgenes, viajero de intersticios heréticos, ambiguo por definición, se constituyó en el sujeto de lo inaceptable, su mera presencia exponía lo inaudible y lo intolerable para un discurso cuyo eje giraba alrededor de la homogeneidad cultural. (Forster 2007, 228)

Assim, o cristão-novo, fosse judaizante ou não, era a vítima por excelência do Tribunal do Santo Ofício, mais do que homossexuais, bruxos, feiticeiros, blasfemos e bígamos, numa lógica de *inclusión excluyente* como refere Forster (2007, 228). Na verdade, o marrano representava tudo aquilo que não era aceitável, numa altura em que, por razões políticas, era vital a homogeneidade cultural. Segundo Forster, os tempos inquisitoriais deixavam antever os contornos de práticas políticas modernas tanto liberais como totalitárias, em que a inclusão é determinada pela constante possibilidade de exclusão (2007, 228).

Embora se tentasse, sem grande sucesso, integrar os cristãos-novos na sociedade católica, impedindo, entre 1497 e 1499, a realização de casamentos entre si (Ferro 1987, 76), foi precisamente o contrário que aconteceu. Contudo, também houve muitos casamentos mistos, o que terá, sem sombra de dúvida, contribuído para a assimilação de muitos cristãos-novos (Saraiva 1969, 44).

Desta forma, nasceu um novo paradigma social, que dispunha das condições socioeconómicas dos judeus e que, ademais, tinha acesso a elevados cargos da Administração Pública, assim como à possibilidade de integrar a nobreza e o clero. Como vimos anteriormente, os estatutos de pureza de sangue eram aplicados no seio das instituições de forma diversa consoante a instituição, não existindo, nessa matéria, sanção régia (Olival 2004, 151). Aliás, segundo Fernanda Olival, “até ao final dos anos de 1560, a pureza de sangue abarcaria apenas alguns colégios maiores conimbricenses e ordens de tipo regular” (Olival 2004, 155).

Contrariamente a Wachtel (2013), como vimos, que define a pureza de sangue como sendo um critério distintivo biológico, Fernanda Olival considera-a uma questão muito mais política e ideológica do que racial, na medida em que a aplicação dos estatutos institucionais constituía um entrave à rápida ascensão social dos cristãos-novos:

(...) em toda a Península da Época Moderna: com este tipo de requisitos não se visava a pureza biológica da raça pelas suas qualidades genéticas; tratava-se, ao invés, de um problema de natureza ideológico-religiosa, com forte impacto na estruturação social e política”. (Olival 2004, 152)

Perante esta conjuntura político-social e religiosa, o marrano, praticante de judaísmo, teve de adaptar-se, encontrando, como diz Forster, *mecanismos de defensa* que

garantissem a sua integridade física e a sobrevivência da sua fé, optando, assim, por uma vida espiritual clandestina, que constituía para ele, também, o caminho da liberdade (Forster 2007, 229). Segundo o autor, essa clandestinidade começa com a negação de si perante os outros, de modo a “mantenerse en la fidelidad a una identidad de origen que es la que le permite sentirse genuíno allí donde simula” (Forster 2007, 224). Cria-se aqui, segundo Muchnik (2014, 21), a primeira diferença entre marranos e os restantes elementos da sociedade da época: a dissociação forçada entre esferas privada e pública, induzida pela necessidade de clandestinidade, que começa na intimidade e que transcende, como veremos, as fronteiras domésticas. Existe, dessa forma, como o observa Muchnik (2014, 71-75), um paralelo evidente entre dissimulação e simulação, porquanto o marrano oculta a sua verdadeira identidade e simula a do outro, o católico, travestindo-se e transgredindo as normas impostas pela religião oficial.

A clandestinidade, apanágio dos cristãos-novos judaizantes, consolida-se, assim, na negação e na ficção, o que tem como resultado inelutável, segundo Forster, a cisão, originando a fragmentação da identidade. O mesmo autor explica a fragmentação, estabelecendo uma analogia entre um espelho quebrado, que nunca pode voltar a refletir uma imagem una e indivisível, e a identidade marrana, fragmentada, ambígua, marcada pela *hybris* (Forster 2007, 224-8).

Afortunadamente, Forster (2007, 223) não associa unicamente o conceito de cisão ao marranismo, assegurando que é próprio do Homem Moderno, mas acrescenta que, com o surgimento dos marranos, a ficção passou a ancorar-se na vida real e a ser uma parte integrante da História da humanidade. Portanto, segundo o autor, é como se os marranos tivessem vindo a concretizar essa tendência natural dos homens para a cisão. Essa perspectiva, para além de constituir um lugar-comum, é demasiado redutora e negativa, assimilando o processo de construção da identidade marrana a uma rotura, quando se trata precisamente do oposto: uma absorção.

De uma forma poética, Forster fala-nos de *hybris*, referindo-se ao sincretismo das práticas religiosas marranas que, ao longo do tempo, se foram distanciando do judaísmo original, colmatando os interstícios, criados pela ausência de livros de culto e pelas falhas da memória, com pedaços da religião oficial, originando-se, assim, uma “religião marrana”, divergente, instável e mutável. E esses *intersticios heréticos*, como os denomina Forster, foram ganhando cada vez mais espaço, “ganando posiciones hasta convertirse en la verdadera marca de una identidad nacida en los intersticios” (2007, 225).

O que nos leva à seguinte observação: o marranismo não se cinge à colmatação das falhas da memória da fé judaica, é mais denso do que isso, pois consiste na criação de um novo culto. Além disso, podia abarcar a prática de duas religiões em paralelo, o que pressupunha o domínio de dois cultos distintos. Por outro lado, os interstícios, quando colmatados, são, a nosso ver, menos um sinal de rotura, do que de redefinição e de resiliência, na medida em que se preenchem os vazios de um culto com elementos de outro. De resto, é nesses interstícios que ganha forma o conceito de exiliência, ao qual teremos a ocasião de regressar, porquanto o exílio social a que é votado o marrano capacita a condição de exilado, embora esse exílio seja estático, não implicando outro movimento senão aquele da sua mente. E é essa condição exílica e virtual dos marranos, “precisamente como judeus, exilados entre as nações e também exilados entre os judeus” (Mendes 2007, 39) que os define talvez melhor do que qualquer outra, na medida em que o exílio psicológico é a consequência da sua marginalização e ao mesmo tempo a garantia da sua salvação.

5. A recuperação da memória litúrgica: de Schwarz a Barros Basto

Assim, na Península Ibérica, ainda antes da Inquisição, entranhou-se na clandestinidade um novo paradigma identitário, o de um grupo social hermético, que resistiu à passagem do tempo, até ao século XX, embora adulterando-se ao sabor do sincretismo religioso, até ganhar um espírito próprio e único; foi Samuel Schwarz que o deu a conhecer ao mundo em 1925.

Samuel Schwarz, engenheiro polaco de minas que trabalhou e viveu em Portugal, foi o precursor do estudo sobre criptojudaísmo, em virtude de ter descoberto, em pleno século XX, vestígios de judaísmo nas tradições religiosas das Beiras e de Trás-os-Montes, o que o levou a expor ao mundo uma comunidade de criptojudeus que se mantinha fiel às suas tradições desde a Inquisição.

Houve, antes da publicação do seu estudo, referências a resquícios de criptojudaísmo, mas, até então, ninguém tinha compilado de forma tão séria e exaustiva os rituais, tradições e orações dos criptojudeus em Portugal. Segundo Livia Parnes, (Schwarz 2015, 24-5), Israel Salomon publicou uma brochura em Nova-Iorque em 1887, dando conta da existência de criptojudeus em Trás-os-Montes. Igualmente, em 1903, na Revista *Jewish Quarterly Review*, Leão João Cardozo de Bethencourt, descendente de cristãos-novos, descreveu rituais e costumes criptojudaicos, referindo-se à lenda urbana

dos abafadores, que, supostamente, asfixiavam os moribundos antes da chegada do padre para que não lhes fosse dada a extrema-unção, e revelando excertos de orações (2015, 24-5).

Por sua vez, Nahum Slouschz recolheu informações sobre os cristãos-novos portugueses e publicou-as na imprensa hebraica da época, tendo sido as mesmas lidas atentamente por Samuel Schwarz (Schwarz 2015, 26), assim como as obras que acabaram por dissipar toda e qualquer dúvida quanto à existência de criptojudéus no século XX em Portugal (Schwarz 2015, 26): *A Invasão dos Judeus* de Mário Saa (1925) e *Memórias Arqueológico-históricas* do Distrito de Bragança do Abade de Baçal (Alves, 1925; 1975). Ambas as obras descrevem costumes e cerimónias dos criptojudéus, sendo a primeira fundada em teorias antissemitas, antiliberais e antirrepublicanas e, a segunda, uma obra marcada pela defesa da tolerância religiosa. Porém, é importante recordar, como assinala António Valdemar (Schwarz 1993, VI) no seu prefácio “Os Estudos Luso-Judaicos de Samuel Schwarz”, que se a Literatura filossemita pôde emergir foi graças à valorização do legado filosófico e científico de figuras ilustres do judaísmo como Garcia da Orta, Abraão Zacuto, Leão Hebreu, entre outros, viabilizada pelas medidas pombalinas, que ditaram o fim da Inquisição em Portugal.

Foi, então, nesse contexto, imediatamente anterior à Segunda Guerra Mundial, marcadamente tolerante e aberto à Literatura filossemita, que ocorreu em Portugal a descoberta de Schwarz, que iria renovar o interesse pela questão marrana.

Nascido a 12 de fevereiro de 1880, em Zgierz, Polónia, Samuel Schwarz, oriundo de uma família judaica numerosa, estudou no *heder* e no liceu judeu de Łódź. Seu pai, Isucher Moshe Schwarz, autodidata, estudioso das línguas orientais e da história judaica, possuía uma biblioteca digna de referência, que constituiu, segundo Livia Parnes, o centro da *Intelligentsia* judaica, numa altura em que a Polónia era um território russo (2015, 28).

Como dissemos, Samuel Schwarz formou-se em engenharia de minas e o seu trabalho levou-o a viajar pelo mundo, mas foi em Espanha que nasceu o seu interesse pela história peculiar dos judeus conversos na Península Ibérica, em particular quando tomou conhecimento da existência dos *chuetas* (descendentes de cristãos-novos, estigmatizados e segregados, mas sem tradições religiosas judaicas). Em 1914 Schwarz aceitou um posto de trabalho nas minas de volfrâmio e de estanho, perto respetivamente de Vilar Formoso e de Belmonte.

O facto de residir na capital abriu-lhe a porta da Comunidade Israelita de Lisboa e, por conseguinte, permitiu-lhe conhecer personagens de relevo como Carolina de

Michaelis, que estudou a obra de Uriel da Costa, ou António Baião (2015, 31), Diretor do Arquivo Nacional de Portugal, que o terão influenciado no desenvolvimento da sua própria pesquisa. Esta germinou quando encetou no terreno as suas pesquisas epigráficas, inquestionavelmente vanguardistas, que mereceram vários artigos na revista *Arqueologia e História*, e quando publicou a obra *Inscrições Hebraicas em Portugal* (1923), em que afirmou a existência da comunidade judaica de Belmonte no século XIII, apontando como prova tangível da sua longevidade uma inscrição hebraica encontrada no Museu Municipal de Castelo Branco, numa lápide de granito, que terá pertencido à antiga sinagoga.

Ademais do estudo epigráfico, Samuel Schwarz descobriu, em Belmonte, uma comunidade, cujo criptojudaísmo ainda era tangível, e começou a interessar-se pelas suas tradições, mas não foi fácil ganhar a sua confiança. Com efeito, Schwarz estava em presença de uma comunidade que tinha recebido dos seus antepassados perseguidos pela Inquisição, não só rituais e orações, como também o próprio culto do segredo. Aí começou o seu périplo ao coração mesmo de um criptojudaísmo de difícil acesso e de tradição oral. Adotando uma perspetiva comparativa, confrontando orações oriundas de um processo inquisitorial de uma cristã-nova do século XVII com orações da comunidade de Belmonte e com as recolhidas pelos seus predecessores, provou a origem e a subsistência do criptojudaísmo até ao século XX. Do mesmo modo, comparando as diferentes versões das orações, acabou por demonstrar que a sua evolução acompanhava a do sincretismo religioso, inelutavelmente dependente das influências externas mais imediatas, neste caso as que eram oriundas do catolicismo.

Foi nessa altura, em 1924, que Samuel Schwarz resolveu partilhar o resultado das suas pesquisas. Antes da primeira publicação dos *Cristãos-novos em Portugal no Século XX*, publicou, em Varsóvia, na revista *Illustrirte Woch*, dois artigos em Yiddish dando conta da sua descoberta: “Anussim in Portugal” e “Die Farbleibene Anussim”. Publicou igualmente onze artigos em hebraico entre 1925 e 1926, também em Varsóvia, na revista hebraica *Hayom*.

Em 1925, na revista *La Rasegna Mensile di Israel*, em Florença, Schwarz publicou três artigos em italiano: “I Marrani del Portogallo” que correspondem ao corpo do livro *Os cristãos-novos em Portugal no século XX* sem os anexos; porém, pelo que averiguamos, não constituem uma tradução completamente fiel ao original e terminam antes da parte dedicada às orações dos cristãos-novos. Igualmente, em Nova Iorque, Schwarz publicou os artigos “The Crypto Jews of Portugal” no *Menorah Journal* em

1926, articulados em 1999 na revista *Shofar: Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, publicada no Estado de Indiana, nos Estados Unidos. É de referir que os artigos seguem a estrutura da obra (sem anexos) e completam-na, patenteando no corpo do texto exemplos de orações, o que não se verifica na obra original. Por fim, na revista *Judaica* editada em Buenos Aires, Schwarz publicou em 1944 o artigo “La Pascua entre los cristianos nuevos de Portugal”.

Em 2015, João Schwarz da Silva, neto de Samuel Schwarz, transmitiu às Edições Chandeigne uma versão francesa de *Os Cristãos-novos no Século XX* do punho do seu avô (poliglota emérito que também falava russo, polaco, alemão, inglês, italiano, espanhol, português, hebraico e yiddish) que, infelizmente, nunca teve a ocasião de publicar em vida. Foi editada na Coleção “Péninsules” com um título de capa divergente do original: *La Découverte des Marranes* (A Descoberta dos Marranos). Porém, na página de título surge um subtítulo mais próximo do título da edição original *Les Crypto-juifs au Portugal*, tendo-se, contudo, perdido a referência temporal, por opção de Schwarz, que substituiu “cristãos-novos” por *crypto-juifs* por motivos culturais, segundo Livia Parnes (Schwarz 2015, 21)

Foi no artigo “Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX”, na Revista *Arqueologia e História*, que Schwarz descreveu pormenorizadamente as tradições e os rituais dos criptojudéus de Belmonte e revelou ao público as suas orações, transmitidas de geração em geração. E, em 1925, foi publicada a separata homónima da referida revista, igualmente sob a égide da Associação dos Arqueólogos Portugueses, que será longamente citada por Nahum Slouschz, no seu livro *Haanoussim Be Portugal* de 1932.

Relativamente à separata *Os cristãos-novos em Portugal no Século XX*, é de referir que a mesma contém elementos paratextuais que não existem no artigo. De facto, aparece uma dedicatória à memória do seu sogro, Samuel Barbasch, orlada de negro, acompanhada da oração *Deus vos salve lá passado*, parte integrante da liturgia fúnebre criptojudáica, assim como surge outra dedicatória, desta vez à memória de todos os que foram perseguidos pela Inquisição, evocando alguns mártires e elogiando a sua veemente fé judaica, que nem a ameaça das chamas fez abjurar. Aí refere a visão alegórica da “sarça ardente” que teve Moisés junto do Monte Horeb, comparando-a com a fé judaica que, à sua semelhança, não é consumida pelo fogo, remetendo para a revivescência da fé dos cristãos-novos portugueses, herdada dos seus antepassados como se os mesmos tivessem sido “ressuscitados das fogueiras da Inquisição” (Schwarz 1993, 4).

Existe ideia semelhante no prefácio de Ricardo Jorge, que faz uso do verbo “minerar”, estabelecendo assim um paralelo entre a atividade profissional de engenheiro de minas de Samuel Schwarz e a sua descoberta, comparando-a com o “descobrimento de veios ignorados de minério rico” e qualificando-o de “fóssil velho de Portugal ressurgido em carne e espírito” (Schwarz 1993, 9). De facto, se o criptojudaísmo, confinado à domesticidade e à clandestinidade, emergiu do ostracismo a que tinha sido votado, foi indubitavelmente graças a Samuel Schwarz.

Na verdade, descobrir que, em pleno século XX, ainda existiam criptojudeus, que conservavam “intacto o sentimento da religião e da nacionalidade israelita” (Schwarz 1993, 19), apesar de saber-se que muitos nem sequer tinham a noção de que Israel existia, foi completamente inesperado. Ademais, um dos aspetos que mais marcou Samuel Schwarz foi a persistência da memória destes cristãos-novos de Belmonte, mantida ao longo dos séculos graças ao secretismo, inerente às suas práticas religiosas e vida quotidiana, como se ainda pudessem ser perseguidos pela Inquisição (Schwarz 1925, 7). Aliás, Samuel Schwarz salienta, no seu livro, as dificuldades que teve para ser aceite pela comunidade e recorda como foi ganhando paulatinamente a sua confiança, sendo que a “ortodoxia” religiosa do autor pouco ou nada se coadunava com as práticas criptojudaicas, visto que as orações eram rezadas em português, pois o hebraico já tinha sido esquecido há muito tempo, devido às perseguições a que os cristãos-novos tinham sido sujeitos.

Samuel Schwarz recorda o dia em que o reconheceram oficialmente como um dos seus, numa passagem de cunho romântico, em que compara a Serra da Estrela, qual Monte Sinai, banhada de luz, ao *locus amoenus*. Durante a recitação da oração *Shemah Israel* (Ouve Israel), profissão de fé do monoteísmo judaico, pronunciou a palavra *Adonai* e, imediatamente, as mulheres presentes reconheceram-na e taparam os olhos com as mãos. Foi nesse momento que os criptojudeus de Belmonte lhe abriram as suas portas e o aceitaram como correligionário, autorizando-o a assistir às suas cerimónias e a recolher as suas orações, que, por sua vez, lhe facilitaram o contacto com criptojudeus de outras povoações da Beira Interior e de Trás-os-Montes, permitindo-lhe continuar as suas pesquisas.

É inegavelmente patente na obra de Schwarz (1925) uma grande carga emocional paralela à abordagem científica e etnográfica, herdada, segundo Nathan Wachtel (Schwarz 2015, 16), do modelo dos países da Europa Central e Oriental, em que a afirmação da consciência nacional era uma questão de vida ou de morte. Assim, Samuel Schwarz expõe os criptojudeus, rompendo definitivamente com a obrigatoriedade do

segredo com o intuito de salvaguardar um património cultural, livrando-o do esquecimento, à semelhança do Livro da Memória *Khurbn Proskurov*, orlado de negro, que relatava os massacres perpetrados na Ucrânia após a primeira guerra mundial. Não será por acaso que a dedicatória a Samuel Barbasch está igualmente marginada de negro.

Do mesmo modo, Livia Parnes evoca o raciocínio de Schwarz, cujo objetivo é “defender” os marranos contra toda a sorte de preconceitos porque, desde sempre, deram valiosos contributos a Portugal, contributos que Schwarz alonga na versão francesa (Schwarz 2015, 38-39). Livia Parnes crê que o mesmo se deve a questões ideológicas e à abordagem apologética que caracteriza a obra, referindo, igualmente, a omissão de certos detalhes, provavelmente para não chocar os leitores, como por exemplo, os jogos de cartas entre as diferentes orações do dia durante o *Kipur*. Do mesmo modo, refere o uso de valores aproximativos, exagerados e divergentes, de uma versão para a outra, no que concerne aos números de criptojudéus na Covilhã (10.000 pessoas na versão portuguesa e 10.000 famílias na francesa) (Schwarz 2015, 39-40).

É indubitável que a presença de Schwarz, além de ser imprescindível à compilação da documentação relativa à liturgia marrana foi, igualmente, e de forma inesperada, o motor da revivescência marrana, na medida em que não só compilou as suas tradições, como contribuiu para a sua rememoração e fixação de modo mais sistemático. E é nesse sentido que poderíamos acrescentar, com Maria Antonieta Garcia, que Samuel Schwarz acabou por escrever o manual do “perfeito criptojudéu”,² porque sabemos que, na verdade, muito do culto judaico se perdeu nos meandros dos séculos e muito se lhe acrescentou. Apesar disso, não parecem subsistir dúvidas razoáveis no que concerne à ascendência judaica dos marranos, embora nem todos os autores se tivessem convencido da mesma.

Creemos ser possível que uma parte dos descendentes de cristãos-novos, que à saída do auto-de-fé, eram vigiados e rotulados pelo Tribunal do Santo Ofício, fossem, na verdade, descendentes de cristãos-velhos falsamente acusados. Aliás, foi essa opinião de Lucien Wolf (1926, 15) que terá constituído o ponto de partida para o desenvolvimento das teorias de António José Saraiva (1969) e H. Salomon (2005), segundo as quais o criptojudáismo não passava de um mito. Aliás, Salomon refere que

² Expressão usada por Maria Antonieta Garcia na sua comunicação intitulada “Judeus de Belmonte no labirinto da(s) identidade(s)” durante o *Congresso Internacional Terras de Sefarad* em Bragança, no dia 16 de junho de 2017 e em Garcia (2004, 45).

quase todas as vítimas cristãs-novas da Inquisição portuguesa (mais de 30 000, assim rotuladas, entre 1540 e 1765) eram católicos mais ou menos piedosos, cuja ascendência judaica, muitas vezes parcial, senão fictícia, era o único crime que lhes podia ser imputado. (2005)

Porém, como veremos, esta não era obviamente a opinião do “Apóstolo dos marranos”, assim o denominou Cecil Roth (1931) na obra que lhe inspirou o Capitão Artur Carlos de Barros Basto, ilustre propugnador dos marranos e impulsor da Obra do Resgate.

Barros Basto nasceu a 18 de dezembro de 1887, em Amarante. Era neto de Francisco Carlos de Barros Basto, descendente de judeus forçados ao batismo em 1497, que guardara a vida toda o “segredo” com a esperança de o poder transmitir a um dos seus descendentes (Mea & Steinhardt 1997, 27-8). Por contingências do destino, Artur Carlos foi o escolhido, apesar de ter recebido da mãe uma educação católica estrita e fervorosa (1997, 27).

No que respeita ao legado marrano que Artur Carlos recebeu de seu avô, o mesmo “estava reduzido à leitura frequente da Bíblia, em vernáculo, e a uma identificação “ideal” com as suas personagens e descendentes vítimas do Santo Ofício” (Mea & Steinhardt 1997, 26). Portanto, a prática dos ritos criptojudaios era totalmente inexistente. Contudo, desde muito jovem, Barros Basto começou a identificar-se com a religião judaica e tudo fez para tornar-se judeu. Porém, contra todas as expectativas, a sua conversão não foi aceite pela Comunidade Israelita de Lisboa. O sucedido não foi suficiente para demovê-lo daquilo que profundamente almejava. Assim, em 1920, viajou para Marrocos e consumou, com a *brit milah*, a sua pertença ao Judaísmo, passando a chamar-se Abraham Israel Ben-Rosh (1997, 23)

Barros Basto não foi só o homem que, contando com o apoio da Comunidade Internacional, em particular do *Portuguese Marranos Committee*, criou de raiz várias comunidades judaicas no Porto, em Bragança, na Covilhã e micro-comunidades por onde quer que passasse nas Beiras e em Trás-os-Montes, dependentes de uma maior, chegando “às bases populares” (Mendes 2007, 41). Na verdade, foi quem içou, na varanda da Câmara Municipal do Porto, a bandeira republicana, foi também um militar que rapidamente ascendeu hierarquicamente por mérito próprio, tendo recebido várias condecorações (entre outras, a Cruz de Guerra) pela sua valorosa atuação nas frentes de batalha durante a Primeira Guerra Mundial. Igualmente, foi o fundador do oryamismo em Portugal, foi o precursor do movimento escuta português, tendo fundado o aduarismo e foi maçom, não por acaso, mas com certeza, como sublinha Teixeira Mendes, pelo

desígnio de “construção do Templo” (Mendes 2007, 36), transversal ao judaísmo e à Maçonaria. Ademais, cremos que pode dizer-se que a sua pertença à Maçonaria materializa perfeitamente o acolhimento do segredo que fez, ainda jovem, e demonstra a apetência que o caracterizava, não só pelo oculto, mas também pelo culto do oculto, entregando-se e sacrificando o seu tempo e a sua vida pessoal ao resgate dos marranos.

Barros Basto era um homem extremamente culto, dotado de uma inteligência fora do vulgar, que lhe permitia desfruir de conhecimentos aprofundados tanto sobre Literatura como História, as Sagradas Escrituras, a liturgia judaica e a língua hebraica, que dominava, traduzia e que ensinou. Igualmente, detinha um conhecimento profundo do *Talmude* e do folclore judaico. Do mesmo modo, poderíamos acrescentar com Teixeira Mendes (2007, 35) que, foi igualmente publicista, investigador histórico e vogal auxiliar da Comissão de História Militar.

Para além dessas facetas, foi, entre abril de 1927 e setembro de 1958, editor e redator da revista *Ha-Lapid*, da qual foram publicados 156 números, que continham notícias da Obra do Resgate e das comunidades judaicas ora existentes, bem como da comunidade judaica internacional; referências a tradições criptojudais; lições de liturgia judaica; narrativas bíblicas para jovens e menos jovens; reflexões sobre personagens bíblicas, referências a judeus ilustres e personagens ligadas direta ou indiretamente ao judaísmo ou criptojudaísmo; ensinamentos talmúdicos; homenagens; entrevistas; historietas, entre outros.

Barros Basto, para sustentar a sua Obra do Resgate, decidiu, ao invés de Schwarz que levou o judaísmo aos marranos, levar os marranos ao judaísmo, embora sabendo por experiência própria que a execução do seu plano iria ser morosa e dolorosa. De facto, era paciente e entendia que a conversão não se podia concretizar de forma repentina, levando os marranos a abandonar por completo as práticas secretas que observavam há séculos. Pelo contrário, sabia que era fundamental tolerar o marranismo, mostrando abertura de espírito, que se consubstanciava numa abordagem mais progressiva. E foi assim, pela “disciplina do arcano (...) que procede[u] à (re)conversão ao judaísmo” (Mendes 2007, 25). A esse respeito, Livia Parnes refere que foi precisamente o proselitismo de Barros Basto que acabou por afastar Schwarz, que decidiu abandonar a Obra e optou por dedicar-se a outros tipos de trabalhos de pesquisa e de tradução, assim como a assumir cargos de relevo na Câmara de Comércio Polaca, na Ordem dos Engenheiros e na Associação dos Arqueólogos Portugueses.

Voltando a Barros Basto, podemos dizer que a incomensurável força de vontade e o espírito de entrega que o caracterizavam permitiram-lhe ver concretizada uma das primeiras etapas do seu plano: abrir um Instituto Teológico no Porto, no fundo, um seminário judaico, no qual os jovens seriam formados para assumir num futuro próximo a orientação espiritual da respetiva comunidade que, de marrana, ia passando, graças ao seu proselitismo aguerrido, a judaica.

Segundo a definição de Alexandre Teixeira Mendes, Barros Basto era “um (neo)marrano criador e inovador, clarividente, que se libertou das determinações naturais (as tradições confessionais locais) para exprimir o seu judaísmo” (Mendes 2007, 42). Na verdade, Barros Basto só foi marrano ou neomarrano depois de morrer, se aceitarmos como evidência do seu marranismo o enterro civil. Com efeito, sempre se considerou judeu, assim como aos criptojudeus, porquanto nunca se identificou com o marranismo, que não entendia. Segundo ele, não se justificava a prática criptojudáica num país onde existia tolerância religiosa e dirigia-se aos marranos desta forma, no número 5 da Revista *Ha-Lapid*:

Ora, meus amigos, isto é ridículo. Sois judeus, tendes essa honra, pertenceis à nação sacerdotal do Deus Altíssimo e Único, sois descendentes daqueles que deram ao mundo a Bíblia, o livro incomparável onde se ensina a fraternidade humana.

e mais adiante acrescentava:

Quando os vossos conterrâneos com ar de superioridade, que a ignorância lhes dá, vos disser[em] que sois judeus, dizei-lhes que sentis muita honra nisso e eles bem o sabem porque desde que nascem até que morrem, em todos os seus momentos de dor ou de alegria, eles são assistidos, pelo produto da mentalidade hebraica. (Rosh 1927, “Mistério incompreensível”. *Ha-Lapid*. 5:1)

De facto, como explica Barros Basto, as imagens das “criaturas” (Maria, Jesus, São João, etc.) perante as quais se prostram os católicos são todas judaicas, sem exceção. Por sua vez, os praticantes do criptojudaísmo, à semelhança dos judeus, veneram uma só divindade e praticam ritos judaicos, “embora um pouco adulterados” (Rosh 1927, 5:1).

Se, para Barros Basto, a sua pertença ao judaísmo e a dos seus pares foi óbvia, para o comum dos mortais tal não se afigurou tão evidente. Com efeito, num primeiro momento, contou com a oposição da maioria católica à medida que as comunidades judaicas floresciam e que, paralelamente, a Igreja via o seu poder crescer drasticamente, consolidando “a sua posição na evolução da política do Estado Novo” (Mea & Steinhardt 1997, 91), reforçando a ação prosélita e o propagandismo do regime.

De resto, as questões ideológicas levantadas pelo judaísmo, que, entre outros, vários jornais portugueses associavam maliciosamente ao comunismo (Mea & Steinhardt 1997, 223), também seriam as impulsionadoras de promoções e despromoções dos funcionários do Estado, em particular dos militares, que detinham menos poder no Estado Novo. Tais questões afetaram diretamente Barros Basto, que foi exonerado do comando da Casa de Reclusão do Porto, em 1928. Mais tarde, em 1937, no seguimento de queixas de alunos do Instituto Teológico do Porto por alegados atos de pederastia, vários anos antes, e um emaranhamento nas “teias, não duma mas, (...) de várias justiças” (Mea & Steinhardt 1997, 219), acabou por lhe ser aplicada a pena de separação de serviço, traduzindo-se no afastamento definitivo da vida militar e cumprindo-se, assim, a sentença tão almejada pelos inimigos de Barros Basto, implicados no *complot*.

De resto, convém referir que Barros Basto foi inimigo do regime e foi um dos fundadores do MUD, sendo, por esse motivo e todos os restantes, considerado “perigoso” e *persona non grata* pelo Estado Novo, vindo, por isso, a sua correspondência ser sistematicamente violada e sendo seguido por informadores (Mea & Steinhardt 1997, 224).

Num segundo momento, a resistência viria de dentro, nomeadamente da facção holandesa do Portuguese Marrano Committee e da Comunidade Israelita de Lisboa, que, segundo Teixeira Mendes, demonstrava certo hermetismo, no que ao marranismo dizia respeito: a sua ação consistia na “mera prática sinagoga assente numa rígida inflexibilidade; (...) (insensível às questões dos marranos)”. (Mendes 2007, 34)

Na verdade, Barros Basto foi um homem da *ortopraxis* (Mendes 2007, 108), dando mais ênfase à prática do que à doutrina, simplificando o regresso ao Judaísmo de inúmeros marranos de todo o norte de Portugal, ultrapassando secretismos e sincretismos, como no-lo diz Teixeira Mendes (Mendes 2007, 91). O mesmo autor recorda, para além da ação proselitista, “a dimensão transformadora (metanoia) que ajudou a sedimentar o criptojudaísmo português como comunidade” (Mendes 2007, 27), permitindo paralelamente a ancoragem das tradições marranas na memória da fé. Com efeito, a publicação de artigos consagrados às tradições marranas e de manuscritos contendo orações criptojudaicais das Beiras e de Trás-os-Montes, como o *Manuscrito de Perpétua da Costa* ou o *Manuscrito de Rebordelo*, contribuiu, sem sombra de dúvida, não só para legitimar o culto marrano como para conservá-lo, à semelhança do que terá acontecido com as publicações de Schwarz.

O mesmo não se poderá dizer da Obra do Resgate que, não resistindo à falta de apoios, às investidas da Igreja, aos *complots* internos e às manigâncias dos manipuladores da opinião pública, movidos pelo crescimento de um “antissemitismo declarado e virulento” (Mendes 2007, 109), acabou por se desvanecer aos poucos, extinguindo-se nos anos 40, deixando os marranos de novo marginalizados.

II A LITURGIA CRIPTOJUDAICA E A PERSISTÊNCIA DA MEMÓRIA

1. A liturgia criptojudaca

O material litúrgico criptojudaco

Após a publicação da obra de Schwarz e da revista editada por Barros Basto, sabemos que houve vários momentos de ressurgência do interesse pelo criptojudaísmo, sobretudo nos anos 70 e 80, tendo levado a um recrudescimento de publicações concernentes aos marranos, nomeadamente recolhas de textos religiosos de transmissão oral no terreno e múltiplos estudos etnográficos, entre os quais os notáveis artigos de Manuel da Costa Fontes e o documentário de Frédéric Brenner, *Les derniers marranes*.

Todavia, consideramos que os textos recolhidos, num primeiro momento, por Schwarz e, um pouco mais tarde, por Barros Basto, são mais depurados, mais autênticos, quase virgens de contaminações devido a vários fatores de conservação fulcrais: a ainda fraca difusão dos meios de comunicação social, o antissemitismo e o regime ditatorial, que geravam ódio, medo e desconfiança, não permitindo aos marranos a assunção do seu credo nem a subsequente exposição do seu rito.

Do mesmo modo, acreditamos que o despertar da comunidade académica para esse assunto, gerando uma multitude de publicações e a consciência do filão que o mesmo representava no mundo editorial foram, pelo contrário, fatores que contribuíram para a adulteração dos textos ora recolhidos, divulgando-os e, assim, permitindo a sua coexistência e mescla com outros mais recentes, originando vários níveis de fanerotextos entre os remanescentes marranos. Apesar de não ser difícil o acesso aos textos litúrgicos recolhidos por estudiosos contemporâneos de vários ramos das ciências sociais, a multiplicidade de recolhas, que se intercalam e se repetem, não permitem uma sistematização evidente do conteúdo litúrgico e uma identificação inequívoca das orações originalmente transmitidas. A esse respeito recordamos as palavras de Maria Antonieta

Garcia, segundo as quais o livro de Schwarz (1925) constituiu o “manual do perfeito criptojuudeu”, ensinando aos marranos o que não sabiam e recordando aquilo que tinham esquecido (Garcia 2004, 45).

Se bem que as orações recolhidas até à primeira metade do século XX possam igualmente ter sido objeto de contaminações várias, cremos que as que foram publicadas após a criação das primeiras comunidades judaicas e após a difusão da revista *Ha-Lapid* tenham acusado muito mais o impacto de influências externas às comunidades marranas do que aquelas que foram publicadas antes do surto de interesse que causou a descoberta por Schwarz dessas comunidades em Portugal. Do mesmo modo, acreditamos que o gradual interesse por essa área editorial tenha levado os amadores do criptojudaísmo menos cuidadosos ou menos entendidos a truncar os textos, a desmultiplicá-los numa profusão de variantes ou a considerar retalhos de um texto original como variantes de um mesmo texto.

Por esse motivo, perante a multiplicidade de publicações contemporâneas, optámos por restringir-nos às primeiras recolhas de orações publicadas em Portugal no século XX, até ao fim dos anos 30, não considerando as contribuições de autores coetâneos, como Amílcar Paulo, David Canelo ou Maria Antonieta Garcia, debruçando-nos unicamente em obras de estudiosos da primeira metade do século XX.

Assim, decidimo-nos por um período de 38 anos, de modo a abranger as publicações mais importantes do princípio do século XX, sem deixar de parte as significativas recolhas e publicações efetuadas por Barros Basto, entre 1935 e 1937. Apesar de não termos indicação de todas as datas de recolha, é muito provável que o material litúrgico tenha sido coligido antes aos anos 30, já que as recolhas datadas e publicadas na revista *Ha-Lapid* são anteriores ao final dos anos 20, sendo de 1926 (nº 15) e 1927 (nº 72 e 80). Do mesmo modo, é plausível que as recolhas tenham sido efetuadas nessa altura, já que a biografia do editor da revista (Mea 1997) testemunha que Barros Basto terá percorrido o norte de Portugal até 1930 em busca de comunidades marranas, que acabou por transformar em comunidades judaicas. Ademais, devido ao parco desenvolvimento dos meios e vias de transporte na primeira metade do século XX em Portugal, mais propriamente na Beira Interior e em Trás-os-Montes, as oportunidades de recolha não terão sido muitas e, portanto, pelos motivos apresentados, acreditamos que as recolhas não terão sido posteriores. Deste modo, podemos afirmar sem muitas dúvidas que o editor, “desbravando” terreno marrano, terá igualmente aproveitado para recolher documentação litúrgica. Contudo, continua a dúvida sobre o motivo que o terá levado a

datar uns textos e a omitir a data de outros. Não parece plausível que tenha sido por esquecimento, na medida em que a norma parece ser não datar os textos. Igualmente interessante é notar que os textos cuja fonte é citada não apresentam data. Do mesmo modo, os textos cujas fontes não são indicadas nem sempre apresentam data, patenteando somente a menção “recolhida em” seguido da indicação da localidade. Por exemplo, no número 80 da revista *Ha-Lapid* são transcritas nas páginas 7 e 8 quatro orações: a primeira com a indicação de ter sido recolhida em Bragança; as duas seguintes em São João da Pesqueira e a última, apresenta novamente a cidade de Bragança como local de recolha, seguida da data de 1927. O facto de nem sempre aparecer a data de recolha poderá ter dois motivos: o primeiro poderá relacionar-se com a falta de sistematização do material recolhido, devido à multiplicidade dos informadores, cuja maioria não tinha qualquer formação na área da etnografia; o segundo, menos provável, a nosso ver, poderá prender-se com uma atitude deliberada da parte do editor.

No princípio do século XX, as recolhas que temos vindo a referir consistiam essencialmente em trasladar orações dos poucos manuscritos existentes e em transcrever *in loco* as orações proferidas pelos marranos entrevistados pelos etnógrafos. No caso do livro de Samuel Schwarz, *Os cristãos-novos em Portugal no século XX* (1925), os elementos litúrgicos constantes dos manuscritos foram integrados no próprio texto, isto é, no seio da recolha efetuada pelo autor, tornando difícil distinguir os textos copiados daqueles que foram transcritos. Com efeito, o autor preferiu organizar as orações numa ótica mais funcional, catalogando-as segundo a sua relevância performativa, como veremos.

Assim, as orações publicadas por Schwarz, como refere o próprio autor, foram recolhidas por si de viva voz ou copiadas de manuscritos, conforme revela acerca da corruptela de uma frase hebraica (1925, 65); da denominação do profeta Habacuc, erradamente designado *Habacum* (1925, 55) nos vários manuscritos que possui; da corruptela do topónimo Israel surgindo por duas vezes *Irrael* (1925, 59; 63). Igualmente indica que um dos manuscritos é da Covilhã, nomeadamente quando é questão da oração nº 17, rezada após as refeições (1925, 51) e nº 76, proferida em caso de perigo (1925, 83). Para além das outras referências aos manuscritos possuídos (1925, 26; 58; 61), sem dar mais informações do que aquelas aqui apresentadas, Schwarz revela no seu livro que algumas delas foram diretamente recolhidas, acrescentando a seguinte explicação em itálico debaixo da designação da oração: “colhida de viva voz em Belmonte” (1925, 83); “conforme se diz em Belmonte” (1925, 51; 52; 72; 79); “conforme se reza na Covilhã”

(1925, 52) ou ainda “oração recolhida verbalmente em Idanha-a-Nova” (1925, 51). Porém, os referidos casos constituem uma minoria, visto que só existem essas menções para distinguir versões de uma mesma oração ou para indicar uma localidade diferente de Belmonte, pois na generalidade as orações não contêm qualquer informação adicional acerca da sua proveniência.

Schwarz refere que as orações foram sobretudo transmitidas por via oral e, no que respeita ao uso dos manuscritos como fonte direta da sua publicação, acaba por revelar muito pouco, dizendo unicamente que

existem também, guardadas por algumas *familias*, cópias mais ou menos antigas destas orações, mas estes manuscritos, dos quais conseguimos obter uma certa quantidade, não devem ser anteriores ao século XVIII, porque a sua posse devia tornar-se perigosa antes da abolição da Inquisição. (1925, 17)

Por sua vez, os manuscritos publicados na revista *Ha-Lapid* são o *Manuscrito de Rebordelo*, cuja última modificação data de 1848, e o *Manuscrito de Perpétua da Costa*, que aparenta ser do século XVIII, embora no final do mesmo, conforme o que pôde apurar Barros Basto, o tipo de letra sugira uma atividade mais recente, anterior a 1929, ano da sua publicação. Do mesmo modo, Barros Basto publicou outros textos litúrgicos, recolhidos por ele e por terceiros que lhe forneciam documentação captada no terreno, assim como manuscritos a que teve acesso; todavia, as suas fontes nem sempre foram reveladas na revista *Ha-Lapid*. De facto, possuímos a informação concernente à origem dos textos coligidos, mas na maioria dos casos, não é citado o responsável pela recolha. É o caso do *Manuscrito de Rebordelo* (nº 10, 11, 12); das orações dos marranos de Bragança (nº 15); das *Tradições cripto-judaicas trasmontanas* (nº 72); das *Tradições cripto-judaicas (Orações do Cripto judeus transmontanos)* (nº 80, 81) e as *Orações dos cripto-judeus (Tradições maranas)* de Bragança (nº 88).

Assim, consideraremos a obra de Samuel Schwarz (1925), *Os cristãos-novos em Portugal no século XX*; a revista *Ha-Lapid*, editada por Artur Carlos de Barros Basto, até ao último número dos anos 30 em que se publicaram orações marranas (1928-1938), assim como consultaremos numa perspetiva etnológica as obras *Etnografia Portuguesa* de José Leite de Vasconcelos (1933), *Memórias histórico-arqueológicas do distrito de Bragança: os judeus no distrito de Bragança* do Abade de Baçal (1925) e *Subsídios para a História do Mogadouro* de Casimiro de Moraes Machado (1952).

De forma a organizar este trabalho, propomo-nos tomar a obra de Samuel Schwarz como ponto de partida, na medida em que a mesma tem o intuito de ser mais sistemática;

é constituída por recolhas no terreno e por transcrições de manuscritos, cuja redação é seguramente coeva ou anterior a 1925. Ademais, o carácter precursor da obra de Schwarz foi o que principalmente nos motivou a eleger este livro como ponto de referência, pois constituiu uma autêntica novidade à data da sua publicação: o autor descobriu, segundo as palavras de Claude Stuczynski, uma realidade criptojudáica “virgem”, ainda protegida de toda a “contaminação” cultural, religiosa e científica que se realizaria posteriormente ao seu descobrimento. Portanto o testemunho de Schwarz seria um último vestígio de um “autêntico marranismo em vias de extinção” (Stuczynski 2004, 58).

Assim, de forma concreta, o corpus a partir do qual pretendemos trabalhar compreende as 82 orações recolhidas por Samuel Schwarz (1925). Segundo consta na obra de 1925, as orações que o autor divulgou terão sido fruto do acesso que teve a diversos manuscritos, tendo sido possivelmente facultados pelos marranos de Belmonte; outros provieram da recolha direta feita por ele junto da população. Quanto às orações transcritas em manuscritos anteriores ao século XX, o próprio Schwarz refere que certas famílias de Belmonte os guardaram, mas, como vimos, não estabelece uma data precisa para a sua elaboração.

Igualmente, um pouco mais adiante Schwarz menciona laconicamente as origens das suas fontes, não revelando nem nomes nem localidades: “Como já dissemos, conseguimos obter um grande número destas orações, quer colhendo-as de viva voz, quer pelos manuscritos que nos ofereceram algumas famílias de cristãos-novos” (1925, 25). Na página 51 da mesma obra menciona um manuscrito da Covilhã e faz questão de indicar todas as correções a que procedeu de palavras escritas incorretamente nos manuscritos. Por exemplo, transcreve a *Oração dos credos*, nº 36 (1925, 61) alterando o original *Adonaio* por *Adonai* ou *Irrael* por *Israel* na *Oração de Kipur*, nº 39 (1925, 63).

Dos manuscritos que Schwarz conservou, temos tido acesso a um conjunto de folhas soltas contendo caligrafias diversas (na maioria alegadamente do autor) e datadas de diferentes épocas, coletadas por Schwarz e reunidas postumamente no manuscrito de Cincinatti, que nos foi facultado pelo neto do mesmo autor, contendo, entre outras orações, inéditas por se terem julgado, na época, demasiado ofensivas dos bons costumes dos “cristãos-velhos”.

Igualmente integrarão o corpus desta investigação as coletâneas de orações publicadas na revista *Ha-Lapid*, em virtude de serem constituídas por recolhas efetuadas pelo autor, como dissemos, e por alguns manuscritos, em particular dois que apresenta como sendo do século XVIII, embora sem apresentar mais provas do que as deduções

feitas a partir da observação de um tipo de caligrafia, que julga ser a que se usava no referido século. É o caso do *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 10: 5) e do *Manuscrito de Perpétua da Costa* (1929, 18: 4). Se desconhecemos a data de redação dos mesmos, conhecemos a sua data de publicação. Portanto, podemos conjeturar com alguma segurança que a data da sua redação é coetânea ou antecede a descoberta de Schwarz.

No que respeita às publicações da revista *Ha-Lapid*, consideraremos em particular a transcrição do *Manuscrito de Rebordelo*: nº 10 (abril 1928); nº 11 (maio 1928); nº 12 (junho 1928) e a do *Manuscrito de Perpétua da Costa*: nº 18 (março/abril 1929); nº 21 (julho/agosto 1929); nº 22 (agosto/setembro 1929), bem como as orações que constam de várias rubricas, organizadas, na sua maioria, conforme a região ou a localidade (Bragança, Vilarinho dos Galegos, Trás-os-Montes, etc.), entre outubro de 1928 e outubro de 1938. Nessa data cessa a publicação das tradições criptojudáicas, tendo sido feito uma última edição de textos dessa natureza no número 137 de maio de 1947, em que foram publicadas orações coligidas por Amílcar Paulo.

Não poderemos deixar de considerar a importante contribuição de estudiosos como Morais Machado, focado nos costumes criptojudáicos em Trás-os-Montes, recolhendo por si mesmo o material litúrgico ou como o Abade de Baçal e o etnógrafo Leite de Vasconcelos, que optaram por uma forma de recolha mista, recorrendo também a terceiros para completar o seu estudo, visto nem sempre ser-lhes humanamente possível proceder pessoalmente à recolha de forma exaustiva. Todavia, não tendo sido a principal preocupação destes últimos estudiosos a recolha sistemática e estruturada de orações, optamos por consultar as suas obras numa ótica principalmente etnológica no que concerne às tradições e aos rituais marranos.

Como dissemos, Leite de Vasconcelos, cuja importância é inquestionável no ramo da Etnografia, tentou proceder à sistematização da tradição litúrgica marrana em Portugal, no quarto volume da sua extensa obra *Etnografia Portuguesa* (1933), organizando-a por regiões e subdividindo-a em centros urbanos. Contudo, notámos ao ler o referido volume que algumas partes da responsabilidade de terceiros, nem sempre contendo um testemunho documental, não pareciam tão dignas de crédito como o deveriam ser numa publicação dessa importância: algumas não passavam de observações arbitrárias, sem fundamento e outras eram, por vezes, xenófobas. Por isso, preferimos não as referir neste estudo, acolhendo unicamente da obra do distinto etnógrafo as referências ao culto marrano e a transcrição de algumas orações, focando-nos nos elementos objetivos e factuais.

Do mesmo modo, teremos em linha de conta a obra *Secrecy and deceit* de Gitlitz (1996), especialista americano em estudos sefarditas e professor catedrático na Universidade de Rhode Island, por propor uma abordagem bastante abrangente da liturgia criptojudáica, legando aos investigadores vindouros uma obra fulcral, digna de referência. Na sua obra, Gitlitz escrutina os costumes religiosos, as superstições, os livros, a organização comunal e as orações dos marranos, indicando sempre que possível a sua origem e baseando-se em textos recolhidos por estudiosos de diversas áreas, assim como em testemunhos oriundos de processos da Inquisição.

O mesmo autor considera, face às provas existentes nos processos da Inquisição, que “what is clear in all testimonies is the centrality of prayer in the lives of the Iberian crypto-Jews” (1996, 450), na medida em que os marranos tiveram de concentrar-se naquilo que era, por um lado, mais fácil de ocultar e, por outro, constituía o pouco que tinha sobrevivido da vertente mais erudita do judaísmo: as orações. De facto, as perseguições obrigavam a que a vida religiosa dos cristãos-novos judaizantes fosse clandestina, forçando-os a desfazer-se dos livros que possuíam; negando-lhes, por essa via, o acesso à *Torah* e ao seu estudo e impossibilitando, subseqüentemente, a prática na sua plenitude da liturgia judaica.

Com Gitlitz, acreditamos que esses textos religiosos criptojudáicos contêm os arcanos mais profundos da alma marrana, constituindo, a nosso ver, a chave para o estudo e a inteção dos meandros da sua identidade. Todavia, antes de debruçar-nos sobre as orações, cremos que é conveniente abordar os cultos e as tradições a que subjazem e que se mantiveram entre os marranos, desde os tempos da Inquisição, de modo a entender em que contexto eram rezadas as orações e a que eventos da vida religiosa ou quotidiana se associavam.

Culto e tradições

Num primeiro momento, recordaremos os fundamentos da religião judaica, de modo que, num segundo lugar, o estabelecimento de um paralelo entre esta e a liturgia criptojudáica resulte inteligível.

O Judaísmo é uma das mais antigas religiões monoteístas e a primeira das religiões abraâmicas que, segundo a tradição rabínica, terá mais de 5000 mil anos (Ludwig 2015, 9). De facto, o calendário judaico, de base lunar, foi desenvolvido por rabinos que, após a realização de cálculos baseados nas informações fornecidas pela Bíblia (idade dos

profetas, indicações genealógicas da Bíblia, entre outras) assinalaram o seu início 3760 anos antes da era cristã, data provável da “criação do mundo” (Ludwig 2015, 39). Apesar de lunar, o calendário judaico possui a particularidade de ser também solar, prevendo, para recuperar o atraso de onze dias por ano relativamente ao ano solar, a adição de um mês ao calendário lunar a cada três anos: o denominado ano embolístico (Ludwig 2015, 39).

Quanto às celebrações mais importantes do Judaísmo, que tenham permanecido nas práticas criptojudais dos marranos de Portugal do século XX, referimos a festividade de *Yom Kippur* (festa do grande perdão), da qual existem muitas reminiscências entre os marranos. É comemorada na sinagoga, rezando, pedindo perdão e confessando os pecados. Esta celebração é acompanhada de um jejum de 24 horas.

No que respeita à celebração de Purim, é conhecida entre os marranos como a “festa da Rainha Ester”, em que se comemora o estratagema da Rainha Ester, a qual, no século V antes da era cristã, conseguiu salvar os judeus do extermínio que tinha planeado Haman, vizir do Rei Assuero. Os marranos terão encontrado na figura de Ester um modelo de coragem e virtude por ser fiel à sua religião e por constituir a figura bíblica criptojudais por excelência. Neste dia, é lido na sinagoga o *Livro de Ester* e fora do serviço religioso a atmosfera é jovial e carnavalesca.

Por sua vez, a festividade de *Pessah*, correspondente à Páscoa católica, celebra a fuga dos judeus das terras egípcias e implica preparativos bastante complexos, que incluem a *casherização*, isto é, a purificação da cozinha, segundo os preceitos alimentares judaicos. Comemora-se durante uma semana inteira, durante a qual é proibido não só comer pão lêvedo como ter em casa qualquer alimento que tenha fermentado, e culmina com um *seder* (refeição), no qual o “chefe de família” procede à leitura da *Haggadah* (narrativa bíblica da saída do Egito patente no *Livro do Êxodo*). Trata-se da festividade mais importante, na medida em que celebra a aliança do povo judeu com Deus, que lhe prometeu a Terra de Canã em troca da sua fidelidade e em virtude de ter sido a festividade mais comemorada entre os marranos sefarditas.

A festividade que se segue celebra a entrega a Moisés das Tábuas da Lei, no monte Sinai, que continham o Decálogo Moral e que constituem a base da religião judaica. Denomina-se *Chavvot* e ocorre 50 dias após *Pessah*. As menções a essa prática em documentos inquisitoriais são raras e genéricas (Gitlitz 1996, 391).

Quanto à festividade de *Rosh Hashana*, que ocorre em setembro e comemora o ano novo, é inexistente entre os marranos portugueses do século XX. Os vestígios da sua

prática entre os criptojudes da pós-conversão são extremamente raros (Gitlitz 1996, 356).

A festividade de *Sukot*, também conhecida como “festa das cabanas”, consiste em recordar a vida que os judeus fugitivos levaram durante 40 anos no deserto, após terem sido libertados da escravatura por Moisés. A festividade implica a edificação de cabanas e terá sido comemorada pelo menos até um século após a expulsão dos judeus da Península Ibérica. Depois dessa data, as referências a essa prática são esporádicas (Gitlitz 1996, 373).

Quanto à celebração de *Simhat Torah*, que ocorre no último dia de *Sukot*, comemora-se na sinagoga o fim e o recomeço do ciclo de leitura da porção semanal (*parashah*) de textos oriundos do rolo da *Torah*. Os rolos de pergaminho, contendo a *Torah*, são extraídos da arca e são levados em procissão pelos fiéis que completam sete círculos à volta do estrado de leitura (Ludwig 2015). Esta celebração exclusivamente sinagoga, implicando um serviço religioso e a posse de uma *Torah*, foi impossível de manter pelos criptojudes.

A festividade de *Hanukah*, ou festa das luzes, assinala a vitória, em 164 antes da era cristã, dos Macabeus sobre os sírios, desejosos de helenizar os judeus. Igualmente se celebra o milagre que ocorreu após a reedificação do templo de Jerusalém: acendeu-se uma *hanukiah*, candelabro de nove braços, cujo óleo miraculosamente durou oito dias, apesar de apenas ser suficiente para um dia. Durante os oito dias da festividade, os fiéis reúnem-se na sinagoga para rezar e ler as Escrituras e, em casa, acende-se uma vela da *hanukiah* por dia (Ludwig 2015). Segundo Gitlitz (1996, 376), esta festividade não é das mais importantes do calendário judaico, tendo tido uma representação menor no rol de festividades celebradas pelos judeus e judaizantes antes e após as expulsões do fim do século XIV; porém, terá assumido maior destaque no século XX, talvez pela sua proximidade do Natal cristão. Como veremos, não existem referências concretas a essa festividade na liturgia criptojudica do século XX, apesar de lhe ser feita referência.

Schwarz refere, na sua obra *Os cristãos-novos em Portugal no século XX*, práticas de judaísmo que tiveram de ser abandonadas ou substituídas por outras, como o degolamento ritual dos animais (*chehitah*) e a circuncisão (*brit milah*), devido ao facto de serem difíceis de dissimular e de, por isso mesmo, serem perigosas, pelo menos enquanto vigorava a Inquisição (Schwarz 1925, 15). Aliado ao medo das perseguições, o esquecimento também foi um fator de abandono de certas práticas culturais, pois Schwarz verificou que, no primeiro quarto do século XX,

(..) parte das festas e ritos judaicos estão já esquecidos pelos cristãos-novos, e, mesmo o descanso sabático, já não é guardado por eles com todo o rigor da lei judaica, como o foi ainda no século XVI, a julgar pelas respectivas denúncias à Inquisição. (Schwarz 1925, 29)

Contudo, segundo o que pôde apurar o autor, “(...) nos sábados, que precedem de 30 a 40 dias a festa da Páscoa e o jejum de *Kipur*, não trabalham nem negoceiam, e reúnem-se a rezar” (1925, 29), tendo sobrevivido, desse modo, duas das celebrações fundamentais do Judaísmo.

Assim, as festividades, rituais e cerimónias que os marranos mantiveram são, segundo Schwarz (1925, 28) o *Shabat* (a celebração do sábado), que começava na sexta-feira à noite e terminava no sábado à noite e cuja refeição era preparada na véspera; a *Pessah* (a Páscoa), que durava oito dias e era desfasada de três dias da Páscoa judaica, desde o tempo da Inquisição, para não levantar suspeitas; e o *Kippur* (o Dia Grande), jejum de vinte e quatro horas em que eram intercalados cinco períodos de oração e em que era “costume perdoarem-se mutuamente as ofensas e culpas e fazerem as pazes” (Schwarz 1925, 32).

O *Shabat* era a tradição mais emblemática dos criptojudes e era também, com a Páscoa, aquela que mais constava dos libelos acusatórios *in genere*, pois, sendo um ritual hebdomadário, era expectável e recorrente. Deste modo, por ser previsível e fácil de imputar, constava dos monitórios de fé, que instruam a delatar judaizantes que vestissem roupa lavada ao sábado, que não trabalhassem nesse dia ou que acendessem velas e limpassem a casa na véspera. Segundo Gitlitz (1996), a celebração era a mais observada entre os criptojudes, pois o facto de ser uma tradição doméstica permitiu-lhe subsistir mais facilmente e, segundo o mesmo autor (1996, 317), era-lhe dado especial relevo na literatura religiosa: “as the holiest of all Jewish holidays, the Sabbath receives the most attention in the Bible, the Talmud, the Mishnah, and rabbinical literature”. De resto, podemos relacionar o rigor e a pertinácia do seu cumprimento com certa vertente messiânica, em virtude de crer-se que a observância do sábado está relacionada com a vinda do messias: “if only one Sabbath were properly observed by all Jews the Messiah would appear” (Gitlitz 1996, 317).

Por ser doméstica, essa celebração não requeria a frequência da sinagoga nem a presença de um rabino. Era constituída por um preceito negativo, a abstenção de trabalhar, e por vários preceitos positivos, que consistiam em acender candeias, benzer o vinho e estudar a *Torah*. Todavia, deduzimos que a bênção do vinho e o estudo da *Torah* não se

terão mantido até ao século XX, dado que não constam da obra de Schwarz (1925) nem das recolhas publicadas por Barros Basto na revista *Ha-Lapid* (1927-1958).

Quanto à presença do vinho na prática litúrgica, duas das referências encontradas foram publicadas por Schwarz, relacionando-se a primeira com a tradição, conservada pelos marranos, de beber vinho durante os seis dias da festa pascal:

o vinho que se bebe durante esta festa também é especialmente preparado para este fim, com puro sumo de uva, sem se lhe misturar nenhum dos ingredientes habituais, e o barril de vinho pascal é posto num *sitio* resguardado de qualquer contacto de pão. (1925, 34)

A segunda referência ao vinho na prática litúrgica surge no âmbito de uma prática *sui generis* constante do interrogatório *in genere* feito a Brites Henriques, em que perguntam à ré se costuma deitar na água “*brazas acezas*, miolos de pão, *gottas* de vinho, e pedras de sal, por *ceremónia judaica*” (Schwarz 1925, 106). Dada a amálgama de ingredientes, tal mistura mais se assemelha à confeção de uma poção, como se de mera prática de bruxaria se tratasse, desvelando o carácter tendencioso dos interrogatórios *in genere*, criteriosamente preparados pelos inquisidores, que se socorriam da *vox populi* e da sua fértil imaginação, a fim de orientar as respostas dos acusados e, subsequentemente, condená-los.

A outra referência encontra-se na obra de José Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa* (1933, 172), na qual é mencionado o uso de vinho na ceia do fim do jejum da comemoração do dia do perdão (*Kipur*). Como vemos, a bênção do vinho desapareceu totalmente da prática litúrgica, seja ou não sabática, nem consta de qualquer oração.

Voltando ao *Shabat* e à sua celebração, encontrámos no *Manuscrito de Rebordelo* um preceito negativo que consiste na proibição de trabalhar:

Observai o *sabado*, que é o seu santo Dia santo. Nesse dia *nao* fareis cousa alguma; só louvai a Deus, que foi o dia santo do descanso do Senhor, porque o Senhor fez em seis dias o *ceu* e a terra e tudo o que neles *ha* e descansou no sétimo dia, que é dia de descanso; o *sabado* foi consagrado e santificado para sempre. (1928, 12:5 [4])

Do mesmo modo, no livro de Schwarz (1925), prolífico em descrições desta celebração, são patentes outras proibições tais como: não comer carne de porco durante o *shabat* ou durante qualquer outra celebração (1925, 18); não comer qualquer tipo de carne (1925, 30; 33) e preparar a refeição sabática de véspera (1925, 30).

Quanto aos preceitos positivos, são referidos os seguintes: acender na sexta-feira, ao cair da noite, as “candeias do Senhor”, cujas torcidas (“torcidas rezadas”) tinham sete fios e eram fabricadas artesanalmente pelas mulheres (ambas as ações eram sempre

acompanhadas de orações); deixar arder completamente as torcidas e reunir-se três vezes para rezar (1925, 30).

Não encontramos informação devidamente documentada comprovando a existência de qualquer outro costume sabático, remanescente na primeira metade do século XX, como os mencionados nos processos inquisitoriais, enumerados por Gitlitz (1996, 318-31), tais como limpar a casa, mudar lençóis e toalhas de mesa, lavar-se, mudar de roupa; excetua-se a referência encontrada na obra de leite de Vasconcelos, que cita o Padre Franco de Matos (1933, 217-29) que terá recolhido essa informação em Belmonte: “Neste dia *fasem* limpeza geral à casa, e em se pondo o sol não fazem negócio algum (...)” (1933, 223).

Contudo, é patente no *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 12: 6) a recomendação de acender as candeias ao sábado durante treze meses, após o falecimento de um familiar, e de manter lençóis lavados na cama do defunto. Sendo unicamente uma recomendação, que datará provavelmente do século XIX, não temos qualquer informação sobre a sua conservação no decorrer do século XX. Cremos que os referidos costumes ter-se-ão perdido mais facilmente por não serem acompanhados de orações. De facto, as orações eram, como dissemos, fulcrais na tradição marrana, não só porque representavam uma parte considerável do legado judaico, mas também porque formavam o suporte linguístico, a base espiritual, e, sobretudo, intelectual, cuja transmissão, repetição e, mais tarde, fixação permitiram a sua conservação. Portanto, terá sido bastante difícil manter, num clima opressivo, os rituais que não tivessem um suporte linguístico de carácter performativo que confirmasse essa práxis.

Por sua vez, a comemoração da Páscoa constitui uma das mais importantes reminiscências das festividades judaicas, em virtude de marcar continuamente presença nos rituais marranos do século XX, em vários pontos do país. Durante os seis dias da festa pascal, em Belmonte, não se comia pão lêvedo, mas pão ázimo, em memória da fuga precipitada do povo de Israel para o deserto, impedido de esperar que o pão levedasse. Esse costume variava segundo as povoações, pois em Trás-os-Montes, mais propriamente em Vilarinho dos Galegos, segundo o Abade de Baçal, citado por Vasconcelos (1933, 202-3), só se comia pão ázimo (“bolos cozidos entre duas telhas aquecidas ao rubro”) na quinta-feira, sexta-feira e sábado da Semana Santa.

Leite de Vasconcelos conta-nos que na Covilhã a Festa Santa começava na décima quarta noite da Lua nova de abril e que para se entrar na festa era necessário comer três tipos diferentes de ervas: “três línguas de passarinho, três leitugas e três folhas de salsa”

(1933, 211). Igualmente menciona o cântico também recolhido por Schwarz, do qual reproduzimos o seguinte excerto:

Caminhemos e andemos,
Louvaremos a Israel,
Que nos livrou do Egípto,
Daquele Rei tão cruel. (1933, 211)

Durante os sete dias da Páscoa, as refeições eram acompanhadas de vinho e não se podia comer pão lêvedo, somente pão ázimo. Quando amassavam o pão, as mulheres recitavam uma oração bastante extensa, da qual reproduzimos um curto trecho:

Catorze da Lua
Primeiro mês do ano
Parte o povo do Egípto
Com Israel seu *irmano* (...). (1933, 212)

Segundo o Padre Franco de Matos, citado por Leite de Vasconcelos (1933, 224), os marranos confeccionavam “pão da bola” (pão ázimo) e durante a sua confeção estavam vestidos de branco. Sabendo que o pão ázimo também era apelidado de “pão santo” pelos marranos, o requisito segundo o qual as vestes tinham de ser brancas parece surgir associado à pureza, assim como a festividade da Páscoa em geral, em que parece existir uma atenção particular a esse preceito. Com efeito, abstinham-se de relações sexuais durante pelo menos os sete dias da festividade (1933, 222), renovando e demonstrando dessa forma o apego à pureza durante toda a celebração pascal.

Durante a celebração da Páscoa, os marranos saíam com frequência para o campo e quando o faziam deviam atravessar um ribeiro e nunca regressar pelo mesmo sítio, em memória da travessia do Mar Vermelho (1933, 214). Ao atravessá-lo, cada membro do grupo levava uma vara e o que ia na frente representava o papel de Moisés, batendo na água com a sua vara, entoando o cântico rezado durante a amassadura do pão ázimo.

Quanto a esse assunto, no prefácio solicitado por Schwarz a Israel Levi, Grão-Rabino de França de 1920 a 1939, no qual revela a sua admiração pela coragem dos criptojudéus e pelo trabalho de Schwarz, emerge uma antevisão correta da relevância do estudo de Schwarz para pesquisas futuras. No mesmo paratexto, é estabelecido um paralelo muito pertinente entre o costume criptojudéu de passear à beira-rio durante as festividades de *Pessah*, como referimos acima, e uma tradição semelhante dos judeus de Argélia (2015, 60), sustentando, assim, uma conexão genuína entre a Diáspora e o

marranismo. De facto, o referido costume não era judaico, mas criptojudaico e terá sido “exportado” por marranos sefarditas, que já o praticavam na Península Ibérica.

No que respeita ao *kipur*, “Dia grande” ou “Dia puro” (por analogia ao hebraico יום כיפור), Schwarz diz-nos que, em conformidade com o rito judaico, essa celebração era acompanhada de um jejum de vinte e quatro horas em que manifestavam “toda a sua alma judaica” (1925, 31), consagrando o dia ao arrependimento dos pecados e ao perdão do próximo. De véspera, acendiam candeias e, assim que nascia o sol, vestiam as suas “melhores roupas” e começavam um estrito jejum até ao aparecimento das primeiras estrelas. Durante esse dia, reuniam-se e realizavam cinco sessões de orações com intervalos de uma hora. No fim do dia, rompiam “o jejum com uma cerimónia curiosa, que consistia em mastigar sucessivamente três bocados de pão sem os engolir, deitando-os em seguida no fogo e recitando as orações nº 49 e 50”:

Louvado seja o Senhor que te criou,
do centro da terra te deitou,
o Senhor me faça a minha alma
tão limpa e tão clara como tu és. (1925,72 [50])

Na Covilhã, na véspera do dia de *Kipur*, segundo Leite de Vasconcelos (1933, 210), os marranos ofereciam esmolas sobretudo aos da “sua gente”, sendo as mesmas em géneros como azeite ou até peças de vestuário, podendo chegar a doar a uma pessoa necessitada uma muda de roupa completa, se cumprissem o jejum pela primeira vez.

No dia da referida celebração, ainda na Covilhã, segundo o mesmo autor, vestiam uma peça de roupa nova, tomavam banho antes de começar o jejum (1933, 210) e isolavam-se dos restantes, que poderiam estar impuros, sobretudo, das mulheres menstruadas (1933, 211). Igualmente eram tecidas torcidas de linho por almas de defuntos e até de pessoas vivas por “medo de que à sua morte não fique quem lhe faça o seu *bem de alma*” (1933, 210). Na refeição que sucedia ao jejum, comiam sempre um prato de aves de pena, antes de toda e qualquer carne.

Em Trás-os-Montes, ao jejum seguia-se um banquete, cujo prato principal continha necessariamente peixe, visto a carne ser proibida nessa celebração. A mesa era benzida e, após a referida bênção, começava a cear-se. Segundo Leite de Vasconcelos, a refeição “metia também vinho” (1933, 172). Ainda relativamente ao jejum, segundo o mesmo autor (1933, 184), desjejuava-se ao fim de vinte e quatro horas tomando três pedras de sal, depois de avistar as três primeiras estrelas e recitando a oração nº 10, da qual reproduzimos o seguinte excerto:

Licença te peço, Senhor,
Para me vir *desenjoar*,
Que me faças feliz e constante
Para te servir e amar. (1933, 184)

Em Carçã e Argozelo, segundo Leite de Vasconcelos os homens e as mulheres separavam-se e passavam o dia em oração, imperando aí também a preocupação relativa à pureza:

saiam as mulheres para um lado e os homens para o outro e, bem longe uns dos outros, levavam o dia em jejum e preces, as primeiras dirigidas por uma mestra de cerimónias, os últimos por um mestre. (1933, 200)

Relativamente à festividade de *Sukot*, Schwarz (1925, 29) refere, após consulta dos arquivos da Inquisição, que a Festa das Cabanas ainda existia no fim do século XVII; no entanto, apenas permanece uma vaga reminiscência da mesma, conservando-se a atmosfera festiva que coincide com a sua celebração na semana que segue o jejum do *kipur* (Schwarz 1925, 32).

Por sua vez, o Jejum da Rainha Ester constitui, segundo Schwarz, a “única reminiscência do *Purim* em memória da salvação dos judeus pela Rainha Ester” (1925, 33) e ocorre um mês antes da Páscoa. Desse culto existe somente uma referência mais concreta no *Manuscrito de Rebordelo (Coisas divinas nº 14)*: “Devemos jejuar pela santa rainha Esther *trez* dias ou ao menos um; o primeiro é aos dez da lua de *Fevereiro*. Ao cabo destes *tres* dias é o nosso *entrudo*, que é aos treze da lua de *Fevereiro*”. (1928, 12: 6). Contudo, não parece ser tão frequente entre os marranos quanto as outras comemorações, na medida em que, num primeiro momento, Schwarz (1925, 17) refere que só os mais ortodoxos mantiveram esse jejum que, no princípio do século XX, terá desaparecido, tal como os jejuns das segundas e quintas-feiras. Num segundo momento (1925, 28; 33), refere que o jejum da Rainha Ester se manteve como prática corrente entre os marranos. Por sua vez, o Padre Franco de Matos, citado por Leite de Vasconcelos (1933, 223), confirma igualmente essa celebração, mas, tal como Schwarz, não indica nenhum ritual em concreto nem transcreve qualquer oração. Assegura que “rezam muito á rainha Santa Ester. O jejum de *Setembro* é em sua honra” (1933, 223), embora ainda não tenhamos chegado a encontrar qualquer oração que comprove a existência desse culto.

Encontrámos igualmente algumas referências ao *Natalinho*, mas são poucas e não lhe são associadas nenhuma oração em particular. Segundo Leite de Vasconcelos (1933,

214), a efeméride é marcada por um jejum de vinte e quatro horas, concordando com Schwarz no que concerne à sua semelhança e coexistência com o Natal cristão, sendo deste uma mera imitação (1925, 35).

No que concerne aos preceitos alimentares respeitados pelos criptojudéus, Schwarz refere que estes se abstinham de comer carne de porco, “que deixa[va]m de comer por completo, nos sábados e nas outras festas judaicas, bem como durante as temporadas de quarenta dias que preced[ia]m as festas da Páscoa e de *Kipur*” (1925, 18). Tampouco comiam peixes sem escamas, alimentos confeccionados à base de sangue, mamíferos de casco fendido e seguiam certos preceitos aquando do abate de um animal, como a recitação das orações nº 68 e 68-bis (1925, 79), apesar de já não procederem, como dissemos, à *Chehitah* (degolamento ritual) (1925, 18).

Igualmente, mantiveram a tradição de orar durante a preparação do pão ázimo, enquanto lançavam ao fogo um pouco da massa antes de a levarem a cozer:

_Samuá, tome-o lá!
Ao ceu vá à terra torne
Para o sustento dos pecadores,
O Senhor te cubra de bom crescimento! (Schwarz 1925, 75 [53])

Segundo Leite de Vasconcelos (1933, 202), os marranos de Vilarinho dos Galegos juntavam-se à sexta-feira para rezar, mas também para fabricar o pão ázimo que seria comido no sábado. É notável a amálgama de celebrações e rituais no próprio seio do culto criptojudáico, mesclando um ritual pascal, a confeção do pão ázimo, com a tradição sabática. De forma idêntica, como vimos acima, a purificação ritual associada ao *Kipur*, como manda a tradição judaica, acabou por ser transferida para a celebração pascal. cremos que a isso se deve o facto desta efeméride ter sido a mais celebrada e a segunda mais observada, depois do *Shabat*. Do *Kipur*, ficou sobretudo o jejum, acompanhado de arrependimento e perdão dos pecados, não parecendo haver já tanta preocupação em zelar pela conservação da “pureza”. Pelo contrário, como refere Schwarz, no que concerne à Páscoa, esse preceito era tão rigoroso que se algum dos correligionários tivesse comido carne de porco, durante o intervalo entre o *Purim* e a *Pessah*, era imediatamente “excluído da festa pascal”, perdendo o direito de “entrar na Páscoa” (1925, 33).

Para além das celebrações das efemérides já mencionadas, os marranos tinham, à semelhança dos judeus, orações quotidianas, que recitavam em diversas ocasiões – rigor que tornou possível a conservação de grande parte dos seus rituais litúrgicos. Muitas orações se mantiveram como a oração matinal, conforme o *Manuscrito de Rebordelo* (oração nº 13):

Alevantei-me na manhã, na manhã do alvôr a rezar e a dar palmas ao Senhor. Em nome de *Adonai, Amen*". (1928, 10: 7)

Os marranos rezavam várias vezes por dia e em diferentes ocasiões, por exemplo, quando procediam à lavagem das mãos depois das refeições, ao deitar-se ou ao levantar-se (oração nº 5):

Assim que me levantei,
as minhas mãos lavei,
com alma e com vida
ao Senhor louvarei. (1925, 48)

Do mesmo modo, as mulheres recitavam orações antes da cozedura do pão ázimo, durante a Páscoa ou enquanto confeccionavam as torcidas das candeias do *Shabat*:

Anjos *bemditos*, profetas, patriarcas, monarcas *deante* do Senhor sejam servidos entregar esta torcidinha á honra e louvor do Senhor por intenção da santa sexta feira, até santo *santo sábado*". (1925, 82 [74])

Como podemos ver, o marrano manteve a memória da sua fé, mas também redefiniu os seus contornos, dando-lhe um cunho próprio, mais precisamente sincrético, colmatando as falhas da memória com material católico, já que muitos rituais se tinham perdido no tempo: é disso o exemplo mais emblemático a adaptação do *Pai nosso*, da qual existem duas versões:

- a versão transmontana:

Deus santo, Deus misericordioso,
Senhor todo poderoso,
continuai, meu Deus,
a ser **padre nosso**;
tratai, Senhor, como vosso
um povo tão consternado,
que só em vós vive esperançado,
que estais no ceu.
Em outro tempo escolheu Salomão,
no templo, vossos santos nomes
sejam **santificados**.
Livra o povo consternado,
como do lago a Daniel,
exaltados por ele **sejam**
os vossos santos nomes,
a vossa justiça de homens,
todos inimigos nossos,
A vossa *clemencia*, meu Deus,
venha a nós;
Vê, Senhor, que estamos sós,
de inimigos tão cercados

dirigindo conspiras
contra o vosso santo reino (...). (1928, 10:7)

- a versão beirão (oração nº 71):

Senhor, que *estaes* nas altas alturas,
Por vossos altos favores,
Vos *chamão* os pecadores:
pae nosso,
A vós Senhor, como posso
O vosso nome invocarei,
Pois, de certo, eu bem sei
que estaes nos ceus.
Amparai, Senhor, um *reu*,
Que muito ver vos deseja,
Que o vosso nome seja
santificado.
Eternamente sejais louvado,
Por tais modos;
A uma voz digamos todos:
Seja
Do dizer ninguém se peja,
Nem o mais de vos louvar;
Só deve triunfar
O vosso nome.
Matai-nos a nossa fome,
Com o bem da vossa mão,
E do *ceu*, meu Deus, o pão
Venha a nós.
Amparai-nos sempre vós,
Dando-nos pão e mais pão,
E por fim, em conclusão,
O reino vosso (...). (1925, 79 [71])

Vemos que, nos trechos citados das duas versões do *Pai nosso*, os versos “marranos” cristalizaram-se de forma original ao redor da oração católica, criando orações completamente novas, cuja origem se encontra habilmente camuflada. Note-se que a versão transmontana, de origem provavelmente mais erudita, tem certo cunho veterotestamentário, nomeadamente no que concerne às referências a personagens e episódios bíblicos. No caso beirão, parece continuar a pairar o fantasma da Inquisição: logo nos versos iniciais, fala-se de um “*reu*”, que necessita de amparo divino e que vive para louvar o seu Senhor. Esta versão poderá ser de origem mais humilde, por encontrarmos nela uma preocupação mais terrena como o pode ser a falta de alimento, embora o “pão” também possa ser a metáfora do alimento espiritual, a fé.

A tradição matrimonial marrana, com marcada tendência para a endogamia, foi indispensável à conservação das suas tradições, da sua liturgia e do crescimento da

consciência marrana. Aliás, não terá sido por acaso que alguns dos cristãos-novos, na sua “simplicidade rústica”, acreditavam que eram judeus porque se “ajuda[va]m” mutuamente (Schwarz 1925, 37).

Essa tendência endogâmica verifica-se até ao século XX, vestígio da segregação imposta aos cristãos-novos e também autoimposta, como veremos, levando a que a solidariedade judaica seja, segundo Schwarz, uma das “virtudes dos cristãos-novos”, que lhes terá permitido resistir a séculos de Inquisição. Segundo Leite de Vasconcelos, em Trás-os-Montes o casamento era um “negócio” entre famílias marranas, sendo o dote entregue obrigatoriamente antes da boda (Vasconcelos 1933, 203). Por sua vez, na Covilhã, o mesmo se exigia, visto os rituais marranos, que implicavam jejuns de ambas as famílias, serem imprescindíveis a um casamento “judeu”. De facto, até pelo menos 1933, data em que a informação foi enviada a Leite de Vasconcelos, eram necessários três dias de jejum (um para cada um dos noivos e o terceiro a realizar por um amigo destes). A cerimónia de casamento marrana realizava-se três dias antes da celebração oficial e era bastante simples. Em Belmonte, somente consistia na seguinte bênção (fórmula de casamento nº 64): “em nome de Deus de *Abrahão*, *Isac* e *Jacob* eu vos uno. Cumpri vós a sua *benção*. Amen, Senhor, ao céu vá, ao céu chegue” (1925, 78). Na Covilhã, segundo Leite de Vasconcelos (1933, 207), usava-se uma fórmula ligeiramente mais extensa, por ser mais repetitiva, mas muito semelhante a esta.

Segundo a informação recolhida por Leite de Vasconcelos, em Vilarinho dos Galegos e provavelmente na generalidade do território português, mesmo após a proclamação da República e o reconhecimento da liberdade religiosa, os marranos casavam, eram batizados e enterrados segundo o rito cristão (1933, 202), pelo menos até à criação das comunidades judaicas locais. O mesmo indica o já mencionado Padre Franco de Matos, no que respeita aos marranos de Belmonte, que também eles, aquando do nascimento, casamento e funeral, “procuram o sacerdote” (1933, 219). De facto, muitos marranos, apesar de praticarem um culto distinto, não deixavam de ser cristãos. Cremos que foi devido ao facto de serem cristãos e, por isso, estarem expostos à restante comunidade cristã, que, numa tentativa de encobrir as suas práticas marranas, surgiu a lenda dos abafadores, como veremos abaixo.

Todavia, Schwarz, talvez numa perspetiva de apologia do marranismo, refere algo diferente no livro que publicou em 1925, pois indica que os membros da comunidade judaica de Belmonte, à data da recolha que efetuou, não frequentavam igrejas sob nenhum

pretexto, “convencidos, na sua ignorância da religião hebraica, de terem *realizado acto de judeus*” (1925, 19).

Quanto ao luto e às práticas funerárias, os marranos de Bragança costumavam, segundo Leite de Vasconcelos, lavar os defuntos e vesti-los de preto com uma camisa branca. Rezava-se em casa e quando o falecido era levado para o cemitério, rezava-se a seguinte oração:

O Anjo da Guarda te guarde!
O Anjo da Guarda te guie!
O Anjo Santo Rafael!
Peça ao Senhor por ti! (1933, 173)

Segundo Schwarz, assim que o moribundo falecia, era deitada fora toda a água contida em qualquer recipiente da casa mortuária, conforme a crença judaica, segundo a qual o “anjo da morte” lava a sua “espada homicida” nessas águas, contaminando-as com a doença do defunto (Schwarz 1925, 37).

Do mesmo modo, rezava-se durante todo o percurso até ao cemitério, distribuindo esmolas em cada esquina. Em Belmonte, essa oração de despedida (nº 63), apesar de partilhar os dois primeiros versos, não tem referência a qualquer santo que encomende o corpo a Deus e deseja ao defunto, de uma forma mais pragmática, quase estoica, “boas saídas de casa e boas entradas de sepultura” e “saúde e ventura” a quem lhe sobrevive (Schwarz 1925, 78).

Leite de Vasconcelos diz-nos que na Covilhã se rezava pelo moribundo, passando-lhe uma moeda de ouro ou de prata pela boca; quando falecia um familiar, era reproduzido pela “rezadeira” um diálogo entre a “alma” e o “Diabo” muito semelhante à oração nº 60, recitada em Belmonte, quando se lavava o defunto, embora um pouco mais longa:

Irás e virás, ao campo de Josafat,
o diabo encontrarás e lhe dirás:
_Salta *atrás*, *Satanaz*!
_Que traz?
_*Água* para me lavar, pano para me limpar e oferta para te atirar. (1925, 77)

(Na Covilhã, a oração prosseguia da seguinte forma)
Torna *atrás*, *Satanás*!
_ De que pretendes?
Sou da tribo de Moisés. (1933, 208)

Todo o processo de lavagem do defunto era igualmente acompanhado de orações. Como vimos, em Belmonte recitava-se a oração anterior e, na Covilhã, a “rezadeira”

orava com o intuito de, exonerando-a dos seus pecados, garantir a salvação da alma do defunto (1933, 209).

A casa mortuária era iluminada durante oito dias e na semana seguinte, à hora das refeições, colocava-se o prato do defunto no lugar que ocupava à mesa e alimentava-se um correligionário pobre (1933, 174). Segundo o artigo de Amílcar Paulo, publicado na revista *Ha-Lapid*, “dão esmolas aos pobres e deitam debaixo da cama todo o pão cozido que houver na casa, dizendo: ‘Pega leão; deixa a alma deste defunto enquanto passa o rio Jordão’” (1947,137: 8). A oração dos defuntos *Deus vos salve lá passado* era comum a diversas comunidades marranas, pois também a encontramos em Schwarz (oração nº 58) (1925, 76).

Por fim, o luto dos marranos era marcado por orações três vezes por dia, durante os oito dias seguintes ao falecimento; por jejuns ao oitavo e trigésimo dias, ao terceiro mês e de três em três meses até perfazer um ano.

Numa pequena nota final do seu livro, *Os Cristãos-novos em Portugal no século XX*, Samuel Schwarz referiu a lenda dos “abafadores” porque, inverosimilmente, depararam-se-lhe, na imprensa da especialidade, alusões à mesma por “certos autores de crédito”, conferindo-lhe assim certa “aparência de verdade”; sentiu, por isso, que não podia terminar o seu livro sem restabelecer a verdade (Schwarz 1925, 38). De facto, segundo a lenda, os “abafadores” ou “afogadores” eram homens encarregados de sufocar os moribundos, antes da chegada do padre, de maneira que não confessassem *in articulo mortis* o seu judaísmo. Após pedir a opinião a António Baião, Schwarz (1925, 39-40) consultou o livro *Sentinela Contra Judeus* e vários processos da Inquisição, chegando à conclusão de que essa lenda era relativamente recente, pois não encontrou qualquer vestígio da mesma nos documentos consultados. Segundo o autor, terão sido responsáveis pela sua propagação tanto o antissemitismo como o culto do segredo dos criptojudeus, que à hora da morte, para que pudessem ser praticados os rituais fúnebres longe dos olhares dos cristãos, afastavam de casa quem não pertencia à sua comunidade (Schwarz 1925, 40). Na verdade, segundo Schwarz, rezava-se e procedia-se à lavagem do corpo; passava-se uma moeda pela boca do defunto e recitavam-se orações da saída de casa à entrada no cemitério (orações nº 58 a 63) (Schwarz 1925, 77-8). Cremos que, por partir da premissa de que se tratava de uma invenção cristã, apesar de plausível, tal explicação não convencia Leite de Vasconcelos, que acabou por reconhecer-lhe um fundo de verdade, referindo existir “uma forte probabilidade de se terem executado as aludidas e desumanas cerimónias” (1933, 178). Porém, o Padre Franco de Matos, citado por Leite

de Vasconcelos, embora laconicamente, refere que não tem conhecimento da realização dessa prática entre os marranos de Belmonte (1933, 229).

Barros Basto descredibilizou igualmente essa prática, no artigo do décimo terceiro número da revista *Ha-Lapid*, que consagrou à lenda dos abafadores, referindo que tal prática, por constituir um homicídio, seria contra os preceitos da religião judaica, já que somente o “Supremo Juiz da Verdade” podia aliviar o sofrimento, por muito que fosse. Ademais, se o sofrimento existia, servia para purificar a alma dos pecadores (Rosh 1928, 13: 2). Do mesmo modo, acrescentou que a existência dessa lenda se devia simplesmente ao facto de os criptojudéus esperarem que agonizasse o moribundo antes de chamarem o sacerdote, de modo a não lhe poder ser administrada a extrema unção.

2. As orações criptojudáicas

Corpus de textos trabalhados

Antes de prosseguir com o estudo das orações criptojudáicas, cremos que é conveniente referir que optámos por manter a grafia dos documentos publicados por Schwarz e Barros Basto em virtude de os textos serem bastante inteligíveis. Se assim não fosse, teríamos de estabelecer critérios rigorosos para proceder à alteração da grafia e da pontuação, desvirtuando enunciados que já sofreram bastantes alterações ao longo dos séculos, retirando-lhes parte da sua autenticidade, não trazendo qualquer mais-valia a este estudo.

Para além das celebrações das efemérides já mencionadas, os marranos tinham, à semelhança dos judeus, orações quotidianas, que recitavam em diversas ocasiões. Tanto Schwarz como Barros Basto recolheram um conjunto considerável de orações, que organizaram de formas diferentes.

No caso de Schwarz, a coletânea publicada na obra *Os Cristãos-novos em Portugal no século XX* é distribuída em dois apêndices – o segundo e o terceiro – sendo o segundo dedicado à documentação gráfica (fotografias de cristãos-novos, em particular do Capitão Artur Carlos de Barros Basto; de Belmonte; da inscrição hebraica pertencente à antiga sinagoga de Belmonte e de um manuscrito de uma oração) e o terceiro a extratos do processo inquisitorial n.º 4427.

No segundo apêndice, são transcritas as 76 orações recolhidas por Samuel Schwarz, algumas contendo variantes, divididas em três partes: *Orações quotidianas*, *Orações de festas judaicas* e *Orações diversas*.

As orações da primeira parte são organizadas segundo uma ótica cronológica: orações rezadas “ao levantar” (orações nº 1 a 7) (1925, 47-8 [1-7]); “ao fazer as abluções matinais” (1925, 49 [8; 8-bis]); orações da “manhã”, “tarde” ou “noite” (1925, 49-51 [9-16]); “no fim de cada refeição reza-se a seguinte oração” (1925, 51 [17;17-bis]); “ao deitar” (1925, 51-2 [18-21]).

Ainda na parte dedicada às *Orações quotidianas*, segue-se outra secção, mais abrangente, a das *Orações várias* em que se incluem a *Oração de Daniel* (1925, 55-7 [31]); o *Sacrifício de Isaac* (1925, 5-8 [32]); o *Cântico de louvor a Deus* (1925, 58-9 [33]); a *Oração de S. Rafael* (1925, 59-60 [34]); os *Dez mandamentos* (1925, 60-1 [35]); a *Oração dos credos* (1925, 61-2 [36]), sendo as duas últimas fulcrais, em virtude de constituírem profissões de fé do judaísmo.

Na segunda parte do apêndice, Schwarz ocupa-se das orações das festas judaicas, ainda numa perspetiva cronológica – mais propriamente periódica – por compilar as orações recitadas durante as celebrações das efemérides festivas, começando numa primeira secção por referir aquelas que são rezadas para celebrar o sábado: [37 e 38] (1925, 62-3); as *Orações de Kipur* (1925, 63-72 [39-50 bis]), dando um título e destacando entre as restantes orações a *Oração forte* (1925, 65 [40]), o *Acto* (1925, 69 [45]), a *Confissão* (1925, 70 [47]) e as *Orações de jejum*, a primeira marcando a entrada no jejum (1925, 71 [48]) e as três outras a saída (1925, 65 [49-50 bis]).

Nesta segunda parte do apêndice número dois, observa-se uma organização diferente daquela usada nas orações quotidianas, em virtude de as mesmas serem agora ordenadas segundo uma perspetiva tanto performativa como constativa. De facto, a entrada no jejum constitui uma constatação daquilo que se faz, segundo a terminologia proposta por Austin nas conferências proferidas na Universidade de Harvard em 1955 (1962); já um enunciado performativo, como a confissão é um ato *per se*, na medida em que, ao proferir uma oração para confessar-se, o orante executa precisamente aquilo que diz. Pois, segundo Austin: “With performative utterances are contrasted, for example and essentially, 'constative' utterances: to issue a constative utterance is to make a statement. To issue a performative utterance is, for example, to make a bet” (1962, 6). Quanto a esta última, o autor salienta a estreita coincidência entre o ato de proferir a palavra e a execução da ação, porquanto é pela enunciação que se realiza a ação, sendo esta justamente o objeto da enunciação (1962, 8).

Do mesmo modo, constitui um enunciado performativo a fórmula transcrita por Schwarz usada “quando deitam três bocados de pão no fogo” na hora de começar a comer,

após o término do jejum. Ao dizer “tome-o lá” realizam a ação de atirar o pão para o lume.

_Fogo de *Samuá*, tome-o lá! (1925, 72)

Seguem-se as *Orações da Páscoa* (1925, 72-5 [51-4]) em que é incluída a *Oração da formosura*, que não parece coadunar-se com a celebração pascal, não só pelo conteúdo do texto, em que não é feita qualquer alusão à Páscoa, e por Schwarz referir a similaridade dessa oração com outra, rezada quando se viaja (1925, 75). De resto, o autor tampouco especifica em que circunstâncias é recitada pelos orantes, pelo que não é evidente o uso da mesma durante as celebrações pascais.

Na terceira parte da coletânea, consagrada às *Orações diversas*, Schwarz transcreve um conjunto de orações destinadas a serem recitadas em situações do cotidiano: três *Orações de viagem* (1925, 76 [55-7]); Seis *Orações de defuntos* (1925, 76-8 [58-63]), sendo que a nº 58 é recitada “quando se entra no cemitério” e a nº 59 “quando se lava o defunto”; uma “fórmula de casamento” que constitui um enunciado performativo: “Em nome de Deus de Abraão, Isac e Jacob eu vos uno. Cumpri vós a sua *bênção*” (1925, 78 [64]); uma *Oração à Lua nova* (1925, 78 [65]); “em caso de trovoada” (1925, 78 [66]); “quando bate o relógio” (1925, 78 [67]); “quando se mata qualquer cabeça de gado” (oração da qual se apresentam duas versões, tendo a 68-bis a seguinte informação paratextual “conforme se diz em Belmonte”) (1925, 79 [68; 68-bis]); “quando se dizima a amassadura” (1925, 79 [69]); “ao entrar numa igreja” (1925, 79 [70]); a *Oração do “Padre nosso” – paráfrase dos cristãos-novos* (1925, 79-82 [71]); quatro orações “para quando se preparam as torcidas” (1925, 82 [72-5]); *Oração que se diz em caso de perigo* (1925, 83 [76-76-bis]), sendo que a segunda é apresentada em paratexto como uma versão da primeira e, em nota de rodapé, o autor indica que a mesma foi recolhida de viva voz em Belmonte. Quanto à primeira oração recitada em caso de perigo, Schwarz, em nota de rodapé, refere que a oração foi copiada de um manuscrito da Covilhã.

Contrariamente às orações da primeira e segunda partes, é patente que as da terceira, são organizadas segundo uma perspectiva meramente contextual, sendo acompanhadas de paratextos descritivos que têm por objetivo elucidar o leitor sobre as circunstâncias em que são recitadas, incidindo sobre a ação que ocorre: “quando bate o relógio”, “quando se mata qualquer cabeça de gado” ou sobre o espaço em que o sujeito se encontra: “ao entrar numa igreja”.

Segue-se a adenda ao segundo apêndice: *Addenda: Orações dos cristãos-novos de Traz-os-Montes*, em que Schwarz transcreve orações que não foram nem recolhidas nem compiladas por ele, mas publicadas por Mário Saa no seu livro *A invasão dos judeus* (1925), na mesma altura em que o seu livro estava no prelo. O intuito, segundo o autor, é de “mostrar a sua semelhança com as orações dos cristãos-novos da Beira Baixa”, por isso apresenta-as *ipsis verbis* (1925, 84). Schwarz transcreve-as, referindo que “desgraçadamente, são apenas uns fragmentos de orações, acrescentando serem copiadas com pouco rigor (...)” (1925, 84), mencionando vários erros de cópia ao longo da citação.

A essas orações, segue-se um poema: uma das *Trovas do Licenciado António Vaz* (1925, 87-8) intitulada “O sonho”, recolhida e publicada por António Baião no artigo *Trovas dos cristãos-novos no século XVI*, publicado na revista *Lusa* de Viana do Castelo entre 1918 e 1919. Por fim, Schwarz transcreve a “Confissão dum judeu espanhol no auto-de-fé da inquisição de Lerena no ano de 1661”, retirada de *Sentinella contra Judeos*, obra de conteúdo antissemita publicada em 1730 e escrita pelo Padre Franciscano Francisco de Torrejoncillo (1925, 88-91).

No terceiro apêndice, o autor reproduz “Extractos do processo n.º 4427 de Brites Henriques na inquisição de Lisboa, em 1674”. Esse conjunto de documentos é oriundo do Processo inquisitorial de uma jovem de 21 ou 22 anos, a que Schwarz terá tido acesso graças à obra de João Lúcio de Azevedo publicada pela primeira vez em 1922, *História dos cristãos-novos portugueses* (1925, 26).

O terceiro apêndice consta de duas partes. Na primeira, são compiladas as 32 orações recitadas por Brites Henriques durante o processo e, na segunda, é transcrito o interrogatório *in genere* da ré. Parece evidente que o intuito de citar esses textos continua a ser comparativo e apologético, já que o autor pretende colocar em paralelo as orações do processo com as que o próprio coligiu, levando-o a comparar as diversas versões entre si, provando, assim, pela desconstrução dos textos, e reconstrução da própria história dos criptojudéus, a sua incontestável ascendência judaica.

No que concerne à liturgia recolhida por Barros Basto, não existiu igual preocupação em compilar as orações, porquanto não houve a intenção de publicá-las numa monografia. Na verdade, parece ter dominado a vontade de que o público tivesse acesso aos textos da forma mais autêntica possível, levando o editor a transcrever na revista *Ha-Lapid* os manuscritos a que teve acesso e os documentos que ele próprio recolheu; provavelmente, no intuito de preservar a fidedignidade dos textos religiosos.

Assim, os textos que nos interessam particularmente apresentam-se da seguinte forma, obedecendo na maioria dos casos a uma organização geográfica, apesar de circunscrever-se à região de Trás-os-Montes: o *Manuscrito de Rebordelo* (nº 10 – abril 1928; nº 11 – maio 1928; nº 12 – junho 1928); as orações que constam da rubrica *Tradições cripto-judaicas* (nº 15 – outubro 1928) recolhidas em Bragança; a transcrição do *Manuscrito de Perpétua da Costa* (nº 18 – março/abril 1929; nº 21 – julho/agosto 1929; nº 22 agosto/setembro 1929); a recolha das *Orações de Pinhel* (nº 51 – dezembro 1932); a recolha das *Orações dos maranos de Vilarinho de Mogadouro* (nº 67 – setembro 1934; nº 68 – novembro 1934); a recolha das *Orações cripto-judaicas trasmontanas* (nº 72 – setembro 1935); a recolha das *Orações dos cripto-judeus trasmontanos* (nº 80 – junho 1937); as orações que constam da rubrica *Tradições cripto-judaicas – Pesqueira* (nº 81 – setembro/outubro 1937) bem como as da rubrica *Orações dos cripto-judeus (Tradições maranas) – Bragança* (nº 88 – outubro 1938).

À semelhança do que ocorre em Schwarz (1925), no seio de cada coletânea as orações são quase sempre numeradas – à exceção de recolhas pontuais de Barros Basto e do *Manuscrito de Perpétua da Costa* – e frequentemente antecedidas individualmente por paratextos informativos que explicam a que horas ou em que circunstâncias são rezadas, ou ambas. Porém, não existe uma organização conforme a que encontramos em Schwarz, já que as orações não são apresentadas em grupo, mas de forma individual. Por exemplo, no *Manuscrito de Rebordelo*, o paratexto “para começar (começar) a rezar pela manhã quando se jejua” surge imediatamente antes da primeira oração, existindo igualmente paratextos de contextualização na segunda e terceira, embora tal não se verifique nas restantes.

Do mesmo modo, é patente nas publicações da exclusiva responsabilidade de Barros Basto um modelo de organização semelhante ou, pelo contrário, a ausência de tal. Como exemplo de ambas as situações, pode citar-se a transcrição das *Orações dos cripto-judeus trasmontanos*, constando da rubrica *Tradições cripto-judaicas*; nesta transcrição, a primeira oração não contém qualquer indicação paratextual e as três seguintes são precedidas dos seguintes paratextos descritivos: “Na lavagem matinal”, “Ao limpar o rosto” e “*Oração ao Senhor*” (1937, 80:7), sendo os dois primeiros exemplos de cariz circunstancial. O terceiro é uma formulação aparentemente redundante do destinatário da oração, pois poder-se-ia pensar que todas as orações são dirigidas ao Senhor, visto tratar-se de uma religião monoteísta; todavia, há que recordar que os maranos também dirigiam orações a São Rafael (1925, 59).

Embora a coletânea das *Orações de Pinhel* siga a mesma organização cronológica e performativa, é de referir que todas as orações – que foram recolhidas na localidade pelo Reverendo *Talmid* Samuel Rodrigues – são todas precedidas de paratexto, provavelmente acrescentado pelo sacerdote que as coligiu. Por exemplo: *Oração, Oração para quando se vai para fóra, Oração para quando se come, Oração para quando se está doente; Oração ao Sábado*, entre outras (1932, 51:2).

Pelo contrário, embora as orações estejam organizadas de forma semelhante, o *Manuscrito de Rebordelo* é o único caso em que se verifica uma estrutura bipartida, cujas seções são intituladas como segue: Parte I: *Orações* (1928, 10:5) e Parte II: *Coisas divinas* (1928, 12:5), consistindo esta última num conjunto de textos de cariz didático e informativo, recordando os preceitos mais importantes da religião (cripto)judaica, *verbi gratia* o primeiro de todos: “não crer em pau, nem em pedra, só em Deus, que tudo governa” (1928, 12:5).

Uma vez descrito o corpus e a organização que lhe subjaz, parece-nos pertinente analisar em maior profundidade o conceito de oração em si, bem como os termos conexos. Julgamos esse conceito fundamental à compreensão do vínculo verbal que se estabelece entre Deus e o orante marrano, como se de um contrato se tratasse.

A noção de oração

Jean Haudry (2014, 141) refere que a oração não é o único meio de dirigir-se à divindade, distinguindo-a das restantes formas de contacto que não impliquem um texto, como o transe, a meditação ou a iluminação (Haudry 2014, 141). Portanto, trata-se de uma forma verbal, apesar de poder ser acompanhada de linguagem não-verbal que apresenta diversas formas:

il peut être prononcé à voix haute ou à voix basse, et peut être chanté, ou s’accompagner de chant; il peut l’être individuellement ou en groupe; il peut être improvisé par le locuteur ou récité à partir d’un texte préalablement composé. (Haudry 2014, 141)

Assim, segundo a definição que propõe Haudry, a oração pode ser cantada, falada, murmurada, pensada, proferida individualmente ou em grupo, com base num texto preexistente ou enunciada espontaneamente. Partindo dessa premissa, nas páginas precedentes deste estudo, temos sempre optado pelo termo “oração” para referirmos todo e qualquer discurso dirigido a uma divindade. Temos consciência de que existem termos equivalentes, tais como “prece” ou “reza”, surgindo como sinónimos na definição

apresentada do vocábulo “oração”, por exemplo, na *Diciopédia*³. No que concerne à noção de reza, o *Dicionário Priberam* define-a como o ato ou efeito de rezar; um pedido dirigido a uma divindade ou a um santo; surge como sinónimo das palavras oração, prece e súplica⁴. A prece, por sua vez, é uma súplica dirigida a uma divindade ou a um santo⁵; a súplica é definida como o ato ou o efeito de suplicar; uma oração a uma divindade ou a um santo; um pedido humilde ou aflitivo ou um pedido de favor ou graça, surgindo como sinónimo de rogo.⁶

Vemos que as noções de oração e reza surgem como sinónimas, enquanto a noção de prece, apesar de ser conexas aos primeiros termos, afigura-se-nos relacionada com o rogo e a súplica, constituindo uma forma de oração mais específica, orientada para um determinado fim, que implica a concessão de um pedido.

Por sua vez, o vocábulo “oração” deriva do verbo “orar”, que provém do termo latino *orare* e significa “expressar-se verbalmente”. Assim, quando usado intransitivamente significa, discursar; falar em público ou rezar; quando usado transitivamente, tem o sentido de pedir ou rogar⁷. As aceções referentes ao uso intransitivo da palavra convêm-nos particularmente, em virtude de remeterem para o carácter incontestavelmente oralizante, inerente à ação de dirigir-se à divindade, que, no fundo, consiste numa conversa. Contudo, Haudry (2014, 142) observa com razão que essas “conversas” não são diálogos no sentido literal da palavra, já que são unilaterais: não se espera nenhuma resposta da parte da divindade, mas somente uma “reação” – favorável, de preferência. Com efeito, espera-se que a divindade ouça e concretize o que lhe é solicitado, mas nunca lhe é pedido que responda, o que revela a essência monológica dessas “conversas” com Deus.

De resto, a liturgia criptojudáica, apesar de ter sido fixada na escrita, como referimos, foi transmitida sobretudo por via oral, sendo constituída por uma indiscutível maioria de textos orais, que merecem ser considerados como parte integrante da *oratura*, isto é, do conjunto de textos tradicionais transmitidos oralmente. Valérie Faranton (2014)

³ "oração" in *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2018. [consult. 2018-11-17 12:54:33]. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/oracao>

⁴ "reza", in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/reza> [consultado em 09-11-2018].

⁵ "prece", in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/prece> [consultado em 09-11-2018].

⁶ "súplica", in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/s%C3%BAplica> [consultado em 09-11-2018].

⁷ "orar", in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/orar> [consultado em 09-11-2018]

reforça esta ideia referindo, relativamente às orações presentes no romance de Chariton, que “la prière est avant tout un acte de parole”, elaborado em discurso direto, através do qual os iniciados se dirigem espontaneamente às divindades, estabelecendo com elas uma relação sagrada cotidiana e agindo sobre elas pelo verbo com o intuito de obter ajuda (2014, 112). Assim, por dar maior destaque à noção de oralidade, própria das fórmulas empregadas durante o culto, o termo de oração é o que nos parece mais adequado à designação dos textos litúrgicos dos marranos transmitidos por via oral. Contudo, não descuremos os restantes termos, na medida em que constituem, a nosso ver, sucedâneos dos primeiros. Como veremos, conforme a função que desempenham ou o *contexto* em que se enquadram, as orações poderão ser mais precisamente preces, súplicas ou rezas. Contudo, no sentido lato do termo, a palavra “oração” parece ser o vocábulo mais próximo daquilo que definimos como uma fala mais ou menos espontânea com Deus.

De modo a reforçar esta ideia, citamos a aceção do *Dicionário Informal*, que propõe uma definição do termo, em que é patente certa noção de elevação, que cremos ser mais próxima do que realmente implica a noção de oração: “aproximação da pessoa a Deus por meio de palavras ou pensamento, o que inclui confissão, adoração, comunhão, gratidão, petição pessoal e intercessão pelos outros”⁸. Pelo contrário, verificamos que esse conceito de elevação não parece existir na noção de reza: segundo o *Dicionário Informal*, que apresenta uma aceção bastante interessante do vocábulo, a reza é a “repetição de palavras decoradas que nem sempre expressam o verdadeiro sentimento do coração”⁹. Igualmente, na *Diciopédia*, é patente uma segunda aceção que associa o vocábulo no plural às palavras que se empregam numa ladainha¹⁰. Novamente, deparam-se-nos aceções que apreendem a reza como um discurso mais memorizado e automatizado, logo menos espontâneo e sentido. Por esse motivo, a reza parece ter um estatuto diferente daquele de que goza a oração. De facto, esta última é o discurso que se faz para chegar a Deus e a reza parece depender simplesmente da performance, isto da execução do ato de fala.

No caso da liturgia marrana em suporte papel, não tendo tido acesso aos atos de fala, propriamente ditos, dos marranos, capturados por gravadores ou ouvidos de viva

⁸ "oração", in *Dicionário Informal* [em linha], <https://www.dicionarioinformal.com.br/oração/> [consultado em 09-11-2018].

⁹ "reza", in *Dicionário Informal* [em linha], <https://www.dicionarioinformal.com.br/reza/> [consultado em 09-11-2018].

¹⁰ "reza" in *Dicionário infopédia* da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2018. [consult. 2018-11-17 12:58:35]. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/reza>

voz, não conseguimos distinguir com segurança as rezas das orações, restando-nos as especulações. Na verdade, não existem provas irrefutáveis que possibilitem a reconção de textos, transcritos posteriormente, em que os fiéis se terão dirigido diretamente a Deus, distintos de outros que terão sido recitados mecanicamente, de outros espontâneos ou ainda de outros que supomos nunca terem sido sequer recitados, devido à sua extensão ou à sua natureza mais complexa e erudita. Contudo, sendo ou não um discurso interiorizado e mecanicamente repetido, cremos que as orações em geral, sob qualquer das formas que apresentem, constituem uma via pela qual o crente se dirige a Deus.

Quanto a exemplos irrefutáveis de reza, embora sejam poucos, não arriscaremos muito se dissermos que se encontram alguns sob a forma de corruptelas de frases hebraicas. Um deles consta da *Oração forte* dos marranos de Belmonte (Schwarz 1925, 65 [40]), na qual podemos ler a seguinte frase: “*Adonai Sebaot Male Col Haares Quebodo*”, transcrita originalmente da seguinte forma, segundo Schwarz: “*Adunai Sabaat Malcolares; Cobrado etc.*” Segundo o autor, é uma frase completa da liturgia hebraica, cujo significado é “Deus onipotente está cheia toda a Terra de tua honra”. cremos que se trata da tradução para português de um versículo de Isaías [Is 6:3]: “Santo, santo, santo, o Senhor do universo, toda a terra está cheia da sua glória” (1998, 1173).

É igualmente patente no *Manuscrito de Perpétua da Costa*, publicado na revista *Ha-Lapid* (nº 18: 5), a primeira frase da oração *Shemah Israel*, oração central do Judaísmo por constituir a profissão de fé por excelência. Essa frase significa “Ouve, Israel, o Senhor é o nosso Deus, o Senhor é um”. A esse respeito Gitlitz (1996, 444) diz-nos que essa oração se manteve nas práticas criptojudais “for a surprisingly long time. But with each passing year the liturgical scope narrowed”. No entanto, apesar da natural e gradual redução da liturgia, mantinham-se algumas palavras em hebraico para dar um “sabor do original”, segundo o mesmo autor (1996, 444).

A primeira frase da *Shemah Israel* acabou por ser deturpada ao longo dos tempos pelos marranos, que não entendiam o seu significado, pois não sabiam falar hebraico nem nunca tinham ouvido falar tal língua. A corruptela comprova a reza mecânica da oração:

Y eh. o. v. a.
Schem. Y. A. Ela.
heno. A. Eha. Baruque
Yova Bouquetu.
Zim. Olan. Bahe

Como vemos, a fórmula apresenta-se truncada e abreviada na revista *Ha-Lapid* (1929,18:5-6). Segundo o editor, está conforme o manuscrito, ao qual se acrescentou entre

parênteses a transliteração correspondente à primeira frase da oração a que originalmente pertence (“*Adonai Elohenó, Adonai Eh'ad. Barukh Shem Kebod Malkhutó Leolam Vahed*”) e da qual é uma corruptela.

Notámos que a referida oração surge quatro vezes ao longo do *Manuscrito de Perpétua da Costa*, podendo encontrar-se tanto no princípio de um conjunto de orações como no fim ou em ambos. Assemelha-se nesse aspeto às fórmulas jaculatórias próprias das orações cristãs, também elas terminando ou iniciando uma oração.

Do mesmo modo, essas fórmulas jaculatórias constituem um forte indício de que as orações possuíam um carácter altamente convencional, próprio para ser memorizado e repetido de forma mecânica, regido por certos princípios que permitiam uniformizar as elocuições com a divindade. No caso da liturgia criptojudáica, não se trata de um fenómeno isolado, pois existem muitas outras fórmulas semelhantes, presentes em qualquer transcrição, nas orações dos marranos ou nos manuscritos, *verbi gratia*, em Schwarz: “Amém, ao céu vá, ao céu chegue”; “ao céu *va*” nas orações dos marranos de Vilarinho de Mogadouro (67:4); no *Manuscrito de Rebordelo*: “Em nome do Senhor *Adonai*, Amém” ou nas orações de Pinhel, simplesmente, “*Amen*” (51:2-4); “*Alleluia*” no *Manuscrito de Perpétua da Costa* (18:5).

Como vimos, por um lado, as corruptelas de frases hebraicas parecem comprovar certo desgaste das referidas orações que, com o passar do tempo, terão acabado por perder o seu intuito original, passando a ser uma via de comunicação institucionalizada com a divindade; por outro lado, as fórmulas jaculatórias testemunham da repetição a que eram sujeitas essas mesmas orações, evidenciando certo automatismo associado à falta de espontaneidade, mas que poderá igualmente ser testemunho de uma difusão considerável.

Assim, a oração, quando proferida, seja de forma mecânica seja espontânea, funciona como um palavreado místico que, entenda-se ou não, permite alcançar a divindade e estabelecer contacto com ela. Aliás, Gitlitz, citando Braunstein (1936, 111), relembra a atitude criptojudáica, provavelmente derivada da filosofia averroísta, segundo a qual “it made little difference what one said in prayer, so long as the intention of the prayer was to communicate with the God of Israel” (1996, 444).

No fundo, se aquilo que é dito não faz muita diferença, pelo contrário, o uso reiterado de fórmulas jaculatórias, que desempenham uma função fática, apesar de sujeitas ao desgaste ditado pela repetição, levando ao esvaziamento de sentido, acaba por possibilitar o estabelecimento da comunicação com a divindade.

Transpostas para as novas tecnologias, tais fórmulas seriam equivalentes a digitar o número de telefone do nosso interlocutor, condição *sine qua non* para que se realize a transmissão da mensagem. A esse respeito, apesar de não depender de uma divindade, mas de rituais de magia (Haudry 2014, 141), não deixamos de recordar como paradigmático do exposto acima a palavra “abracadabra” que, antes de ser usada por mágicos e ilusionistas nos seus espetáculos de prestidigitação, foi usada como fórmula invocatória e como talismã; o seu misticismo autorizava não só o alcance de outro nível de espiritualidade, como permitia curar e proteger de certas doenças, chegando a ser gravada em amuletos¹¹.

Nessa ótica, a música poderia também monopolizar os meios de comunicação com a divindade, autorizando que se concedesse maior ênfase “ao canto e ao ritmo da dança” e relegando “a invenção literária” para segundo plano (Saraiva & Lopes 1996, 58), sendo exemplo disso os cânticos. Estes nem sempre são distinguidos das orações e chegam a passar despercebidos, surgindo indiferenciados dos restantes textos religiosos. É o caso de *Levantai-vos meninas cedo* (1925, 48 [7]), em que só o esquema rimático (rimas emparelhadas) e a referência às vozes e aos instrumentos musicais permitem afiançar que se trata de um cântico.

Segundo o Dicionário Online de Português, o “cântico” é uma “ode sobre assunto religioso cantada nas igrejas; poema ou hino entoado com o propósito de louvar, adorar, algo ou alguém”¹² ou ainda um “hino em honra da divindade; ode; poema”¹³.

Resumindo as diversas aceções, pode dizer-se que os cânticos ou hinos são poemas musicados, cujo intuito é louvar a divindade. Segundo Schwarz (1925, 26), estes eram praticamente inexistentes na liturgia criptojudáica: “os cânticos litúrgicos, tão *frequentes* nas orações judaicas, desapareceram, *quási* completamente, da liturgia dos cristãos-novos, o que se explica facilmente pelo receio de serem pressentidos pelos espiões da Inquisição”. É de salientar que o autor só considera “cânticos” os textos musicados, embora seja evidente que muitos outros textos litúrgicos criptojudáicos, pela estrutura e conteúdo, apesar de já não serem cantados, também o terão sido.

¹¹ *abracadabra* in *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2018. [consult. 2018-11-15 22:15:00]. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/abracadabra>

¹² "cântico", in *Dicionário Online de Português* [em linha], <https://www.dicionarioinformal.com.br/oração/> [consultado em 27-06-2018].

¹³ "cântico", in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/c%C3%A2ntico> [consultado em 27-06-2019].

Veremos que os cânticos nem sempre são diretamente dirigidos a Deus, mas antes a um intermediário como São Rafael (1925, 29 [34]). Algumas vezes até nem são dirigidos a entidades divinas, podendo ter como destinatários os membros da comunidade, no sentido de incentivá-los ao louvor de Deus, como no cântico *Levantai-vos meninas cedo* (Schwarz 1925, 48 [7]), em que se apela ao ardor religioso feminino ou no *Cântico de Louvor a Deus* (1925, 58 [33]) em que o sujeito lírico apela a que todos os elementos da natureza louvem a Deus.

Além dos cânticos, encontraremos no corpus litúrgico que nos ocupa uma série de romances, em que se narram os episódios bíblicos caros aos marranos. Na verdade, esses textos não constituem orações comuns, em virtude de não se dirigirem à divindade, contrariamente ao que ocorre no caso dos elementos litúrgicos musicados. Contudo, a mensagem veiculada nos romances é de uma importância crucial para a perpetuação da memória coletiva e para a recuperação da herança litúrgica judaica.

Em resumo, cremos poder distinguir os seguintes tipos de textos litúrgicos criptojudaicos: orações do cotidiano, orações rituais, orações cerimoniais; cânticos ou hinos; romances; preces; profissões de fé e confissões. O primeiro tipo de oração é rezado todos os dias aquando da realização de ações rotineiras, como os atos de levantar-se da cama ou de lavar as mãos. As orações rituais são recitadas quando são executados gestos específicos do culto, como entrançar as candeias ou amassar o pão ázimo. Por sua vez, as orações cerimoniais são rezadas em determinadas efemérides do calendário (cripto)judaico, tais como na Páscoa ou no *Shabat*. As profissões de fé, nas quais incluímos as orações do *Credo*, bem como as traduções da *Shemah* e da *Amidah*, são orações que permitem ao fiel renovar os seus votos religiosos e atestar da própria fé. As confissões são textos de revelação dos pecados e subsequente arrependimento, com vista ao perdão e à posterior salvação da alma. Por fim, os hinos ou cânticos, forma panegírica por excelência, são destinados a engrandecer e a elogiar a divindade, enquanto as preces têm por objetivo solicitar uma graça de Deus para si ou para os seus, o que evidencia um aspeto bem mais pragmático da função da liturgia. No fundo, a função principal da oração, através de textos decorados ou de atos de fala espontâneos dirigidos a uma divindade será, em qualquer sistema de crença, muito esquematicamente falando, a concessão de benefícios, como a sobrevivência, a salvação, a cura, entre outras; a esperança de ver essas mercês realizarem-se constitui a fé.

3. A circularidade transtextual

Neste capítulo pretendemos colocar o enfoque na continuidade da transmissão das orações criptojudáicas e nas formas como foi garantida, podendo evidenciar-se tanto de forma diacrónica (estabelecendo paralelos entre orações de origem judaica, traduzidas em língua vernacular, recolhidas em processos da Inquisição com orações recitadas pelos marranos portugueses do século XX), como de forma sincrónica, apresentando casos em que são usadas orações semelhantes, idênticas ou de base comum, em diferentes regiões de Portugal.

Todavia, antes de debruçar-nos no produto da transmissão, será conveniente focar a nossa atenção na origem da liturgia criptojudáica, tentando delinear a sua trajetória desde a sua génese (considerando também a génese da sua antepassada, a liturgia judaica) até ao século XX. Concentrar-nos-emos na questão da transtextualidade, observando em particular a noção de hipertextualidade, proposta por Genette (1982), e a questão do eterno retorno aos textos sagrados ancestrais.

Da liturgia judaica à criptojudáica

No que diz respeito à origem dessas orações, é conveniente explanar brevemente a sua proveniência, começando pelos textos sagrados de que são oriundas. No entanto, a tarefa não é fácil, visto que a origem da liturgia judaica assenta numa base bastante complexa e intrincada. Com efeito, tem como fonte a Bíblia, isto é o *Tanakh*, conjunto de textos canónicos do Judaísmo escrito em hebraico antigo, que corresponde ao *Antigo Testamento*. É composto pelos cinco livros de Moisés (*Pentateuco*): *Génese*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuterónimo*, pelo livro dos Profetas ou *Neviim* e pelo *Ketuvim* (Escritos); porém os textos sagrados judaicos também contêm vários metatextos paralelos (Genette 1982, 11), que são comentários do *Tanakh*, o texto-base ou hipotexto.

Assim, segundo a crença judaica, aquando da transmissão das Tábuas da Lei, Moisés terá igualmente recebido de Deus a Lei Oral, ou seja, os ensinamentos necessários para redigir a *Torah*, o *Pentateuco*, cujo autor é, segundo a crença judaica, Deus. Quanto aos restantes dezanove livros do *Tanakh*, um dos tratados do *Talmude* – o *Tratado Baba Batra* – abraça a difícil tarefa de distinguir os seus autores dos seus redatores (Haddad 2014, 35). Por exemplo, o livro de Isaías é da autoria do próprio, mas foi redigido por Ezequias e a sua Assembleia; o mesmo ocorre com o *Cântico dos Cânticos*, cujo autor é Salomão e cujos redatores são igualmente Ezequias e a sua Assembleia.

Por sua vez, o *Talmude* é uma compilação de textos rabínicos, baseados na Lei Oral, que começou a ser redigido a partir da segunda destruição do templo de Jerusalém no ano 70 da era cristã em Yavne, no centro da Judeia, pelos rabinos que tinham conseguido escapar dos massacres (Haddad 2014, 39). De forma a preservar a doutrina, que até então tinha sido transmitida unicamente por via oral, face à ausência de templo que permitisse uma prática regular, a necessidade de fixá-la por escrito tornou-se premente. De facto, sem templo também tornar-se-ia muito difícil manter a totalidade dos inúmeros ensinamentos da Tradição Oral, já que, segundo a *Jewish Encyclopedia*, seria “extremely unlikely that such a systematized collection, dealing with problems so numerous and so diverse, could have been transmitted orally from generation to generation” (2002-11).

Como explica Haddad (2014, 40), essa Tradição Oral, baseada na leitura da *Torah*, consistia em esclarecer os trechos bíblicos mais difíceis; em propor jurisprudência ou uma moral religiosa; em explicar como se deviam executar os diferentes rituais tais como a circuncisão, a maneira de cortar as franjas rituais aos cantos da roupa, entre outros. Essa vertente legislativa da Tradição Oral, denominada *Mishnah*, propõe um conjunto de leis que regem os diferentes aspetos da vida humana: as leis sociais, as festividades, a família, o trabalho, o culto e a purificação. Igualmente, a *Guemara* é constituída pelos textos exegéticos que se debruçam sobre vários princípios da *Halakah* (lei) e é parte integrante do *Talmude* (*Jewish Encyclopedia* 2002-2011). Assim, a *Guemara* é formada pelos comentários rabínicos feitos à *Mishnah*, através de um método de investigação, o *Midrach*, baseado num conjunto de 32 regras que permitem analisar o texto bíblico, retirando lições do mesmo concernentes à lei e à fé judaica (Haddad 2014, 31). Do mesmo modo, na Tradição Oral, existe uma vertente mais narrativa, por oposição à legislativa, a *Haggadah*, que engloba os conteúdos diegéticos do *Talmude*, isto é, as histórias, as parábolas, as tradições populares, as máximas éticas, os conselhos, entre outros (Haddad 2014, 41).

Vemos, assim, perfilar-se no horizonte transtextual, que tem como ponto de partida a *Torah*, uma teia de relações complexa, desde os primeiros momentos da sua génese, com a desmultiplicação dos autores e redatores do texto bíblico, a partir da qual se foram tecendo inúmeras conexões hiper e metatextuais, que foram evoluindo ao longo dos séculos. Resumindo, o *Midrach* foi o metatexto, isto é, o guia hermenêutico produzido para interpretar a *Halakah*, contida na *Mishnah*, constituindo, assim, a *Guemara*, isto é o

comentário da *Halakah*. A *Mishnah*, metatexto legislativo, foi, por sua vez, elaborada a partir dos ensinamentos contidos na *Torah*.

Após o vislumbre dessa intrincada rede de relações transtextuais, questionamos acerca da sistematização das orações judaicas, pois parece-nos interessante entender como tal se processou e colocar em paralelo esse aspeto com o surgimento das suas sucessoras portuguesas.

Na verdade, houve um conjunto de fatores que levou à sistematização das orações. Em primeiro lugar, ocorreu uma “aproximação” a Deus. Segundo Elbogen (1993, 3), a religião judaica destaca-se das demais por ter sido a primeira religião a abandonar por completo o culto sacrificial e a dedicar-se inteiramente ao serviço espiritual de Deus, livrando-se da “parafernália externa” de sítios de culto dedicados às divindades e de intermediários entre o homem e Deus. Este facto também auxiliou na expansão da religião pelo mundo, visto o serviço religioso ser fácil de realizar (Elbogen 1993, 3). Em segundo lugar, conforme o mesmo autor, o carácter diário desse serviço permitiu um enraizamento da prática cultural, que acabou por extravasar os limites do local de culto, sendo transportada para a esfera doméstica (Elbogen 1993, 4). Cremos que ambos os fatores permitiram que se desenvolvesse um sistema litúrgico, embora, nos primeiros tempos, antes da fixação da liturgia na escrita, não existisse um sistema consensual de uniformização das orações, ainda que a sua substância fosse fixa. Na verdade, a formulação das orações podia variar de *hazan* para *hazan* (chantre) (Elbogen 1993, 4), durante o serviço religioso. Quanta à natureza dessas orações, era curta e simples, pois “there was no room for convoluted language or structure” (Elbogen 1993, 4), em virtude de ser necessário chegar a todos e de não existir qualquer suporte escrito.

Ao longo do tempo, as orações começaram a ganhar corpo e a desenvolver-se aos poucos, sendo-lhes feitas algumas adições poéticas e bíblicas de diversa natureza: “these expansions consisted in wordier development of the existing themes, the insertion of biblical verses and verse-fragments into the text, and poetic embellishment of the established text” (Elbogen 1993, 4). Assim, essas orações, embelezadas e adensadas, embora ainda simples, foram cristalizando-se num núcleo fixo: as chamadas orações estatutárias (Elbogen 1993, 4).

Assim que se fixou a liturgia na escrita, a partir do segundo século da nossa era, as preocupações relativas à estética e à dimensão mitológica, levaram ao surgimento de composições poéticas livres baseadas nos ensinamentos religiosos, particularmente naqueles que se relacionavam com as festividades, os *piyyutim* (Elbogen 1993, 4). Essas

composições poéticas vieram enriquecer a liturgia, tornando-a mais complexa e longa, muito variável de país para país, estando, assim, na base da distinção dos diferentes ritos judaicos (Elbogen 1993, 4).

Pode, portanto, dizer-se que todos os textos oriundos da *Torah*, num primeiro momento, e, posteriormente, da Tradição Oral, foram enriquecendo-se com o passar do tempo, tornando-se mais complexos à medida que se sobrepunham os níveis diegéticos (devido à multiplicação de narradores das mesmas diegeses) e se intricavam as relações transtextuais entre eles, refundindo-se os episódios bíblicos em novos hipertextos. Do mesmo modo, estabeleciam-se relações metatextuais, em que o hipotexto se tornava objeto de comentário e de estudo, até chegar às orações judaicas. Estas orações sofreram, num primeiro momento, como veremos, um conjunto de alterações a nível hipertextual, e foram evoluindo até às orações criptojudaicas portuguesas do século XX, que aqui nos interessam; por sua vez, essas orações procuraram recuperar os textos primitivos através de uma rede intertextual, isto é, recorrendo à citação de traduções desses mesmos textos.

A liturgia criptojudaica é, como vimos, uma adaptação inevitável da liturgia judaica resultante da necessidade de manter ocultas as práticas religiosas do judaísmo, já que os judeo-conversos não as podiam continuar a praticar abertamente desde a conversão forçada de 1497. Essa adaptação terá consistido, num primeiro momento, na tradução dos textos litúrgicos do judaísmo, nomeadamente as passagens do *Pentateuco*, os salmos e as orações diárias e cerimoniais. Notamos que subsistem, como referimos acima, vestígios de textos hebraicos não traduzidos, inequívoco indicador de que não se traduziu toda a liturgia judaica, tendo-se mantido em hebraico apenas algumas orações, que com o passar do tempo se foram desvirtuando, resultando nas corruptelas acima apresentadas. O motivo pelo qual não se terá procedido à tradução de toda a liturgia poderá prender-se com a noção de economia, inerente a toda e qualquer ação humana, traduzindo somente o estritamente necessário, isto é, as orações mais significativas, bem como mantendo apenas o “sabor”, como diz Gitlitz, de algumas frases ou orações hebraicas, por motivos de segurança, o que terá resultado na posterior manutenção de raras palavras hebraicas, sendo a mais comum *Adonai* (Senhor).

A principal fonte documental do material litúrgico dos marranos é constituída pelos processos da Inquisição, que contêm orações ou fragmentos de orações judaicas, sobretudo a partir dos anos 1570, segundo Gitlitz, altura em que começaram a ser introduzidas questões específicas sobre orações nos interrogatórios *in genere* (1966, 444). Para além de permitir aferir a evolução das orações rezadas durante a vigência da

Inquisição até as que se rezavam no princípio do século XX, documentando a longevidade e persistência do criptojudaísmo, as orações recolhidas nos processos inquisitoriais constituem um testemunho do que se rezava nesse tempo, permitindo distinguir as orações mais “judaicas” das mais sincréticas, elaboradas mais tardiamente. Conforme o que pôde apurar Gitlitz pela consulta da documentação inquisitorial, no início do século XVII,

the liturgy had largely been reduced to the Shema, the Psalms, a handful of blessings, and various hymns of praise and supplication. A hundred years later only the Shema, a few Psalms and bits of blessings were left. (1996, 444)

O mesmo autor refere duas exceções: a primeira é concernente aos marranos que foram complementando a sua liturgia graças a contribuições de familiares judeus provenientes de comunidades judaicas de outros países; a segunda é relativa aos descendentes de criptojudeus portugueses. Embora no corpo do texto refira apenas a tradição litúrgica de Trás-os-Montes, indica na nota bibliográfica obras referentes a colheitas na Beira Interior, como a de Schwarz (1925), entre as outras que referimos previamente.

Assim, a problemática da liturgia marrana afigura-se-nos complexa porque, por um lado, é extensa e varia bastante conforme as localidades, destacando-se duas grandes correntes: uma transmontana e outra beirão, como veremos. Por outro lado, não é fácil de delimitar porque não se cinge às orações presentes nos testemunhos inquisitoriais, visto ter-se agregado uma profusão de novas orações às orações originais, depois do término da Inquisição. Há razões para crer que essa evolução se tenha processado em paralelo, enquanto ainda vigorava o Tribunal do Santo Ofício. De facto, no que toca aos rituais, a liturgia criptojudaica impregnou-se dos Éditos de Graça que, através da divulgação das práticas de judaísmo, acabaram por constituir um guia de criptojudaísmo para os descendentes dos cristãos-novos que tinham perdido o acesso ao judaísmo em “primeira mão”, conforme explica Gitlitz (1996, 80). Aliás, a liturgia criptojudaica portuguesa não deixou de dilatar-se, mesmo sem a continuidade do conhecimento do judaísmo, impregnando-se de outras fontes mais acessíveis, visto que Gitlitz (1996, 426) refere não se encontrarem testemunhos devidamente documentados da posse de *Talmudes* já no fim do século XVI.

A esse respeito, Lazar (1988, 177) observa que os judaizantes tinham acesso aos missais, aos salmos e a todo o tipo de literatura procedente da antiga liturgia sinagoga,

como veremos, e acrescenta que tudo aquilo que não sabiam, aprendiam-no através dos inquisidores, aquando dos interrogatórios *in genere*, elaborados a partir das confissões dos réus judaizantes. De facto, as sessões de interrogatório *in genere* constituíam uma fonte documental de inegável importância, já que esse tipo de interrogatório consistia numa bateria de perguntas previamente elaborada, aplicada indistintamente aos acusados de judaísmo. Assim, os inquisidores acabavam por ser responsáveis pela circulação de informações acerca de práticas criptojudaicis, contidas nas perguntas, muitas vezes desconhecidas dos próprios judaizantes.

De resto, os criptojudes encontraram uma forma de suprir as suas necessidades rituais recorrendo a traduções portuguesas do *Antigo Testamento*, de modo a recuperar e a reconstruir a liturgia perdida. Existem diversas referências a copistas cristãos-novos que se terão dedicado a traduzir livros da “Lei de Moisés” em castelhano a pedido de conversos judaizantes, antes da expulsão dos judeus de Castela em 1492 (1996, 428). Do mesmo modo, Gitlitz refere a existência de exemplares de traduções do *Antigo Testamento* em língua vernacular destinadas a ser lidas por homens letrados aos seus correligionários criptojudes, referidos por Furtado (1929) e Cabezero Astráin (1950), apesar de tanto a posse como a tradução da Bíblia serem proibidas desde 1229, aquando do Concílio de Tolosa, reforçado pelo de Trento, em 1543, em que foi instituído o *Index Librorum Prohibitorum*.

Por sua vez, António Baião (1921, 106) menciona o caso de Gil Vaz Bugalho, preso em Lisboa em 1537, acusado de judaizar e induzir a fazê-lo, bem como de possuir uma “*Bíblia em lingoagem*”. Para além da posse de obras proibidas, existiam formas insuspeitáveis de fortalecer o conhecimento do Judaísmo, sendo uma delas, apesar de aparentemente incompatível, a frequência da missa, já que durante a celebração eram relatados com frequência episódios bíblicos do *Antigo Testamento* (1996, 428). Gitlitz (1996, 429-31) indica igualmente que os criptojudes letrados, quando não tinham acesso a traduções da Bíblia, liam livros que versavam sobre matéria veterotestamentária, nomeadamente as obras: *David perseguido*, do punho do Doutor em Teologia Cristobal Lozano, publicado em 1562, que reconta a história de David entre digressões históricas e filosóficas; *De bello judayco*, escrito por Josephus em latim, cuja tradução espanhola consta do rol de livros proibidos em Castela em 1559, que narra as guerras romanas contra Jerusalém durante o primeiro centenário da era cristã; *Espejo de consolación*, cujo autor poderá ter sido Frei Pedro Ribadeneyra, obra mencionada em vários processos da Inquisição no México, Perú e Maiorca; *Flos sanctorum*, da autoria de Villegas, é uma

obra especializada em hagiografia, popular entre os judaizantes, datando do fim do século XVI, que igualmente se debruça sobre a vida de personagens bíblicas e é, segundo Lazar (1988, 177), para além dos missais em que tinham acesso aos salmos, uma das fontes mais importantes da liturgia criptojudáica: “they could read in the missals, psalms, and other hymns derived from ancient synagogal liturgy; for generations they learned about their patriarchs from Villegas's *Flos Sanctorum*”; *Monarchía Ecclesiastica*, de Juan de Pineda, publicado em Zaragoza em 1576, foi um *best-seller* na altura e contém amplas referências ao *Antigo Testamento*. Selke de Sánchez, citada por Gitlitz, acrescenta que esta última foi a mais mencionada nos processos inquisitoriais entre 1670 e 1680, embora refira que o autor seja outro e que este título seja uma alternativa ao título original *Repúblicas del Mundo divididas en tres partes* de Jerónimo Ramón y Zamora; As *Coplas de Sem Tob*, terão sido compostas no século XIV pelo Rabino homónimo e terão sido amplamente divulgadas entre os conversos de Molina de Aragón antes da expulsão; *Símbolo de la fé e Libro de oración* de Fray Luís de Granada eram ambas obras amplamente difundidas no México no fim do século XVI. A primeira porque continha, segundo Gitlitz, excertos dos livros dos Profetas, e porque terá sido usada pelos criptojudeus como “a source of enlightenment about the Jewish symbols of faith and for information about the Old Testament” (1996, 431). A segunda obra foi tão popular que teve vinte e três edições entre 1554 e 1559, acabando por constar do rol de livros proibidos castelhanos.

Mesmo assim, por ser impossível comercializar à luz do dia literatura judaica bíblica ou parabíblica, sobretudo a de conteúdo veterotestamentário, implementou-se um sistema de mercado de contrabando, em que era possível adquirir obras publicadas em Itália e nos Países Baixos, o que contribuiu para a preservação dos conhecimentos relativos aos rituais e tradições do Judaísmo (Lazar 1988, 180). A esse respeito, Gitlitz refere que os inventários do conteúdo das bibliotecas dos judaizantes presos pela Inquisição testemunham da existência efetiva desse contrabando do estrangeiro para a Península Ibérica e para as colónias, dando, entre outros exemplos, o do judeoconverso Luís Méndez Chaves, acusado nas Américas espanholas, em meados do século XVII, de ter em sua posse um elevado número de livros judaicos, inclusive um volume escrito em hebraico (1996, 436).

Na verdade, para além das traduções da Bíblia mencionadas e das obras que a substituíam, Gitlitz (1996, 432) dá conta da circulação de bastantes livros de oração hebraicos (*siddurim*) na Península Ibérica, até ao fim do século XV, isto é, antes da

expulsão dos judeus de Castela, e refere que, dos 175 incunábulo conhecidos, 62 foram impressos em Portugal e Castela. Esses *siddurim* eram muito comuns, não só em hebraico, mas em língua vernacular, devido à clandestinidade dos conversos judaizantes e à subsequente perda de contacto com a língua hebraica (1996, 433).

Contudo, após o estabelecimento da Inquisição, mais precisamente no fim da primeira década do século XVI, os *siddurim* foram desaparecendo das casas dos cristãos-novos, pois, segundo Gitlitz, as referências à posse dos mesmos após essa década são extremamente raras (1996, 433). Portanto, já não era possível contar com um suporte escrito que permitisse conservar as orações; daí, a necessidade cada vez maior de recorrer, por um lado, ao conhecimento que possuíam da tradição oral e, por outro lado, a todo o tipo de livro, mesmo que não fosse judaico, que facultasse qualquer informação sobre a tradição descrita no *Antigo Testamento*, como vimos acima. Aliás, para Gitlitz (1996, 431), “almost any book – no matter how catholic – that contained a Psalm was co-opted by the crypto-Jews”. De resto, Gitlitz diz-nos que existem testemunhos oriundos de processos inquisitoriais que indicam o *Livro das horas*, livro de orações muito divulgado entre os cristãos, como uma das obras de que se socorriam os criptojudeus, em virtude de incluir os sete salmos penitenciais, além do material retirado do *Antigo Testamento* (1996, 432). Do mesmo modo, o livro *Ramillete de flores*, que se supõe ser de Aboab, também terá constituído uma dessas fontes de conhecimento da tradição judaica para os judaizantes (Gitlitz 1996, 432).

Eternos palimpsestos

No capítulo anterior, a literatura litúrgica criptojudáica depara-se-nos como um produto complexo de uma relação estreita entre diferentes tipos de transtextos: os hipertextos, metatextos e intertextos, tendo sido, ela também, diacrónica e sincronicamente sujeita a alterações periódicas, impostas pelas mais diversas circunstâncias históricas. Assim, recordando Genette (1982), à maneira de um palimpsesto, do qual se apaga a escritura de tempos a tempos para poder voltar a escrever, a liturgia criptojudáica (tendo herdado dos textos originais essa propriedade palimpséstica), sofreu ao longo do tempo os apagões ditados pelo contexto político e religioso, não tendo outro remédio senão reinventar-se, reescrevendo-se e recriando uma tradição oral, uma espécie de “Judaísmo portátil”, conforme a expressão de Lazar (1988, 182), da qual sobreviveram os manuscritos a que aludimos, descobertos já no século XX.

De resto, é patente a sua teimosia em permanecer fielmente enraizada na tradição judaica, não deixando de lançar os seus rizomas na liturgia católica, de modo a garantir a sua subsistência.

Mobilizaremos, assim, nas linhas que se seguem, o resultado da interessantíssima pesquisa de Genette (1982), à qual contraporemos esquematicamente a de Riffaterre (1994), relativa à noção de transtextualidade – própria dos palimpsestos – recorrente na liturgia criptojudáica, que tem a sua origem na *Torah* que, por sua vez, consiste na transcrição de um texto de natureza oral, alegadamente ditado pela própria divindade.

Para Riffaterre (1994), a intertextualidade distingue-se da hipertextualidade, na medida em que a primeira consiste num circuito fechado de conexões metalinguísticas arquitetadas entre o texto e os intertextos, sendo um “interactive process programmed by the text” (1994, 784), que transcende o texto. Conforme a definição apresentada pelo autor, o leitor necessita de mobilizar os seus conhecimentos literários para apreender as silepses textuais de modo a entender o que não está explicitamente presente no texto. Por sua vez, a hipertextualidade é apresentada pelo autor como o conjunto de processos linguísticos necessários à produção do texto, englobando, assim, os conhecimentos semânticos, temáticos, culturais, históricos e sociais que conferem ao texto a sua literariedade (Riffaterre 1994, 786). Este sistema de relações apresentado pelo autor afigura-se-nos como um sistema bidimensional de dois círculos concêntricos, respetivamente o texto (ao centro) e o intertexto, que contém o primeiro, sendo ambos dominados pelo transcendente hipertexto, que paira numa dimensão tridimensional sobre os restantes. As desvantagens deste sistema residem, em primeiro lugar, na premissa da premeditação das relações intertextuais, negando a possibilidade de que estas se estabeleçam de forma inconsciente. Em segundo lugar, a definição de intertexto proposta por Riffaterre incide mais sobre noções semânticas e discursivas do que sobre questões propriamente hermenêuticas ou filológicas.

Pelo contrário, a proposta de Gérard Genette, que estabelece uma rede complexa, gradualmente abstrata e variada de conexões transtextuais, é mais adequada à abordagem das orações criptojudáicas. Com efeito, é preferível a noção de transtextualidade, que propõe Genette (1982), em detrimento de outras, porquanto a breve análise do substrato das orações dos marranos demonstrou que a liturgia criptojudáica não se subsume a alusões ou citações (intertexto), em virtude de assentar numa rede intrincada não só de relações intertextuais, mas de conexões textuais que incluem reflexões (metatextos) e reescrita de textos (inspirações e traduções do domínio do hipertexto), elevando

consideravelmente o grau de transcendência dos textos abordados. Por esse motivo, o conceito genettiano de transtextualidade parece o mais indicado para descrever o que nos parece ser um exemplo de transcendência textual por excelência.

Convém, antes de prosseguir, sendo a teoria Genettiana da transtextualidade crucial para a compreensão da gênese das orações criptojudáicas, esboçar uma breve tentativa de definição. No seu livro *Palimpsestes* (1982), Genette começa por distinguir o objeto da poética, isto é, aquilo que transcende o texto, a transtextualidade, que inclui as restantes conexões textuais como a intertextualidade, a paratextualidade, a metatextualidade, a hipertextualidade e a arquitextualidade (Genette 1982, 7).

Quanto à intertextualidade – originalmente apresentada por Kristeva (1969) e aprofundada por Riffaterre ao longo da sua carreira, nomeadamente, em 1994, quando lhe opõe a noção de hipertextualidade – Genette (1982, 8) acaba por restringir a sua incidência a uma relação de “copresença” entre dois textos, abandonando a dimensão dialógica, proposta por Kristeva (1969). Assim, a intertextualidade compreende as citações explícitas, bem como as referências mais ou menos veladas a um determinado texto, como a alusão e o plágio (Genette 1982, 8). No caso marrano, as referências intertextuais mais observáveis são a pseudo-citação de frases oriundas da liturgia judaica, a que já aludimos.

A paratextualidade, por sua vez, autoriza o estabelecimento de relações textuais entre o texto e os elementos paratextuais que o constituem, como o prefácio, a capa, o subtítulo, entre outros (Genette 1982, 10). É possível identificar vários exemplos dessa relação na primeira parte do *Manuscrito de Rebordelo*. Com efeito, os títulos que acompanham algumas das orações constituem uma baliza temporal e litúrgica, indicando tanto a celebração como a efeméride e período do dia em que se rezam:

Empeçamento (comêço) de sábado santo pela manhã.
_Deante de nós a louvar-vos e engrandecer-vos neste nosso santo dia, (etc.). (1928, 11:7).

Oferecimento de sabado santo
_Ofereço estas minhas orações, estes meus louvores, em louvor de vós, (etc.) (1928, 11:7).

O mesmo ocorre no *Manuscrito de Perpétua da Costa*, embora de forma mais concisa:

À noite (1929, 21:6)
A prim.ra p.la manhã (1929, 21:6)
A seg.da p.la manhã (1929, 21:7)

Na obra de Schwarz (1925), de vertente mais pedagógica, quase um *vade mecum* do criptojudáismo, não faltam referências dessa sorte: “ao levantar” (1925, 47); “quando bate o relógio” (1925, 78 [67]); “ao deitar” (1925, 51 [18]), para além das que permitem organizar as orações, segundo a sua importância na liturgia, em três grandes grupos: “orações quotidianas”, “orações de festas judaicas” e “orações diversas”.

É patente, nos excertos anteriores, uma relação metatextual entre o paratexto e o texto religioso que denuncia a intenção pedagógica do editor. A esse respeito, o terceiro tipo de transtextualidade é a metatextualidade, que autoriza o estabelecimento de uma relação de “comentário” entre os textos, no âmbito da análise, da hermenêutica ou da crítica (Genette 1982, 11). É possível identificar este tipo de relações na primeira parte do *Manuscrito de Rebordelo*, num dos paratextos que acompanha as orações nº 14 e nº 43, constituindo um dos poucos exemplos de metatextos do manuscrito:

Esta oração que se vai a dizer, diz-se treze vezes e as outras três vezes.

-Anjo Custodio, Ave do Senhor, ao Divino Divinal Senhor sem fim, pedi, clamae a Deus por mim. (1928, 10:7).

Esta oração que se vai dizer, diz-se setenta e três vezes,

-Benditos e louvados, engrandecidos, realçados, manifestos, descobertos, honrados, festejados, exaltados sejam os setenta e três nomes do Senhor, *Adonai, Amen*. (1928, 11:7-8).

Do mesmo modo, encontramos exemplos de relação metatextual na obra de Schwarz (1925), em virtude de os paratextos não só elucidarem o leitor sobre a liturgia associada a cada festividade, mas também informarem sobre o local ou momento em que se rezam:

(Antes de começar a cozer o pão ázimo, chamado pelos cristãos-novos “pão Santo”, deita-se um bocado de massa no fogo, rezando três vezes assim)

— Samuá, tome-o *la!*

Ao *ceu* vá á terra torne

Para o sustento dos pecadores,

O Senhor te cubra de bom crescimento! (1925, 75 [53])

Orações de defuntos (1925, 76)

quando se entra no cemitério (1925, 76 [58])

quando se lava o defunto (1925, 76 [59])

Os metatextos que acompanham a liturgia igualmente indicam as variantes de uma mesma oração, como nos seguintes exemplos:

Variante desta última reza, conforme se diz em Belmonte (1925, 72 [50-bis])

Variante da oração n° 1 (1925, 49 [9])

Outra versão da mesma oração (1925, 83 [76-bis])

Na segunda parte do *Manuscrito de Rebordelo* dedicada às *Coisas Divinas* são comentados os eventos litúrgicos criptojudaios e não, como nos exemplos precedentes, a liturgia em si, *verbi gratia*, a ocorrência dos jejuns ao longo do calendário litúrgico: “também deve-se jejuar no dia *desoito* (da lua?)¹⁴ de *Abril* pelos milagres que Deus fez (...)” (1928, 12: 6); as recomendações várias no que concerne à prática litúrgica: “observai o *sabado*, que é o seu santo Dia santo” (1928, 12, 5); a solidariedade: “devemos dar esmolas aos da nossa raça e *ajuda*-los no que podermos (...)” (1928, 12: 6); o sistema de crenças: “(...) só devemos amar a este Deus sobre todas as coisas” (1928, 12: 5); “Deus nos proíbe que não façamos imagens para as adorar (...)” (1928, 12: 5), entre outros.

Igualmente, embora fora do âmbito direto deste estudo, como paradigma de um maior grau de complexidade transtextual, poder-se-ia referir como exemplo o *Midrach* (B) – guia hermenêutico para a elaboração dos comentários (*Guemara*) (C) feitos à *Mishnah* (A). Neste caso concreto da literatura rabínica, é evidente uma relação duplamente metatextual, que acaba por tornar-se circular entre três textos, em virtude de o guia hermenêutico (B) pretender orientar o comentário (C) do texto (A). Contudo, é patente que entre os textos (C) e (A) existe uma relação metatextual retroativa (de incidência do texto ulterior sobre o anterior), enquanto de (A) para (B) e de (B) para (C) a conexão entre os textos é proativa, isto é, hipertextual. Esquematizando, poderíamos dizer que o produto elaborado (B) é a ferramenta que auxilia na criação de (C), a chave para a compreensão de (A), estabelecendo-se, assim, um nível de relações textuais que transcende o metatexto, deslizando para o hipertexto.

O quarto tipo, que nos interessará mais particularmente, encerra, segundo Genette, “toute relation unissant un texte B (*hypertexte*) à un texte antérieur A (que j’appellerai, biensûr, *hypotexte*) sur lequel il se greffe d’une manière qui n’est pas celle du commentaire” (1979, 13). Assim, existe entre os dois textos uma relação cronológica,

¹⁴ Nota do editor da revista *Ha-Lapid*.

sendo o B posterior ao A, ao qual se agrega, sem que entre eles se estabeleça uma relação unicamente metatextual, em virtude de ser produzido por “transformação” ou “imitação” (1979, 16) um texto B a partir da “matéria prima” A, segundo a expressão usada por Michel Butor (Charbonnier 1967, 144 citado por Genette 1982, 76).

Por fim, a arquitextualidade, conceito ao qual Genette dedicou uma obra anterior – *Introduction à l’architexte* (1979) – constitui o nível mais abstrato de transtextualidade apresentado pelo autor. É constituída pelo conjunto das categorias transcendentais ao texto: o tipo de discurso, o modo de enunciação, o gênero, entre outros, que conferem ao texto literariedade.

Os conceitos de hipertexto e hipotexto de Genette não deixam de recordar o apotexto e o fanerotexto, propostos por João David Pinto Correia na sua comunicação transcrita na obra *Literatura Popular Portuguesa* (1992), sendo os fanerotextos “superfícies fenomenais’ de um sistema-significação comum” (1992, 119), constituindo várias manifestações, isto é, versões de um texto global. Assim, segundo o autor,

os “fanerotextos” ou “textos evidentes” derivam – e nele se integram – de um texto global. Este texto global, o “apotexto”, é aquele a que conduzem e de que procedem todas as versões-ocorrências. Poderíamos acrescentar que o “apotexto” ganhará em condensação e poderá mesmo crescer mercê dos contributos dos vários “fanerotextos” (...). (1992, 119-20).

Estabelece-se, assim uma relação dialética recíproca entre apotexto e fanerotexto “rica em consequências produtivas” (1992, 120), na medida em que contribui para o adensamento de ambos. Porém, a reconstrução do apotexto a partir das diferentes versões é potencialmente inexecutável, tornando-o, assim, um texto de caráter virtual, contrariamente ao hipotexto de Genette, perfeitamente identificável.

No fundo, as preocupações de ambos os estudiosos são totalmente diferentes. Resumindo e caricaturando, o estudioso de Literatura oral e tradicional pretende analisar as diferentes manifestações de um texto oral, examinando a sua evolução, tendo sempre os olhos postos no extra-contexto em que as enunciações ocorrem. Por sua vez, o crítico almeja investigar as teias de relações que se estabelecem entre dois textos escritos, examinando o processo de transformação ou de imitação do texto A pelo texto B, ou seja, observa a evolução do hipotexto ao hipertexto. No fundo, as duas análises têm um intuito comparativo, mas a diferença entre ambas reside no suporte do texto (escrito ou oral) e na virtualidade do apotexto, por oposição à tangibilidade do hipotexto, que constitui o ponto de referência.

No que concerne à enunciação, as mesmas preocupações vigoram, na medida em que o enunciador do texto oral B tenta sempre ser o mais fiel possível ao texto A, enquanto essa noção de fidelidade desaparece por completo nas relações hipertextuais definidas por Genette. Porém, no caso das orações criptojudaicadas, ousaríamos dizer que ambas as questões da fidelidade e da transformação/imitação são legítimas. Na verdade, houve ao longo dos tempos, por parte do orante, o cuidado de respeitar o texto litúrgico que lhe foi ensinado. Além disso, estudiosos como Costa Fontes levaram a um nível acadêmico essa preocupação, investigando a transcrição de textos litúrgicos criptojudaicados em processos da Inquisição, permitindo-lhes estabelecer uma inevitável relação entre estes e os textos atuais, legitimando o judaísmo intrínseco da referida liturgia.

Do mesmo modo, interessa-nos entender a origem e a evolução da liturgia criptojudaicada a partir de textos anteriores. Felizmente, existem ainda hoje formas relativamente próximas dos hipotextos a partir dos quais se geraram as orações aqui estudadas, embora o seu conteúdo tenha sido sujeito a alterações ao longo do tempo como, por exemplo, os *siddurim* e a *Torah*. Portanto, socorrendo-nos dos contributos da etnologia e da crítica, analisaremos as fontes litúrgicas em que beberam os criptojudaeus para a criação ou re-criação das suas orações; todavia, ocupar-nos-á a sua evolução hipertextual (da sua génese à sua forma atual), interessando-nos o hipotexto.

Em resumo, pretendemos traçar um caminho teórico em que o estudo da liturgia se realize de forma proativa, própria da maioria das relações hipertextuais – excluindo os lipogramas, tautogramas, monovocalismos e outros jogos *oulipicos*¹⁵ (Genette 1982, 73), em vez de retroativa, característica inerente à relação metatextual.

A propósito de uma paródia do *Cid* de Corneille, Genette (1982, 31) diz-nos que é possível lê-la sem conhecer a obra que a inspirou, mas não será viável aperceber-nos e apreciar a função da paródia sem ter presente o objeto parodiado, já que essa apreciação depende de uma “condição de leitura” prévia. Acontecerá o mesmo com as orações criptojudaicadas, pois não se poderá apreender a sua riqueza se não se tiver em conta as transformações que sofreram ao longo do tempo, desde a sua origem.

No que concerne às orações criptojudaicadas, aplicaremos a teoria de Genette, segundo a qual existem dois grandes tipos de alterações a nível hipertextual,

¹⁵ Os jogos *oulipicos* referidos por Genette são as manipulações textuais a que procedia a Sociedade *Oulipo* (*Ouvroir pour la littérature potentielle*), que reunia escritores e matemáticos, cujo objetivo era a criação de textos literários obedecendo a determinadas regras, como por exemplo, escrever um texto cujas palavras comecem pela mesma letra (tautograma), sem uma determinada vogal (lipograma) ou usando uma única vogal (monovocalismo).

esquemáticamente apresentadas como transformação e imitação, ambas podendo ser relacionadas com certo sincretismo, inconsciente ou não. De facto, como veremos, a liturgia criptojudáica evoluiu socorrendo-se também das fontes católicas e assinalaremos que a abertura desse sistema cultural permitiu uma margem considerável para a criação pessoal.

A reapropriação da memória: hipertextos por transformação

Se os hipertextos, por definição, se baseiam em hipotextos que lhes são anteriores, supomos que não será incorreto dizer que rememoram, isto é, trazem à memória esses textos, sendo reminiscências dos mesmos. Recordando a definição constante da obra *La Rhétorique à Helennius*, Tamine (1996, 40) refere a existência de dois tipos de memória: a natural, “pur phénomène psychologique” e a artificial, “celle que renforcent une espèce d’apprentissage et des règles méthodiques”. Assim, a primeira é inerente a fatores psíquicos e intelectuais e a segunda depende de um conjunto de aprendizagens que, por sua vez, possibilitam a conservação da primeira (Tamine 1996, 40).

Deste modo, partindo desta premissa e da teoria de Genette que traz à luz do dia os fenómenos hipertextuais, propomos orientar a nossa pesquisa seguindo dois eixos: o da reapropriação da memória judaica, no domínio da memória natural, que opera a partir da recuperação e reconversão de hipertextos antigos, isto é, por transformação – situando-se no nível da memória coletiva e religiosa; e o do estudo dos estratagemas da memória, no domínio da memória artificial, inextricavelmente ligada aos hipertextos por imitação, que pressupõe um conjunto de técnicas e de truques que permitem a conservação da memória textual, recorrendo a processos de repetição e de reprodução.

Logicamente, a tradução, sendo o primeiro tipo de transposição hipertextual formal, em princípio, mais próximo do hipotexto definido por Genette (1982, 293), terá sido a primeira etapa da transformação da liturgia judaica, apesar de se terem mantido algumas frases da língua hebraica, como vimos acima. Nesse processo, o texto foi transposto em língua portuguesa ou castelhana com o cuidado de ser o mais fiel possível à forma e à mensagem original.

Creemos que os exemplos mais significativos deste procedimento são visíveis no *Manuscrito de Perpétua da Costa* em que constam uma tradução da profissão de fé do judaísmo, a *Shemah Israel*, paráfrase do *Deuterónimo* (Dn 6:4-9), assim como a tradução de uma das orações centrais do Judaísmo, a *Amidah*. Separadas por duas páginas

em branco, a *Amidah* sucede à *Shemah*, ocupando ambas a primeira parte do *Manuscrito de Perpétua da Costa*, embora sejam antecedidas por duas orações menores que ainda não nos foi possível identificar (18:4-5). O resto do manuscrito difere do conteúdo anterior por incluir algumas indicações paratextuais (inexistentes na primeira parte) que informam sobre o momento do dia em que são rezadas as orações: “à noite”, “a *prim.ra p.la* manhã”, “a *seg.nda p.la* manhã” e “à tarde” (21:6-7), como teremos ocasião de ver no fim deste subcapítulo.

Além disso, antes da referida tradução e após a mesma, surgem como elementos paratextuais a transliteração dos seus primeiros versos hebraicos; embora a grafia das diversas transcrições não seja constante, transcrevemos a primeira dessas ocorrências:

Transliteração (*Ha-Lapid*)

Y eh. O. V. a.
Schem. Y. A. Ela.
Heno. A. Eha, Baruque
Yova Bouquetu.
Zim. Olan. Bahe
 (1929. 18:5)

Transliteração (Alpern 1998)

shemá Yisrael, A-do-nai E-lo-hê-nu, A-do-nai Echad. (em voz baixa) *Baruch Shem Kevod malchutô leolam vaed.*
 (Ouve, Israel, *A-do-nai* é nosso D-us, *A-do-nai* é Um. (em voz baixa). Bendita seja o nome da glória de Seu reino para toda a eternidade).

O paratexto que funciona como uma introdução à oração é precisamente a transliteração da primeira frase da oração, com a diferença de que começa com *Y eh. O. V. a.* (do hebraico יהוה), um dos nomes de Deus. Na verdade, nas recolhas de Barros Basto, essa é a única frase que ficou da liturgia rezada em hebraico.

A oração consiste na paráfrase de diferentes versículos da *Torah*: seis e nove versículos do *Deuterónimo* (Dn 6:4-9 / Dn 11:13-21), respetivamente no primeiro e segundo terços e cinco dos *Números* (Nm 15:37-41). Segundo Alpern (1998, 39) a *Shemah* é rezada à noite, antes de deitar (*Arvit*) e de manhã (*Shacharit*), após as bênçãos matinais. No que concerne à tradução da oração, é de referir que a mesma não é integral, pois unicamente são transcritos dois terços da mesma, isto é, o primeiro e o segundo terços, embora de forma incompleta e aproximativa.

Após o referido paratexto, é repetida a primeira frase em hebraico e são-lhe acrescentadas duas frases que não pertencem à oração original (a negrito):

Shemâh Israel: Adonai Eloheno, Adonai Eh'ad.
-Barukh Shem Kebod Malkhutó Leolam Vahed)
Bemdito A. (Adonai) nosso R. (Rei) e R. de todo o m. (mundo) q. governa a luz, cria a escurid.e faz paz e produz tudo: Bem dito tu A. (Adonai) n. (nosso) D. (Deus) q.

formaste as luminarias, e com hum. m.ioso (misericordioso) amor nos amaste sempre: Bem dito tu A. q. com g.de e avantajada piad.e nos socorreste. Bemdito tu A. n. R. e R. de todo o m. q. ama o seu povo com g.de amor.¹⁶

No primeiro terço da oração propriamente dita, a transcrição é muito próxima da tradução atual, à exceção da frase “tem *ás* em tuas mãos, trá-las sempre em teus olhos”, que se encontra deslocada relativamente à sua posição original (assinalada com asterisco), pois a sua ordem foi alterada, surgindo após a frase “*escrevelas-has em humbraes*”, em vez de figurar antes. Por sua vez, o parágrafo assinalado a negrito não corresponde ao segundo terço da oração original, mas constitui uma extensão do texto original, na medida em que se trata de uma paráfrase de uma frase do primeiro terço (sublinhada). Nesta, o sujeito do enunciado já não é a segunda pessoa do singular, mas a terceira do plural, excetuando a primeira forma verbal “comunicas”, que se encontra na segunda do singular, conforme o versículo de que é parafraseado. Essa substituição e subsequente transformação do hipotexto constitui certamente uma compensação pelo esquecimento dos versículos originais do *Deuteronomio* que desapareceram por completo (Dn 11:13-21).

Shemah (Ha-Lapid)

Amarás ao teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu ser: Estarão estas *m.as* palavras *q.* hoje te *recom do* sobre teu coração; *repetilas has a teus filhos, e fallarás nellas, onde q.r q. te achares; na tua caza, no teu andar, na carreira, ao levantar, e q.do te deitares**: *escrevelas-has em humbraes* de tua caza, e todas as vezes *q.* as ouvires repete-as no teu coração e com toda a tua... *tem *ás* em tuas mãos, trá-las sempre em teus olhos; **comunicas s¹⁷ teus filhos, p.a q. igualm.te fallem nellas onde quer q. estiverem, assim nas suas cazas como na tua, em seus passos, em suas carreiras, ao deitar, ao levantar; escreve-as sim em humbraes de tua caza p.a q. tambem se multipliquem teus dias, e os filhos de teus filhos sobre a terra.**

Shemah (transliteração atual) (Alpern. 1998)

Amarás a Eterno, teu D'us, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. Estas coisas que Eu te ordeno hoje ficarão sobre teu coração. As ensinarás diligentemente aos teus filhos e falarás delas quando estejas sentado em tua casa e quando andes no caminho, ao deitar e ao levantar. As atarás por sinal sobre a tua mão e serão filactérios [tefilin] entre os teus olhos. E as escreverás sobre os umbrais [mezuzá] da tua casa e nos seus portões.

¹⁶ Bemdito tu *Adonai* nosso Rei e Rei de todo o mundo que ama o seu povo com grande amor.

¹⁷ (Sic) Provavelmente “as”.

Curiosamente, o último conjunto de versículos retirado dos *Números* manteve-se muito próximo da sua forma original, excetuando algumas reformulações que mantêm, apesar de tudo, o sentido do texto. De facto, o discurso direto de Deus, que se dirige de forma inequívoca ao povo de Israel, passa a indireto e a última frase que profere surge bastante resumida:

Shemah (Ha-Lapid)

Dice A. a *M.es* (Moisés) *falla* a filhos de I. (Israel) e *dize-lhes q. façã zizi (Tsitsith)* ourelas de seus vestidos, e *q. o m.mo* recommendem às suas gerações em ourelas de fio cardado; e *q. p.lo zizi (Tsitsih)¹⁹* olharão, e se lembrarão das *m.mas* recomendações. *Adverteos*, dice o *S.r* das minhas *advertencias p.ra q.* não vão após seus olhos, nem após, seus corações que após *elles* andarão errados e presta-lhes *m.as* admoestações *p.ra* que *sejão* santos e *fieis* ao seu *Deos* * *A. Sr.* nosso, não *ha* outro *Deos* mais do *q. Elle*, nós somos *I.* seu povo, e *Elle hé* nosso *R.*

Shemah (transliteração atual) (wikipedia¹⁸)

Disse A-do-nai a Moshê (Moisés) o seguinte: Fala aos filhos de Israel e dize-lhes que façam para si franjas nos cantos de suas vestimentas, por todas suas gerações. Prenderão na franja de cada borda um cordão azul-celeste. Serão para vós por tzitzit e os olhareis e recordareis todos os preceitos do eterno, e os cumprireis; e não seguireis atrás de vosso coração e atrás de vossos olhos, por meio dos quais vos desviareis. Para que vos lembreis e cumprais todos Meus mandamentos e sejais santos para o eterno. Sou A-do-nai, vosso *D'us*, que vos tirou da terra do Egito para ser vosso *D'us*. Eu, A-do-nai, sou vosso *D'us* (Eu, A-do-nai, sou vosso *D'us*). É verdade.

Conseguimos identificar no mesmo manuscrito uma oração semelhante à tradução da *Amidah*, conhecida como a “grande oração”. Trata-se de uma oração sinagoga presente em todos os serviços religiosos que é rezada em posição erguida, pois *Amidah* significa “de pé”. Segundo Roth (1980, 29), a oração judaica é composta originalmente por 18 bênçãos, sendo sempre recitadas as três primeiras e as duas últimas (Roth 1980, 29). Segundo a Wikipedia, foi-lhe acrescentada, cerca de 100 anos após o nascimento de Cristo, uma décima nona bênção contra os hereges (na realidade, a décima segunda). É uma oração que é recitada silenciosamente pela congregação e é repetida em voz alta pelo leitor, excepto quando é rezada à tarde (Roth 1980, 29).

Confrontamos ambas as versões da oração: a que consta do *Manuscrito de Perpétua da Costa* e a tradução atual, disponível na Wikipedia (ver anexo A). É imediatamente visível a semelhança entre ambas, assim como se observa um distanciamento da oração criptojudáica relativamente à original, indicando a impossibilidade de manter-se totalmente fiel ao texto primitivo. De resto, convém referir

¹⁸ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Shem%C3%A1_Israel (consultado a 22/08/2019).

¹⁹ Sic.

que a tradução do hipotexto encontrada por nós não corresponderá exatamente à tradução do texto original, devido às vicissitudes inerentes ao ato de tradução em si, implicando variações ao nível da interpretação e da reformulação do texto. Notámos que, curiosamente, está ausente da oração criptojudáica a “bênção do sustento”, referente à concessão de condições meteorológicas favoráveis à agricultura, o que poderá ser um indicador de que a prática agrícola, pelo menos em Bragança, de onde era proveniente Perpétua da Costa, não terá constituído uma fonte significativa de sustento dos marranos.

Existem muitos mais excertos, paradigmas de tais transposições; é de referir em particular uma das orações transcritas por Schwarz (1925) no processo da Inquisição da jovem Brites Henriques, a oração nº 27 (1925, 103). No que concerne a esta “oração para os defuntos”, que transcrevemos abaixo, Schwarz (1925, 103-4) revela, na nota de rodapé correspondente, que se trata de uma tradução literal da oração hebraica para os defuntos que consta no *Sepher Tephilat Sion* a páginas 448-449, editado por Berthold Alkalay de Viena de Áustria.

Folganza composta e *estancia* alta, debaixo de *las azas* de la Divindad, com *grado* de los santos e limpos como o lustre *del cielo*, *lustrão* e *resplandecção*, *escapamento* de ossos, perdão de culpas, livramento *del peccado* e prolongamento de salvação, com piedade e clemencia *delante del* morador de los *Cielos* e parte *buena* para *el* mundo *venedero*, *esté el* alma *d'aquella* filha de Israel, que deste mundo *partio* em *brevidade* de *annos*, por mandado do Senhor, apiede-se, *Rey* dos *Reys*, ponha passo em sua jazida para que no fim de seus dias a faças estar no *arroyo* dos teus vivos, abrevia como dormentes com Abraão, como Moyses e Arão, como *has ditto Adonay* fartará a sua alma *insecula* seus ossos, *abrigala has* e *sera* como horto farto, como *manadero* de *agoa* viva, que suas *agoas* não cessem, sua alma *sera* atada com legados de *la vida el* e nossos mortos e morte de nossos *hermanos* para sempre sem fim, Amen.

Infelizmente, não tendo conseguido encontrar a oração a que se refere Schwarz, não é possível comparar este texto com o seu suposto hipotexto; contudo, lendo uma tradução da oração fúnebre judaica por excelência, o *Kadish*, que, contrariamente a esta oração, não contém qualquer referência à morte, conclui-se que, apesar de existirem algumas semelhanças, a presente oração não será uma tradução do *Kadish*. Aliás, curiosamente, uma parte dos versos da oração transcrita por Schwarz parece bastante próxima do versículo 11 do capítulo 58 do livro de Isaías, em que é patente um discurso profético de dimensão escatológica moralizante, associado à salvação dos justos e ao castigo dos inimigos, motivado pela correta realização do jejum:

O Senhor te guiará constantemente, saciará a tua alma no árido deserto, dará vigor aos teus ossos. Serás como um jardim bem regado, como uma fonte de águas inesgotáveis. (Is, 58:11)

Para além da manifesta incerteza no que respeita à origem da oração, a mesma apresenta um carácter críptico e confuso, que Schwarz relaciona com o facto de tratar-se de uma tradução literal e de ter-se procedido à prosificação de uma oração em verso (1925, 103). Provavelmente, a tarefa de manter a estrutura e os versos na língua de chegada seria muito mais difícil e, talvez, supérflua, já que numa situação de crise como a que experienciaram os criptojudéus é compreensível que a prioridade fosse a conservação do conteúdo. De resto, neste caso, a manutenção da versificação exigiria conhecimentos da língua hebraica que poderiam ultrapassar em muito os do tradutor. Na verdade, a conservação da estrutura versificada teria facilitado a memorização dos textos transmitidos oralmente, na medida em que “la transmission orale (voire chantée), qui précède l’écrite, appelle, pour des raisons (mnémo)techniques, une expression formulaire et versifiée” (Genette 1982, 303). O que reforça a ideia de que o abandono da estrutura versificada não terá sido um capricho, mas uma necessidade, devido à falta de tempo e de oportunidades.

O segundo exemplo em que é visível certa “confusão” é uma das orações dos cristãos-novos de Trás-os-Montes:

Psalmo de David, minha morada, meu braço forte, minha vara armada, aqui, Senhor, *amesúro*. Faço toda a *reverencia!* Aqui, Nação, veneração! Tu és um Deus supremo, Eterno Senhor, e outro não! *Glorias* sejam dadas ao Senhor no *Ceu*, e paz a nós na Terra, para sempre sem fim; *amen* Senhor, Ao *Ceu* vá! [oração dos cristãos-novos de Trás-os-montes] (Schwarz 1925, 86)

Apesar de não se tratar de uma tradução literal, Schwarz supõe que se trata dos primeiros versículos do salmo 17, mas, por incrível que pareça, confronta-lhe uma tradução do latim, proposta pelo Padre António Pereira de Figueiredo, embora não se saiba se a tradução é direta ou oriunda de uma publicação e, se o for, não é mencionada qualquer edição. Notamos que Schwarz prefere não revelar as suas fontes, ocultando as eventuais referências católicas, apesar de ser evidente o sincretismo religioso inerente à liturgia criptojudáica e de saber-se que constitui um dos seus maiores sustentos. O investigador, contudo, parece preferir deixar o leitor na dúvida, talvez levá-lo a pensar que se trata de traduções da *Torah*. Na verdade, a numeração dos salmos das versões hebraica e católica é divergente, correspondendo o salmo 17 da versão católica ao 18 da hebraica e o 17 da versão hebraica ao 16 da católica; é imediatamente visível que o texto mencionado por Schwarz corresponde ao do salmo 17 da Bíblia católica (18 da hebraica), contrariamente ao que se esperaria. Logo, parece-nos bastante evidente que a fonte aqui

usada por Schwarz é católica e não, como se pensaria, uma tradução da Bíblia judaica. Comparando ambas as versões (a do salmo 17 e a citação de Schwarz), são patentes algumas diferenças entre os textos, embora não sejam verdadeiramente significativas. Reproduzimos abaixo os versos citados por Schwarz (à esquerda) e o salmo:

Citação de Schwarz	Salmo 18 (17)
Eu te amarei, Senhor, que és a minha fortaleza.	Eu te amo, ó Senhor, minha força.
O Senhor é a minha fortaleza, e o meu <i>refugio</i> , e o meu libertador.	O Senhor é a minha rocha, fortaleza e protecção;
<i>Elle</i> é o meu Deus, meu favorecedor, e <i>n'elle</i> esperarei, meu <i>protector</i> , e a força da minha salvação, e meu amparador.	O meu Deus é o abrigo em que me refugio, O meu escudo, o meu baluarte de defesa.
Louvando o invocarei ao Senhor, etc.	Invoquei o Senhor, que é digno de louvor, (...).

Curiosamente, cada vez que menciona um salmo, Schwarz observa a numeração judaica; contudo, neste caso e noutra, o do salmo 112, que teremos a oportunidade de analisar mais adiante, apresenta a numeração católica. cremos que o fenómeno ocorre quando o autor se propõe citar o texto bíblico, já que, quando o faz – os seus leitores não hebraístas a tal o obrigam – cita um texto supostamente traduzido em português por um padre católico, cuja fonte nunca chega a revelar. No entanto, cremos que ambas as citações têm a mesma origem e que é provável que se trate de uma tradução publicada, já que, nas duas únicas citações de salmos, a numeração usada, em vez de ser a judaica, é a da *Vulgata* e da *Septuaginta*, adotada pelas publicações católicas, divergente da usada na Bíblia judaica.

Do mesmo modo, Schwarz evidencia outro exemplo de tradução de uma oração judaica, a oração nº 37, rezada pelas mulheres criptojudais durante a observação do sábado e pelas judias nas mesmas circunstâncias:

(Ao acender a candeia nas sextas feiras ao pôr do sol, para festejar a entrada de sábado, diz-se a seguinte oração)

Bemdito meu Deus, meu senhor, meu *Adonai*, que nos mandou e nos encomendou com as suas *encomendas bemditas* e bem-santas que *acendêssemos* esta santa torcida para alumiar e festejar a noite santa do Senhor, para que o Senhor nos alumie a nossa alma e nos livre de culpas penas e pecados.

Amen, Senhor, etc. (Schwarz 1925, 62)

Vemos que as traduções livres das orações apresentadas acima são o indicador de que a liturgia recém-nascida reunia todas as condições para não manter a sua homogeneidade, apesar de derivar de uma mesma fonte judaica. Com efeito, cada

tradutor, conforme a época e o lugar em que vivia, imprimia um cunho próprio à sua versão. De facto, segundo Schwarz,

começaram então a ser traduzidas as orações hebraicas em língua portuguesa, e essas traduções, feitas, sempre a ocultas, em épocas e lugares diferentes, por autores locais diferentes, apresentam, por esta razão, divergências de forma, segundo as localidades, conservando, no entanto, a mesma essência que denuncia a sua origem hebraica comum. (Schwarz. 1925, 25)

Sendo as orações acima apresentadas identificadas pelo editor – exímio conhecedor da liturgia hebraica – como traduções de orações ou partes de salmos judaicos, será aceitável considerar que estes elementos litúrgicos se encontram no primeiro nível (bastante difuso) da transposição hipertextual: a tradução do hebraico para o português, neste caso, intrínseca aos primórdios da liturgia criptojudáica.

Contudo, vemos, mais uma vez, complexificar-se inexoravelmente a teia de relações transtextuais, imbricando-se o primeiro nível hipertextual – que acabámos de identificar como sendo a tradução, o da zona individual de interpretação do tradutor – num segundo nível, simultâneo à produção do texto traduzido, o da receção, que autorizava a livre interpretação do recetor, visto que este podia copiar, parafrasear ou até alterar e transmitir a outros uma versão *sui generis* da tradução que recebera.

Assim, a par das transposições diacrónicas que constituíam as traduções, poder-se-ia dizer que ocorriam simbioses sincrónicas entre o hipotexto e o hipertexto, apesar de dificilmente identificáveis, na medida em que o texto de partida (por assim dizer) era pontualmente substituído pelo texto de chegada que, após as sucessivas transmissões, se afastava paulatinamente do hipotexto.

Supõe-se que o terceiro nível de re-produção litúrgica terá ocorrido numa fase mais tardia, após a difusão da tradução de parte da liturgia judaica, para completar os trechos que a memória já não retinha. Deste modo, à medida que se foi propagando, a liturgia foi inevitavelmente fragmentando-se; contudo, paradoxalmente, foi compensando essas falhas, adquirindo elementos novos, recorrendo, entre outros, à recuperação de material litúrgico antigo, mais propriamente veterotestamentário, a que já aludimos, mas também à religião católica, à memória coletiva e à criação individual.

No que respeita à transposição de material veterotestamentário sálmico, em particular, é facilmente observável na generalidade da liturgia criptojudáica uma profusão de paráfrases de salmos. Segundo Lazar (1988, 188), estas paráfrases são bastante frequentes na liturgia dos marranos, por permitirem expressar com emoção a culpa e o

anseio pelo perdão divino, por não lhes ser possível observar na íntegra os preceitos da religião judaica e pela sua “infidelidade” a essa mesma religião, durante largos séculos de perseguição e clandestinidade. No fundo, o material sálmico era “the most continuous source of hope and consolation, prayer and meditation, personal devotion and mystical spirituality” (Lazar 1988, 188), sobretudo, parafraseando Lazar, nos textos em que se manifestava penitência, arrependimento, desejo de voltar à terra de Israel e anseio pela redenção messiânica.

Schwarz (1925) assinala, sempre que pode, as paráfrases ou, como refere, as “interpretações” mais ou menos livres do conteúdo dos salmos, *verbi gratia*, o salmo 17 (1925, 86). Do mesmo modo, indica que a *Oração da Formosura* (28B) recitada por Brites Henriques no Tribunal da Inquisição, é inspirada no salmo 91, assemelhando-se bastante à oração nº 54 do apêndice III (1925, 104). Observem-se as semelhanças entre ambas as versões da mesma oração que mais de três séculos separam:

Oração da Formosura (Belmonte)

Em honra e louvor dos 73 nomes do Senhor seja!

A Formosura santa do meu Deus de *Adonai* sobre nós seja.

O Senhor dos Ceus compõe as obras das nossas mãos, o Senhor dos *Ceus* as comporá. Estamos encobertos no alto, *á* sombra do *abastador* nos adormecemos. Viva *Adonai*, meu brio, meu rei, meu Senhor, meu castelo, meu *edificio*. *Elle* nos guardará e nos livrará do mau laço, tortura, mortandade, *castimento* da sua santidade. Debaxo da sua santa *Saquiné* não temeremos o pavor da noite nem a seta que corre de dia, nem a *mortandade* que anda na escuridão, nem a peste do meio dia. (...). (1925, 75 [54])

Oração da Formosura (Brites Henriques)

A honra e louvor do Senhor dos altos *Ceos*:

Seja a santa formosura de *Adonay nuestro Dios*, perfeita a obra das minhas mãos compõe, perfeita a obra das minhas mãos comporá. Sobre *my* cobertura do alto, que me lembre do *abastador*. Digo *Adonay* é meu Deus, meu abrigo, meu castelo, e meu Senhor, que vós Senhor dos altos *Ceos* me livreis e me guardeis do laço do *encampamento* de *mortandade*, de quebranto. Não temo o pavor da noite nem a seta que corre no dia nem a *trilaria* que *trila* na sesta, nem a mortandade da treva. (1925, 104 [28B])

No que concerne à versão de Belmonte, Schwarz acrescenta alguma informação, dizendo que a referida oração parece ser uma paráfrase duma oração hebraica, recitada quando se viajava, baseada no salmo 91 precedido do último versículo do salmo 90 (1925, 75), excertos dos salmos que aqui reproduzimos parcialmente:

Venham sobre nós as graças do Senhor, nosso Deus!
Confirma em nosso favor a obra das nossas mãos;
faz prosperar a obra das nossas mãos. (Sl 90:17)

Aquele que habita sob a *protecção* do Altíssimo
e mora à sombra do Omnipotente,
pode exclaimar: “Senhor, Tu és o meu refúgio,
a minha cidadela, o meu Deus em quem confio!
Ele há-de livrar-te da armadilha do caçador
e do flagelo maligno.

(...)

Não temerás o terror da noite,
nem da seta que voa de dia,
nem da peste que alastra nas trevas,
nem do flagelo que mata em pleno dia (...) (Sl 91:1-2)

Notam-se bastantes diferenças entre as duas versões da mesma oração; contudo, é patente alguma falta de nexos no texto da versão de Brites Henriques, provavelmente, pelo facto de a transposição hipertextual derivar de uma tradução literal do hebraico, à semelhança de outros exemplos referidos por Schwarz. Pelo contrário, a versão mais recente surge bem mais próxima do texto sálmico e, excetuando a referência ao “abastador” e à “*saquiné*”, que Schwarz indica como sendo uma corruptela da palavra hebraica *Shehiná*, que significa protecção divina (1925,75), é perfeitamente inteligível. Do mesmo modo, é patente a referência aos “73 nomes do Senhor”, que tampouco se encontra no referido salmo, constituindo, assim, uma expansão mais recente e por isso, mais marcadamente criptojudáica.

Deduz-se, assim, que o completamento e melhoria da *Oração da formosura* do século XX foi possível graças à disponibilidade dos textos sálmicos, presentes na Bíblia. É provável que tal tenha podido acontecer a partir de inícios do século XIX, visto que a Bíblia foi traduzida por primeira vez em português pelo padre João Ferreira de Almeida a partir da *Septuaginta*, a finais de século XVII, mas só foi publicada em língua portuguesa em 1819 em Londres²⁰.

Portanto, após uma primeira transposição hipertextual (tradução de hebraico para português), ocorrida ainda no fim do século XV ou no princípio do seguinte, deu-se uma segunda transposição, baseada numa versão da *Septuaginta* traduzida do latim para português, o suposto hipotexto, que contribuiu para a melhoria do primeiro hipertexto. Observa-se, desta forma, que a evolução não é linear, na medida em que existem retrocessos em direção ao hipotexto primordial (a Bíblia judaica), cuja reconstituição acaba por ser o produto final almejado. De facto, não se trata aqui de versões cada vez mais distantes do suposto original. Pelo contrário, são as versões do hipotexto primordial que vêm contribuir para uma reformulação mais satisfatória do hipertexto que procura

²⁰ http://irmaos.net/historia/biografia_joaoferreiraalmeida.html

assemelhar-se ao máximo ao hipotexto, que não se desvaneceu por completo graças à conservação dos milhares de processos registados pelo tribunal da Inquisição. É graças a essa preocupação pela conservação que é possível provar que a liturgia criptojudáica não é uma invenção do século XX.

Note-se que é a segunda vez que nos encontramos perante esse movimento retroativo (de incidência do texto ulterior no anterior), próprio do metatexto, embora, neste caso, a incidência do material sálmico no litúrgico criptojudáico se dê num patamar diferente, o da imitação, em virtude de pretender, senão igualar, pelo menos aproximar-se ao máximo do hipotexto.

É igualmente notável essa tendência no exemplo que se segue, dada a inegável origem sálmica da segunda metade da oração nº 16B, proferida por Brites Henriques. De facto, tanto Lazar (1988, 189) como Schwarz (1925, 101) identificam a sua origem nos salmos; contudo, apenas Schwarz revela que se trata concretamente do salmo 121, que aqui se reproduz (1998):

16 B

alto *Deos* de *Abrahão*,
forte Deus de Israel,
tu que ouviste a Daniel,
ouve Senhor minha oração,
tu Senhor que te *aprezentaste*
em tão altas alturas,
ouve a *my peccadora*,
que te chamo das baixuras;
tu que a todas as criaturas
abriste caminhos e fontes.
Botei meus olhos aos montes,
de onde vem para my ajuda?
Minha ajuda és tu Senhor,
que fizeste Ceo e terra, mar e ares,
tu me livres de todo o mal,
e de todo o perigo. Amen.

Salmo 121

Levanto os olhos para os montes:
De onde me virá o auxílio?
O meu auxílio vem do Senhor
Que fez o céu e a terra.
Ele não deixará que vacilem os teus pés;
Aquele que te guarda não dormirá.
Pois não há de dormir nem dormirar,
Aquele que guarda Israel.
O Senhor é quem te guarda e está a teu lado.
Ele é a tua proteção.
O Sol não te fará mal durante o dia,
Nem a Lua, durante a noite.
O Senhor protege-te de todo o mal
E vela pela tua vida.
O Senhor protege-te nas tuas idas e vindas,
Agora e para sempre. (Sl 121)

Sublinhamos as partes equivalentes em ambos os textos e é notável a transposição hipertextual, ao nível da paráfrase, que quase remete para o intertexto, já que o grau de transformação é praticamente inexistente, tornando ambos os excertos semanticamente equivalentes. Contudo, nem sempre é possível a transposição direta do texto judaico, sendo necessário recorrer a resumos, isto é, a condensações, possivelmente devidas a

falhas da memória. Os excertos que correspondem a essa condensação encontram-se a negrito em ambos os textos.

A primeira parte da oração de Brites não deixa de recordar a frequente referência à provação de Daniel e à dos três mancebos da Babilónia, reiterada na literatura rabínica compilada por Ginzberg (1909, Vol. IV, XII), assim como a petição dirigida a Deus por Ester para que lhe dê ouvidos, patente no capítulo consagrado ao Livro de Ester:

As Thou didst save Hananiah, Mishael, and Azariah out of the burning furnace, and Daniel out of the den of lions, so save me out of the hand of this foolish king, and make me to appear charming and graceful in his eyes. I entreat Thee to give ear to my prayer in this time of exile and banishment from our land.

Pode dizer-se que esta oração constitui um bom exemplo de sincretismo religioso, em virtude de serem observáveis e identificáveis tanto elementos provenientes da liturgia judaica (os salmos e a tradição oral) como elementos católicos relativamente disponíveis (os salmos constantes da Bíblia católica). Apesar de este processo parecer paradoxal, como dissemos, as melhorias feitas à liturgia criptojudáica foram em grande medida possíveis graças aos textos católicos veterotestamentários, pois foi através deles que os marranos tentaram aproximar-se das suas raízes judaicas. Haverá melhor exemplo de sincretismo litúrgico?

No que concerne ao *Cântico de louvor a Deus*, recitado pelos marranos de Belmonte, Schwarz refere que é uma “adaptação bastante livre” do salmo 148, igualmente presente na liturgia judaica (1925, 58 [33]). Apesar de o texto criptojudáico ser uma paráfrase quase integral do referido salmo – do qual unicamente dispomos da versão católica – Schwarz parece desvalorizar essa proximidade. É, por esse motivo, plausível que a Bíblia judaica seja distinta da sua homóloga católica, embora nos pareça que as diferenças não sejam muitas, pois, se fossem muito distintas, Schwarz não teria usado versões católicas da Bíblia para efeitos de comparação.

Assim, o mais elucidativo será demonstrar a conformidade da reprodução do salmo, confrontando ambas as versões, lado a lado. Realçámos a negrito as expansões (do lado marrano) e as excisões (do lado católico):

Cântico de Louvor a Deus

Louvai o Senhor, os moradores dos *ceos*,
Louvai-o nas alturas,
Louvai-o todos os seus anjos,
Louvai-o todas as suas virtudes.

Salmo 148

Aleluia!
Louvai ao Senhor do alto dos céus;
Louvai-o nas alturas!
Louvai-o, todos os seus anjos;

Louvai-o o sol, a lua,
as *estrellas* e a luz,
Louvai-o todos!
Louvai-o *ceos* dos *ceos*,
Louvai-o, todas as *aguas* que estão sob os *ceos*,
Louvem o nome do Senhor,
Porque *Elle* falou, e foram feitas estas *creaturas*, *Elle*
mandou e foram criadas,
Elle as estabeleceu para durarem eternamente,
Para todos os séculos,
Poz-lhes um preceito
E não será preterido.
Louvai ao Senhor criaturas da Terra,
Dragões e todos os *abyssmos*,
Fogo, granizo, neve, geadas,
espíritos,
Ou ventos das tempestades, que executam a sua
vontade,
Montes e todos os oiteiros,
Árvores *fructíferas* e todos os cedros,
Feras do bosque e todos os gados *domesticos*,
Serpentes e aves de pena,
Reis das terras e todos os povos,
Principes e todos os *juizes*,

Louvem o nome do Senhor,
Porque só o seu nome *he* digno de ser exaltado;
O seu louvor *he* sobre o *ceu*, e a terra assim o
confessa,
Elle exaltou o poder do seu povo,
Elle seja louvado por todos os seus santos,
Pellos filhos de Israel,
Povo que *lhe he proximo*
e consagrado ao seu serviço
Amen, Senhor etc.

Louvai-o, todos os seus exércitos celestes!
Louvai-o, Sol e Lua;
Louvai-o, estrelas luminosas!

Louvai-o, alturas dos céus
E águas que estais acima dos céus!
Louvem todos o nome do Senhor,
Porque ele deu uma ordem
e tudo foi criado;
Ele fixou tudo
pelos séculos sem fim
E estabeleceu leis
a que não se podem fugir!
Da terra, louvai o Senhor;
Monstros do mar e todos os abismos;
Fogo e granizo, neve e neblina;

Vento tempestuoso, que obedece à sua palavra;

Montanhas e todas as colinas;
Árvores de fruto e todos os cedros;
Feras e todos os rebanhos;
Répteis e aves que voam!
Louvai-o, reis do mundo e todos os povos;
Todos os chefes e governantes do mundo;

Os jovens e as donzelas,

Os velhos e as crianças!

Louvem todos o nome do Senhor,
Pois só o seu nome é sublime
E a sua glória está acima do céu e da terra!

Ele engrandeceu a força do seu povo,
Ele é a honra de todos os seus fiéis,
Dos filhos de Israel,
seu povo amigo.

Aleluia!

Do mesmo modo, existe, segundo Schwarz (1925), uma alusão ao salmo 112 (numeração católica) numa das orações que apresenta, na primeira parte da adenda dedicada à liturgia dos cristãos-novos de Trás-os-Montes; porém, o estudioso indica que a mesma terá sido “mal copiada, porquanto é uma interpretação” dos segundo e terceiro versículos do salmo 112, que ele próprio cita:

Seja *bemdito* o nome do Senhor desde agora para sempre.
Desde o nascente até o poente, seja louvado o nome do Senhor. (1925, 84)

Note-se que a versão do excerto do salmo citado pelo autor corresponde, na verdade, ao salmo 113 (hebraico), ocorrendo aquilo a que já aludimos relativamente ao salmo 17: o autor cita, não uma tradução portuguesa da Bíblia judaica, mas o que parece ser uma Bíblia católica. O que uma vez mais nos garante que a versão católica dos salmos não é assim tão diferente da hebraica. (Ver salmo 17 ,79):

Bendito seja o nome do Senhor,
Agora e para sempre.
Desde o nascer ao pôr do sol,
Seja louvado o nome do Senhor. (Sl 113: 2-3)

Apesar da inversão da ordem dos versos, é notável a conformidade da versão transmontana:

. . .Que adorássemos o Nascente,
E louvássemos o Poente,
Louvemos seu santo nome
Agora e sempre! (1925, 84)

O autor refere, em nota de rodapé, que os cristãos-novos de Belmonte possuem uma oração semelhante, em que a ordem dos versos surge invertida relativamente à do salmo original, exatamente como na versão transmontana, o que poderá indicar que essa oração foi bastante divulgada no mundo marrano:

Desde o nascente até o poente,
seja o grande Deus de Israel louvado para sempre.
Desde o nascer do sol até se pôr,
todos louvaremos o *Altissimo* Senhor. (1925, 49 [11])

Por fim, Schwarz assinala vestígios de versos oriundos dos salmos 115 e 118 na *Oração forte* (1925, 65-6) dos marranos de Belmonte, que se transcreve abaixo. Trata-se uma oração extremamente rica por apresentar uma constituição bastante complexa, em virtude de ter sido elaborada a partir de trechos diferenciados da liturgia judaica. Schwarz assinalou a presença de dois salmos, mas a oração oculta muito mais material veterotestamentário. Para que seja mais visível, dada a extensão da oração, apresentam-se seguidamente, lado a lado, a versão marrana (à esquerda) e as referências bíblicas, hagádicas e marranas anteriores à presente versão (quando evidentes) à direita:

Oração forte

Referências

A A Grande Deus de Israel, *Adonai Sebaot Male Col Haares Quebodo* (Deus Omnipotente, está cheia toda a terra da tua honra)²¹; Santo, santo, santo, o Senhor do Universo, toda a terra está cheia da sua glória! (Is 6:3)

B o forte de todas as armas, Senhor do *Ceu* e da Terra, peço-te, *Pay piedozo*, pelo teu nome d'*Adonai* que aceites meu jejum, este meu apoucamento de carne e cebo em lugar de *sacrifício*, que nós somos obrigados a fazer-te; mas tu, Senhor, bem *ves* que o não podemos fazer, conforme a nossa obrigação, por estarmos neste tão grande cativo metidos, abandonados e *despresados* por terras estranhas, fora de *Jeruzalem*, Cidade do teu *Santuário*, sem termos Sacerdotes nem Levitas em seu assento, para que possam, Senhor, louvar e exaltar o teu Santo e Divino Nome.

Por cuja *cauza*, Senhor, em ti confiamos, como em hum Pay *Clementissimo*, para que apiades o teu povo Israel *aflicto*, a mim e a tudo que me pertence;

C que me livres, Senhor, de toda a má sentença, de mau encontro, de lingua má, de *vezinho* mau, de espada, de *angustia*, de *ansia* de *mizéria* e de quebranto; e que me des, ó *Pay piedozo*, *annos* de fartura, apegue-me, Senhor, com os teus Santos e Divinos preceitos,

“A. (*Adonai*) meu Deus, e Deus do meus país, permiti *Sr.* livrar-me hoje, e em todo o dia, do malfeitor, e da má obra; da vista de homem mau, de lingua má, de vizinho mau, de encontro mau, de juizo duro, e *Sur.* de juizo duro, *q.r* seja, *q.r* não seja de Filho de *firnam.to* ou de juizo infernal”. (MPC. 18:4)
“(…) *elle* me ha de guardar e salvar de cão danado e para danar, de homem vivo meu inimigo de homem morto mau encontro do *rayo* do poder das justiça de fogos ardentes e de boca de má gente”. (B17. 1925.101)

D assim como tu, Senhor, livraste a Moisés, teu servo, da má tenção de hum Rei *impio*, e a teu povo Israel da escravidão do Egito, Mesmo tipo de petição, cuja origem é hagádica, encontrada no capítulo consagrado a Ester: “As Thou didst save Hananiah, Mishael, and Azariah out of the burning furnace, and Daniel out of the den of lions, so save me out of the hand of this foolish king, (...)”. (Ginzberg 1909, Vol. IV, XII)

E a *Abrahão*, teu amado, do fogo dos Caldeus, A referência ao “fogo dos caldeus” é hagádica. (Ginzberg 1909, Vol. I, V)

²¹ Tradução de Schwarz (1925,65)

- F a David, teu ungido, do laço de Saúl, a *Jozé*, o justo, do testemunho do *Egypto* e a Jonas, teu profeta, do ventre da baleia, assim me livre e me escape de tudo o que me for mau para a alma e para o corpo, e de tudo *aquillo*, de que eu me não souber livrar. (Ver C).
“Livra-nos, Senhor, de ódios e invejas como a David, quando o livraste das mãos de Saul; (...)” (MTM 72:4)
- G E a meus filhos que os faças, Senhor, *huns* bons servos teus, para que sigam os teus Divinos preceitos, e *ás* minhas filhas e que as tomes, Senhor, *á* tua Santa e Divina conta, que lhes *des*, Senhor, *huma* sorte boa, com que tenham conhecimento da tua Santa e Divina Lei, para que te possam servir e louvar ;
“communicas s teus filhos, ,a q. *igualmte fallem nellas* onde quer q. estiverem, assim nas suas *cazas* como na tua, em seus passos, em suas carreiras, ao deitar, ao levantar; escreve-as sim em *humbraes* de tua caza ,a q. tambem se multipliquem teus dias, e os filhos de teus filhos sobre a terra”. (MPC. 18:5)
- H que mais vale confiar em *Adonai* que em *principes*, filhos de homens,
“É melhor confiar no Senhor do que fiar-se nos homens; É melhor confiar no Senhor do que fiar-se nos poderosos”. (Sl 118)
- I que não olham mais que a sua *arrogância* e riqueza,
“Não multipliqueis as vossas palavras orgulhosas. Não saia da vossa boca a arrogância, (...)”. (1 Sm 2:3)
- J sem que tenham conhecimento de que nada do que *teem he* seu e que em *hum* instante são nada, pois lhes falta a consideração das contas que te hão de dar.
- K Pelas nossas más obras nos achamos em poder destes *impios*, degradados nas quatro partes do mundo, fora da terra dos nossos *pays*, porque não nos *lembravamos* dos pobres, das orfãs e das *viuvas*.
A ideia de castigo divino surge em vários salmos em que é veiculada a opinião de que os judeus são pecadores ao mesmo título que os ímpios. (Sl 5, 10, 14, 53 e 140)
“despejaste os miseráveis das suas vestes; não deste de beber ao sedento, e recusaste o pão ao esfomeado. (...)” (Jb 22:6-7)
Despediste as viúvas com as mãos vazias, e quebraste os braços dos órfãos” (Jb 22:9)
- L Não se gabe o rico com a sua riqueza, nem o *sabio* com a sua sabedoria, nem o valente com a sua valentia,
Não se envaideça o sábio do seu saber, nem o forte da sua força, nem se glorie o rico da sua riqueza! (Jr 9:22)

- M que nada lhes *ha* de valer, senão as boas obras que tiverem feito neste mundo. Ele trata os homens conforme as suas obras, e dá a cada um o que merece (Jb 34:11) Só ele sabe descobrir as vossas acções (1Sm 2:3)
- N E para que, Senhor, nem eu, nem nenhum dos que me pertencem caiam em semelhante *oprobio*, peço-te, Supremo Senhor, que me encaminhes em a tua Santa e Divina Lei, e que me não desampares, *Pay piedozo*, “Dá-me entendimento para cumprir a tua lei; hei-de obedecer-lhe de todo o coração. Conduz-me pela senda dos teus mandamentos, porque neles estão as minhas delícias. (...) (Sl 119:34-5) Afasta de mim a afronta que eu temo (...). (Sl 119:39)
- O porque dirão as nações: “onde está agora o teu Deus que te não acode?” É certo que existe em as alturas, donde está vendo o bem e o mal. Se não os pagãos vão continuar a dizer: “Onde está o vosso Deus?” O nosso Deus, lá do céu, faz tudo o que lhe apraz. (Sl 115: 2-3)
- P *Bemdito* seja quem em *Adonai* confiar; eu, Senhor, como confio em o teu Santo e Divino Nome, te peço que te lembres das almas de todas as nossas obrigações, e das nossas, quando deste mundo formos, e que me *des* vida a tudo o que vivo tenho, e decretando-nos e fazendo certa a promessa que fizeste a *Abrahão*, nosso *pay*, de nos mandares o nosso bem aos olhos das nações, para que mais admirem a tua grandeza, hoje em os nossos dias, levando-nos a *Jeruzalem*, Cidade Santa em *canticos* de Sião.

Amen, Senhor, ao *ceu va e la* chegue.

Quanto às referências criptojudaicadas mais remotas, são de salientar as que se patenteiam nos fragmentos C e G, por se assemelharem a partes de orações do *Manuscrito de Perpétua da Costa*, apesar de a semelhança não ser tanta no G. Porém, este fragmento parece inspirado na oração *Shemah Israel*, traduzida e transcrita no referido manuscrito. Do mesmo modo, é patente uma relação hipertextual entre o fragmento C e a oração recitada por Brites Henriques aos inquisidores. Apesar de não ter forma de saber qual das duas é a mais antiga, é de notar no fragmento F a conexão hipertextual desta oração ao *Credo dos Maranos*²² *trasmontanos*. Se não distam no tempo, pelo menos, distam no espaço.

²² Barros Basto escrevia deliberadamente “maranos” em vez de “marranos” para evitar a aproximação entre o termo que designa os descendentes de criptojudéus e a palavra homónima que significa “porco”.

São igualmente observáveis, na presente oração, várias referências hipertextuais oriundas de versículos bíblicos, nomeadamente, em A, um versículo do *Livro de Isaías* (6:3); em I, do primeiro *Livro de Samuel* (2:3); em K, do *Livro de Job* (22, 6:7; 22:9); em L, do *Livro de Jeremias* (9:22); em M, do *Livro de Job* (34:11) e, novamente, do *Livro de Samuel* (2:3). É possível que estes indícios revelem que os acrescentos são relativamente recentes, contudo é recorrente a presença de versículos bíblicos nas orações diárias. A *Shemah*, profissão de fé judaica, é proveniente de versículos do *Deuterónimo* e de *Números*. Além disso, a coexistência destes elementos bíblicos com outros seguramente mais antigos pode revelar uma origem judaica muito mais remota.

Por exemplo, encontramos na obra *Sidur KTS* uma oração atribuída a Rabi Yehudá Hanasí, editor e principal redator da *Mishnah*, muito semelhante ao que denominamos fragmento C, o que revela de forma inquestionável a presença na *Oração forte* de elementos oriundos da Literatura rabínica:

(...) que nos salves hoy y en todo día (...) de un hombre malo, de un vecino malo, de un incidente malo, (...) y de la lengua mala (...). Tefilá de Rabi Yehudá Hanasí, bendiciones de la mañana. (Fernandez 2013)

De resto, no fragmento D, observa-se um tipo de petição particular que parece ser baseado na fórmula usada por Ester quando se dirige a Deus, como vimos, revelando, uma vez mais, a presença de elementos provenientes da *Mishnah* muito anteriores à conversão, cuja origem parece comprovar-se. O mesmo pode dizer-se da referência ao fogo dos Caldeus a que foi atirado Abraão por não venerar o Rei Nimrod, observável no fragmento E. Na verdade, semelhante episódio não é transcrito na Bíblia, mas é apresentado como uma das lendas judaicas oriundas da literatura rabínica pós-bíblica (Ginzberg 1909, V).

Do mesmo modo, como salientamos acima, a presença dos salmos é notória, não só na liturgia criptojudáica, mas na própria liturgia judaica, da qual os salmos sempre constituíram uma parte fundamental. Pode referir-se, a título de exemplo, a recitação ritual dos salmos 145 e 150 no conjunto das orações diárias do culto judaico do período da manhã (*Shacharit*) (Fernández 2013), bem como o salmo recitado na noite de *Shabat* para benzer o vinho (*Kidush Shabat*): “*Adonai* é meu pastor e nada me faltará (Sl 23:1)” (Alpern 1998, 135), entre inúmeras outras ocorrências.

Na oração que nos tem ocupado, igualmente se verifica a existência de alguns hipertextos sálmicos, nomeadamente nos fragmentos H, (Sl 118); N (Sl 119) e O (Sl 115).

No caso do fragmento K, em que surge a ideia de castigo divino infligido ao povo judeu, que se encontra desterrado por causa dos seus pecados, embora não tenha sido possível encontrar a sua origem mais precisa, a noção é igualmente patente em muitos outros salmos (5, 10, 14, 53, 140), o que poderá sugerir que essa ideia tenha sido veiculada precisamente através dos salmos.

Como vimos, na oração transcrita, bem como nas restantes referidas acima, é patente a quantidade de paráfrases, reformulações e adulterações de partes de salmos. Portanto, parece plausível que a sua presença na liturgia se revele igualmente de uma forma cabalística, em particular, pela mística do número 73. O número está presente na expressão os “setenta e três nomes do Senhor”, patente nas orações dos criptojudeus de Pinhel (1932, 51:2) e em Schwarz (1925, 75 [54]), na *Oração da Formosura*: “em honra e louvor dos 73 nomes do Senhor seja!”. Schwarz (1925, 27-8) explica essa ocorrência dizendo que se trata de um erro, pois deveria ser o número 72 e não 73, esclarecendo que os cabalistas inferiam o valor cabalístico do nome de Deus à luz da guematria (prática que consiste em somar o valor de cada letra do alfabeto hebraico), obtendo, assim, 72. É à luz dessa teoria cabalística que Schwarz (1925, 27-8) explica a incongruência dos dois valores como sendo um equívoco, não chegando a esclarecer a origem do mesmo. É evidente a corruptela do sentido cabalístico do número 72, que se refere ao valor numeral do tetragrama יהוה (*YHVH*), que “designa a existência, significando ele foi” (Gomes 1999,73), e não à quantidade de nomes de Deus. De facto, são muitos, mas não possuem um número específico. Na *Torah* são usados 7 nomes diferentes para referir-se a Deus: o tetragrama (יהוה), *El* (Deus), *Eloha* (Deus), *Elohim* (Deus, plural de *Eloha*), *Elohai* (meu Deus), *Chaddai* (omnipotente), *YHVH* dos exércitos; contudo, são bem mais numerosos: *Bore Olam* (o criador do mundo), *El Elion* (o grandioso), *Ein Sof* (o infinito), *Ha Makom* (o omnipresente), *Ha Rahaman* (o misericordioso), *Kedosh Israel* (o santo de Israel), entre outros (Ludwig 2015, 79).

Do mesmo modo, encontram-se referências a esse número nas instruções que acompanham a oração nº 43 do *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 11:7-8 [43]):

Esta oração que se vai dizer, diz-se setenta e três vezes.

-Benditos e louvados, engrandecidos, realçados, manifestos, descobertos, honrados; festejados, exaltados sejam os setenta e três nomes do Senhor; *Adonai. Amen.*

É muito provável que a relação entre o número 73 e os nomes do Senhor ou entre estes e o número de vezes que se deve rezar a oração acima se estabeleça por via

hipertextual, não tendo sido, portanto, um erro fortuito. De facto, sendo os salmos dos elementos mais usados na liturgia criptojudáica, não seria muito extravagante imaginar que, nos textos religiosos, se tivessem repercutido transposições de elementos inerentes aos salmos, nomeadamente, a referência ao número 73.

De facto, ao estudar a incidência dos salmos parafraseados pelos criptojudeus, chega-se naturalmente ao número 73, já que esse número é o da quantidade de salmos que terá composto o Rei David, segundo a informação encontrada no site da Conferência Episcopal Portuguesa²³. Portanto, cremos que nos é autorizado especular acerca da ocorrência de uma amálgama entre o número respeitante aos “nomes do Senhor” (na verdade, o valor cabalístico desse nome) e o número de salmos de David; é, no entanto, difícil, ou mesmo impossível, averiguar se essa transposição foi involuntária, devido à confusão causada pelas falhas da memória, ou deliberada, ocultando um significado cabalístico mais profundo.

Ainda no que respeita ao material veterotestamentário disponível, deve dizer-se que os episódios bíblicos constituem uma parte não negligenciável da liturgia criptojudáica, mas também das liturgias judaica e católica. A esse respeito, Lazar (1988, 188) nota que o conteúdo apocalíptico do *Antigo Testamento* era particularmente utilizado pelos padres católicos para converter os gentios ao catolicismo. Os criptojudeus, por sua vez, aproveitavam esse mesmo conteúdo para aprofundar a sua fé na vinda do Messias e na subsequente salvação (1988, 188); em particular, o *Livro de Daniel* enuncia a seguinte profecia (Dn 12:2): “Muitos dos que dormem no pó da terra acordarão, uns para a vida eterna, outros para a ignomínia, para a reprobção eterna” (Bíblia 1998, 1446).

Daniel, personagem bíblica particularmente cara ao imaginário marrano, é recordado por estes, inúmeras vezes, no relato do episódio na Cova dos Leões – momento de significado fulcral para a fé criptojudáica – ou é simplesmente mencionado nas orações, chegando a ser equiparado a Moisés. É notável que, numa oração recolhida em Vilarinho de Mogadouro, Daniel surja como uma figura central, ao mesmo título que Moisés:

(...) tornemos aos servos antigos! que são Daniel e Moisés do Senhor tão atendidos!
(1934, 67:3)

Na verdade, à semelhança do que ocorre com Daniel, existem, nas orações dos marranos portugueses, várias alusões a muitas outras personagens bíblicas, figuras

²³ <http://conferenciaepiscopal.pt/biblia/index.php/Salmos>

centrais do Judaísmo, como Jonas, Moisés, Isaac, Jacob e Abraão; todas passaram por infortúnios que puseram à prova a sua fé, sem a conseguir abalar, à semelhança daquilo que foi vivido pelos judaizantes após o estabelecimento da Inquisição. Aliás, é frequente a junção de vários patriarcas na mesma fórmula, nas orações de Belmonte sob a forma de enumeração:

Seja de *Adonai*, *Abrahão*, Isaac e Jacob, a *mizericórdia* do Senhor seja com a nossa alma. (1925, 82 [75])

Seja de *Adonai*, Moisés, *Abrahão*, Isaac e Jacob. (1925, 52 [22])

e numa oração recolhida em Pinhel:

“Deus de Abraham Deus de *Isaak* Deus de Jacob Deus dos nossos pais por quem és senhor te peço” (1932, 51:2)

Não terá sido um costume recente, já que Brites Henriques também mencionava os patriarcas Abraão, Moisés e Arão numa única oração (1925, 103 [27]) e, noutra oração, refere as provações pelas quais passaram os seus correligionários, pedindo à divindade que a auxilie como o fez com Noé, Jonas, Judite, entre outros:

Livrai-me Senhor assim como livraste a *Noe* do dilúvio a Jonas do ventre da *balea* aos vossos servos do forno ardente, a Daniel do lago dos leões, a Judith de *Holofores*, a David do seu sogro *Saul*, a Santa Esther das avidas mão de Amão, assim me acudi *vos* Senhor como acudiste a Agar e Ismael no *dezerto*, deitada da casa do seu Senhor, renovai minhas *couzás* assim como renovaste à *viuva* Sareptana, mandaste dar vida a seu filho, por vosso santo servo Elias, (...) (Schwarz 1925, 100 [14])

Do mesmo modo, encontrámos no *Livro de Ester*, acessível no site do Instituto das Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus uma versão da *Oração de Ester* que, exatamente como a de Brites, apela ao auxílio divino, comparando a sua sorte com a dos profetas que Deus ajudou em tempo de perigo:

Ouvi, dos livros dos meus antepassados, Senhor, que tu salvaste Noé, no dilúvio.
Ouvi, dos livros dos meus antepassados, Senhor, que tu entregaste nove reis a Abraão, quando este dispunha de apenas trezentos e dezoito homens.
Ouvi, dos livros dos meus antepassados, Senhor, que tu livraste Jonas do ventre da baleia.
Ouvi, dos livros dos meus antepassados, Senhor, que tu livraste Ananias, Azarias e Misael, da fornalha de fogo.
Ouvi, dos livros dos meus antepassados, Senhor, que tu retiraste Daniel da cova dos leões (...)²⁴.

²⁴ https://www.apostolas.org.br/2010/capela/biblia/antigo/Livros_Historicos/Ester.pdf, (consultado a 15/04/2019).

Há que referir que também é passível de ser encontrada no site Clerus.org²⁵ (site da Congregação para o Clero, dependente da Santa Sé do Vaticano) uma versão desta oração em português. Curiosamente, no referido site, conforme a língua e o país selecionados, surgem versões diferentes do *Livro de Ester*. Na versão italiana da CEI (*Chiesa Cattolica Italiana*), consta a *Oração de Ester*, embora seja diferente da mencionada acima. Pelo contrário, na versão inglesa (Revised Standard Version) de 1966, não há qualquer referência à oração. Por sua vez, na versão brasileira da *Bíblia Sagrada CNBB* (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) de 2002, a *Oração de Ester* é semelhante à das Apóstolas, mas na *Bíblia Ave-Maria* de 1957, a oração apresenta uma forma análoga à patenteada na *Bíblia dos Capuchinhos* (1998) e na da versão italiana. Igualmente, notámos que as duas versões latinas da Bíblia mencionadas no site patenteiam versões diferentes do *Livro de Ester*: a *Nova Vulgata*²⁶ apresenta uma versão semelhante à que citámos acima, contrariamente à *Vulgata de Stuttgart* de 1969, que não menciona sequer a oração.

Note-se que na versão primordial hebraica da Bíblia não existia sequer a referida oração, tendo sido acrescentada depois, quando traduzida para grego (*Septuaginta*) (Bíblia 1998, 704). Aproveitando o raciocínio de Costa Fontes (2007) relativo à origem midráshica de certos elementos folclóricos presentes nas orações, cremos que não será inadequado atribuir uma origem talmúdica à versão da “oração de Ester” recitada por Brites – retomada na *Nova Vulgata*, entre outros – em virtude de ser muito semelhante à que consta na literatura pós-bíblica, em particular no *Talmude* e nos *Midrashim*, cujos ensinamentos são apresentados por ordem cronológica sob a forma de uma série de narrativas hagádicas, na obra *Legends of the Jews*, escrita por Ginzberg (1909, Vol. IV, XII), que usámos como referência hagádica e citámos acima (p. 113).

Do mesmo modo, é recorrente nos *Midrashim* a mobilização de vários profetas numa mesma oração, como se pode ler abaixo:

The sea was ordered to divide before Moses, and the heavens to give ear to the words of the leader; the sun and the moon were bidden to stand still before Joshua, the ravens to feed Elijah, the fire to spare the three youths in the furnace, the lion to do no harm to Daniel, the fish to spew forth Jonah, and the heavens to open before Ezekiel. (Ginzberg 1909, Vol. I, II)

²⁵ <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/pt/index.htm>, consultado a 15/04/2021.

²⁶ http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_esther_lt.html#4, consultado a 15/09/2021.

É muito provável que a *Oração de Ester*, bem como o recurso a várias personagens bíblicas assinalado acima, sejam indicadores de um enraizamento judaico muito mais forte do que se julga. Com efeito, ultrapassa-se a simples tradução ou transcrição dos textos bíblicos, revelando inequivocamente uma transmissão da tradição oral judaica que terá sobrevivido através dos séculos a toda e qualquer forma de opressão, sendo os episódios bíblicos também um paradigma desse legado.

Na verdade, na liturgia criptojudáica, os episódios bíblicos destacam-se das orações pela sua forma e por serem uma narrativa condensada dos episódios contidos na literatura *hagádica* judaica. Quando não são apenas referidos nas orações, os episódios bíblicos distinguem-se destas por apresentar uma estrutura totalmente diferente, sendo, segundo Manuel da Costa Fontes (2007), romances (modalidade ibérica da balada, em inglês *ballads*). Na obra de Amílcar Paulo, surge o mesmo termo para referir-se a esse tipo de produção lírica (1969). Aliás, o referido autor publicou um *Romanceiro criptojudáico* que continha exclusivamente romances narrando os episódios bíblicos que referimos abaixo.

Costa Fontes (2007) enumera seis episódios bíblicos que surgem sob a forma de romances na liturgia criptojudáica sefardita, entre os quais quatro são evidentes no material litúrgico fornecido por Barros Basto e Schwarz: *O sacrifício de Isaac*, *Jonas no ventre da baleia*, *Daniel na Cova dos leões* e a *Passagem do Mar Vermelho*. Quanto ao romance *No Céu está um castelo*, pode dizer-se que não existe qualquer vestígio do mesmo na liturgia criptojudáica publicada no corpus que nos tem interessado e, segundo Costa Fontes (2007), o romance *A Pedra Mara* não terá persistido na íntegra, tendo sido amalgamado ao romance *A Passagem do Mar Vermelho*, como veremos. Todavia, essa junção não é fácil de provar, visto o hipotexto continuar desconhecido.

Quanto aos quatro episódios bíblicos reproduzidos pelos marranos, cujo corpus religioso estudamos, é de salientar que estes têm uma grande importância na liturgia criptojudáica, por retratarem situações em que os protagonistas sobreviveram ou escaparam ao cativeiro, constituindo parábolas que versam sobre a coragem, a resiliência e a fé: o de *Jonas* (no ventre da baleia), transcrito na liturgia criptojudáica de Vilarinho de Mogadouro, recolhida por Barros Basto (1934, 67:4-5), a *Oração da água* (1925, 72-3 [51]), recolhida por Schwarz e o *Sacrifício de Isaac* (1925, 57 [32]) do qual existe, segundo Schwarz, uma oração semelhante na liturgia judaica.

Do mesmo modo, é notável a importância da narrativa de Daniel na Cova dos Leões, omnipresente na liturgia criptojudáica, como vimos, por esta personagem

representar o paradigma da fidelidade à religião judaica. De facto, apesar do édito do Rei Dário que proibia que se rezasse a outra entidade que ao próprio rei, Daniel, contumaz, continuou a orar diariamente ao seu deus. Por isso, foi atirado para a cova dos leões, mas, milagrosamente, graças à sua fé, sobreviveu, aparecendo são e salvo a Dário quando este o pensava morto (Dn 6:16-23).

Assim, são patentes referências intertextuais a Daniel e ao “lago” dos leões, em Schwarz, no processo de Brites Henriques (1925, 100 [14]) anteriormente mencionado, assim como na liturgia criptojudáica recolhida por Schwarz no século XX:

Como a Daniel dos leões,
salve os teus justos varões
de tormentos e Inquisições. (1925, 48 [4])

ou ainda:

Grande Deus do Israel,
grande forte de *Abrahão*,
já que ouviste a Daniel,
ouve a minha oração. (1925, 55 [30])

Existem menções intertextuais a esse episódio numa oração recolhida por Barros Basto em Bragança (88:3), no *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 10:6 [8]), (1928, 10:7 [9, 17]); na oração *O Credo dos Maranos trasmontanos*, que referimos acima (1935, 72:4); aos “bens de Daniel” no *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 11:7 [35]; 12:7 [1]), que poderão aludir à sua fidelidade ao Judaísmo e à fé no seu deus.

Para além das referências intertextuais mencionadas, existe uma transcrição do episódio completo na obra de Schwarz (1925, 55-7 [31]), bem como numa das orações recolhidas por Barros Basto em Pinhel (1932, 51:3-4), que constituem um género híbrido de hipertextos, como veremos.

Antes de prosseguir, convém assinalar que, na Bíblia, há dois episódios bastante semelhantes em que é mencionada uma cova dos leões: no primeiro, Daniel é atirado para a cova dos leões pelo Rei Dário por recusar-se a renegar a sua fé judaica, sobrevivendo até à manhã seguinte (Dn 6:17-25); no segundo, estando no reino do Rei Ciro, Daniel mata o dragão venerado pelos persas e é, uma vez mais, atirado para um fosso cheio de leões (Dn 14:23-43). A diferença entre os dois episódios é que, no primeiro, Daniel permanece somente um dia no fosso, enquanto no segundo, permanece aí uma semana e é alimentado pelo profeta Habacuc, enviado por um anjo.

No presente romance, recolhido por Schwarz, Daniel recebe a visita de Habacuc no sexto dia e partilha a sua refeição com o profeta e os leões. Portanto, não será um equívoco dizer que este se baseia na segunda estadia (a de uma semana), na cova dos leões, em que surge o profeta Habacuc, proveniente do episódio bíblico patente no capítulo 14 do *Livro de Daniel*. Porém, Schwarz faz o seguinte comentário em nota de rodapé:

Esta interessante oração, que possuímos em diversos exemplares manuscritos, antigos e modernos, é uma poética variante da narração bíblica de Daniel, cap. 6, afastando-se no *entanto*, bastante, dos factos descritos no texto bíblico de *Daniel na cova dos leões*. (1925, 55)

Com efeito, não há dúvidas de que a presente versão se afasta bastante do episódio do capítulo seis, na medida em que assenta no episódio referido no capítulo catorze do *Livro de Daniel*. Na verdade, a afirmação do autor revela que não terá tido conhecimento do mesmo, o que pode ser explicado pelo facto de os capítulos treze e catorze (escritos em grego) não constarem do *Livro de Daniel* e terem sido anexados a este aquando da tradução latina da *Vulgata* (Bíblia 1998, 1422). Conforme informação introdutória à leitura do *Livro de Daniel*, esses capítulos não foram aceites “como texto bíblico pelo judaísmo rabínico e palestinese do final do sec. I d.C. (...)” (1998,1422). Contudo, uma amálgama dos episódios seis e catorze é patente no livro *Legends of the Jews* (Ginzberg 1909, Vol. IV, XI), em que surge o Profeta Habacuc, que estava no campo com os seus pastores (capítulo catorze). Nessa referência à vida de Daniel, o profeta também o alimenta; a corte é a do Rei Dário (capítulo seis) e Daniel só permanece um dia no fosso dos leões (capítulo seis). Portanto, apesar de não ter sido reconhecido como canónico pelo judaísmo, o capítulo catorze do *Livro de Daniel* não só não deixou de constar da liturgia criptojudáica, como se manteve na tradição oral judaica. Assim, poder-se-á concluir que, embora existam muitas referências cruzadas, a manutenção de um episódio não canónico da Bíblia judaica pode provavelmente ser explicada pela sua presença na tradição hagádica, patente no livro de Ginzberg (1909). Daí pode deduzir-se que a amálgama de ambos os episódios não se deve somente ao sincretismo religioso (judaico e católico), mas poderá ser o indício de um maior e mais profundo enraizamento na tradição hagádica judaica. À semelhança da referência à *Oração de Ester*, que vimos acima, é, pois, provável que tenha ocorrido uma contaminação entre ambas as fontes hipotextuais (a bíblica e a hagádica), aquando do recurso à Bíblia para colmatar as falhas da memória da tradição oral judaica, que já veiculava as reminiscências das narrações hagádicas,

constituindo, dessa forma, um hipertexto de base pluritextual (Genette 1982, 92), resultante da amálgama de dois hipotextos.

Para além dessa dupla contaminação, houve seguramente outras influências e bastante espaço para a criação individual, já que não há dúvida de que os hipertextos construídos em torno desse e doutros episódios estão repletos daquilo a que Genette chama “expansões” (1982, 372). Como dissemos, em virtude de ser constituído por duas das categorias transtextuais analisadas por Genette (1982), o episódio de Daniel pode ser considerado um híbrido, na medida em que constitui, em primeiro lugar, a condensação do hipotexto, resumindo o episódio “à distância” e de memória, amputando-o de certas informações secundárias, como, por exemplo, a contextualização – característica inerente à transmissão oral, conforme assinala Fontes (2007, 248); em segundo lugar, por ser sujeito a expansões estilísticas ou diegéticas, em que surgem elementos próprios da liturgia criptojudáica, que não existem em nenhum hipotexto de que haja conhecimento.

De modo a clarificar esta nossa asserção, transcrevemos abaixo o episódio conforme a versão de Belmonte, à esquerda, que confrontamos com a versão bastante semelhante de Trás-os-Montes, recolhida por Barros Basto (1932, 51:3) e com os supostos hipotextos, ou o que deles nos chegou até hoje, ou seja, a tradição hagádica relatada por Ginzberg (1909, Vol. IV, XI) e a Bíblia católica (1998). Colocámos a negrito os acrescentos criptojudáicos e sublinhámos um excerto do episódio narrado na coletânea *Legends of the Jews* que, embora não seja idêntico à versão criptojudáica, revela certa inspiração desta última na tradição hagádica. Por exemplo, a menção à docilidade dos leões é inexistente na versão bíblica, mas na versão hagádica refere-se claramente que os leões se comportavam como animais domésticos, pois: “The ferocious beasts welcomed the pious Daniel like dogs fawning upon their master on his return home, licking his hands and wagging their tails” (Ginzberg 1909, Vol. IV, XI). Nas versões criptojudáicas, a mansidão dos leões é tal que Daniel partilha a sua refeição com eles; o que relembra a mansidão dos animais da versão hagádica, mas também conota o ideal cristão que incita a amar o próximo – possível indício de sincretismo religioso, em virtude de não existir essa indulgência para com o inimigo, simbolizado pelo leão, na versão judaica.

Do mesmo modo, na *Oração de Daniel*, colocámos as expansões a negrito e sublinhámos os acrescentos criptojudáicos ausentes na *Oração de Habacuc*. À primeira vista, é notável a extensão das versões criptojudáicas, comparadas com a da Bíblia.

Oração de Daniel (1925)

Estando Habacuc profeta
no campo,
Ele mais os seus pastores,
**Dando graças ao
Senhor,
Que lhe fazia tantos
favores;
Dava-lhe com
abundância
Trigos, vinhos e gados,
Para viver com fartura
Ele mais os seus criados.
Também, estava
lamentando
As penas que o povo
tem,
Uns presos em
Babilónia,
Outros em Jerusalem.
Levantou os olhos ao
céu
Para pedir ao Senhor:
“Queirai-vos lembrar
de nós
Pelo vosso divino
amor”. —
**Là nessas alturas,
Viu um grande
resplendor,**
Era um anjo do *ceu*,
Serafim do Senhor.
O anjo disse: Manda-te o
Senhor
Que leves o jantar a
Daniel,
Que *ha* seis dias que o
lançaram
No lago dos leões,
**Homens, peores que
feras,
Condenados corações.**

—“Como hei de ir
contigo, Senhor,
**Se eu não posso andar
depressa** —
Eu te levarei pendente
Por um cabelo da cabeça,
Que não há de cair no
chão;**

*Oração de
Abbacuc Profeta*
(51:3)

-Estando
Abbacuc Profeta
no campo com
seus pastores,
dando graças ao
Senhor que hoje
faz tantos favores,
que nos *da* com
abundancia trigo,
vinho e gados
para viver com
fartura, *tambem*
lhe estava
aumentando as
penas que o povo
tem uns presos
em *Babilonia*,
outros em
jerusalem.
Levantando os
olhos aos *Ceus*; a
pedir que deles se
queria lembrar
pelo seu divino
amor.

Là nessas alturas
viu um grande
resplendor. Era o
anjo **maior** do
Ceu Malaquia,
maior, este se
chega, dizendo:
Manda-te o
Senhor Deus de
Israel que leveis o
jantar a Daniel,
que *ha* seis dias
que o lançaram
no lago dos leões
homens piores
que feras
condenados.

Como eu hei-de ir
contigo se não
posso andar
depressa. Eu te
levarei pendente
por um cabelinho
da cabeça, que

Legends of the Jews
(1909)

While this was
passing in Babylon,
an angel appeared to
the prophet Habakkuk
in Judea. He ordered
the prophet to
bring Daniel the food
he was about to carry
to his laborers in the
field.

Astonished,
Habakkuk asked the
angel how
he could carry it to so
great a distance,
whereupon he was
seized by his hair, and

*Bíblia dos
Capuchinhos*
(1998)

Ora, por aquela
ocasião, vivia na
Judeia o profeta
Habacuc. Acabava
de cozer uma papa
e migava pão numa
caçarola e ia ao
campo levá-la aos
ceifeiros.

Porém, um anjo do
Senhor disse-lhe:
“leva esta refeição
à Babilónia, a
Daniel que se
encontra na cova
dos leões”.
Respondeu
Habacuc: “Senhor,
eu nunca vi
Babilónia e não
conheço essa
cova”.

Então o anjo
agarrou-o pelo alto
da cabeça e levou-o
pelos cabelos,
num sopro, até à
Babilónia, por
cima da cova.

**Quem levas na tua guarda,
É o grande Deus de Abrahão**". —
Chegaram a *Babylónia*,
Lá no lago o achou;

Emquanto comeu e falou,
O anjo se retirou.
Daniel admirado disse:
"Quem vos trouxe aqui, meu pae?"
"Manda-te o Senhor socorrer
O teu miseravel estado".

—
Habacuc, banhado em lágrimas, disse: "Dá-me os braços, filho amado, Como estás?" — **"Muito bem, meu pae, Melhor do que mereço, Ó, grande Deus de Adonai!**
Que ha seis dias que aqui estou
De leões acompanhado, Do grande Deus poderoso
Favorecido e amparado. Louvado seja o Senhor, Que a vida me tem guardado,
Seja para o amar e servir
E para lhe fazer obras Do seu santo divino agrado". —

Pôz a mesa Daniel
E pelos leões chamou,
Para repartir com eles
O que o Senhor lhe mandou.
"Come filho abençoado, Que isso não está bom Foi feito por pastores".
"Bom é e bom será, Louvado seja o Senhor Que tanto nos dá!" —

não *has*-de cair no chão, porque levas em tua guarda o grande Deus de *Abraham*.
Chegou a *Babilonia* e logo o adorou.
Enquanto come e bebe o anjo retirou-se. O Profeta Daniel via seu pai ao pé de si, de admirado lhe disse: Meu Pai! *Aneu* pai quem o teremos e agora aqui.
Manda-te o Senhor recorrer no teu *misero* estado. *Abbacuc*, todo banhado em *lagrimas*, lhe disse: *Da*-me os braços, filho amado, como passas. Passo melhor que eu mereço ao grande Deus de Israel que ha seis dias que aqui estou e de leões não fui apanhado e do grande Deus de Israel fui socorrido e amparado.

Poz a mesa Daniel e pelos leões chamou para repartir com eles aquilo que o Senhor lhe mandou.

in a moment set down before Daniel.

They dined together, and then the angel transported Habakkuk back to his place in Palestine.

Bradou Habacuc: "Daniel, Daniel, aceita a refeição que Deus te envia". E Daniel respondeu: "Oh! Deus, que pensaste em mim! Não abandonaste os que te amam!"
Daniel levantou-se e comeu, enquanto o anjo do Senhor reconduzia Habacuc a sua casa.

The ferocious beasts welcomed the pious Daniel like dogs fawning upon their master on his return home, licking his hands and wagging their tails.

Acabaram de jantar,
**Deram graças ao
Senhor”.**

**Bendito seja o
Senhor, que nos
faz tantos
favores.**

Acabaram de
jantar. Deram
graças a Deus.

**Neste tempo
ouve Daniel uma
musica cantada
em que a *musica*
dizia. Daniel a
escutava. Dizia
desta maneira:**

**Ouvi filhos de
Israel que a
liberdade pedis:**

**O Senhor o
anunciou, poz-se
a contar as**

**semanas, não as
pôde acabar de
contar, *quiz-lhe***

**fazer as contas e
não as pôde
acertar. Os**

**segredos do
Senhor *ninguem*
os pode**

penetrar.

**Chorai, chorai
filhos de Israel,**

**os vossos
pecados de todo
o vosso coração,
quem a *êle***

**souber-se apegar
nunca *lhe* faltou.**

**Bendito seja o
Senhor que as
vidas *lhe***

**guardou, ambos
com *lagrimas***

**nos olhos um se
foi e outro ficou.**

**Bendito seja o
Senhor. *Amen.***

A negrito, ausentes da versão bíblica, são visíveis várias expansões por intervenção extradiegética, em que são acrescentados diversos elementos à diegese. Entre outros, é acrescentado o momento de oração em que Habacuc e seus pastores dão graças ao Senhor por não passarem dificuldades e em que se lamentam da captura dos seus

correligionários, reduzidos à condição de escravos. Igualmente, surgem expansões do texto com funções diversas: é emitido um juízo de valor relativamente aos inimigos impiedosos dos judeus: “Homens, peores que feras, condenados corações”; são complementados os segmentos narrativos com informações adicionais: “O anjo se retirou”. Seguidamente, são observáveis várias expansões estilísticas, em que se recorre à inserção de segmentos dialógicos ausentes da narração inicial: “Se eu não posso andar depressa”, “Quem levas na tua guarda, é o grande Deus de Abraão” ou ainda “Habacuc, banhado em lágrimas, disse: “Dá-me os braços, filho amado, como estás?”. Esses recursos ao discurso direto conferem ao texto uma dimensão emocional inexistente no texto bíblico, conferindo-lhe maior verosimilhança e apelando à empatia do orante. Por fim, são inseridos no diálogo entre Daniel e Habacuc – consideravelmente mais extenso nas versões criptojudaicais – trechos de uma oração de louvor e ação de graças, à semelhança do primeiro exemplo, denotando grande devoção religiosa:

Louvado seja o Senhor,
Que a vida me tem guardado,
Seja para o amar e servir
E para lhe fazer obras
Do seu santo divino agrado.

Para além das muitas semelhanças entre as duas versões criptojudaicais, que terão coexistido em localidades afastadas, são patentes as suas diferenças. Tudo nos leva a crer que a versão de Trás-os-Montes é um hipertexto do hipertexto de Belmonte, ou seja, segundo a nomenclatura definida por Genette, um híper-hipertexto (Genette 1982, 523), na medida em que a versão transmontana parece mais popular. Em primeiro lugar, o uso dos deíticos “nos” e “hoje” revela uma apropriação da oração por parte da comunidade transmontana, indicando uma inevitável transformação da primeira, que se nos afigura mais neutra, por ser contada por um narrador heterodiegético: “Dando graças ao Senhor, que lhe fazia tantos favores; dava-lhe com abundância trigos, vinhos e gados” (Belmonte), “Senhor que hoje faz tantos favores, que nos *da* com *abundancia* trigo, vinho e gados (...)” (Trás-os-Montes).

Em segundo lugar, o excerto transmontano apresenta uma linguagem mais popularizante, em que são visíveis frases sem grande nexos, como “Meu Pai! *Aneu* pai quem o teremos e agora aqui” em vez de “Quem vos trouxe aqui, meu *pae*?”. Neste caso, também é visível um erro de transcrição (ou tipográfico) – lapso praticamente inexistente nos textos publicados por Schwarz, provavelmente por os ter criteriosamente editado.

Igualmente, surgem corruptelas no texto de Trás-os-Montes, indícios de que se trata de um hipotexto cujo palavreado, por não ter sido entendido, degenerou. Por exemplo: “ao grande Deus de *Adonai!*” em vez de “Ó, grande Deus de *Adonai!*”; “aumentando as penas que o povo tem”, em vez de “lamentando as penas que o povo tem”. Existe outra corruptela da mesma palavra num fragmento de uma oração semelhante recolhida por Schwarz em Trás-os-Montes, em que surge a palavra “alimentando” em vez de lamentando (Schwarz 1925, 86).

Por fim, a expressão “um se foi e outro ficou” parece ser inspirada no provérbio referido por Armistead (1998) “Mošé murió; *Adonai* quedó” a que corresponde o equivalente judeo-árabe: *mūsā māt, baqā rabb il-samāwāt*. O autor atribui a proveniência desse e doutros provérbios judeu-espanhóis às trocas linguísticas entre zonas geográficas relativamente próximas: “Other Eastern Judeo-Spanish proverbs obviously have been borrowed from neighboring Balkan or Near Eastern peoples” (Armistead, 1998).

Contudo, o mais interessante no texto trasmonstano reside na expansão da narração do final do episódio – ausente de qualquer um dos outros textos – tornando-o mais extenso do que os demais.

Daniel, após o jantar, ouve uma música cantada e percebe os desígnios de Deus. Cremos que a referência à música alude a outro episódio do *Livro de Daniel* (Dn 3:1), em que o Rei Nabucodonosor, após mandar construir uma estátua de ouro, decidiu obrigar todos os seus súbditos a prostrar-se perante a mesma e a adorá-la, quando ouvissem o som das trombetas ou de qualquer outro instrumento musical. Porém, três jovens, Hananias, Azarias e Michael, amigos de Daniel, recusaram-se a venerar a estátua, tendo sido por isso atirados para uma fornalha, acabando, no entanto, por sobreviver graças à sua contumaz fé judaica. É de salientar a semelhança deste episódio e do seu desfecho e do que nos interessa: a cova dos leões.

Daniel, apesar de não ser mencionado no episódio dos Três mancebos da Babilónia – por encontrar-se fora da corte (Ginzberg 1909, Vol. IV, X) – na oração de Trás-os-Montes, relativa à sua estadia na cova dos leões, parece constituir-se o elo de ligação entre ambos, graças a uma janela metadieética. Com efeito, após o repasto com os leões, Daniel ouviu uma música. Talvez a mesma que ouviram os seus amigos – o sinal para venerar a estátua – mas o que verdadeiramente percebeu era a oculta mensagem de Deus, segundo a qual a liberdade não seria devolvida tão cedo ao povo de Israel por causa dos seus pecados. Não será um acaso se consta do *Cântico de Azarias* (Dn 3:24-45) essa mesma ideia de culpa devido aos pecados cometidos. De facto, é patente no cântico uma

enumeração desses mesmos pecados e das consequências que daí advieram, assim como uma exortação final a Deus pela liberdade (1998, 1428-9). Poderia, no imaginário criptojudáico, Daniel ter ouvido o cântico de Azarias?

Deste modo, a expansão textual que identificámos é tanto estilística como diegética, já que, respetivamente, é inserido um diálogo na narrativa (não identificável em hipotextos conhecidos) e, paralelamente, é patente a intervenção de um narrador extradiegético que coloca o foco narrativo em Daniel. Esta personagem, apesar de se encontrar num fosso com leões, surge como ouvinte, testemunha da provação dos seus amigos, lançados à fornalha, e descodifica a mensagem divina. Cremos que se estabelece, assim, a evidência da presença de dois possíveis hipotextos oriundos do *Livro de Daniel* que acabam no cruzamento diegético subtil de dois episódios distintos. Talvez se trate de mais uma amálgama própria das falhas da memória coletiva, mas a dúvida persiste quanto ao facto de poder ser um indício inegável de um conhecimento profundo do *Antigo Testamento*, que teria permitido o estabelecimento de uma perspetiva sincrónica de dois episódios bíblicos, conferindo-lhes maior densidade diegética. Porém, o facto de encontrar tal exemplo de expansão, na versão que identificámos como sendo provavelmente a mais popular, poderá constituir mais um testemunho das inúmeras intervenções de carácter individual a que foram sujeitos os textos litúrgicos criptojudáicos e comprovar a real transmissão de conhecimento que se efetuou nos meios criptojudáicos ao longo dos tempos.

Quanto à *Passagem do Mar Vermelho*, várias orações recolhidas por Barros Basto em Trás-os-Montes mencionam o episódio, sendo uma delas particularmente vaga; todavia, curiosamente, não deixa de referir as orações que os judeus recitaram antes de o Mar Vermelho se abrir, enfatizando o que mais interessa, do ponto de vista ritual:

Quando nós ao mar chegamos
Logo por Moisés chamamos
Moisés nos respondeu
Com uma voz muito dolorida
Chamai pelo grande Deus do Israel
Que vós sereis socorridos
Louvamos ao nascente
Louvamos ao poente
Louvamos o grande Deus de Israel
Para todo o sempre. (1937, 80:7)

Segundo Costa Fontes (2007), a referência a essas orações tampouco é encontrada nos *Midrashim* ou no *Talmude*; contudo, está presente noutra versão do mesmo romance

recitada por um judeu sefardita em ladino, emigrante nos Estados Unidos, oriundo de Marmara (Turquia), cuja recolha foi efetuada por Armistead e Silvermann (1979), na década de 70 do século XX. Assim, por ter sido preservada em ladino e por ser recitada por um indivíduo turco de origem sefardita, Costa Fontes (2007, 246) refere a probabilidade de a sua origem folclórica remontar à Idade Média, pois é plausível que a sua difusão possa ter ocorrido antes da conversão forçada e do subsequente êxodo para Oriente.

Do mesmo modo, no *Manuscrito de Perpétua da Costa* são patentes duas referências explícitas, embora muito breves, à passagem do Mar Vermelho “*Elle fez passar seus filhos entre o mar verm.o e aos perseguidores destes em um abismo os afogou (...)*” (1929, 18:5), “*Tu prendeste o mar com a palavra do teu mandamento (...)*” (1929, 21:8).

Na oração *O Credo dos maranos trasmontanos* existe a seguinte alusão: “*Creio que o vosso povo do mar vermelho salvaste e os inimigos afogaste (...)*” (1935, 72:4). No *Manuscrito de Rebordelo*, aparece um resumo narrativizado e bastante condensado do episódio (1928, 12:5 [6]), bem como as seguintes referências: “*só tu podeste livrar o povo aflito do cativo do Egipto, mar e guia lhe abriste em doze carreiras (...)*” (1928, 12:5) e “*mares coalhados*” (1928, 11:8 [44]), sendo esta última apenas uma alusão presente numa oração.

Igualmente, são patentes outras referências ao episódio nas orações trasmontanas publicadas na revista *Ha-Lapid*, nomeadamente com o título: *Oração quando o Senhor tirou o povo do Egipto, o abençoou e mostrou os seus milagres*. Nessa oração, o episódio é brevemente resumido e comentado, dando ênfase aos milagres proporcionados por Deus, personificando os montes, as colinas, que “*saltam de alegria*”, o rio Jordão e o mar que se afastaram ao simples comando da divindade:

Escutai ó filhos de Israel as maravilhas do Senhor: Quando Israel saiu do *Egyto* para a casa de Jacob o mar fugiu, o Jordão recuou os montes saltam de alegria e as colinas como cordeiros. Que sentiste, vós ó montes que saltais de alegria e vós ó colinas que correis como cordeiros? Sentimos a presença do grande Deus de Abraão!! Comova-se o mar, comova-se a terra na presença do senhor e perante o Deus de Jacob. (1935, 72:2)

Note-se que a oração anterior provém quase integralmente do salmo 114, hino pascal – excetuando uma excisão de três versos – que é recitado pelo meio da narração da *Haggadah* (relato da saída do Egipto feito durante o *Seder* pascal). Curiosamente, estamos novamente em presença de um híper-hipertexto (Genette 1982, 523), na medida

em que a oração dos marranos transmontanos se baseia num hino pascal que, por sua vez, assenta na *Torah*, sendo esta por seu turno, proveniente da Lei Oral. No fundo, poder-se-ia dizer que todos os textos litúrgicos judaicos são hipertextuais, já que são provenientes do mesmo texto primitivo, enriquecido de outros textos bíblicos ou oriundos da literatura rabínica. Assim, a liturgia criptojudaica, por assentar em textos oriundos de outros textos e assim sucessivamente, é por definição híper-hipertextual.

No que concerne a relatos mais alargados do episódio, há-que mencionar a versão dos marranos de Belmonte, conhecida como a *Oração da água* (1925, 72-3), constante da liturgia pascal:

A quatorze da lua
Do primeiro *mez* do *anno*,
Parte o Povo do *Egypto*,
Israel meu *irmano*.
As cantigas que vão cantando
Ao Senhor vão louvando.
— Aonde nos trazes Moisés,
Aqui neste despovoado, Onde não *ha* pão nem lenha,
Nem nunca pastou o gado?
Louvamos ao alto Senhor
Que é o Senhor do nosso cabo.
— Lá vem Moisés com a sua vara alçada
A bater no mar selado.
Abriu-se o mar em doze carreiras,
Passará o meu povo em salvo.
O meu povo em salvo passou,
Para onde o Senhor o mandou,
Por seu santo real mandado. (1925, 72-3)

A oração não termina aqui, pois segue-se-lhe uma expansão por intervenção extradiegética (Genette 1982, 378), em que se abandona abruptamente a narrativa e em que toma a palavra um narrador que assume a primeira pessoa tanto do singular como do plural, dirigindo a Deus a sua súplica pelo perdão dos seus pecados. É notável que, à semelhança do que ocorre em orações anteriormente vistas, compara-se, também nesta, a sorte do orante com a das figuras bíblicas mais proeminentes, de modo a justificar o pedido de auxílio. Neste caso, é lembrado o episódio em que o Rei David, apesar de ter atraído a ira de Deus ao enviar para a guerra o marido de Betsabé para poder tomá-la como esposa, acabou por ser perdoado:

O Senhor criou quatro elementos:
Ceu e terra, noite e dia,
Sendo tão concebidas,
Tão altas e tão subidas

Todas quantas *ellas* são;
Aqui não *ha* que negar,
Pode pôr e tirar,
Fazer almas tornar,
Pae nosso poderoso,
Que nos haveis de perdoar,
Assim como perdoaste a El-Rei David
O seu pecado de Bersabé,
Faça-nos, Senhor, tão grande mercê,
Perdoai-me, *tambem* a mim
E a todo o povo de Israel,
Por onde *fôr* e viver.
Amen, Senhor, etc.

Recordamos a opinião de Costa Fontes (2007), segundo a qual o romance da *Pedra Mara* terá sido amalgamado à *Passagem o Mar Vermelho*; contudo, na oração anterior não há referências a qualquer pedra, muito menos à *Pedra Mara*. Todavia, como refere Costa Fontes (2007), são patentes, em diversas orações, corruptelas da expressão devido à transmissão oral, como “pedra mármore” – que não consta do nosso corpus – e “penha magna”, patente numa das orações recolhidas por Saa em Trás-os-Montes (1925, 85). Do mesmo modo, encontramos uma alusão a uma “pedrinha”, que não parece surgir no mesmo contexto, talvez por erro de tradução ou de transcrição. É patente na oração que se segue, oriunda do *Manuscrito de Rebordelo*:

Custodia divina pede e roga ao Senhor que como o Senhor tirou esta pedrinha do mar salgado, que assim o Senhor nos livre de o ofender e nos livre de todos os perigos e trabalhos. *Adonai. Amen* (1928, 10:8 [18])

Quanto à “penha magna”, constante da oração de Trás-os-montes, é precisamente um dos exemplos que dá Costa Fontes (2007, 247) da junção dos romances *A Passagem do Mar Vermelho* e *A Pedra Mara*, combinando três situações diferentes: a passagem do Mar Vermelho e o episódio ocorrido durante o êxodo, em Mara (transformação da água amarga em água doce por Moisés – Ex 15: 22-25), amalgamado ao sucedido em Massah e Meribah (aparecimento milagroso de água no Monte Horeb proveniente de uma pedra em que Moisés bate com o seu bastão – Ex 17: 1-7 e Nm 20: 2-11). Essa fusão de episódios não é identificada por Schwarz; pelo contrário, o estudioso admite que “as duas últimas linhas desta oração são bastante confusas e devem estar erradas”, em virtude de não parecerem integradas no resto do episódio (1925, 85), pois, contrariamente à versão de Belmonte, narram um desfecho diferente:

Aos quatorze da lua de março,

Resplandecente do Dia,
Partiu o Povo *d'Israel* do Egito,
Cantando em harmonia —
Cantares que iam cantando,
E ao Senhor iam louvando.
E louvavam ao Senhor
De todo o seu coração;
Passaram no *mar* Vermelho
Para a Terra da Promissão.
E o Povo, *aflicto à sede*,
Ao *Ceu* clamava por água;
Adeante vae Moysés
Com a sua vara alçada;
Bateu numa penha magna
E lançou água clara . . . (Schwarz 1925, 86)

Creemos que a palavra “promissão” delimita ambos os romances, começando o da *Pedra Mara* com o verso “E o povo *aflicto*...”. É provável que esse romance hipotextual tenha a sua origem no *Livro dos Números*, no episódio de Massah e Meribah, dada a maior proximidade dessa narrativa com a que é relatada pelos marranos, que também menciona o jorro milagroso da água (Trás-os-Montes), após a ação do bastão de Moisés. Devemos questionar-nos se a amálgama não terá ocorrido antes entre os gentílicos Massah e Meribah, criando a corruptela Mara, provavelmente confundida com a cidade de Mara, em que ocorre o episódio da transformação da água amarga em água doce.

De facto, parece-nos ser esta a opção mais plausível uma vez que encontrámos no episódio transcrito em *Números* (20: 2-11) semelhanças com a versão do mesmo episódio narrado pelos marranos de Belmonte: também expressões análogas às que transcrevemos na oração anterior, em particular as recriminações do povo a Moisés por tê-lo trazido a um local deserto, sugerindo que o texto bíblico em questão tenha sido o hipotexto em que se baseia o romance *A Pedra Mara* e, por conseguinte, ambas as versões conservadas em Belmonte e Trás-os-Montes:

— Aonde nos trazes Moisés,
Aqui neste despovoado, Onde não *ha* pão nem lenha,
Nem nunca pastou o gado? (1925, 72-3)

Por que conduzistes a comunidade do Senhor a este deserto? Foi para morrermos aqui com os nossos rebanhos? E por que nos tirastes do Egito? Foi para nos fazer vir para este lugar mau, que não é lugar de sementeiras, nem de figueiras, nem de vinhas, nem de romãs, nem de água para beber? (Nm 20: 4-5)

Apesar da veracidade da afirmação de Costa Fontes (2007, 247), relativamente à natureza formulaica da frase “Onde não *ha* pão nem lenha”, não nos parece haver dúvidas

de que a referência remeta verosimilmente para a narrativa bíblica do episódio de Meribah, dadas as semelhanças já apontadas entre ambos.

Voltando ao episódio do Mar Vermelho, é igualmente resumido no *Manuscrito de Rebordelo*, na secção “Coisas Divinas”; contudo, esta parte do manuscrito é constituída essencialmente por um conjunto de material litúrgico, cujo objetivo é essencialmente didático:

Deus castigou o Egipto com dez pragas para livrar o seu povo da escravidão, do poder de Faraó, rei do Egipto. Ao cabo das dez pragas saiu o povo de Deus do Egipto, que eram seiscentos mil combatentes, fora mulheres e meninos e meninas. Chegando o *pôvo* perto do mar, Faraó, sabendo que o *pôvo* se tinha ido, mandou *ajuntar* seiscentos mil combatentes, de maneira que ele, com essa força armada, foi *atrás* deles. Olhando o *pôvo* para *traz*, chamaram a Deus; Ele os ouviu e lhe disse Deus a Moisés, que era o que governava o *pôvo* de Deus, que era o profeta mais querido de Deus, e lhe disse: Toca com a vara no mar, do qual tocando se dividiu o mar em doze caminhos, de maneira que passou o povo a pé enxuto. Vendo Faraó que o povo passara tão bem, *quiz* passar indo no meio do mar com toda a sua força armada. Desenrolaram-se as *aguas*, que serviam de muros de maneira que ficaram todos afogados. (1928, 12:5 [6])

O episódio, reduzido a uma dezena de linhas, é narrado e transcrito quase exclusivamente em discurso indireto e em discurso indireto livre num estilo oralizante e bastante familiar. Não será um acaso se o único excerto mantido em discurso direto foi a ordem dada por Deus a Moisés de tocar com a vara no mar, provavelmente para conferir maior veracidade e autoridade à ordem dada pela divindade. Contudo, essa ordem não se manteve exatamente como no hipotexto (Ex 14:16), na medida em que Deus ordenou a Moisés que levantasse a vara e que estendesse a mão sobre o mar, sendo este mais um exemplo das transformações sofridas pelos textos ao longo dos tempos, devido às falhas da memória, colmatadas com elementos novos e aproximativos.

Igualmente, observamos que a referência aos doze caminhos presente no texto criptojudáico não existe na Bíblia, mas é legível, como o sublinha Costa Fontes (2007, 252), na literatura pós-bíblica, patente na obra de Ginzberg (1909): “although based on the Bible, A Passagem do Mar Vermelho includes folkloric elements taken from the *Midrash*”. Transcrevemos abaixo o excerto do livro *Legends of the Jews* correspondente:

The dividing of the sea was but the first of ten miracles connected with the passage of the Israelites through it. The others were that the waters united in a vault above their heads; twelve paths opened up, one for each of the tribes; the water became transparent as glass, and each tribe could see the others; (Ginzberg 1909, Vol. III, I)

São esses indícios que elucidam o investigador acerca do momento a partir do qual foram possivelmente transpostos os episódios bíblicos aqui referidos e sobre a sua

origem que, antes de ser medieval, terá sido baseada num corpus definitivamente judaico pós-bíblico, isto é, proveniente da literatura rabínica, precedendo de mais de 10 séculos a data da conversão.

Por sua vez, o *Cântico de Moisés*, também ele recitado na Páscoa judaica, refere o mesmo episódio bíblico; contudo, o seu propósito é mais ritual do que narrativo, estando focalizado no louvor de Deus e sendo a recordação à passagem do Mar Vermelho apenas um pretexto, visando demonstrar e louvar a onipotência da divindade (1925, 73-4 [52, 52-bis]) e (1928, 15:8):

CÂNTICO DA PÁSCUA
Adonai, Adonai,
Adonai, Senhor meu!
Cantamos hoje ao Senhor
D'esta hora singular,
O cavallo e o cavalleiro
Lançou no profundo mar.
Estende o teu braço,
Já nos fica fortaleza;
Do *Pharaó* e do inimigo
Já combateu a fraqueza.
E era vencedor
O seu Omnipotente Nome,
O carro do *Pharaó*
E seu exército consome.
Caminhamos e andamos,
Louvaremos ao Deus *d'Israël,*
Que nos livrou do *Egypto*
D'aquelle rei tão cruel.
Caminhamos e andamos,
Louvaremos ao Deus *d'Abrahão,*
Que nos livrou do *Egypto*
Da terra da escravidão.
Caminhamos e andamos,
Louvaremos ao Senhor,
Cantam os anjos no *ceu*
Os *seraphins* ao Senhor. (Schwarz 1925, 73-4)

Note-se que a presente oração é cantada durante as festividades da Páscoa e surge, na obra de Schwarz, com a partitura da respetiva melodia (1925, 74), como veremos no capítulo dedicado aos estratagemas da memória.

Até este ponto, temos observado uma miríade de transposições de vária natureza: da simples tradução à transposição veterotestamentária dos salmos e dos episódios bíblicos, que poderão ter sido, num primeiro momento, simples intertextos, isto é, citações ou referências ao *Antigo Testamento*; devido às sucessivas transmissões, transladações e subseqüentes transformações, com o intuito de recuperar a memória

litúrgica judaica, poderão ter acabado por constituir hipertextos, engrossando, dessa forma, a rede de conexões transtextuais.

Vimos que cada oração pode incluir vários tipos de transposição do material veterotestamentário: pode conter uma paráfrase (segundo Schwarz, uma adaptação); uma citação; uma reformulação (uma interpretação); uma adulteração (os erros de cópia mencionados por Schwarz); uma amálgama (a reiterada presença do número 73 devido a uma possível confusão do valor do nome de Deus com o número dos salmos de David); uma condensação (um resumo dos episódios bíblicos); ou uma expansão, bem como um cruzamento de material hagádico, testemunho da transmissão da Lei oral e da fidelidade dos marranos à fé judaica.

O aprofundamento do estudo dos diversos tipos de transposição hipertextual, conforme a nomenclatura definida por Genette (1982), não é óbvio, pois algumas dificuldades se nos deparam. Por um lado, os hipertextos, tal como nos chegaram nos dias de hoje, são, como vimos, híper-hipertextos, pelo que estão longe de corresponder à forma primitiva do produto transmitido – são transposições adulteradas de outras, e assim sucessivamente. Por outro lado, apesar de ter sido, em parte, fixada na escrita, a liturgia criptojudáica não deixa de constituir um produto da transmissão oral, tendo sido, na sua maioria, sujeito a alterações inconscientes ou conscientes. Quando conscientes terão consistido na substituição de conteúdos esquecidos por outros ou na reformulação destes, quando não era possível a rememoração exata (ou a compreensão) do texto litúrgico, originando as referidas corruptelas.

Quanto às transposições hipertextuais de material veterotestamentário, convém referir que a identificação mais alargada dos hipertextos implica um conhecimento mais profundo das fontes bibliográficas usadas pelos criptojudéus. Do mesmo modo, sabemos que muitas já não existem e é muito provável que não se consigam identificar outras. Portanto, é conveniente, neste ponto, dar por terminado o estudo do terceiro nível das relações transtextuais dos textos litúrgicos criptojudáicos, já que a prossecução do mesmo, por falta de dados concretos, relevaria do domínio da especulação, levantando muito mais questões do que oferecendo respostas.

Estratagemas da memória: hipertextos por imitação

Se no subcapítulo anterior nos ocupou a recuperação da memória ancestral do judaísmo, neste capítulo ocupar-nos-á a conservação da memória das práticas

criptojudaicas, que os marranos receavam esquecer, seduzidos em todos os momentos pelas tentações da fé cristã. Era, de facto, mais fácil ser católico, em virtude de não ser necessário nenhum esforço particular para manter a fé, bastando ir à igreja. Esse temor de esquecer a sua fé é visível ao longo da liturgia criptojudáica e é particularmente evidente no *Manuscrito de Perpétua da Costa*, em que o orante pede a Deus que não se esqueça de o ajudar a conservar a memória da fé judaica:

Amparae-me, ó Deus do ceu; socorrei-me ó Rei da Gloria; tu és o nosso Deus, escreve-me em tua memória, nem eu me esqueça, nem tu me esquêças nem de noite nem de dia, nem em toda a hora, peço Senhor se me esqueceres em sono m'ó advirtas (...). (1928, 11:6)

Assim, paralelamente à construção hipertextual que opera por transformação, em que se assistiu à reprodução de modelos ancestrais, é observável, na liturgia criptojudáica recolhida por Schwarz e Barros Basto, outra forma de relação hipertextual a que já aludimos: a (re)produção, isto é, a imitação do que já existe, podendo verificar-se a vários níveis, como veremos adiante.

Em primeiro lugar, na liturgia criptojudáica, assiste-se com frequência à reprodução de frases hebraicas truncadas ou inteiras, ou à mera manutenção de palavras da tradição religiosa judaica, o que originou inúmeras corruptelas. Portanto, o calco linguístico ou xenismo, conforme proposta de Genette (1982, 105), é uma construção hipertextual que desta vez se estabelece por imitação, envolvendo a reprodução de termos estrangeiros ou de construções sintáticas próprias de determinado idioma.

Se as corruptelas são identificáveis por não corresponderem a nenhum vocábulo usual da língua portuguesa, a sua origem pode ser mais difícil de definir. Schwarz desbravou algum caminho nessa busca; porém, nos textos recolhidos por Barros Basto e publicados na revista *Ha-Lapid* existem algumas corruptelas cuja origem é indeterminada. Mencionamos os exemplares encontrados, que parecem derivar de vocábulos portugueses: “*fomentidos*” no verso “Perdoa-me os meus erros *fomentidos*” (1928, 10:6 [8]); “*cidadona*” em “Naquele alto mirado está uma herva *cidadona* (...)” (1928, 10:7 [10]). A seguinte “*alveira dos reverences*” também parece derivar de palavras portuguesas, já que o termo “*alveira*” remete sem sombra de dúvida para “alva”, visto ser potenciado adiante pelo adjetivo “branquejada”. Contudo o termo “*reverences*”, em “Meu Senhor que sua alma *Alveira* dos *reverences* branquejada e festejada e *repouzada* (...)”, não é identificável, podendo tratar-se da corruptela de um termo hebraico (1928, 11:6 [28]). O mesmo se pode dizer dos versos seguintes, pois “*rio frio*

Brazem” em “(...) diz-lhe que te deixe passar que *es* dos de *rio frio Brazem* do povo de Israel (...)” (1928, 11:6 [30]) e “*naresguei*” e “*pelanana*” em “(...) mas as misérias foram minhas *naresguei* tão violento *pelanana* dos meus *êrros* (...)” (1928, 11:6 [32]).

Como vimos, o calque linguístico pode igualmente ser um hebraísmo que consiste na reprodução da estrutura de determinada expressão idiomática hebraica, transpondo-a para a língua de chegada, constituindo, assim, a tradução literal da expressão idiomática hebraica. Por exemplo, numa oração assinalada por Schwarz (1925, 103) constante do processo da Inquisição de Brites Henriques, encontra-se a expressão “*Rey dos reys*”, denominado de superlativo hebraico, cuja estrutura consiste no redobramento do substantivo e é a patenteada no livro bíblico *Cântico dos Cânticos*. Igualmente, são observáveis muitos outros exemplos deste fenómeno nas recolhas de liturgia criptojudáica publicada no século XX de que dispomos, tais como: “*ceos dos ceos*” (1925, 59 [33]); “*ceu dos ceus*” (1928, 10:5 [7]), “*céu dos céus*” (1935, 72:3 [*Oração de Louvor*]); “*Rei dos Reis*” (1937, 81:8 [3]); “*rei dos reis, Deus dos deuses, Senhor dos senhores, pai dos pais*” (1935, 72:4 [*O Credo dos maranos trasmontanos*]); “*Rei dos reis, Senhor dos senhores*” (1925, 67 [43]); “*sabio e mestre dos sabios*” (1925, 68 [43]); “*Senhor dos senhores*” (1925, 100 [14]); “*séculos dos séculos*” (1928, 11:8 [45]), “*cauza de todas as cauzas*” (1925, 67 [42]), (1935, 72:3 [*Oração quando o senhor tirou o povo do Egipto, o abençoou e mostrou os seus milagres*]), (1935, 72:3 [*Oração de Louvor*]); “*Deus dos deuses*” (1928, 15:8 [*Oração*]), (1934, 67:4 [4]), (1937, 80:7 [IV]) e “*amor de vosso amor*” (1925, 68 [43]).

Além desses fenómenos linguísticos hipertextuais que implicam a repetição, existem outros que consistem em produções miméticas, isto é, pastiches que, segundo a definição de Genette, imitam um estilo e, eventualmente, a temática que lhe costuma ser inerente (1997, 139).

A esse respeito, Lazar refere que a oração nº 7 (1925, 48), *Levantai-vos meninas cedo*, se baseia no salmo 148 e segue a estrutura e o estilo das populares cantigas de amigo da tradição galego-portuguesa, tendo sido adaptado como oração ritual matutina para uma congregação feminina (1988, 195).

Já se examinou a grande proximidade entre o salmo 148, mencionado por Lazar, e o *Cântico de louvor a Deus*, todavia não se nos afigura tão clara a semelhança entre o referido salmo e a oração que aqui nos ocupa. Na verdade, é compreensível que o uso da anáfora consistindo na repetição do verbo “*louvar*”, em particular na segunda pessoa do plural do modo imperativo, leve Lazar a aproximar ambos os textos. Contudo, essa

fórmula anafórica também é encontrada no salmo 150, em que são mais evidentes as semelhanças com a presente oração tanto a nível do conteúdo como da forma, como veremos. Segue a transcrição de ambos os textos:

Levantai-vos meninas cedo

Levantai-vos meninas cedo,
Já *quere* amanhecer,
Louvaremos ao Altíssimo Senhor,
Que nos *ha* de fortalecer.
Louvai o Senhor ao som da viola
Ele é tudo som e tudo glória.
Louvai o Senhor meninas,
Louvai-o com vozes finas.
Louvai o Senhor donzelas,
Louvai-o com vozes belas.
Louvai o Senhor casadas,
Louvai-o com vozes claras.
Louvai o Senhor *viuvas*,
Louvai-o com vozes puras.
O Senhor de todos os amores,
Louvai meninas e flores.
(Schwarz. 1925, 48 [7])

Salmo 150

Aleluia!
Louvai a Deus no seu santuário;
Louvai-o no seu majestoso firmamento!
Louvai-o pelos seus feitos valorosos;
Louvai-o por todas as suas grandes proezas!
Louvai-o ao som da trombeta;
Louvai-o com a harpa e a cítara!
Louvai-o com tambores e danças;
Louvai-o com instrumentos de corda e flautas!
Louvai-o com címbalos sonoros;
Louvai-o com címbalos vibrantes!
Tudo o que respira louve o Senhor!
Aleluia!
(Bíblia. 1998, 994)

É inegável a analogia entre ambos os textos. Em primeiro lugar, para além das transposições hipertextuais dos salmos, que já conhecemos, é patente na presente oração uma imitação da sintaxe usada no salmo 150. De facto, para além de ser semelhante a extensão de ambos os textos, ambos contêm a mesma anáfora “Louvai”, que encontramos dez vezes, tanto na oração como no salmo. Em segundo lugar, o salmo refere vários instrumentos musicais. De forma análoga, a oração refere a viola e o ato de louvor pela música usando a voz, sendo o substantivo “vozes” repetido 3 vezes. Por fim, é evidente tanto no texto sálmico como na oração que os versos ímpares complementam a informação dos pares, numa sorte de gradação crescente, constituindo por vezes redundâncias. São paradigmas desse fenómeno os versos 1 e 2 do texto sálmico em que “santuário” é uma expressão dilatada a nível semântico de “majestoso firmamento!”; 2 e 3, em que a expressão “feitos valorosos” é, em certa medida, amplificada pela expressão “grandes proezas”. Com efeito, consideram-se as “proezas” superiores aos “feitos”, axiologicamente falando, e o adjetivo “grandes” confere-lhes um valor ainda mais elevado, tornando a expressão um pleonismo. Do mesmo modo, nos versos 9 e 10, é repetido o substantivo “címbalos”, qualificado pelos adjetivos “sonoros” e “vibrantes”,

cujo significado é semelhante, sendo, porém, mais denso o do adjetivo “vibrantes”, em virtude de remeter para a ideia de uma propagação do som mais forte e contínua.

Além disso, a construção dupla e gradativa presente no salmo recorda a estrutura paralelística da oração, que assenta na anáfora, na repetição e emparelhamento de versos, variando somente a rima, maioritariamente emparelhada – com exceção da primeira quadra cujos segundo e quarto versos apresentam rimas cruzadas, embora não rimem o primeiro com o terceiro. Assim, na oração, à semelhança do que acontece no salmo, os versos encontram-se acoplados em dísticos que não deixam de recordar as “coplas” das cantigas de amigo, como notou Lazar (1988, 195), marcadas pelo uso do paralelismo anafórico, em que, como observam Saraiva e Lopes, “a segunda estrofe de cada par apenas repete a ideia geral da anterior” (1966, 59), conferindo certa musicalidade ao texto.

Contrariamente às cantigas de amigo, em que o eu lírico é assumido pela donzela, tal não ocorre na presente oração, na medida em que, pelo contrário, o enunciador – ou enunciativa – se dirige às mulheres, que também elas, são objeto de gradação crescente. De facto, surgem referidas no texto conforme o estatuto social, próprio das sociedades patriarcais, de que respetivamente gozam: a oração não se dirige a Deus, mas às meninas, seguidamente às donzelas, às casadas e, por fim, às viúvas, que são interpeladas no sentido de louvar a Deus, cantando.

Deste modo, pode considerar-se o presente texto litúrgico mais próximo do salmo do que da oração, visto não se dirigir a Deus, constituindo, assim, um cântico. À semelhança dos salmos que eram destinados a ser musicados e cantados, tudo indica que o texto litúrgico que nos interessa estava votado à mesma sorte. Apesar de a métrica de ambos os textos ser distinta, ambos contêm versos particularmente curtos, oscilando o número das sílabas métricas, no salmo, entre 9 e 12, e no cântico, entre 6 e 9. Contudo, verifica-se isossilabismo de heptassílabos, no cântico, entre os versos 7 e 14, de “Louvai-o meninas” até “com vozes puras”.

Com efeito, o sistema de repetições patente no cântico permite, como vimos, um número de versos reduzido e, por conseguinte, um número reduzido de elementos a memorizar, constituindo uma grande vantagem em termos de transmissão oral, já que “o domínio da transmissão oral sobre a escrita ainda acentuava mais a importância do ritmo do verso” (Saraiva & Lopes 1966, 56), que se queria mais ligeiro, não deixando muitas dúvidas de que o texto poderá ter estado subordinado à música e, em particular, ao canto.

Como demonstrado, é óbvia a existência de paralelismos no cântico, mas não se afiguram tão complexos como os que são patentes nas cantigas de amigo, por não conterem nem refrão – apesar de a anáfora operar como tal – nem leixa-prem, constituindo, deste modo, uma forma mais rudimentar de paralelismo, própria das camadas mais populares da sociedade. O que não deixa de evocar a cantiga feminina rural, em que também se verificam os “amores” – embora o amado seja substituído pela divindade – e elementos bucólicos como as “flores” são um “complemento do bailado e do canto coletivo dos ritos primaveris, próprios das civilizações agrícolas em que a mulher goza de maior importância social” (Saraiva & Lopes 1996, 61). É precisamente o caso das mulheres marranas que, ao longo dos séculos, viram florescer o seu papel no seio da comunidade por terem sido as *hazanot* femininas, isto é, as sacerdotisas e transmissoras do legado litúrgico judaico.

Ademais, a estética repetitiva e circular consumada no referido paralelismo não deixa de recordar “a influência do responsório eclesiástico” (Saraiva & Lopes 1996, 62), o que poderá ter justificado a escolha de tal estrutura textual, visto tratar-se de um texto litúrgico e de ter sido provavelmente musicado e cantado a várias vozes.

Como vimos, neste texto litúrgico é plausível a imitação de dois modelos de composição poética: os salmos e as cantigas de amigo, embora com algumas reservas relativas a estas últimas, na medida em que a personagem feminina não assume a primeira pessoa verbal e em virtude de apresentar uma estrutura paralelística mais simplificada.

No que respeita à adaptação de outro tipo de modelo poético, Schwarz (1925) refere a semelhança quer da estrutura quer do estilo dos textos litúrgicos que recolheu com os *piyutim*, composições poéticas omnipresentes na liturgia judaica, que foram acrescentadas às orações estatutárias – fixadas até ao século seis da nossa era – entre os séculos VI e XVIII (Elbogen 1993, 11). Porém, não especifica qualquer oração nem revela nenhuma característica concreta das orações criptojudaicais que possa orientar o nosso estudo, para além de negar parcialmente a origem das mesmas na “antiga liturgia judaica”. De facto, o autor não nega terminantemente essa origem, mas diz que “já” não têm origem na liturgia judaica, pois foram sujeitas a muitas alterações ao longo do tempo; pelo menos é assim que pode entender-se o uso do advérbio “já” na seguinte frase de Schwarz:

(...) embora já não tenham a sua origem na antiga liturgia hebraica, são, quanto à forma e ao estilo, muito semelhantes às poesias litúrgicas hebraicas chamadas “piutim”, que, na sua maior parte, foram igualmente compostas por autores peninsulares. (1925, 25)

No entanto, não se nos afigura possível que a origem de algo possa ser parcialmente negada, já que o conceito de origem não é passível de ser alterado ou segmentado. Por esse motivo, cremos que a prudência de Schwarz, ao negar a origem dessas orações na “antiga” liturgia judaica, pretenderia evitar as recriminações dos judeus mais ortodoxos, que poderiam eventualmente não reconhecer a legitimidade dos marranos. É evidente que o autor não rejeita completamente a origem judaica da liturgia dos marranos, mas recusa a semelhança dos textos contemporâneos com os da “antiga” liturgia judaica – provavelmente devido às inúmeras alterações a que foram sujeitos ao longo do tempo – deixando pairar séria dúvida sobre a proveniência das orações que, ao longo da leitura do texto, acaba, porém, por dissipar-se pelos constantes paralelos que o autor estabelece entre ambas as liturgias.

Apesar de não termos mais esclarecimentos da parte de Schwarz acerca dos *piyutim*, a sua importância na liturgia criptojudáica parece capital, visto não ser o único autor a referir essa analogia. Com efeito, Lazar refere que o soneto composto por Luís de Carvajal, mártir do século XVI, também ele recorda esse tipo de composição poética, por esse texto constituir “one of the most outstanding mystical and penitential texts ever written, in the style of the traditional piyyutim (sacred hymns) recited in the synagogue on the High Holidays” (1988, 190). Igualmente refere (todavia, sem mais explicações) que esse poema foi composto para a festividade de *Yom Kipur* e que ainda circulava entre os judaizantes em meados do século XVII. Curiosamente, a não ser que se refira simplesmente ao lirismo dos *piyutim*, não são imediatamente evidentes semelhanças entre estes e o soneto mencionado por Lazar (1988). Porém, pelo que se pôde apurar e considerando as características dos vários tipos de *piyutim*, que abordaremos mais abaixo, parecem existir algumas analogias entre a estrutura dos sonetos e a dos *piyutim*, bem como semelhanças na versificação.

Segundo Elbogen, um *piyutim* distingue-se dos restantes textos litúrgicos por, à semelhança dos salmos, ser cantado, por permitir alargar o âmbito do serviço religioso e por dar um tom mais contemporâneo à liturgia (1993, 165). O autor igualmente refere que, num primeiro momento, os *piyutim* designavam todo e qualquer acréscimo poético às orações estatutárias, tendo acabado por referir-se em diferentes momentos unicamente a poemas “of hymnic character, poems containing praise and thanksgiving, whether of general content or dealing with nature or history” (1993, 166-7).

Os *piyutim* apresentavam formas diversas: podiam ser acrósticos em ordem alfabética; podiam basear-se em fragmentos de versículos bíblicos; ter a forma de

moaxaja, em que o primeiro verso rima com o último de cada estrofe – versificação de origem árabe usada exclusivamente na Península Ibérica; de *circularre*, composições poéticas cujo último verso de cada estrofe é composto por um fragmento de versículo bíblico e acaba na mesma palavra – forma igualmente usada em exclusividade pelos poetas sefarditas; ou de *estribot*, poema com refrão ou com dois estribilhos que ocorrem de forma alternada após cada estrofe (1993, 167).

Apesar de todas as transformações sofridas pela liturgia criptojudáica, são perceptíveis algumas evidências dessas construções poéticas em determinados elementos litúrgicos, à exceção dos acrósticos que se supõe terem desaparecido com a tradução do hebraico para o português.

Quanto a orações baseadas em versículos bíblicos, já foram referidos no subcapítulo anterior inúmeros exemplos que, embora se encontrem na sua maioria na *Oração forte* – verdadeiro *patchwork* litúrgico – poderão ter pertencido a textos diferentes, tendo em conta a possibilidade de cada versículo bíblico presente na oração ter anteriormente pertencido a uma única prece, fundindo-se posteriormente com outros textos litúrgicos, acabando por convergir na referida *Oração forte*.

No que concerne às *moaxajas* de uso exclusivo na Península Ibérica, Elbogen refere que não se trata de um género de poesia sagrada, mas de um tipo de estrofe de origem árabe, aplicada a temas profanos, que foi usada nos *piyutim* a partir do século XI (1993, 167). Convém salientar a relevância deste tipo de estrofe, já que, se foi importante para o desenvolvimento da liturgia judaica, parece ter tido igualmente um papel na evolução da poesia galego-portuguesa. Com efeito, Saraiva e Lopes confirmam a origem românica dessas composições, da qual terão também derivado “a *bailia* galaico-portuguesa, o *conductus* litúrgico e o *strambotto* italiano”, conjunto de tradições sobre as quais assenta a poesia folclórica galego-portuguesa (1996, 62). Saraiva e Lopes (1996) refletem em particular nas *carjas*:

designação árabe dos remates de certas composições de autoria e língua árabes ou hebraicas escritas entre meados do século XI e o final do século XIII. Estas *carjas* são constituídas geralmente por um ou dois versos em língua moçárabe (...) conquanto seja árabe ou hebraica a *muaxafa* (...) (1996, 60-1)

Se não são visíveis quaisquer vestígios das *carjas* no fim das orações, é em alguns casos observável a conservação de termos hebraicos nas orações, como vimos. Contudo, afigura-se evidente que a manutenção dos hebraísmos – que constitui um paradigma de imitação antes de constituir um fenómeno de transformação – por parte dos marranos

pode, para além de manter o “sabor do original”, como diz Gitlitz (1996), ter sido ditado pela praxis poética da época, que privilegiava essa forma particular de origem semita.

Deste modo, evidencia-se uma relação de influência recíproca entre a poesia popular medieval e a poesia de origem semítica, muito antes da conversão e das perseguições aos judaizantes, assim como são evidentes elementos comuns entre a primeira e os textos litúrgicos criptojudaios, o que revela que a influência semítica na lírica popular portuguesa, e vice-versa, se deu ainda na Idade Média. Por esse motivo, é manifesto que a influência da literatura semítica não se resume à liturgia criptojudáica nem à judaica de rito sefardita.

É provavelmente por esse motivo que são passíveis de ser encontradas estruturas rimáticas que relembram as das *moaxaja*, apesar da delimitação em estrofes nem sempre corresponder à estrutura métrica da oração, visto tratar-se de textos de transmissão oral.

Antes de mais, é conveniente referir que a forma das *moaxaja* retratada por Elbogen (1993) não corresponde exatamente à mencionada por Scheindlin aquando da referência a um poema de Moisés Ibn Ezra (2002, 369). De facto, Elbogen menciona uma repetição da rima do primeiro verso na do último de cada estrofe, enquanto Scheindlin (2002) apresenta um poema em que se repete a rima da primeira copla no fim de cada estrofe. Vê-se que a estrutura é semelhante, embora sejam duplicados o número de versos que rimam no fim de cada estrofe. Com efeito, o esquema rimático da *moaxaja* citada por Scheindlin (2002) pode apresentar-se como se segue: aa – bbb – aa – ccc – aa – ddd – aa – eee – aa – fff – aa. Pode pensar-se que a diferença se deve ao facto de essa forma estrófica ter evoluído de forma distinta na poesia popular medieval e no seio da liturgia judaica, em particular, através dos *piyutim*.

Das *moaxajas* não subsistiram vestígios concretos; todavia, é possível que a tendência para a rima emparelhada, presente numa parte considerável da liturgia criptojudáica que apresenta rima, seja uma reminiscência dessa estrutura particular, embora possa não ser uma constante no seio da oração. Das orações recolhidas por Schwarz (1925), as nº 11 e 14 são disso exemplo, apesar de o esquema de rimas emparelhadas não constar, no primeiro texto, de rimas perfeitas (à exceção do segundo e do quarto par de rimas) e de não ser mantido até ao fim, no segundo texto. Se, no primeiro caso, a oração deriva, como vimos, de um salmo provavelmente inspirado numa Bíblia católica, no segundo, é plausível que o abandono da rima seja o indicador de que a oração tenha sido traduzida diretamente do hebraico. De facto, as exigências da tradução poderão

não ter permitido mantê-la. É também muito provável que com o tempo tenham caído no esquecimento alguns versos da oração, acabando por desaparecer:

Desde o nascente até o poente,
seja o grande Deus de Israel louvado para sempre.
Desde o nascer do sol até se pôr,
todos louvaremos o *Altissimo* **Senhor**.
Louvaremos o **Senhor** ao som da viola
Que o **Senhor** é rei de toda a glória.
As nascentes que correm sem fim
Dão muitos louvores ao **Senhor** por mim.
Amen, Senhor, etc. (1925, 49 [11])

A oração nº 14 inicia com rima emparelhada, mas, como vimos, no quinto verso abandona-se a rima por completo:

Alto Senhor, Rei **divino**,
alumiai a minha alma de **continuo**.
Dai-me, Senhor, fé **direita**,
e humildade **perfeita**,
contra as vaidades do mundo.
Não me deis, Senhor, riqueza,
com que me ensoberbe,
nem pobreza,
que me abata
dai-me, Senhor, remédio
com que vos sirva,
vida com que vos louve
e morte com que me salve.
Amen, Senhor, etc. (1925, 50 [14])

A rima emparelhada não é o único tipo de rima observável. Examinando a transcrição dos manuscritos efetuada por Schwarz, é visível igual tendência para rima alternada, em que somente rimam os versos pares. Contudo, abstraindo-nos da estrutura estrófica apresentada nas coletâneas, é possível que essa ausência de rima dos versos ímpares revele que, na verdade, se trate de rimas emparelhadas de versos mais longos e não de rimas alternadas. Com efeito, encontrámos na obra de Schwarz alguns exemplos desses casos de rima pseudo-alternada na *Oração dos credos*, nos *Dez mandamentos*, na *Confissão* nº 47, de que transcrevemos a quarta, quinta, sexta, sétima e décima primeira estrofes, a título de exemplo, pois até à terceira existe somente assonância em [ε] e [i] (1925, 70). Além da evidência do esquema rimático, o sentido dos versos parece estabelecer-se a dois e dois, como se de dois hemistíquios do mesmo verso se tratasse. Ademais, a repetição anáforica do verbo “pequei” parece reforçar o limite entre cada conjunto de rimas emparelhadas dos dísticos em [´ezv], [´adu] e [ẽw]. De resto, o esquema

rimático mantém-se quase até ao fim da oração, visto que o último verso é branco. Contudo, já não se verifica variação de rima, conservando-se a rima em [ẽw] até aos últimos dois versos. Esse elemento vem fortalecer a ideia de que estamos em presença de dísticos com rima emparelhada, já que, existindo uma rima única, a anáfora acaba por ser o elemento distintivo que delimita a estrofe.

Pequei, Senhor, pequei
Com tão grande altiveza,
Offendi sem reparar,
A vossa divina grandeza.

Pequei, Senhor, contra vós,
Eu já choro o meu pecado,
De vos haver *offendido*
Vivo bem envergonhado.

Pequei com as minhas palavras,
Com injusta grossidão,
Bem sabeis, Senhor, que não tenho,
O saber de Salomão.

Pequei com as minhas obras,
Que não são da vossa aceitação.
Vós sois *Pae* de *mizericórdia*,
Eu sou filho de *benção*.

(...)
Perdoai-me os meus *peccados*,
A mim e a toda a geração,
E a todo o povo de Israel
Para onde *fôr* e viver. (1925, 70 [47])

Para ilustrar o nosso propósito, voltamos a transcrever as estrofes anteriores consoante o esquema rimático:

Pequei, Senhor, pequei com tão grande altiveza,
Offendi sem reparar, a vossa divina grandeza.

Pequei, Senhor, contra vós, eu já choro o meu pecado,
De vos haver *offendido* vivo bem envergonhado.

Pequei com as minhas palavras, com injusta grossidão,
Bem sabeis, Senhor, que não tenho, o saber de Salomão.

Pequei com as minhas obras, que não são da vossa aceitação.
Vós sois *Pae* de *mizericórdia*, eu sou filho de *benção*.

(...)
Perdoai-me os meus *peccados*, a mim e a toda a geração,
E a todo o povo de Israel para onde *fôr* e viver.

Quanto aos *estribot*, outra espécie de *piyutim*, não foi possível identificar textos litúrgicos, cuja estrutura refletisse a que era usada nesse gênero de composição, a não ser uma vaga reminiscência de duplo refrão, que veremos mais adiante. Pressupõe-se que as sucessivas traduções tenham ditado o fim de tais recursos, visto a manutenção do esquema rimático e dos refrões implicar um conhecimento da língua hebraica e da língua de chegada que muitos hebreus instruídos não teriam. Pelo contrário, no corpus de textos que sobreviveu e que consultámos foram encontradas orações que apresentam uma estrutura estrófica que relembra a das *circulare*, em virtude de apresentar repetições da mesma palavra no fim (epístrofes) ou a meio dos versos. Neste caso, trata-se da repetição da palavra “Senhor” (a negrito). Fenómeno idêntico é visível na oração nº 11 (1925, 49), transcrita acima (p. 149), em que encontramos cinco vezes a palavra “Senhor” (igualmente a negrito no texto). Também são paradigmáticas desse fenómeno as orações nº 14 (1925, 50), nº 25 (1925, 53-4), nº 15 (1928, 10:7), entre outras. Embora não seja uma constante em fim de verso nem a ocorrência se processe a intervalos regulares, a iteração funciona como um refrão, imprescindível à memorização do texto devido à sua “tranquilidade estática” (Suhamy 1995, 59) e ao facto de colocar em relevo a onnipotência e a magnificência da divindade:

Poderoso alto **Senhor**,
criador do universo,
a *vos*, **Senhor**,
que eu me confesso,
sou um grande **pecador**
e por tal me conheço;
de pecar e errar,
peço ao **Senhor** perdão geral
das minhas culpas e erros.
Não me deis **Senhor**, os castigos
que eu bem mereço,
livrai-me, **Senhor**, eu vos peço
de mal do próximo.
Por anjos governada
seja a minha alma,
guiada e amparada
a gozar a vista do **Senhor**,
quando deste mundo fôr.
Amen, **Senhor**, etc. (1925, 53-4 [25])

Do mesmo modo, a repetição da rima em [‘esu] (sublinhado), embora menos frequente, ecoa com a rima em [or], tornando-se numa espécie de segundo refrão, recordando a estrutura do *estribot* hebreu.

Existe outra forma de enfatizar o objeto central da oração, cuja construção se opõe ao princípio do refrão, ou seja, o elemento que se pretende destacar é isolado e singulariza-se pelo próprio facto de não rimar. Assim, o verso em que insere corresponde a um verso branco e acaba por se destacar por defeito, pela ausência de rima. No exemplo escolhido, a palavra “Senhor”, que se pretende isolar, prevalece por ser a única em fim de verso que não rima, isto é, somente se repete na fórmula jaculatória “*Amen*, Senhor, ao céu vá, ao céu chegue”. São paradigmas desse tipo específico de versificação as orações nº 18 (1925, 51) e 19 (1925, 52) entre outras:

Na minha cama me deitei,
 as minhas portas fechei
 com as chaves de *Abrahão*;
 os bons entrarão,
 os maus *sahirão*,
 os anjos do **Senhor**
 comigo estão.
Amen, **Senhor**, etc. (1925, 52 [18])

No que respeita à oração nº 19, apesar de, à primeira vista, parecer conter rimas emparelhadas, o facto de tratar-se de textos transmitidos de forma essencialmente oral, em que o suporte escrito é secundário por desempenhar essencialmente a função de auxiliar da memória, permite que a representação estrófica transcrita por Schwarz (1925) não se coadune com o ritmo da oração, como observámos na oração nº 47 (1925, 71). De facto, em termos métricos, existe uma diferença considerável entre o número de sílabas métricas dos três primeiros versos e o do quarto. O primeiro é um octossílabo, os dois seguintes são heptassílabos e o último é, na verdade constituído por dois heptassílabos, se tivermos em consideração o esquema métrico dos versos anteriores e o ritmo da oração. Deste modo, o último verso subdivide-se em dois, permitindo, assim, a existência do verso branco “o Altíssimo Senhor”, rimando “dianteira” com “cabeceira”. (Distinguimos com um asterisco a representação gráfica – à direita – que supomos ser a correta).

Oração nº 19
 Na minha cama me deitei,
 cinco anjos nela achei,
 dois aos pés, três à cabeceira,
 o *Altissimo* Senhor ande na minha dianteira.
Amen, Senhor, etc.

Oração nº 19*
 Na minha cama me deitei,
 cinco anjos nela achei,
 dois aos pés, três à cabeceira,
 o *Altissimo* Senhor
 ande na minha dianteira.
Amen, Senhor, etc.

Como vimos, embora não se evidenciem refrões propriamente ditos, para além de palavras isoladas, são repetidas palavras que marcam o ritmo da oração e facilitam a sua memorização. O melhor exemplo dessa construção é encontrado no *Manuscrito de Perpétua da Costa* na oração nº 46 (11:8), em que se repete anaforicamente a sequência “bendito e louvado e engrandecido sejais” que consiste numa reduplicação em grande escala, em que são reiteradas palavras que derivam do conjunto do primeiro verso por efeito da flexão em número e género:

-Bendito e louvado e engrandecido *sejaes* meu Deus todo poderoso; benditos e louvados e engrandecidos sejam os seus santos e divinos nomes; *bem dita* e louvada; e engrandecida seja a sua santa e *devina* palavra; bendito e louvado e engrandecido seja o seu santo divino poder; bendito e louvada e engrandecida seja a sua divina *Misericordia*; bendita e louvada e engrandecida seja a sua santa divina justiça; bendita e louvada e engrandecida seja a sua santa divina bondade; benditos e louvados e engrandecidos sejam os vossos santos divinos preceitos; benditos e louvados e engrandecidos sejam os vossos divinos dias santos; benditos e louvados e engrandecidos sejam os vossos santos divinos mandamentos; bendita e louvada e engrandecida seja a sua santa divina lei; bendito e louvado e engrandecido *sejaes* meu Deus por todos os *seculos* dos *seculos* sem fim. *Adonai! Amen.*

Parece, pois, evidente que as construções de origem hebraica, baseadas nos *piyutim*, que Schwarz reconhece, se tenham perdido com as traduções e tenham caído no esquecimento. Porém, considera-se aceitável que, mesmo de forma inconsciente, alguns indícios das mesmas tenham permanecido após as várias traduções e sucessivas transmissões. Se esse não foi o caso, sabe-se, pelo menos, que existe um elo de ligação entre os *piyutim*, através das *moaxajas*, e a lírica popular românica. Portanto, se os marranos não tentaram copiar diretamente a poesia litúrgica hebraica, essa influência poderá ter acontecido de forma inconsciente, graças à divulgação e ao enraizamento da versificação da poesia popular medieval na memória coletiva, que acabou por influenciar em segunda mão a liturgia criptojudáica.

Por efeitos de outro tipo de enraizamento da cultura católica na sociedade portuguesa e, seguramente, por necessidade de renovar uma liturgia que resistia com bastantes dificuldades à passagem do tempo, os marranos, tanto os das Beiras como os de Trás-os-Montes, recriaram o seu próprio *Pai nosso*, recuperando material tradicionalmente judaico, que tinha sido transmitido em aramaico e posteriormente transcrito em grego. A oração, apesar de judaica, não tem para os judeus a importância que passou a ter no culto católico. Encontramo-la no *Evangelho de Mateus* (Mt 6:9-13) e no *Evangelho de Lucas* (Lc 11:2-4), isto é, no *Novo Testamento*, tendo-se tornado uma das orações centrais do catolicismo.

Apesar de constituir uma referência explícita ao *Novo Testamento*, não reconhecido como canônico pelo Judaísmo (*Bíblia dos Capuchinhos* 1998, 1556), Schwarz confirma a origem “puramente judaica” da oração, dizendo que “o *Pater-Noster* não existe actualmente na liturgia judaica, embora no tempo dos evangelhos, o *Pater Noster* tivesse sido uma oração puramente judaica” (1925, 79). Mais uma vez, é patente a intenção apologética de Schwarz, que pretende minimizar a imagem negativa que os cripto judeus possam dar de si mesmos aos seus correligionários judeus (mais) ortodoxos.

Apesar de não se saber de forma segura qual das duas é a versão mais antiga (a de Lucas ou de Mateus) não existe qualquer dúvida de que pelo menos este último apóstolo era judeu (1998, 1564) e recitava uma variante um pouco mais extensa da oração, conservada pela tradição litúrgica da Igreja católica:

Pai nosso, que estás no Céu,
Santificado seja o teu nome,
Venha o teu Reino;
Faça-se a tua vontade,
Assim na terra como no Céu.
Dá-nos hoje o nosso pão de cada dia;
Perdoa-nos as nossas ofensas,
Como nós perdoamos aos que nos ofenderam;
E não nos deixes cair em tentação,
Mas livra-nos do mal (*Bíblia dos Capuchinhos* 1998, 1574) (Mt 6:9-15)

Assim, apesar da sua arreigada tradição cristã, não podemos atribuir à oração *Pai nosso* uma origem unicamente católica, na medida em que o *Novo Testamento* é de origem judaica. Embora tenhamos encontrado muitas mais evidências de que era prática corrente recorrer em grande maioria a material tradicionalmente judaico – tal como os salmos e o material veterotestamentário – surge como oração incontornável da liturgia criptojudáica um texto oriundo de material litúrgico neotestamentário arraigadamente católico.

No que se refere a outras incidências neotestamentárias, a oração intitulada *Acto* não deixa de recordar o título dos *Actos dos Apóstolos* do *Novo Testamento*, ainda que o conteúdo seja totalmente distinto, demonstrando que, embora houvesse um cuidado redobrado na hora de eleger o material católico de origem veterotestamentária a usar na liturgia, podiam ocorrer deslizes neotestamentários, devido à falta de um conhecimento mais profundo da religião judaica e, como diz Schwarz, à grande influência do “ambiente católico” (1925, 28, 59, 79) em que viviam os marranos.

Regressando à oração *Pai nosso*, que Schwarz intitula *Oração do “Padre nosso”* – *paráfrase dos cristãos-novos* (1925, 79 [171]), pode dizer-se que a mesma é um hábil

travestimento da oração católica, embora não usando o vocábulo “travestimento” na aceção proposta por Genette (1982, 35) – que lhe confere um intuito satírico – mas no sentido de disfarce da oração primitiva, de modo que não se lhe reconheça a proveniência. É de salientar que os marranos de Trás-os-Montes criaram a sua própria versão do *Pai nosso*, usando precisamente a mesma técnica que aquela adotada pelos de Belmonte.

O travestimento da oração revela uma das problemáticas inerentes à transtextualidade criptojudáica: a árdua delimitação da fronteira entre os hipertextos por imitação e os hipertextos por transformação – uma delimitação que, não sendo estanque, permite inevitavelmente sobreposições. Neste caso particular, parece-nos evidente uma junção de ambos os processos, na medida em que, à semelhança dos católicos, os marranos adotaram a oração do *Pai nosso*, que trasladaram praticamente na íntegra da liturgia cristã, “copiando-a” e acrescentando-lhe versos, isto é, procedendo por adição (Genette 1982, 364). Na verdade, não a parafrazearam, contrariamente ao que diz Schwarz (1925, 79 [71]), já que a paráfrase é um recurso linguístico que pressupõe uma reformulação e não uma cópia integral. Pelo contrário, copiaram-na e complementaram-na com versos que desenvolveram ao redor do hipotexto.

Do referido processo resultou uma extensão, ou melhor, uma continuação – já que se continuou um texto novo a partir de uma base preexistente, considerada inacabada porque imperfeita (católica) – que originou o estabelecimento de uma relação de transformação entre o hipotexto e o hipertexto. Além dos processos de reprodução e de extensão do hipotexto, a rede transtextual complexifica-se, porquanto se afigura outro tipo de conexão entre ambos os textos, que não deve ser descurada. Com efeito, é evidente a intenção mimética do hipertexto, ultrapassando a simples reprodução, do âmbito do intertexto. De facto, o título da oração não deixa margens para dúvidas: a oração é intitulada *Padre nosso*, estabelecendo-se assim através do título não só um contrato de género, recordando o “pacto” analisado por Lejeune, no que respeita à autobiografia (Genette 1982, 288), mas um contrato especificamente mimético sobre o qual assenta o horizonte de expectativa do leitor, que espera determinada oração e não outra. Assim, perfilam-se, no horizonte transtextual, dois tipos de relação: uma baseada na transformação, outra na imitação.

Para reforçar a ideia de que esses diferentes processos não são estanques, convém recordar que o próprio Genette (1982) faz constar a noção de continuação de duas partes distintas do seu livro *Palimpsestes*: na primeira, a continuação é um hipertexto que procede por imitação e, na segunda, opera por transformação, o que revela o inevitável

entrecruzamento de ambos os processos e a ambivalência inerente à noção de continuação. De facto, na segunda parte da obra, Genette diz que a extensão pode corresponder a uma continuação do hipotexto (1982, 368), catalogando-a como hipotexto por transformação, enquanto na primeira parte da obra refere que a continuação pode consistir no acabamento (1982, 223) ou no aperfeiçoamento do hipotexto, já que a continuação pode ter uma função corretiva (1982, 268), remetendo-a para um princípio relacionado, desta vez, com a imitação. Aliás, é de salientar que ambas as intenções, a de acabar e a de aperfeiçoar, estão interligadas, na medida em que o aperfeiçoamento é uma forma de acabamento. Na verdade, no caso marrano, a vontade de disfarçar o hipotexto relaciona-se intrinsecamente com o seu aperfeiçoamento, sendo deste um “suplemento”, que, parafraseando Genette, substitui e apaga o que completa (1982, 277). Assim, subjacente a esse desejo de disfarce, deduz-se o intuito de ultrapassar e, de certa forma, suprimir o hipotexto, de forma a levar o hipertexto a tornar-se parte integrante de um corpus próprio: o corpus litúrgico criptojudáico, apesar de ser facilmente aferida a interconexão entre ambos os textos.

Com efeito, a continuação, na sua variante de hipertexto por imitação, é por definição alógrafa, sendo posta em execução por outro autor que não o original, o que se coaduna com a escrita criptojudáica, sendo uma espécie de “escrita oblíqua” (1982, 274) pela qual se continua – ou, melhor, se extrapola – e sobretudo se refuta o hipotexto.

Do mesmo modo, Genette refere que a continuação, como forma hipertextual em que se tece uma conexão entre dois textos por via da imitação, é “une imitation à sujet partiellement imposé” (1982, 224) em que se pretende continuar o hipotexto imitando o estilo pelo qual se define; todavia extravasa a categoria da imitação quando o que se pretende é empreender uma correção temática (como aquela que referimos acima), cruzando a fronteira do hipertexto por transformação (1982, 272).

Para Genette, a relação de imitação consiste em “imitar o estilo”, sendo o resultado dessa imitação variável segundo a intenção – mais ou menos satírica. Dessa imitação resultam o pastiche, que é neutro, e a *charge*, que por sua vez é satírica. No caso da presente oração oriunda da liturgia criptojudáica, visto o seu carácter meramente ritual, parece evidente que a intenção é de (re)produzir o seu próprio *Pai nosso* sem qualquer carga satírica, face à ausência de uma oração mais especificamente criptojudáica.

No que respeita ao modo como se processou essa reprodução, pode dizer-se que o material católico usado terá sido recolhido diretamente da fonte, em virtude de ter sido envolvida a formulação neotestamentária (judáica) da oração do cristianismo, recitada em

todos os serviços religiosos e disponível em qualquer Bíblia. Porém, existe uma pequena diferença no texto criptojudáico: a referência aos “devedores” e às “dívidas” também presente na versão de Trás-os-Montes, apesar de não existir na *Bíblia dos Capuchinhos* (1998), em que se lêem as seguintes expressões: “ofensas” e “aos que nos ofenderam”. Com efeito, descobriu-se que a formulação criptojudáica não é alheia à enunciação original da oração que consta do *Livro de Mateus* (Mt 6:9-13), que refere as “dívidas” e “os devedores”, enquanto no *Livro de Lucas* (Lc 11:2-4), possivelmente mais recente, a oração surge truncada e não há qualquer menção a “dívidas” e “devedores”. No entanto, essas referências são patentes na *Bíblia Sagrada Almeida Corrigida Fiel* (ACF) (2007)²⁷, cuja edição se baseia no trabalho de João Ferreira de Almeida, que começou a traduzir a Bíblia a partir dos textos, gregos no fim do século XVII, o que permite atestar a maior fidedignidade da fórmula originalmente recitada na oração de Mateus. Segundo se conseguiu apurar, foi em 1969, no seguimento do segundo Concílio do Vaticano, que foi proposta a substituição da palavra “dívidas” por “ofensas” e “devedores” pela perífrase “que nos têm ofendido” e outras alterações aos missais. Segundo um sacerdote católico que questionámos sobre o assunto, essas alterações terão sido decididas com o intuito de aproximar-se do verdadeiro sentido do texto, apesar de afastar-se do seu sentido literal. Cremos que será igualmente muito provável que, por estratégia da Igreja Católica, as expressões originais tenham sido substituídas, no sentido de evitar toda e qualquer alusão aos judeus e à prática agiota a que eram frequentemente associados.

Assim, pode concluir-se que a expressão usada no núcleo duro da oração não foi uma escolha deliberada dos marranos, mas uma fiel reprodução do *Pai nosso* católico que se rezava na época em que a oração foi transcrita. De resto, o facto de verificar-se, em ambas as versões criptojudáicas, o uso dos vocábulos “dívidas” e “devedores”, confirma essa premissa, apesar das suas grandes diferenças textuais.

Embora não se trate, no presente caso, de uma imitação de estilo (vimos que a continuação implica também as noções de acabamento e aperfeiçoamento) é evidente que não pode ser excluída a noção de mimetismo – não unicamente conforme a entende Genette, sinónimo de mimotexto – mas nas suas aceções biológica e sociológica. De facto, segundo o Dicionário Priberam, o mimetismo é definido como segue: “semelhança que certos seres vivos tomam, ora com o meio em que habitam, ora com as espécies mais

²⁷ http://fiquefirme.com.br/multimedia-archive/39_o_pai_nosso_perdoai_nos_as_nossas_ofensas_assim_como_nos_perdoamos_a_quem_nos_tem_ofendido/

protegidas, ora ainda com as espécies à custa das quais vivem; adaptação a uma realidade ou a um ambiente social”²⁸. À semelhança de certas espécies de seres vivos que adotam características físicas de outras para disfarçar-se ou camuflar-se, os marranos, no intuito de, por um lado, constituir, ampliar ou completar a própria liturgia e, por outro, de disfarçar o seu criptojudáismo, terão adaptado a oração católica, travestindo-a.

Além disso, não é de todo negligenciável o recurso a esse processo como estratégia de facilitação da memorização do texto litúrgico, na medida em que a preexistência da conhecida oração católica e a justaposição da continuação criptojudáica em torno da mesma terá sido uma vantagem considerável na hora de decorar o texto. Deste modo, apesar de a relação que une hipotexto e o hipertexto se pautar tanto por processos de imitação como de transformação, a intenção é declaradamente mimética, por motivos de adaptação e memorização. Embora Genette refira que ambos os processos hipertextuais não são estanques, não existe nos *Palimpsestes* um exemplo concreto da sua junção. Cremos que esta oração seria paradigmática de tal fenómeno e constituiria um bom exemplo da união de ambas as relações hipertextuais no conjunto das práticas transtextuais proposto por Genette (1982, 45).

Segue abaixo a oração *Pai nosso*, que Schwarz intitula *Padre nosso* (1925, 79 [71]), apesar de os marranos não usarem a palavra “padre” mas “pai” para referir-se a Deus. Do lado direito, confrontamos-lhe a oração sem título nº 17, rezada pelos marranos transmontanos (1928, 10:7 [17])²⁹:

Pai nosso (Belmonte)
Senhor, que *estaes* nas altas alturas,
Por vossos altos favores,
Vos chamão os pecadores:
PAE NOSSO,
A vós Senhor, como posso
O vosso nome invocarei,
Pois, de certo, eu bem sei
QUE *ESTAES* NOS *CEUS*,
Amparai, Senhor, um reu,
Que muito ver vos deseja,
Que o vosso nome seja
SANTIFICADO
Eternamente sejais louvado,
Por tais modos;
A uma voz digamos todos:

Pai nosso (Trás-os-Montes)
Deus santo, Deus misericordioso, Senhor
todo poderoso, continuei, meu Deus, a
ser **padre (pae) nosso**; tratai, Senhor,
como vosso um povo tão consternado,
que só em vós vive esperançado, **que**
estais no ceu. Em outro tempo escolheu
Salomão, no templo **vossos santos**
Nomes sejam santificados. Livra o povo
consternado, como do lago a Daniel,
exaltados por ele sejam os vossos santos
nomes, a vossa justiça de homens, todos
inimigos nossos, A vossa clemencia, meu
Deus, **venha a nós**; vê, Senhor, que

²⁸ "mimetismo", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/mimetismo> [consultado em 13-07-2019].

²⁹ Note-se que existe uma versão ligeiramente mais tardia, incompleta e bastante adulterada dessa oração, recolhida em 1936 por um criptojudeu e transcrita por Leite de Vasconcelos (1975, 188-90).

SEJA
Do dizer *ninguém se peja*,
Nem o mais de vos louvar;
 Só deve triunfar
 O VOSSO NOME.
Matai-nos a nossa fome,
Com o bem da vossa mão,
E do *ceu*, meu Deus, o pão
 VENHA A NOS
Amparai-nos sempre vós,
Dando-nos pão e mais pão,
E por fim, em conclusão,
 O REINO VOSSO.
 Fazei que seja nosso
Esse Reino da Verdade;
Sempre, a vossa vontade
 SEJA FEITA
Quando dermos conta estreita,
Comvosco meu Deus, me veja,
Para perdoar-me seja
 A VOSSA VONTADE
Dai-nos lá, na eternidade,
À vossa vista um lugar;
 já que andamos a *perigrinar*
 ASSIM NA TERRA,
É assim que se desterra,
Um *pezar* com tal prazer,
 Pois melhor lugar não pode haver,
 COMO NO *CEU*.
Em tempo algum seja reu,
 Por culpas que não cometi;
A todos dai, como a mim,
 O PÃO NOSSO,
Eu prometo de ser tão vosso,
 Que por vós morrerrei;
 Sempre vos louvarei
 CADA DIA,
Dai-nos prazer e alegria,
Com poderes da vossa mão,
E a todos o perdão
 NOS DAI HOJE.
Que de vós *ninguém* já foge,
Antes se chegão *constrictos*
Porque sois o Deus dos *aflictos*,
 PERDOAI-NOS
Por vosso amor amparai-nos!
 Feliz quem de vós amparo tem;
 Absolvei-nos, também,
 AS NOSSAS DÍVIDAS,
Que por serem *contrahidas*,
Temos todos grande dor;
 Perdoai-nos, Senhor,
 ASSIM COMO NÓS
Havemos mister, e vós,
Se acaso o perdão nos dais,

estamos sós, de inimigos tão cercados
 dirigindo conspiras contra **o vosso santo
 reino**; dá-nos, Senhor, um profeta como
 Job; a santidade, a vossa santa bondade
seja feita sobre nós um Justo deita, outro
 no *ceu* e limita para com *rectidão* permita
a vossa santa vontade, como Saul em
 outra *idade* dá-nos Senhor um Bom
 Feitor, outro tal *Protector* **assim na
 terra**; os falsos deuses desterra-os e um
 culto tão depravado; sejam os vossos
 santos nomes louvados **como no *ceu***.
 Permite o povo hebreu que oprime na
 escravidão que como o da promessa **o
 pão nosso** sepulto em torpes fossos que
 nos persegue violento que não nos falte
 sustento de **cada dia**; desviái a tirania de
 quem nos quer ofender e força para os
 vencer **nos dai hoje**. Perdoa, Senhor, a
 quem foge dos teus preceitos sagrados; os
 nossos muitos pecados **perdoae-nos** e
apartae-nos com amor de todo o caminho
 errado; *riscae* no Livro Sagrado **as
 nossas dívidas**; as nossas culpas
 crescidas. Perdoae, por compaixão,
 porém, não seja o perdão **assim como
 nós perdoamos** nossos erros.
 Confessamos querendo a vida emendar
 (em *secelve*?) perdoarás **aos nossos
 devedores**, *apartae-nos* dos traidores e
 da mão e da vil desgraça da vossa santa
 graça **não nos deixeis**, Senhor, **cair** no
 peccado fizeti-o fugir querendo-nos
 ofender. Perdoae-nos, Senhor, **a
 tentação**; *dae-nos* paz e quietação,
arredae de nós os perigos, de *miserias* e
 de inimigos, que não nos falte o favor de
 quem vos tenho sendo *pae*; por piedade
nos livrae de todo o mal; a benção
 Celestial sobre nós fazei descer para de
 contínuo vos louvar e engrandecer
 Senhor, Deus de *Adonai*. **Amen**.

A perdoar nos ensinai.
 PERDOAMOS
Que é glória vossa, e damos
O perdão por *mui* bem feito,
Pois perdoar é preceito
 AOS NOSSOS
Pois, por sermos todos vossos,
É *mui* justo o perdão,
Para que não haja, não
 DEVEDORES.
Assim, com os vossos favores,
Que qualquer é superior;
Agora, por vosso amor.
 NÃO NOS DEIXEIS
Senhor, não desampareis
Barro que não é valente,
Pois se deixa facilmente
 CAHIR
 Cuidai muito em nos acudir
Com *auxilios* eficazes,
Que de *cahir* somos capazes
 EM TENTAÇÃO,
Estendei-nos a vossa mão,
Senhor, com todo o cuidado,
De *contrahir* o pecado
 LIVRAI-NOS
 Meu Deus e Senhor, dai-nos
Zêlo e serviço fecundo,
E livrai-nos neste mundo
 DO MAL.
Agora, diga já cada qual,
Com bem puro e firme amor,
Louvado seja o Senhor,
 AMEN.

Como dissemos, ambas as orações foram contruídas ao redor do texto neotestamentário, apresentando, contudo, estruturas e conteúdos diferentes. Com efeito, se a oração de Belmonte é um texto lírico de estrutura relativamente fixa, o de Trás-os-Montes encontra-se em prosa e os intervalos existentes entre as frações hipotextuais não são tão regulares, podendo ser mais ou menos extensos. Do mesmo modo, contrariamente ao texto belmontense, o transmontano não respeita de forma tão rigorosa a oração original, observando-se algumas alterações como a desmultiplicação dos nomes do “Senhor”, que imprime um valor mais criptojudáico à oração, provavelmente devido à ignorância dos marranos da remota origem judaica do texto, descristianizando-a ao máximo. É provável que seja esse o motivo pelo qual tenham acrescentado fragmentos originalmente criptojudáicos à oração: “vossos santos Nomes sejam santificados” e a adição do adjetivo “santo” no exemplo anterior e nos seguintes: “o vosso santo reino” e

“a vossa santa vontade”, embora esta última alteração acabe por produzir o efeito contrário, cristianizando ou, pelo menos, sincretizando o texto, já que não existem santos na religião judaica. Com efeito, Schwarz lembra que “os epítetos de *Santo* bastante *frequentes* nas orações dos cristãos-novos, são já uma adaptação e influência da religião cristã, visto que a religião judaica não conhece santos” (1925, 83). Por fim, devido ao facto de não possuir rimas nem de apresentar regularidade métrica, o texto transmontano não terá sido tão fácil de memorizar e é provável que por isso não tivesse sido tão divulgado ou, pelo contrário, não sendo um texto muito vulgarizado não se tenha sentido a necessidade de o versificar. Por uma ou outra razão, não subsistem muitas dúvidas de que esse texto não tenha sido muito divulgado. De resto, de entre as recolhas efetuadas por Barros Basto, este apenas surge no *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 10:4).

Pelo contrário, na oração belmontense observa-se certo lirismo, marcado pela presença de rimas e outros fenómenos de repetição, que não constam da versão transmontana. Na verdade, a estrutura da oração belmontense é mais estável porque são intercalados versos da oração católica no fim de cada terceto, rimando pelo menos a última sílaba tónica do verso católico com o seguinte criptojudaico; formam-se rimas emparelhadas, sendo o par sucedido por outro de rimas emparelhadas e assim sucessivamente. É patente que toda a estrutura da oração assenta no texto católico, cujas palavras ou expressões isoladas fixam a rima seguinte, produzindo rimas emparelhadas. Por sua vez a métrica, apoiada pela rima emparelhada, opera como auxílio da memória, pois a redondilha maior, presente na maioria dos versos (sublinhados no texto) de origem criptojudaica, fixa o ritmo do texto. Pelo contrário, o texto original católico surge truncado e dividido em pequenos grupos de palavras como “a vossa vontade”, “assim na terra”, “as vossas dívidas”, entre outros exemplos ou até em palavras isoladas “santificado”, “seja”, “perdoamos” ou “*cahir*”, oscilando entre uma e cinco sílabas métricas.

Perante tal disparidade métrica, os heptassílabos permitem manter certa regularidade do ritmo, socorrendo-se para tal o orante de diversas estratégias de alteração da dicção que autorizam a manutenção da métrica. Em primeiro lugar, são de referir exemplos de fenómenos de supressão de sílabas métricas como a apócope, em que a última sílaba (a **negrito**) de uma palavra desaparece: “O vosso nome invocarei”, “eu prometo de ser tão vosso” ou “com poderes da vossa mão”; a aférese, quando o mesmo ocorre à primeira sílaba da palavra: “quando dermos conta estreita” e a síncope “por culpas que não cometi”, em que, por sua vez, se suprime uma sílaba no meio da palavra.

A elisão em “à vossa vista **um** lugar” pressupõe o desaparecimento da sílaba átona do fim da palavra “vista” para evitar o hiato entre a última vogal deste vocábulo e a primeira do seguinte.

Em segundo lugar, são observáveis fenómenos pelos quais se dá a união de vogais átonas e tónicas como a sinalefa, que resulta na transformação da átona em semivogal, por exemplo, no verso “Dai-nos lá, **na** eternidade”; a crase, que implica a fusão de vogais idênticas, *verbi gratia*, nos versos “se acaso **o** perdão nos dais” ou “Senhor, com **todo o** cuidado”; ou ainda a sinérese, em que o fenómeno é intraverbal, transformando-se o hiato em ditongo, como em “a **perdoar** nos ensinai”.

Por fim, verificam-se fenómenos de separação como o hiato, em que são apartados dois fonemas interverbais como nos versos “que **o** vosso nome seja”; “Sempre, **a** vossa vontade” e “é *mui* justo **o** perdão”.

Para além da adoção das estratégias acima descritas, outros processos igualmente facilitam a memorização do texto: a repetição de palavras, como nos versos “o **reino** vosso. Fazei que seja nosso esse **reino** da verdade”; a reduplicação de palavras da mesma família nos versos seguintes, como por exemplo “Senhor, que *estaes* nas **altas alturas**, por vossos altos favores” ou “**perdoai**-nos, Senhor, assim como nós havemos mister, e vós, se acaso o **perdão** nos dais, a **perdoar** nos ensinai”.

A poesia da repetição

Para Henri Suhamy, a repetição está na base da poesia versificada, conferindo-lhe ritmo, regularidade e disciplina:

Le vers est une matrice répétitive: construits sur le même nombre de syllabes, de pieds, ou d’accents, produisant des émissions vocales de durée approximativement égale qui imposent au débit une respiration isochrone, les vers donnent à la pensée une forme régulière et disciplinée (...). (1995, 56)

Contudo, a repetição não se subsume à poesia e terá estado na base da evolução da humanidade, começando pela procriação, passando pelos gestos repetitivos do cotidiano e terminando nas modulações da língua. De facto, existe na linguagem

uma antiga tendência à repetição de elementos fônicos, morfológicos e sintáticos. Foi talvez o recurso mais simples e natural de que se valeu o homem primitivo para imprimir maior vigor à sua fala, (...). É que reiterando a palavra ou parte dela, descobria-se a

possibilidade de forçar conscientemente a língua e ajustá-la às necessidades da comunicação”. (Mendonça Teles 1970, 36)

Além disso, a repetição era um dos recursos mais usados na retórica para reforçar a expressão; constituía a base das diferentes “figuras de construção desde o encontro de duas sílabas idênticas às mais complicadas inversões da frase, justificando a rima, a antítese, a paronomásia, a sinonímia e tantos outros expedientes conhecidos” (Mendonça Teles 1970, 40). Mais recentemente, esse sistema complexo de recursos *per adictionem* possibilita a modulação da expressão que, “sem conferir ideia nova ao texto agrega-lhe entretanto outro *sentido*, mas extra-intelectual” (Mendonça Teles 1970, 46). Isto é, através da ênfase inspirada pela repetição das estruturas rítmicas, estabelecem-se nuances semânticas mobilizadas pela sensibilidade emocional do leitor que se projeta no eu lírico. Assim, as estruturas repetitivas possuem um verdadeiro “poder dinamizador”, quer assentem em conexões sensoriais, imediatamente perceptíveis como as repetições de sons ou de ritmos, quer em conexões intelectuais como as repetições de ideias, e constituem “um meio para sugerir mais além do que podem comportar as estruturas primárias do idioma” (Mendonça Teles 1970, 46).

Pode dizer-se que a liturgia criptojudáica usou e abusou desses recursos, na medida em que – já observava Schwarz (1925) – as repetições e reduplicações são bastante frequentes ao longo dos textos litúrgicos. Estas conferem ritmo, são simples e acessíveis, dispensando aprofundados conhecimentos de retórica e permitindo “fundir o concreto e o abstrato” (Suhamy 1995, 56). De facto, a partir de um processo bastante simples, os fenómenos de repetição orientam a interpretação do texto pelo leitor, conferindo-lhe solenidade ou intensificando a carga emocional latente, superando a escassez de vocabulário e a falta de conhecimento de outros recursos estilísticos. Nos textos litúrgicos que nos ocupam, foram identificados diversos tipos de processos de repetição: de sons, de palavras, de ideias e de estruturas, que levam a voz “a cantar e a ritmar as frases”, parafraseando Suhamy (1995, 62).

Embora o orante não tenha consciência da sua proveniência, os fenómenos linguísticos de repetição que observaremos são bastante frequentes na liturgia estudada e constituem uma reminiscência da liturgia-mãe judaica, como assinalou Schwarz mais do que uma vez (1925). Aprofundando o fenómeno da repetição em si, não será completamente absurdo dizer que a própria consiste, quer queiramos quer não, num mero processo de imitação e a mesma conclusão poder-se-ia aplicar a todo e qualquer fenómeno que implique a iteração de sons, ideias, estruturas ou vocábulos. No caso marrano, esse

recurso foi explorado ao máximo das suas potencialidades, ultrapassando a funcionalidade mais pragmática de ferramenta mnemónica. Na verdade, a liturgia criptojudáica do século XX consegue alcançar um grau de profundidade e de complexidade insuspeitáveis, baseando a sua retórica no uso e abuso de simples processos de repetição.

São evidentes vários recursos linguísticos de repetição de sons – para não dizer imitação de sons - como a paronomásia, a aliteração ou a assonância, dos quais transcrevemos alguns exemplos e que, por sua vez, criam um efeito de “orquestração” (Suhamy 1995, 63), imprescindível ao processo de memorização. Mencionamos dois casos de paronomásia que encontramos no *Manuscrito de Perpétua da Costa* (nomeadamente na última oração do vigésimo primeiro número da Revista *Ha-lapid*), que autorizam o estabelecimento de analogias entre os termos postos em paralelo, adensando o seu significado: “(...) de quem todas estas *couzas temem e tremem* porque a *magnificencia* da tua *gloria hé incomparavel* (...)” e “(...) Sr. *altissimo, benigno, só digno* de louvor (...)” (1929, 21:8). A paronomásia que une os adjetivos “benigno” e “digno” reforça a ideia de grandeza e magnanimidade de Deus, enquanto a que associa os verbos “temem” e “tremem” permite a criação de uma imagem mental de um temor a Deus de tal ordem que se manifesta também fisicamente através de tremores.

Os seguintes constam da coletânea intitulada *Orações de Pinhel*, recolhidos por Samuel Rodrigues: na primeira *Oração ao sábado*: “(...) lá vão as minhas azas ao *vento* lá vi o anjo *Bento* (...)” (1932, 51:2), em que se coloca em evidência o carácter etéreo da figura angelical pela analogia entre o “vento” e o adjetivo “Bento”; na oração *Licença para se jejuar*: “Bendito e louvado seja o meu Deus de *Adonai* que nos *encomendou e recomendou* que desconjurássemos o demónio (...)” (1932, 51:2). No presente caso, os verbos são parónimos, mas o seu sentido é bastante próximo, o que permite reforçar a analogia. Por fim, na *Oração à oliveira*: “Assim como vós *criasteis* esta *frondosa arvore* e *formosa* a mais agradável de todas as *arvores* (...)” (1932, 51:2) a paronomásia aproxima semanticamente ambos os adjetivos, visto que o carácter opulento da folhagem da árvore é precisamente o que lhe confere a sua formosura.

O uso de paronomásias também se verifica na liturgia recolhida em Belmonte, como no seguinte caso: “Peço-vos *leal* desculpa *real* e amor *filial*”. (1925, 75 [54]). Neste caso, a contiguidade dos três adjetivos “leal”, “real” e “filial”, na mesma curta frase, em que se depreende uma atitude filial de fidelidade e sinceridade para com a divindade,

permite estabelecer uma analogia, todavia maior, entre as diversas aceções, tornando-as sinónimas aos olhos do orante, pois um filho deve ser fiel e sincero.

Os exemplos que se seguem, também recolhidos em Belmonte, são diferentes dos mencionados acima, na medida em que o efeito que se pretende já não é o de analogia, mas pelo contrário, o de contraste: “**cantemos** e não **cancemos** (...)” (1925, 49 [10]); “(...) he maior a tua **piedade** do que a minha **impiedade**” (1925, 67 [42]); “minhas **pobres obras**” que surge duas vezes na oração (1925, 67 [43]); “**Irás** e **virás**, ao campo de Josafat, o diabo encontrarás e lhe **dirás**” (1925, 77 [60]) e “É assim que se desterra um **pezar** com tal **prazer** (...)” (1925, 80 [71]). Note-se que este recurso estilístico permite conferir maior densidade de sentido aos vocábulos, não só pela analogia motivada pela sua aproximação fonética, mas também e sobretudo pela associação de termos que são antagónicos, como “irás” e “virás”; “piedade” e “impiedade”; “pobres” e obras” e “pezar” e prazer” e, em certa medida, entre “cantemos” e “cansemos”, em que se opõe o vigor do canto à falta de vitalidade do cansaço. Por sua vez, as “pobres obras” acentuam o carácter pecaminoso do orante que nunca alcança a pureza face à perfeição da divindade, enquanto a formulação antitética pela qual se associam “pezar” e “prazer”, patente no *Pai nosso*, estabelece uma relação de reciprocidade entre o sofrimento na terra e o consolo que terá no “céu”, na sua vida póstuma.

Por fim, referimos um dos exemplos mais paradigmáticos do recurso à paronomásia, desta vez, com carga sinestésica: “Senhor, que no **olfacto** dos **delictos**, bastava *imagina*-los para serem cometidos” (1925, 69 [45]). Neste caso, os delitos não são factuais, mas simplesmente imaginados, como se fossem simbolicamente percebidos pelo olfato, isto é, ideados, porquanto não é necessário cometer pecados para errar.

No que concerne à aliteração, que igualmente procede por imitação, citamos nomeadamente o caso da oração *Em caso de trovoadas*, em que a iteração da oclusiva surda apicodental [t]³⁰, associada à sonora [d], não deixa de recordar o ruído ensurdecido dos trovões e “incite le public à postuler que l’allitération a forcément une fonction imitative” (Suhamy 1995, 65): “**Trovoadas** forte *detem-te* em **ti**” (1925, 78 [66]). Do mesmo modo, é paradigmático dessa característica mimética da aliteração o seguinte excerto: “(...) levantando-se novos ventos do deserto”, devido à repetição da fricativa labiodental [v], que sugere o sopro do vento. Podemos igualmente acrescentar um exemplo em que a aliteração de consoantes oclusivas surdas e sonoras, apesar de não

³⁰ Para as terminologia relativa à fonologia, consultámos a seguinte página do Instituto Camões: http://cvc.instituto-camoes.pt/cpp/acessibilidade/capitulo3_1.html (consultado a 26 de julho de 2019).

corresponder a uma onomatopeia, como nos restantes casos, sugere a ferocidade dos animais selvagens: “*Féras dos bosques, brutos do campo (...)*” (1928, 10:5 [6]).

Referimos também o seguinte exemplo, em que a aliteração em [p], associada à bilabial [b] e à velar [k], parece tornar audíveis os tropeções do orante: “(...) **para que não tropece o nosso pé em pedra**” (1925, 75 [54]). Nos exemplos que se seguem, o poder de Deus é exaltado graças ao uso das oclusivas “**Elle exaltou o poder do seu povo**” (1925, 59 [33]) ou ainda:

*Arbitro de toda a terra,
Deus augusto e poderoso,
Ao teu povo suplicante
Ouvido presta piedoso* (1925, 64 [39]).

Na seguinte oração para defuntos, rezada quando se entra no cemitério, a aliteração das nasais [m] e [n], das fricativas [f] e [v] e da lateral [l] parece sugerir, por um lado – num sentido metafísico – o último sopro do defunto, insinuando a efemeridade da vida terrena e, por outro - pragmaticamente falando – o murmúrio devido ao silêncio e ao recolhimento exigidos quando se acompanha o defunto:

*Deus vos salve lá passados,
Fostes vivos como nós,
Nós seremos como vós (...).* (1925, 76 [58])

No entanto, as aliterações nem sempre possuem tal valor mimético, podendo simplesmente marcar o ritmo ou substituir a rima (Suhamy 1995, 65). Enquadra-se no primeiro caso o seguinte exemplo de aliteração da nasal bilabial [m] associada à assonância das vogais nasais [õ], [ẽ] e [ĩ]: “**homem morto - mau encontro, de homem vivo – meu inimigo, de língua de má gente, de mau homem, de má mulher (...)**” (1925, 76 [55]), bem como os seguintes exemplos de aliteração de oclusivas: “**sendo torpeza o não ver quando andava perdido**” (1925, 69 [45]); “**firme estou até sustento infinito**” (1928, 12:5 [57]); “**Senhor, que perdoaste aquele rei que chorou o profeta que avisou, perdoae-me (...)**” (1928, 10:7 [16]); de aliteração das nasais [m] e [n], das fricativas labiodentais [v] e [f], da apicodental [s] e da palatal [ʃ], associadas à vogal nasal [ẽ]: “(...) **vossos santos Nomes sejam santificados**” (1928, 10:7 [17]) ou ainda, sem recorrer às fricativas labiodentais: “**O Nosso Santo Nome no Monte Sinai êste escrito**”, que julgamos dever ler-se da seguinte forma, por tratar-se possivelmente de uma série de erros tipográficos: “**O Vosso Santo Nome no monte Sinai está escrito**” (1937, 80:7 [I]). Parece

evidente que a marcação do ritmo dos versos anteriores, resultante do uso da aliteração, está associada, pela repetição de sons, à função mnemónica.

No que concerne à substituição da rima, encontramos dois versos, em que a iteração dum único som consonântico – nestes casos da fricativa labiodental – para além de produzir ritmo, produz um efeito equivalente ao da rima (Suhamy, 1995, 65), ou melhor, um efeito paliativo, que procura remediar a sua ausência: “**V**aga, **v**aga e *v*ae (...)” (1928, 11:6 [28]) e “*S.or* todo o Israel há violado a **V**ossa Lei: *desviarão-se* para não ouvir a **V**ossa **V**oz (...)” (1929, 22:6), recolhidos respetivamente no *Manuscrito de Rebordelo* e na décima segunda oração do *Manuscrito de Perpétua da Costa*.

Por sua vez, a assonância, segundo Suhamy (1995, 64-5), prolonga o efeito da rima ou constitui uma rima discreta. Acrescentaríamos que, de forma ainda mais eficiente do que a aliteração, a assonância possui a capacidade de se confundir com a rima e de substituí-la. No caso criptojudáico, tendo as orações um carácter lírico em que se busca com frequência o efeito de rima, as assonâncias são bastante recorrentes e, à falta de melhor, tornam-se num sucedâneo de rima. De facto, apesar do lirismo tangível, o corpus dos textos estudados, na sua maioria, não obedece a uma métrica regular e não possui nem estrutura estrófica nem rima inteligível, sendo a assonância o único paliativo que satisfaz a expectativa de rima. Na verdade, nos textos estudados manifestamente em prosa – em virtude de a mancha gráfica evidenciar uma ausência de divisão estrófica – a assonância surge como uma “tentativa de rima”, embora segmentada, conferindo ao texto um lirismo *sui generis*, que assenta maioritariamente nos sistemas de repetição de sons, palavras, conceitos e estrutura, como veremos.

É de salientar a seguinte oração do *Manuscrito de Rebordelo* em que são observáveis três assonâncias (realçadas a negrito) suportadas por uma construção paralelística: a primeira em [ẽw]: “Deus nos dê a fé de **Abrahão**, a **contrição** de David, *sciencia* de **Salomão**, vitória de **Gedeão** (...)”; a segunda em [ɔ] “(...) aviso que teve **Loth**, a felicidade de **Jacob**, (...) a **paciencia** de Santo **Job**” e a terceira em [’iɛ]: espírito de **Elias**, a caridade de **Tobias**, (...)” (1928, 10: 8 [19]). O paralelismo assenta no zeugma pelo qual são enumerados os complementos diretos selecionados pelo verbo dar (“dê”) sem que seja reiterado o verbo: “Deus nos dê a fé de *Abrahão*, a **contrição** de David, *sciencia* de **Salomão**, vitória de **Gedeão**, aviso que teve **Loth**, a felicidade de **Jacob**, espírito de **Elias**, a caridade de **Tobias**, a **paciencia** do Santo **Job**” (1928, 10:8 [19]).

No seguinte exemplo, a rima em [’ade] “(...) branquejada e festejada e repousada esteja a sua em parte boa” (1928, 11: [28]) ocorre numa oração sem divisão estrófica e

sem qualquer outra rima – pelo menos assumida como tal – à exceção da aliteração em [v] com valor de rima que mencionamos acima.

No excerto seguinte, em que a oração se apresenta em prosa devido à ausência de delimitação estrófica e à carência de rimas, é patente a presença da iteração da sílaba /'ad/ constituindo uma rima (realçada a negrito), que desponta a intervalos regulares em substantivos:

Trez linguas de limpeza, trez de claridade e trez de santidade todos a cova vão maravilha, Senhor, fazer que só a sua alma não vá. Ó Anjo de claridade Ó Anjo de santidade havei muita misericordia e muita piedade (...) (1928, 11:6 [29]).

É observável, para além do paralelismo induzido pelos zeugmas sucessivos “*trez de claridade*” e “*trez de santidade*” e a repetição dos substantivos “claridade” e “santidade”, certa regularidade no esquema rimático, em virtude de estarem sempre intercaladas 5 sílabas entre as iterações dos fonemas /'ad/, entrando nesse cômputo a apócope da última sílaba da palavra “anjo”. Neste caso, embora dominem as semelhanças vocálicas, ultrapassa-se a assonância, na medida em que também estão envolvidos sons consonânticos, fazendo as vezes da rima a iteração fonémica.

Segundo Fontanier, a assonância, quando aparentada à rima, “sert à rendre sensible un parallélisme d'idées, à caractériser la symétrie des différents membres du discours (...)” (1977, 350), isto é, permite que o autor estabeleça uma analogia entre o sentido de diferentes palavras, através da simetria estabelecida pela repetição dos sons vocálicos (em maioria, mas não só). No exemplo anterior, são associados os substantivos “santidade”, “claridade” e “piedade”, cujo sentido literal é diferente, mas acaba por ser amalgamado ao conceito de santidade. De facto, a claridade remete para a pureza e a piedade para devoção a Deus e para a misericórdia, inerentes ao carácter sagrado das criaturas angelicais.

No que respeita à repetição propriamente dita de palavras, crê-se que, mais do que outorgar ritmo, confere solenidade e intensidade ao texto, permitindo “extrair o máximo efeito de um mínimo vocabular” (Mendonça Teles 1970, 97), como nos seguintes exemplos em que surgem três epizeuxes, sendo as primeiras duas seguidas: “*Sabado, sabado, Moisés, Moisés, (...)*” e “*(...) compadecei de todas as m.as culpas, compadecei, compadecei (...)*” (1929, 22:7), na oração nº 14 do *Manuscrito de Perpétua da Costa*, em que a epizeuxe também consiste na repetição do verbo preexistente “compadecei”. É de salientar que esta frase, presente três vezes na mesma oração, para além de consistir numa

epizeuxe e numa repetição, em virtude de o verbo ser reiterado em epizeuxe, ainda opera como refrão, numa *mise en abîme*, que inevitavelmente materializa o pedido de compaixão.

Do mesmo modo, no seguinte caso, a urgência da prece é sublinhada pelas figuras de repetição em que é patente a diácope do verbo “pequei”: “Pequei, Senhor, pequei” (1925, 70 [47]), cuja função parece ser de colocar em evidência a assunção da culpa por parte do pecador.

No *Manuscrito de Rebordelo*, é visível, numa oração para defuntos, a repetição do número “doze mil”, que acaba por ser elevada ao expoente da enumeração: “levai-o à vossa santa folgança com doze mil anjos e com doze mil arcanjos, com doze mil monarcas, com doze mil patriarcas, com doze mil querubins e com doze mil serafins” (1928, 11:7 [34]). A mesma enumeração é parcialmente reiterada na oração nº 36 (1928, 11:7).

Como outro exemplo frequente de repetição, pode indicar-se a da palavra “Senhor”, já referida em orações recolhidas por Schwarz (1925), que também se observa na liturgia de Trás-os-Montes, por ser bastante comum: “Recebe, **Senhor**, um coração contrito, que humilhado vos pede aflito. Recebe, **Senhor**, já emendado está, este pecador tão consternado. (...) Livra, **Senhor**, um consternado que só em ti está esperançado” (1928, 10:7 [8]). A repetição da palavra “Senhor”, a mais de ser mandatária nas liturgias de origem judaico-cristão – porque é através da apóstrofe da entidade a quem se dirige o crente que se concretiza a função fática – determina um jogo semântico, desta vez habilmente destinado aos correligionários. Com efeito, a simples repetição de palavras tem repercussões ao nível do sentido que veiculam, procurando enfatizar determinada característica. No caso criptojudaico, cremos que se trata de recordar a grandeza e a onipotência de Deus através da repetição, evitando a banalização da figura da divindade. Segundo Mendonça Teles (1970, 96), a repetição do substantivo “cria uma concreção de imagens, intensifica-lhe o significado e dá-lhe matizes especiais, de coloração afetiva e de sonoridade que prolonga a enunciação da palavra, reavivando-lhe o sentido às vezes já bastante banalizado pelo uso popular”. Para além do fenómeno em questão, em que é claramente destacada a figura da divindade, é patente o pedido feito a Deus, concretizado através da anáfora do verbo “Recebe”.

A anáfora é um fenómeno de repetição de palavras, bastante vulgarizado nos textos criptojudaicos que, bem como os restantes fenómenos linguísticos de repetição, para além de constituir uma mera estratégia de memorização, graças aos paralelismos

estabelecidos pela repetição de estruturas que ela própria introduz, confere ritmo ao texto. Pela sua extensão e regularidade, um dos paradigmas de anáfora encontra-se na oração nº 46 do *Manuscrito de Rebordelo* que já transcrevemos acima (1928, 11:8 [46]), que também constitui uma reduplicação, já que consiste em repetir onze vezes a fórmula “bendito e louvado e engrandecido *sejaes*”, flexionada em género e número conforme as necessidades enunciativas.

Pode igualmente citar-se um de muitos outros exemplos de anáfora em que se observa o verbo “louvar” 18 vezes, sem contar com os seus derivados. Esta oração, oriunda do mesmo documento, é uma paráfrase do salmo nº 148, do qual se reproduz o seguinte excerto:

Louvae ao Senhor, ó moradores dos ceus, *louvae-o* nas alturas. *Louvae-o* todos os seus anjos. *Louvae-o* todas as suas virtudes. *Louvae-o* sol e lua e estrelas, *louvae-o* todos. (...). (1928, 10:5 [7])

É de salientar que, tanto neste caso como nos seguintes, a anáfora desempenha a função do refrão.

Do mesmo modo, pode mencionar-se um caso similar em que o elemento anafórico consiste na repetição do verbo “louvar”, com a diferença que, ao invés de o orante se dirigir diretamente aos elementos, usando o imperativo na segunda pessoa do plural, usa o presente do conjuntivo. Embora não seja posto de parte o carácter obrigatório do louvor, o orante distancia-se dos elementos a que faz referência:

(...) Louve-te³¹ Israel, povo escolhido (...); louvem-te as olivas bem plantadas, louvem-te as olivas *frutiferas*, louvem-te os leões, louvem-te as almenaras, louvem-te os ares pelas serras, louve-te o raio furioso, louve-te o *relampago* lustroso, louve-te o³² granizo, louve-te a geada, louve-te a pimenta que é negra, louve-te a neve que é branca, louve-te o *ceu*, louve-te o sol, louve-te a lua, louvem-te as estrelas, juntamente te louve o grande sinal que *déste* aos homens em sinal de amor. (1928, 11:6-7 [33])

O mesmo poder-se-ia dizer da oração nº 60, baseada no salmo 150, também oriunda do *Manuscrito de Rebordelo*, em que o verbo louvar, conjugado no mesmo tempo verbal, refere-se, desta vez, aos correligionários que devem louvar a Deus com uma série de instrumentos musicais como a “gaita”, o “tambor”, o “*psalterio*”, o “pandeiro” e os “órgãos”, pois a divindade é tão grandiosa que deve ser reconhecida e louvada por todos, não bastando as orações individuais do crente.

³¹ No texto, “*lonve-te*”.

³² No texto, “*a*”.

Além do verbo “louvar”, também o verbo “crer” é encontrado seis vezes em posição anáforica na oração *O credo dos maranos trasmontanos*:

Creio em em Deus omnipotente, *creator* dos céus e da terra e de tudo quanto numa e noutra parte se encerra.

Creio em vós senhor, na vossa santa e *bem dita* Lei;

Creio em vós, senhor único Deus verdadeiro; (...). (1935, 72:4)

e treze vezes na versão belmontense da mesma oração:

O primeiro: Crer, que o nosso Deus *bem dito*, — louvado e adorado seja o seu santo e *bem dito* nome—, (...)

O segundo: Crer, que *he* unico, que *nao ha* nada que com *Elle* se compare. Só *Elle he* o nosso Deus. (...)

O terceiro: Crer, que *não he* corpo, nem a imaginação humana o pode perceber, (...) (1925, 61-2 [36])

Relativamente ao procedimento inverso, a epístrofe, pode dizer-se que não é tão frequente, pois, só observámos duas ocorrências desse recurso na liturgia analisada, ambas em versões da mesma oração. Uma consta do *Cântico dos três mancebos da Babilónia* (1935, 72:3) e outra do *Manuscrito de Rebordelo*, que transcrevemos abaixo. É patente que, à semelhança da anáfora, pelo meio da exaustividade da iteração, a epístrofe acaba por criar um “efeito de refrão” (Biraud 2014, 15), como no exemplo seguinte em que a expressão “*louvae*” é iterada 17 vezes em fim de verso, alternando entre “*louvae-o*”, “*louvae* ao Senhor” e “*louvae, sobre exaltae*”:

Aguas que *estaes* sob os *ceus*, *louvae* todos³³ ao Senhor e vós também virtudes do mesmo Senhor, *louvae-o* todos³⁴.

Sol, lua e estrelas do *ceu*, *louvae-o*.

Chuveiros, orvalhos, impetuosos ventos, chamados *espiritos* de Deus, *louvae* todos ao Senhor.

Fogo, calor e estio, *louvae* ao Senhor.

Fontes e rios e mares, *louvae* ao Senhor.

Peixes grandes e pequenos, com tudo o que se move nas *aguas*, e todas as aves do *ceu*, *louvae* ao Senhor.

(...)

Aplauda a terra ao Senhor, *louvae, sobre exaltae* por todos os *seculos*.

(...)

Aplauda Israel ao Senhor, louve, *sobre exalte* eternamente (...). (1928, 10:5 [6]).

Quanto aos referidos processos de repetição de palavras e de estruturas, ao referir a sua abundância na liturgia judaica, Schwarz salienta um exemplo de reduplicação:

³³ Sic.

³⁴ Idem.

“Aplicar-te aplicarei” (1925, 58 [32]) e dois exemplos de metábole, que consistem na justaposição de verbos sinónimos, sendo a primeira suportada pelo polissíndeto: “guardar, e temer, e observar” (1925, 49 [8-bis]) e “*Elle* nos guardará e nos livrará (...)” (1925, 75 [4]). Permitindo “garder la même idée sous plusieurs formes” (Suhamy 1995, 61), não será um equívoco dizer que tanto a metábole como a reduplicação superam a epizeuxe ou a diácope, no sentido em que o fenómeno de repetição ultrapassa a simples iteração de palavras, obtendo um efeito de redundância. Na verdade, a abundância desses processos no contexto religioso, nomeadamente no que concerne à profusão de verbos do campo semântico da prece, terá por objetivo marcar o ritmo e aumentar a eficácia da oração (Guittard 2014, 132). No caso marrano, esses processos de repetição são hebraísmos, isto é, fenómenos do domínio da imitação, em virtude de imitarem processos sintáticos específicos da língua hebraica porque, segundo Fontanier (1977, 288),

l’imitation consiste à imiter le tour, la construction propre d’une autre langue, (...). (...) on l’appelle Hellénisme, Latinisme, Hébraïsme, Anglicisme, Germanisme, etc., suivant qu’elle vient du grec, du latin, de l’hébreu, de l’anglais, de l’allemand, etc”.

Entre outros exemplos de reduplicação envolvendo formas verbais podem mencionar-se os seguintes: “O Senhor me encobre com o seu santo divino manto; se eu bem encoberto *fôr* (...)” (1925, 53 [24]); “Pela jura que juraste (...)” (1925, 57 [32]); “(...) doando-me tal soberana guia, peço-te que me guies (...)” (1925, 60 [34]); “Não furtarás –, porque o furto, (...)” (1925, 61 [35]); “Crer, que o Senhor (...) nunca se permutou nem se permutará” (1925, 62 [36]); “Não há outro nem haverá” (1925, 63 [38]); “(...) que me *des* vida a tudo o que vivo tenho, (...)” (1925, 66 [40]); “obras que obrar (...)” (1925, 67 [43]) ou, ainda, este encadeamento de reduplicações suportado nos dois primeiros versos pela repetição do sintagma “o meu povo em salvo”:

Passará o meu povo em salvo.
O meu povo em salvo **passou**,
Para onde o Senhor o **mandou**,
Por seu santo real **mandado**. (1925, 73 [51]);

Fora os exemplos retirados da obra de Schwarz, poder-se-iam citar muitos outros entre os textos coligidos por Barros Basto. É exemplo de reduplicação a repetição de várias formas do verbo “servir” no *Manuscrito de Rebordelo*: “não terei outro cuidado senão servir-vos e amar, se ao Senhor servi, ao Senhor servirei” (1928, 12:4 [56]) ou do verbo “louvar”, associado ao substantivo “louvores”: “Ele seja louvado por todos os seus

santos e pelos filhos de Israel. Louvem o seu santo Nome no *côro* e acompanhem misticamente os seus louvores” (1928, 10:6 [7]).

No que concerne à repetição de ideias, são paradigmáticas desse processo as metáboles que envolvem verbos, como nos exemplos acima referidos por Schwarz. Todavia, as que encontramos na liturgia estudada abrangem também substantivos e adjetivos, conferindo maior intensidade e carga emocional ao texto. No que concerne aos substantivos, apesar de nem sempre existir uma sinonímia perfeita entre as palavras, o paralelismo potencia a aquisição de sentidos equivalentes. É exemplo desse recurso o seguinte excerto de “oração para os defuntos” transcrito por Saa e citado por Schwarz: “A ele o Senhor o tenha em *descanço*, em Glória, em claridade” (1925, 87), em que os substantivos “*descanço*”, “Glória” e “claridade”, embora não sendo sinónimos, remetem para a ideia comum de elevação e de chegada ao paraíso para junto do “pai”, já que indiciam de forma implícita o repouso eterno, a honra e a luz, comumente associados ao Éden.

O mesmo poder-se-ia dizer dos excertos seguintes recolhidos por Schwarz: “Dai-nos prazer e alegria” (1925, 81 [71]); “Este dia de *sacrifício* e de penitência (...)” (1925, 71 [48]); “(...) por vossa grande bondade e *mizericórdia* me fortaleçais (...)”, (1925, 68 [43]) “Eu vos consagro os meus pensamentos, as minhas palavras, as minhas obras, os meus trabalhos, (...)” (1925, 68 [44]), em que são observáveis repetições de ideias materializadas pelas metáboles. Apesar de não existir uma perfeita equivalência entre as diversas aceções das palavras, estas, ao serem justapostas, acabam por tornar-se equivalentes, abarcando um conceito comum mais geral: o *ethos* do ser humano. Na verdade, ao consagrar a Deus tudo aquilo que faz e que pensa, o crente acaba por dedicar à divindade a sua essência, para além da sua existência.

No último exemplo, a metábole desmultiplica-se em dois sistemas: o primeiro é constituído pelos pensamentos e pelas palavras, isto é, a vertente imaterial da ação humana. Pelo contrário, no outro sistema, as obras e os trabalhos aludem à vertente material da ação humana. Veremos que o processo de desmultiplicação das metáboles é recorrente na liturgia estudada, já que permite, ao desmultiplicar as estruturas metabólicas em sistemas binários, que os significados se unam em *mise en abîme*. Isto é, que funcionem em pares e que estes se associem uns aos outros num sistema de significação mais complexo e mais abrangente que, de forma mais prosaica, poderá testemunhar da perspicácia criptojudáica face à escassez de vocabulário.

Do mesmo modo, a dupla, tripla, quádrupla, e demais tipos de adjetivação de sinónimos enquadram-se na definição de metábole, apesar de também não se verificar, como no caso dos substantivos, uma sinonímia perfeita. Referimos os seguintes exemplos entre muitos outros: “a minha alma guiada e amparada” (1925, 54 [25]); “santa e divina glória” (1925, 54 [26]); “santa e divina bênção” (1925, 54 [28]); “atroz, torpe e perverso”, “frágil, tosco e quebradiço” (1925, 69 [45]); “(...) para que não sejamos presos, nem feridos, nem mortos, (...)” (1925, 83 [76]); “justo, santo, *sabio, poderoso, imenso, piedoso*, suave, excelso e benigno” (1925, 69 [45]). Nestes exemplos, também vemos que a associação de palavras de sentido similar permite que o significado de cada uma seja complexificado pelo das restantes, através da analogia – herdando a substância do anterior, conforme a expressão usada por Bousoño (1956 citado por Mendonça Teles 1970, 49) – e intensificado pela enumeração e pela redundância dos sinónimos, conferindo ao texto um efeito solene, associado a uma maior carga dramática e emocional.

No que concerne a exemplos de metáboles em textos litúrgicos publicados por Barros Basto, pode referir-se o seguinte, retirado da oração nº 43 do *Manuscrito de Rebordelo*: “Benditos e louvados, engrandecidos, realçados, manifestos, descobertos, honrados, festejados, exaltados sejam os setenta e três nomes do Senhor” (1928, 11: 8 [43]). É de referir que esta tendência para a enumeração com sabor a metábole é tipicamente judaica, pois na oração do *kadish* é observável uma formulação semelhante:

Seja Bendito, louvado, glorificado, exaltado, engrandecido, honrado, elevado e excelentemente adorado o Nome do Sagrado, Bendito seja Ele (AMÉM), acima de todas as bênçãos, hinos, louvores e consolações que possam ser proferidos no mundo; e dissei Amém. (Sidur, 2019)

Uma vez mais se verifica que os termos da metábole não são completamente sinónimos, sobretudo entre “descobertos” e “honrados”, mas acabam por ser equiparados, graças à sua contiguidade e à sua organização gradativa. De facto, é notável uma dupla gradação, sendo a primeira descendente de “Benditos” a “descobertos” e a segunda ascendente de “honrados” a “exaltados”. Outro exemplo desse fenómeno, embora de menor extensão, é visível na oração nº 2 da coletânea de *Orações dos Maranos de Vilarinho de Mogadouro*: “O Senhor me dê bons dias e boas manhãs e boas horas alvas, claras, ricas e boas (...)” (1934. 67: 4 [2]). Neste excerto, é observável uma metábole entre as palavras “alvas, claras, ricas e boas” que tampouco, neste exemplo, são expressões rigorosamente sinónimas, mas que, entretanto, remetem todas para uma ideia positiva da influência da divindade na vida do orante, estabelecendo-se uma analogia

entre Deus e a claridade, a pureza, a luz, o benefício e a riqueza de alma. No mesmo excerto, é também patente uma organização binária gradativa. A primeira gradação estabelece-se entre as diferentes partes do dia, em que é visível uma evolução cronológica, que consideramos ascendente, e a segunda, entre os adjetivos “alvas, claras, ricas e boas”, ela própria desmultiplicando-se em dois sistemas gradativos, em que ambas as “micro-gradações” são descendentes: de “alvas” para “claras” e de “ricas” para “boas”. Assim, estamos em presença de um sistema de organização dos significados em *mise en abîme*, em que as micro-gradações se inserem numa metábole, que por sua vez, complexifica uma metábole anterior.

O próximo exemplo consiste numa enumeração que começa em metábole – por existir uma relação sinonímica entre os três primeiros termos – desaparecendo relativamente aos dois seguintes, embora também se verifique uma relação de sinonímia entre estes últimos: “*Deante* de vós, Senhor, venho oferecer-vos este meu jejum, esta minha *penitencia*, esta minha *abstinencia*, estes meus louvores, estas minhas orações, (...)” (1928, 10:5 [3]). Convém assinalar igualmente a gradação decrescente patente no presente excerto, que autoriza certa perda gradual de intensidade do sentido da palavra “*penitencia*” até às “orações”, passando pela “*abstinencia*” e pelos “louvores”, que já não implicam um sacrifício carnal, mas o ato de rezar, evidenciando a humildade do orante.

No exemplo seguinte, assistimos ao desdobramento de uma enumeração com sabor a metábole, fenómeno bastante frequente na liturgia em questão: “Todos os profetas, monarcas, patriarcas, anjos, serafins e querubins (...)” (1928, 11:7 [38]). Vemos que a metábole aproxima e coloca em paralelo dois grupos de palavras de sentido equivalente “profetas, monarcas, patriarcas” e “anjos, serafins e querubins”, enfatizando, pela desmultiplicação, o carácter divino dos profetas bíblicos. Essa enumeração, variante da que vimos acima (1928, 11:7 [34]), é igualmente patente no livro de Schwarz (1925) na adenda dedicada às orações dos marranos transmontanos, onde é citado Mário Saa: “Anjos *bemditos*, profetas, patriarcas, monarcas *deante* do Senhor sejam servidos (...)” (1925, 82 [74]), bem como no seguinte verso do *Manuscrito de Rebordelo* “Por mim louvem os teus querubins, os anjos, os santos e os serafins” (1928, 10:7 [8]). Mais uma vez, a presença de santos coloca em nítida evidência o sincretismo religioso existente entre a religião dos marranos e o catolicismo, que os equipara a figuras angelicais.

A enumeração seguinte tem igualmente valor de metábole: “Perdoa-nos, Senhor, os nossos *êrros*, as nossas maldades, as nossas culpas, os nossos pecados, as nossas iniquidades e todos os nossos maus pensamentos” (1935, 72:4), já que os seus termos

apresentam uma relação semântica consistente com o campo semântico do pecado. Apesar de pertencer a um mesmo conjunto, os diferentes elementos que constam da enumeração surgem individualizados, singularizados, devido à presença dos determinantes (Mendonça Teles 1970, 101), colocando o enfoque em todo e qualquer pecado que tenha cometido o orante. Na verdade, a assunção do pecado é o primeiro passo para a redenção.

Do mesmo modo, a enumeração que se segue, reforçada pelo polissíndeto, sugere, por sua vez, certa ambivalência. De facto, a aceitação do jejum do orante depende da decisão unívoca do Senhor: “(...) permita o Senhor que seja posto e aceite, entregue e recebido e apresentado na mesa santa e tribunal divino (...)” (1928, 11:7 [38]). Se neste caso, o movimento é ascendente, pois o orante deseja, após a morte, “ascender ao céu” e aí ser aceite por Deus, no caso seguinte, a enumeração aparenta seguir um vetor descendente do céu para o mar: “Os Céus te louvam, os ares, os mares, os peixes, os marinheiros (...)” (1934, 68:6 [8]), sendo os marinheiros os últimos a serem referidos. Tal direção poderá aludir à distância crescente entre Deus e tudo o que o louva, começando pelos céus e acabando nos “marinheiros”, bem como sugere a humildade dos pecadores, a que implicitamente se contrapõe a grandeza da divindade.

No exemplo que se segue, a enumeração segue um vetor descendente, num primeiro momento, ascendente num segundo, descendente num terceiro, voltando, por fim a ascender:

Louvae ao Senhor, *creaturas* da terra, dragões e abismos, fogo, granizo, neve, geada, espíritos ou ventos das tempestades que executavam a sua palavra; e todas as colinas, árvores frutíferas e todos os cedros e *féras* dos bosques e todos os gados domésticos e aves de pena. (1928, 10:6 [7]).

Com efeito, das “*creaturas* da terra” passa-se para um ambiente infernal, sugerido pelo “fogo” e pelos “dragões”; seguem-se elementos que aludem a uma dimensão celeste como o “granizo” o “vento das tempestades”, bem como os outros fenómenos atmosféricos mencionados; e volta a descrever-se um movimento descendente com as “colinas”, as “árvores dos bosques” e todos os tipos de animais divididos em “*féras*”, “animais domésticos” e “aves de pena”, que, de novo, sugerem uma ascensão. A oscilação constante entre os dois vetores não deixa de aludir à imponente da divindade que domina todas as dimensões da vida deste e doutro mundo, assim como a dificuldade de manter intacta a fé por parte do orante, simbolizada pelos “altos e baixos” descritos na oração

dos marranos transmontanos, que também existe em Belmonte com o nome de *Cântico de Louvor a Deus* (1925, 58 [33]), que, como já vimos, é baseado no salmo 148.

Creemos que a ausência de determinantes nesta enumeração realça o facto de que, apesar de pertencerem a níveis diferentes do cosmos, os elementos enumerados pertencem a um todo: as criaturas criadas pela divindade. Portanto, o enfoque é, desta vez, graças à ausência de determinantes, colocado no denominador que os une (Mendonça Teles 1970, 101).

Atente-se na seguinte enumeração com valor de metábole: “Me livre, o Senhor, dos meus inimigos, de quem mal me quer e mal fala de mim; de Inquisições, injustiças, ferros de El-Rei, de tudo quanto mau *fôr* me livre o grande Deus de Israel, por onde *fôr* e viver” (1925, 3 [1]). A enumeração é recoletiva, na medida em que “o último termo da série possui um significado comum e englobante em relação aos membros iniciais da série, que não pareciam apresentar relação semântica aparente”³⁵. Contudo, contrariamente à definição de enumeração recoletiva apresentada pela Infopédia, no seguinte excerto é visível uma relação semântica comum entre os diferentes termos da enumeração, sendo El-Rei associado à Inquisição, que por sua vez se relaciona com as delações, a prisão, a injustiça, a maldade ou, mais genericamente, o mal através da expressão: “tudo quanto mau *fôr*”. Igualmente, é patente que a ordem dos termos da enumeração parece seguir a dos trâmites da instauração de um processo no tribunal da inquisição, começando pelos “inimigos”, mais propensos a denunciar o criptojudaísmo alheio, cometendo frequentemente “injustiças” por exporem inocentes, que acabavam por ser sujeitos às “Inquisições”, à tortura e à detenção (“ferros de El-Rei”).

No seguinte exemplo, baseado no salmo nº 150, anteriormente evocado relativamente às anáforas, é visível que a estrutura anafórica, para além de permitir o estabelecimento de paralelismos, é propícia à cristalização de outros processos de repetição como a enumeração e a repetição de palavras:

Louvem-te Senhor com gaita e tambor, louvem-te Senhor, com gaita e pandeiro, louvem-te, Senhor, com gaita e *psalterio*, louvem-te, Senhor, com *orgãos* louvem-te Senhor, com todos os instrumentos do mundo, *ajuntadamente* sobre toda a gente. (1928, 12:5 [60]).

³⁵ enumeração in Artigos de apoio Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2019. [consult. 2019-08-09 19:06:17]. Disponível na Internet: [https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/\\$enumeracao](https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$enumeracao)

É de salientar que a presente enumeração também é recoletiva, embora, contrariamente aos outros exemplos apresentados, não se apresente de forma contínua. Pelo contrário, os seus elementos surgem divididos e agregados ao elemento anafórico.

Quanto à repetição do instrumento musical (gaita), pode deduzir-se que a mesma reflete simplesmente a maior frequência do uso de instrumentos de sopro e a provável falta de conhecimento de muitos outros, sendo o pandeiro e o tambor de origem popular, o psaltério, de origem judaica, utilizado para acompanhar o canto dos salmos, e o órgão, usado nos serviços religiosos cristãos.

Quando a repetição de termos permite o encadeamento dos versos fala-se de anadiplose ou encadeamento, recurso que, como o paralelismo anafórico acima, faz a ponte entre as figuras de repetição de palavras e de estruturas, por envolver ambos os processos. No exemplo seguinte, retirado do *Manuscrito de Rebordelo*, o encadeamento quiásmico verifica-se entre dois versos e permite ressaltar a consciência e o arrependimento pelo pecado:

“Senhor! Esqueci a tua Lei, *uma* mil vezes, Senhor, **pequei. Pequei**, Senhor, *á* face do mundo, sou ingrato sem haver segundo” (1928, 10:6 [8]).

No seguinte excerto, a anadiplose reforça a “santidade” do *Shabat* na “oração para o dia de sábado”, bem como a autoridade da cosmogénese, sublinhada pelo encadeamento de uma segunda anadiplose que envolve a palavra “Senhor”:

“Hoje é dia de **santo sabado, santo sabado** do **Senhor**, que fez o **Senhor** para seu descanso (...)” (1928, 15:8 [28]).

Noutras ocorrências, esse tipo de construção em cadeia abrange vários versos e permite pôr em relevo o espírito hebraico milenar da transmissão de conhecimento, que é exaltado graças a uma concatenação quase perfeita:

(E ao erguerem-se da mesa, é lançada esta *bênção*)
A *bênção* que o Senhor deitou a Sião, Sião deitou-a *Abrahão*, Abrahão deitou-a ao linho, Israel *deitou-a* seus filhos” (1925, 86-7).

Para entender melhor esta sequência “confusa” (Schwarz 1925, 86), o autor refere em nota de rodapé o excerto da oração judaica que poderá ter estado na origem desta frase: “O Senhor que abençoou a *la* e o linho, a Abrahão e a seu filho nos deite a sua santa e divina *bênção*”. Neste caso, foi o “Senhor” quem abençoou Abraão e seu filho, bem como a *lã* e o linho, ora na oração criptojudáica foram “Sião” e “Israel”, como se de

personagens bíblicas se tratasse, que abençoaram Abraão e seus filhos. Como Sião e Israel são topónimos equivalentes, a anadiplose, apesar de não ser perfeita, opera como se o círculo se fechasse em Sião, apesar de existir uma amálgama evidente entre topónimos e antropónimos, devida às lacunas de conhecimento da História bíblica e às sucessivas transmissões intergeracionais.

O mesmo género de formulação aparece no *Manuscrito de Rebordelo*, numa oração comum para obtenção da graça da divindade, apresentando, desta vez, um encadeamento perfeito em termos linguísticos e históricos: “Virtude que Deus votou a *Abrahão, Abrahão a Izá* (Isaac), *Izá a Jacó* (Jacob) Jacó a seus filhos, *votae* Senhor sobre mim e a coisas minhas, vossa honra, vossa *gloria* e vosso santo *sacrificio* (...)” (1928, 10:5 [4]) e noutra rezada aos defuntos: “Virtude que Deus votou a *Abrahão, Abrahão a Izá, Izá a Jacó*, Jacó a seus filhos votai Senhor sobre esta luz para alumiar a alma daquela nossa *hebréa* ou hebreu que passou deste mundo para o *outro*³⁶” (1928, 11:7 [34]). Com efeito, por um lado, a sucessão dos patriarcas bíblicos surge de forma ordenada, pois Abraão era pai de Isaac e avô de Jacó e, por outro, o encadeamento termina num paralelo com a situação do orante, que pede para si a virtude concedida aos patriarcas.

Antes de prosseguir com o conceito de paralelismo, inerente aos processos de repetição de estruturas, que introduziu a anadiplose e o paralelismo anafórico, convém mencionar, ainda no conjunto dos fenómenos de repetição que envolvem a iteração de ideias, a redundância e o pleonasma; recursos miméticos por excelência, “elles expriment avec mimétisme un état de fixation” (Suhamy 1981, 68), reforçando conceitos. De facto, através da repetição de ideias, o texto ganha em complexidade porque não existem duas palavras completamente sinónimas, perfeitamente intercambiáveis. Com efeito, Suhamy refere a propósito da redundância a existência de matizes que distinguem conceitos de sentido semelhante:

On ne peut pas dire qu’il y ait dans aucune langue deux mots ou locutions complètement identiques et superposables, de même dénotation et connotation. La redondance ajoute toujours une nuance, (...) (1981, 67-8)

Assim, vemos que a redundância confere mais densidade e expressividade ao texto, outorgando, mais energia às negações: “Venho em jejum nanja por falta de pão, nem de nada” (1928, 10:5 [1]); “Para que não haja, não (...)” (1925, 81 [71]); maior grandiosidade à divindade: “divina majestade” (1925, 66 [41]); mais escuridão à noite:

³⁶ No texto, lê-se *ourto*.

“trevas da noite” (1925, 52 [21]) ou mais coragem face às adversidades da vida: “se eu bem encoberto for, não terei nem medo nem temor” (1925, 53 [24]).

Do mesmo modo, são observáveis na liturgia criptojudáica bastantes pleonasmos, que implicam a existência de elementos supérfluos, dispensáveis à compreensão das palavras cujo sentido complementam. Estes, geralmente, testemunham da falta de literacia dos orantes, todavia, paradoxalmente, reforçam ideias e tornam o texto mais expressivo e incisivo. Na opinião de Fontanier (1977, 301), se retirarmos da frase os elementos que constituem os pleonasmos não se altera o seu sentido nem se perde precisão linguística, todavia acaba por perder-se veemência. Com efeito, “le sens n’en restera ni vague ni incertain; mais il aura un degré de précision de moins; et que ne manquera-t-il pas à l’harmonie du style et à la force de l’expression”, porquanto o pleonasma é uma “figure par laquelle on ajoute à l’expression de la pensée, pour en augmenter la clarté ou l’énergie, des mots d’ailleurs inutiles pour l’intégralité grammaticale” (Fontanier 1977, 299). É, portanto, graças à aparente superfluidade da repetição semântica que vai edificar-se o sentido do texto.

Os pleonasmos encontrados na liturgia recolhida em Belmonte, para além de atestarem do parco conhecimento linguístico dos orantes e do caráter oralizante da liturgia criptojudáica, já que nas elocuições do quotidiano o pleonasma constitui um abuso ou um defeito (Fontanier 1977, 299), são, paradoxalmente, paradigmas do seu potencial literário. Na verdade, é a acumulação dos vários estratos de significado que cimenta o sentido do texto: “(...) deixar o mundo presente (...)” (1925, 50 [15]); “(...) o teu próprio e semelhante” (1925, 60 [35]); “tu, Senhor, que me creaste a tua imagem semelhante, (...)” (1925, 67 [42]), “(...) que lhes des, Senhor, huma sorte boa (...)” (1925, 66 [40]); “Senhor, que *estaes* nas altas alturas (...)” (1925, 79 [71]); “E por fim, em conclusão, (...)” (1925, 80 [71]). Na segunda oração do *Manuscrito de Perpétua da Costa*: “perpetuamente o louvarão sempre (...)” (1929, 18:4) e na quarta do mesmo manuscrito: “*reçocitador* dos mortos” (1929, 18:5).

No que respeita às figuras de repetição de estruturas e regressando ao conceito de simetria referido por Fontanier (1977), pode dizer-se que esta consiste numa estratégia mimética pela qual se reproduz determinada estrutura frásica, como na anadiplose ou no paralelismo, que cria harmonia e regularidade no texto, auxiliando na retenção dos versos e compensando a falta de rima e de refrão. Por sua vez, o paralelismo é definido por Gardes-Tamine como “la reprise, dans deux ou plusieurs séquences successives d’un

même schéma syntaxique, accompagné de répétitions et de différences rythmiques, phoniques ou lexicales” (Tamine 2001, 67).

Os paralelismos podem basear-se em repetições de palavras através do recurso à anadiplose, como vimos, ou de ideias, pelo meio da metábole, como nos versos seguintes, repetindo-se vocábulos de sentido próximo (a negrito) e de sonoridades diferentes: “Guiái os meus sentidos. Senhor para três caminhos: Senhor, para te **louvar**, Senhor, para te **engrandecer**, Senhor, para te **servir**” (1925, 53 [24]). Estabelece-se, assim, um paralelismo sintático entre as diversas orações da frase, bem como um paralelismo semântico entre os verbos de sentido próximo, colocados no fim de cada segmento.

Apercebemo-nos de que, na liturgia estudada, o paralelismo contém geralmente três ou quatro termos, indicadores, segundo Mendonça Teles (1970, 63), a propósito das repetições ternárias na obra de Drummond de Andrade, de uma “ânsia de exprimir além do que podem comportar as estruturas tradicionais da língua portuguesa” enquanto o ritmo binário é “um recurso inerente à língua popular”, marcadamente coletivo (1970, 111). No caso criptojudáico, embora sejam observáveis ritmos ternários e quaternários, a barreira que pretendiam transpor os marranos não terá chegado a ser a dos meandros da língua, mas, pelo contrário e mais pragmaticamente, a das condicionantes e limitações que resultavam na falta de um conhecimento mais profundo da língua. Além disso, a liturgia era essencialmente oral, destinada a ser falada, a ser *orada*, no sentido literal do termo (embora existissem alguns registos escritos, frutos de transcrições mais tardias). Por isso, continha as marcas indeléveis desse carácter oralizante, inevitavelmente marcado pelas ânsias do orante, por uma emotividade à flor da pele, mais difícil de dissimular e, talvez, mais genuína. Contudo, os ritmos ternário e quaternário são uma constante dos paralelismos criptojudáicos, podendo revelar certo cunho individualizante na elaboração ou reelaboração de algumas orações, o que acaba por contrariar a propensão para o ponto de vista coletivo e para o ritmo binário, que se criam inerentes à liturgia criptojudáica, devido ao seu carácter clandestino e comunitário. Tal observação poderá constituir uma pista na investigação da origem das orações criptojudáicas, pois entender se a oração é oriunda de uma base coletiva ou individual poderá constituir um indício da sua ascendência litúrgica judaica.

Seja por anadiplose, metábole ou qualquer outro recurso, como veremos mais adiante, os paralelismos consistem e são possíveis, antes de mais, pela repetição de estruturas sintáticas e na variação de elementos. Atentemos no seguinte exemplo:

Ouve a oração desta tua serva, e admite nos teus ouvidos (...) = **Não olhes**, Sr., aos pecados do teu povo **mas sim** aos que te servirem com verdade = **Não olhes** ao malvado coração dos homens, **mas sim** aos q. em suas aflições têm guardado os teus mandamentos = **Não olhes** aos q. tem sido traidores na tua presença, **mas antes** te lembra Sr., dos q. tem feito a tua vontade, = **Não queiras**, Sr. perder os q. se tem governado como brutos, **mas olha** Deus meu aos q. animozam. te tem ensinado a tua Lei (...) (1929, 21:8)

No exemplo anterior, o paralelismo é efetivado pela repetição do verbo “olhar” na segunda pessoa do singular no modo imperativo negativo e afirmativo e da locução “mas sim”; todavia, é notável a irregularidade dessa iteração sujeita a variações, nomeadamente na troca do verbo “olhar” pelo verbo “querer”, na substituição do advérbio “sim” pelo advérbio “antes” e, na última sequência, do advérbio “sim” pelo verbo “olhar” no modo imperativo afirmativo. A troca ocorre no fim do raciocínio do orante que, antes de explicar aquilo que Deus é suposto fazer, esclarece a divindade acerca daquilo que não deve fazer. Portanto, a repetição da estrutura prepara o orante para esse desfecho que, no fundo, consiste na verdadeira razão de ser da sua prece: a proteção votada por Deus aos que observam a Lei de Moisés.

Igualmente, o primeiro verbo da sequência “Ouve” na forma afirmativa não deixa de fazer eco ao último “olha” que, após ter sido reiterado na forma negativa (“não olhes”), surge na afirmativa. Cremos que a alternância das formas negativas e afirmativas permite reforçar não só a necessidade de perdoar os orantes pelos pecados cometidos, mas sobretudo a sua fidelidade na fé, reforçada pelas locuções adverbiais “mas sim” e “mas antes”, presentes nos enunciados afirmativos.

No livro de Schwarz (1925), existe um conjunto de orações muito representativas do recurso ao paralelismo, por serem literalmente estruturadas a partir de diversas formas de construções paralelísticas. Apesar de as figuras de repetição constituírem, segundo Suhamy (1995, 56), uma maneira de remediar a falta de conhecimentos de outros recursos estilísticos, cremos que acabam por testemunhar de uma maior erudição.

É, de facto, notável a abundância do uso de figuras baseadas na repetição em seis orações em prosa da coletânea de Belmonte (ver anexo B) de maior extensão do que as restantes (as orações nº 40, 41, 42, 43, 44 e 45) e que revelam um maior domínio do léxico. Tal aptidão se verifica graças a um maior recurso aos tropos (metáforas, metonímias, hipérboles e eufemismos) de que damos alguns exemplos, de modo a ilustrar a riqueza textual das referidas orações.

No que toca às metáforas, Deus é símbolo de proteção: “*Adonai*, (...) o forte de todas as armas” (1925, 67 [42]) e guia os pecadores através de uma imagem redundante

e espelhada de si mesmo: “seja a luz da vossa graça neste peregrino (...)” (1925, 69 [44]). E se Deus é a luz que “alumia” o pecador, é no peito deste último que ardem os pensamentos pecaminosos, evidenciados por uma pergunta de retórica em que surge a metáfora da chama, simbolizando o pecado: “Ah! quem tivera, Senhor um *ai* tão enternecido que *apagára* o meu *peccado* com o sopro de um suspiro?” (1925, 69 [45]) porque o pecado é tanto que nem a aritmética é de grande ajuda: “(...) não *teem* comparação minhas culpas e *delictos*, porque para *enumera*-los titubeia o algarismo (...)” (1925, 69 [45]).

Através de vários trocadilhos com base nas aceções do verbo “ver”, estabelece-se uma analogia entre o lince e o pecador: “eu sou *aquelle* lince para a culpa tão bem visto, sendo torpeza não ver quando andava perdido” (1925, 69 [45]). O lince é conhecido pelas suas extraordinárias faculdades visuais e, paralelamente, o pecador é “tão bem visto” no pecado, isto é, exímio na “arte” de pecar. Apesar de ser bem visto e de ver bem o pecado, não se apercebeu (não viu) quando pecava. Assim, estabelece-se uma relação contraditória, através do oxímoro, entre as faculdades visuais do lince e a cegueira do pecador.

Por fim, referimos dois últimos exemplos de metáfora em que se alude à existência de um purgatório, simbolizado pelas mesas de “*clemencia*” e de “*rigorosa justiça*” (1925, 66 [41]) e a um paraíso representado pelas “*portas do ceu*” (1925, 67 [42]). Por essas referências, depreende-se que, no imaginário criptojudeu, existia um purgatório em que as almas eram julgadas antes de transitar para um ou outro mundo. No entanto, essa poderá ser uma influência católica porque não existe, na religião judaica, real consenso quanto a essa questão. De facto, os ortodoxos consideram que as almas erram durante doze meses até que o corpo se decomponha por completo (Ludwig 2004, 241). Passado doze meses, tempo definido por Deus para redimir-se dos seus pecados (Ginzberg 1909, Vol. II, IV), irão para o paraíso, para o inferno ou continuarão a errar em vão (Ludwig 2004, 241-2).

As comparações, por sua vez, parecem surgir no âmbito de uma estratégia de persuasão em que o crente elogia a magnanimidade de Deus comparando-a habilmente com a própria culpa, muito menor: “confesso que *he* maior a tua misericórdia do que a minha maldade, *he* maior a tua piedade do que a minha impiedade, mais podes tu, Senhor, perdoar-me do que posso cometer” (1925, 67 [42]). Igualmente, o pecador compara-se a Adão, que após expiar o seu pecado, acabou por merecer a compaixão de Deus, pedindo-

lhe implicitamente que lhe garanta a mesma sorte: “(...) Senhor, a vós chego, temeroso e rendido, (...), qual outro Adam, encoberto e fugitivo, (...)” (1925, 69 [45]).

Por sua vez, as sinédoques do braço e da mão, para além de serem frequentes na liturgia criptojudáica, são patentes neste conjunto de orações, embora neste caso, o braço se refira à pujança e à proteção recebida da divindade e a “mão” aluda às ações do pecador que peca por vontade própria: “mão natural ou instâncias de inimigos” (1925, 67 [43]); “a força do vosso braço poderoso o qual me *ha de* confortar” (1925, 68 [43]).

São igualmente patentes ocorrências de eufemismos, relativamente ao jejum: “apoucamento de carne e *cebo* em lugar de *sacrifício*” (1925, 65 [40]) ou “este sangue que derramo, este *cebo* que ofereço, recebe-me, Senhor, este *sacrifício* (...)” (1925, 66 [41]); ao purgatório, no momento em que é julgado por Deus: “Deante da casa da Vossa Divina Majestade, Senhor, me apresento (...)” ou na “*meza* da Vossa rigorosa justiça” (1925, 66 [41]). Do mesmo modo, o verbo pecar é substituído por uma expressão floreada pelo meio de uma litote que reduz o pecado à triste insignificância do ser humano, que nada é perante a magnificência da divindade, e permite ganhar as suas boas graças: “adulterar esta minha intenção afeando-se as minhas pobres obras” (1925, 67 [43]) ou, mais sobriamente: “fragilidade e inclinações terrenas (...)” (1925, 67 [43]).

Do mesmo modo, são evidentes exemplos de personificação pelo meio das quais ganham características humanas os elementos da natureza e as bestas selvagens: “cujas grandezas com sonoros estampidos, estão publicando as vozes dos astros, plantas, brutos, rios, (...)” (1925, 69 [45]). Também a piedade, uma das qualidades de Deus, surge personificada na frase: “eu sou *aquelle* ingrato que a vossa piedade irrita (...)” (1925, 69 [45]), o que contribui para a ilusão de desmultiplicação infinita da divindade, fazendo eco aos numerosos nomes de Deus.

É, do mesmo modo, evidente o recurso à hipérbole, entre outras à hipérbole bíblica (Suhamy 1995, 103): “*Cauza* de todas as *cauzas*, Deus imortal das alturas, Reis dos reis, Senhor dos senhores, (...)”, cara aos criptojudéus, que, como vimos, é paradigmática dos textos hebraicos veterotestamentários (1925, 67 [43]).

Frequentemente, a hipérbole é usada para contrabalançar a pequenez do crente, impuro pecador, com a magnificência da divindade: “não atendas a multidão das minhas culpas” (1925, 67 [42]); “eu pó e cinza posta ante a vossa grande Majestade” (1925, 67 [43]); “se eu a morte mereço, *á* morte me condene (...)” (1925, 66 [41]), “*pae poderosissimo*” (1925, 67 [42]). Igualmente, destina-se a comprovar a fé do orante, que consagra a Deus tudo o que é e o que faz: “E de novo dedico minhas obras, palavras,

pensamentos e intenções, grandes e pequenas, em toda a hora do dia, instantes e todas as vezes que respirar (...), dar-vos incessantemente *magnificencia*, honra, superioridade, *benção*, louvor (...)" (1925, 68 [43]).

Por fim, são usuais as perguntas de retórica que anunciam a evidência da crença na salvação: “para quem hei de fugir senão para ti? Se me lançares fora, quem *me-ha* de recolher?” (1925, 67 [42]) ou mais pragmaticamente o sentimento de desespero: “Que será de mim, meu Deus, que será deste *conflicto*?”. No seguinte exemplo, inspirado no episódio bíblico de David e Golias (Sm 17), encadeiam-se duas perguntas de retórica, sendo a primeira dependente de uma metáfora do fogo e a segunda associada a uma metonímia de instrumento: “Ah! quem tivera, Senhor um *ai* tão enternecido que *apagára* o meu *peccado* com o sopro de um suspiro? Quem fora como David, que um gemido lhe bastou para aplacar dessa espada o duro fio?” (1925, 69 [45]) (Fontanier 1977, 81). Nestes versos, o orante manifesta o desejo implícito de ser como David, que derrubou o gigante Golias, armado de uma simples funda e de uma pedra, iniciando assim a batalha que daria vitória aos israelitas sobre os filisteus. No fundo, o recurso à alegoria de David e Golias é testemunha do anseio por parte do orante de ultrapassar as suas fraquezas para poder renunciar ao pecado, tão facilmente como David venceu Golias.

É de salientar que, no referido conjunto de orações, surge, de forma bastante clara, um maior domínio da língua em geral, comprovado pelos diversos recursos estilísticos empregados, assim como um mais amplo conhecimento lexical de que são exemplo, para além das já referidas, as seguintes expressões: “*deviso comizações* mais piedosas que abrandem os vossos castigos” (1925, 69 [45]) ou “remontados *designios*”. Esse maior domínio do discurso expressa-se pelo uso das figuras de estilo – segredo da oratória – e revela certo poder argumentativo, porquanto o objetivo não é só de comover, mas também de convencer Deus. Com efeito, segundo Reboul (1991, 8), “une métaphore, une hyperbole, une antithèse sont oratoires en ce qu’elles contribuent à plaire ou à émouvoir, mais elles sont pourtant argumentatives en ce qu’elles expriment un argument en le condensant, en le rendant plus frappant ”.

Como dissemos, a estrutura das referidas orações em prosa assenta quase totalmente numa rede de paralelismos conjugados com repetições, reduplicações, enumerações, metáboles e antíteses. É de salientar que, regra geral, essas construções são compostas por três ou quatro termos, em que se repete a construção sintática da frase, recorrendo ao zeugma, de modo a evitar a reiteração de parte do predicado.

No excerto que se segue, o paralelismo assenta numa enumeração reforçada por uma reduplicação do adjetivo “mau” nos quatro primeiros termos:

(...) que me livres, Senhor, de toda a má sentença, de mau encontro, de língua má, de *vezinho* mau, de espada, de *angustia*, de *ansia* de *mizeria* e de quebranto (...) (1925, 65 [40]).

Transcrevemos abaixo um dos paralelismos sustentados por uma enumeração, presente na oração nº 44 (1925, 68-9): “Meu Deus dignai-vos de me governar *pella* vossa sabedoria, de me conter *pella* vossa justiça, de me amparar *pella* vossa *mizericordia* e de me proteger *pello* vosso poder”. É notável no presente excerto certa equivalência em pares dos termos do paralelismo, isto é, no contexto textual, os verbos “governar” e “conter” acabam por ganhar sentidos equivalentes na medida em que significam “dominar”, enquanto “amparar” e “proteger” são sinónimos.

No exemplo seguinte, estabelece-se uma relação de causalidade entre os elementos constantes de cada termo do paralelismo:

se vil e imunda, tu me podes purificar; se cega, tu me podes alumiar, se doente, tu me podes sanar; se morta e sepultada, tu me podes ressuscitar. (1925, 67 [42])

Note-se que o paralelismo funciona a partir de uma gradação dos adjetivos “vil”, “imunda”, “cega”, “doente”, “morta” e “sepultada” em que se assiste a uma evolução dos estádios da impureza. De facto, de “vil” a pecadora passa a “imunda”, culminando o seu estado de impureza com a cegueira, isto é, o afastamento da vida espiritual. Do mesmo modo, pode estabelecer-se uma analogia entre uma doença fatal, assinalada pelos adjetivos “doente”, “morta” e “sepultada”, e as diversas fases da patologia espiritual, em que o afastamento do crente do caminho divino é proporcional à sua hipótese de cura – torna-se gradualmente inconcebível.

No seguinte excerto, que apresentamos entrecortado, é visível, em primeiro lugar, uma metábole com valor de gradação ascendente:

Rogo-vos que alumieis o meu entendimento, inflameis a minha vontade, purifiquéis o meu coração e santifiquéis a minha alma. (1925, 68 [44])

O texto prossegue com uma série de paralelismos, que consiste na justaposição de parte do predicado, formado por grupos verbais perifrásticos, com recurso ao zeugma para evitar a repetição do verbo principal “ensinai-me”:

“Meus Deus, ensinai-me a purificar-me dos meus pecados, a vencer as minhas paixões e a praticar as virtudes que me *conveem*”.

O sentido dos verbos envolvidos na metábole ganha progressivamente em abstração, evoluindo de “alumieis” para “santifiqueis” passando por “inflameis” e “purifiqueis”, o que evoca a purificação pelo fogo desde o ato de acender o lume; o despontar da primeira chama; até à santificação, aludindo em segundo plano ao caráter etéreo, elevado e permanente da purificação.

Na frase seguinte, o procedimento é o mesmo com exceção do elemento repetido, neste caso o complemento de objeto indireto:

Enchei o meu coração de ternura para a vossa bondade, de aversão às minhas imperfeições, de zelo para o meu *proximo*, e de desprezo para o mundo.

Seguidamente, podem ser mobilizadas as observações anteriores, ou seja, o recurso ao zeugma e a repetição de sintagmas com a mesma função sintática de predicativo do sujeito:

Fazei que eu me lembre de ser submisso aos meus superiores, fiel a todas as pessoas minhas amigas, caritativo com os meus inferiores.

Por fim, o que se repete é o modificador que veicula a ideia de finalidade:

Ah meu Deus, vinde em meu *auxilio* para vencer a vaidade com a mortificação; a avareza com a esmola; a ira com a brandura e a tibieza com a devoção.

Verifica-se em todos os versos apresentados o uso do zeugma e a bipartição do elemento repetido que marcam e aligeiram o ritmo do texto, particularmente longo: “alumieis o meu entendimento”; “a purificar-me dos meus pecados”; “de ternura para a vossa bondade”; “submisso aos meus superiores”; “a vaidade com a mortificação”. Igualmente, é de salientar a complexa estrutura desse excerto, composto exclusivamente por paralelismos, que se subdividem em sistemas mais pequenos em que são contrapostos séries de três ou quatro binómios, revelando a densidade semiótica do texto e a sua complexa justaposição de sistemas *en abîme*.

São igualmente patentes paralelismos complementados por metáboles como o seguinte:

(...) peço-te, Senhor, que me consoles, me acudas e me salves. Conforta, Senhor, o meu coração, consola a minha alma, alegra todas as minhas *potencias*. (1925, 67 [42])

Vemos que, na segunda frase, estabelece-se, à semelhança da primeira, uma analogia entre todos os elementos da metábole verbal que acaba por contaminar os complementos diretos, equiparando “coração”, “alma” e “*potencias*”, já que são equivalentes as expressões “conforta o meu coração” e “consola a minha alma”. Quanto à petição “alegra as minhas *potencias*”, é provável que tenha havido um lapso na transcrição ou que tal ocorrência testemunhe de uma corruptela de outra palavra. No entanto, sendo o facto de alegrar equivalente ao de confortar ou de consolar, acaba por transferir-se, por contaminação, essa equivalência entre o coração, a alma e as *potencias*.

Na mesma oração, é observável um paralelismo, ritmado e estruturado pela repetição do pronome “tu”, baseado numa enumeração com valor parcial de metábole, em virtude de a sinonímia ser mais exata entre dois dos três elementos: “Tu *hes* meu Deus, tu a minha confiança, tu a minha alegria, tu a minha esperança”. Neste caso, as palavras “confiança” e “esperança” são quase sinónimas e oferecem informações acerca do motivo da “alegria” do crente.

No que respeita aos paralelismos antitéticos, talvez seja o melhor exemplo a seguinte frase, que consiste num paralelismo que assenta numa metábole reforçada por antíteses enfatizadas por pleonasmos:

(...) eu vos amo (...) Eu vos adoro como a meu primeiro princípio, eu vos apeteço como a meu último fim. (1925, 68 [43])

O presente sistema de repetições e pleonasmos enfatiza e eleva o amor a Deus ao expoente da hipérbole.

No que concerne ao paralelismo antitético, poder-se-á dizer que o mesmo é o processo pelo qual se procura realçar as simetrias, na medida em que, para além da simples repetição sintática, dá-se, graças ao efeito de contraste da antítese, um jogo de espelhos que evidencia as dicotomias mais recorrentes. Com efeito, para Suhamy (1981, 80), “(...) en tant que procédé littéraire et surtout poétique l’antithèse ne consiste pas à confronter dialectiquement des théories opposées, mais plus simplement à jouer sur les contrastes, et à les exprimer par des tournures compactes et bipolaires”.

Constituem outros exemplos de paralelismo antitético os seguintes versos: “(...) *aceitae* o mal rezado por bem rezado, o mal feito por bem feito, o mal atento por bem atento, o mal aceite por bem aceite, para que vós, Senhor me salveis a minha alma (...)” (1928, 10:5 [3]). Nestes versos, presentes também na oração anterior, embora numa

ordem diferente, o crente roga a Deus que aceite os seus erros e pecados como se nunca tivessem existido; pede-lhe para aceitá-lo como é, imperfeito.

No seguintes exemplos, são colocados em paralelo elementos disjuntivos cujo objetivo é salientar a onnipotência de Deus que reina em todos os aspetos da vida: “O Senhor que dá alegria, que fez *ceu*, terra, noite e dia (...)” (1925, 50 [12]); a fé inquebrantável e sempiterna do crente: “(...) quero viver e morrer no vosso santo serviço (...)” (1925, 50 [15]); “(...) de águas correntes, fogos ardentes (...)” (1925, 47 [3]); “do rigor do dia e das trevas da noite (...)”, “(...) nem de noite nem de dia (...)” (1925, 52 [21]); a insignificância da vida terrena em comparação com a vida eterna: “Meu Deus, mostrai-me qual é a *pequenes* da Terra, a grandeza do *Ceu*, a brevidade do Tempo e a duração da Eternidade” (1925, 69 [44]); a onnipotência de Deus, o único juiz das ações humanas: “da *meza* da vossa rigorosa justiça, para a *meza* da vossa *clemencia*” (1925, 66 [41]). Por fim, a ambiguidade do ser humano representada pela sua hipocrisia: “O Senhor nos guarde e nos livre de quem nos bem fale e mal nos *quere* (...)” (1925, 49 [9]) e numa oração que se reza ao deitar: “na minha cama me deitei, as minhas portas fechei com as chaves de *Abrahão* ; (...) os bons entrarão, os maus *sahirão* (...)” (1925, 51 [18]), em que a antítese reside no pedido implícito do crente para que Deus não o deixe ter pesadelos, mas sim sonhos agradáveis.

Na liturgia criptojudáica, as construções paralelísticas, enfatizam as dificuldades em que orante se encontra, como vimos, evoluindo entre a vida e a morte; entre o pecado, simbolizado pela noite, e a salvação, que resulta na vida eterna, simbolizada pelo dia; entre amigos e inimigos; entre confiança e delação; entre abundância e necessidade, o que, no fundo, pode ser reduzido à dicotomia entre o bem e o mal, pela qual se define a relação do homem com a divindade, que é onnipotente. Por isso, a atuação de Deus dependerá dos princípios axiológicos pelos quais se rege o homem: “Tu *hes* aquele Senhor que me podes dar e me podes tirar (...)” (1925, 66 [41]) ou “Vós me destes quanto tenho levado e recebido (...)” (1925, 66 [41]).

É de salientar que, tanto na liturgia criptojudáica como na judaica, as antíteses e as construções paralelísticas são bastante recorrentes, pois, são observáveis nos salmos muitas dessas construções paralelísticas (antitéticas ou não):

O Senhor é minha luz e salvação:
De quem terei medo?
O Senhor é o baluarte da minha vida:
Quem me assustará? (Sl 27:1)

Peço-te: acaba com a malícia dos ímpios;
Fortalece o que são justos, (...). (Sl 7:10)

O Senhor perscruta o justo e o ímpio,
Mas odeia os que amam a violência. (Sl 11:5)

Por fim, é necessário evocar o refrão, uma das figuras de repetição evocadas neste estudo, que é necessário definir. O refrão, conforme a definição apresentada por Suhamy, é um elemento textual que faz a ponte com a música, isto é, pertencendo aos dois campos, “facilite la collaboration entre la musique et la poésie” e, graças à sua estrutura repetitiva, confere uma estabilidade ao texto que permite a compensação do “côté aventureux de la création poétique” (Suhamy 1995, 59-60). Com efeito, o refrão consiste num “verso ou versos que se repetem no fim de cada estrofe” e na sua aceção musical, é entendido como a repetição de “parte de certas peças musicais” (dicionario.priberam.org 2018). Surge igualmente como sinónimo de estribilho e de coro.

No caso criptojudáico, poucas são as orações em que se verifica a presença de refrões, tendo-se observado sobretudo repetições de palavras (como “Senhor”) ou de versos, que contribuem para o “effet de refrain” (Biraud 2014, 15) e que seguramente terão funcionado como agentes mnemónicos. Na verdade, encontramos uma única repetição de versos que corresponde verdadeiramente a um refrão: trata-se de uma iteração em triplicado de um conjunto de versos, que consta da última oração do *Manuscrito de Perpétua da Costa*: “Compadecei-vos de todas as *m.as* culpas, compadecei, compadecei” (1929, 22:8). É de notar que na última repetição é acrescentada a palavra “Senhor” ao predicado “compadecei-vos”, reforçando a súplica dirigida a Deus.

É possível que o facto de não existirem muitos exemplares desse recurso na liturgia criptojudáica resulte da impossibilidade de usar composições musicais devido à indispensável discrição que implicava a clandestinidade. De facto, não se encontra qualquer referência a composições musicadas nas recolhas de Barros Basto e somente uma na coletânea de Schwarz. A esse propósito, este último informa-nos de que, no momento da recolha, apenas subsistia uma oração cantada, intitulada *Cântico da Páscoa* (1925, 26), que consistia na “poética paráfrase” do *Cântico de Moisés* oriundo do *Êxodo* (Ex 15) (1925, 34). Schwarz recorreu a um amigo músico (António de Campos Silva) que elaborou a respetiva pauta, após ouvir cantar os marranos (Schwarz 1925, 73 [52]).

O cântico é composto por seis quadras que apresentam tendência para o isossilabismo de heptassílabos. Transcrevemos abaixo a oração, destacando a negrito os

trechos repetidos, conforme a pauta (1925, 74), que assinala a iteração do segundo par de versos da quarta quadra:

Cantamos hoje ao Senhor
D'esta hora singular,
O cavallo e o cavalleiro
Lançou no profundo mar.

Estende o teu braço,
Já nos fica fortaleza;
Do *Pharaó* e do inimigo
Já combateu a fraqueza.

E era vencedor
O seu Omnipotente Nome,
O carro do *Pharaó*
E seu exército consome.

Caminhamos e andamos,
Louvaremos ao Deus *d'Israël*,
Que nos livrou do Egypto
D'aquelle rei tão cruel.

Caminhamos e andamos,
Louvaremos ao Deus d'Abrahão,
Que nos livrou do *Egypto*
Da terra da escravidão.

Caminhamos e andamos,
Louvaremos ao Senhor,
Cantam os anjos no *ceu*
Os *seraphins* ao Senhor.

É curioso que, no referido cântico, o refrão consista apenas na repetição de versos, não existindo uma estrofe que desempenhe *per se* essa função. O que significa que nem na única oração cantada, conservada até ao século XX, existe um verdadeiro refrão. A razão para tal, para além de prender-se com a clandestinidade que já evocámos acima, pode relacionar-se com o facto de a canção ser cantada *a solo* por um *hazan* ou uma *hazanot* a que respondiam em coro os correligionários, num semblante de serviço religioso cujo objetivo poderia ser o de conferir mais solenidade à celebração. Tal poderá elucidar-nos sobre a premissa segundo a qual a repetição do último verso de cada quadra é uma reminiscência de uma prática litúrgica coletiva. De facto, numa versão do mesmo cântico, recolhida por Brenner e Neumann (1990), é patente que a mulher mais idosa, embora não entoe o cântico a solo, lidera a sua recitação. Do mesmo modo, nas orações faladas a sua voz é preponderante e chega a ser a única que se ouve, por não ser

acompanhada pelos restantes correligionários, que provavelmente não saberão tantas orações quanto ela.

Além dessa ocorrência, existem repetições de versos que resultam em diversos paralelismos, observáveis nas últimas três quadras: repetindo-se o primeiro verso “caminhamos e andamos”; “louvaremos” na quarta, quinta e sexta; “-ao Deus” (na quarta e na quinta) e “-ao Senhor” (na sexta); “Que nos livrou do Egypto” (na quarta e na quinta).

Segundo as gravações recolhidas do mesmo cântico 65 anos mais tarde (Brenner e Neumann 1990), são audíveis as diferenças entre esta e a versão recolhida por Schwarz (1925). Em primeiro lugar, a extensão da versão mais recente é inferior, pois só parece conter três quadras – só se ouvem três na recolha de Brenner e Neumann – que surgem bastante adulteradas relativamente à versão de Schwarz. De resto, é de salientar que a palavra *Adonai* é pronunciada *Adonaio*, corruptela que Schwarz já tinha mencionado, citando um manuscrito em que a palavra aparecia adulterada, na transcrição da *Oração dos credos* (1925, 62 [36]). Transcrevemos abaixo o texto a partir dos registos sonoros captados por Brenner e Neumann (1990) contrapostos com as estrofes equivalentes da recolha de Schwarz (1925):

Schwarz 1925	Brenner e Neumann 1990
Caminhamos e andamos, Louvaremos ao Deus <i>d'Israël</i> , Que nos livrou do Egypto <i>D'aquelle</i> rei tão cruel. (4§)	<i>Adonaio, Adonaio,</i> <i>Adonaio, Senhor meu.</i> Já que o Senhor nos livrou Daquele rei faraó.
Estende o teu braço, Já nos fica fortaleza; Do <i>Pharaó</i> e do inimigo Já combateu a fraqueza. (2§)	Estendeste o teu braço, Senhor, Já nos fica a fortaleza Faraó de um inimigo Já lá bateu a fraqueza.
	Contra o próximo não fales Se tu fores dizendo bem Nem com falsos testemunhos Nem nos de insultar alguém
	Tratarás (?) o teu pai e mãe Teu particular dever São pessoas respeitadas A quem devemos o ser

Na verdade, existe uma diferença crucial entre ambas as versões. Na versão de 1925, devido ao facto de constar da pauta a transcrição de uma única quadra, depreende-se que todas as restantes eram cantadas da mesma forma. Portanto, existiria regularidade

melódica entre as estrofes. Pelo contrário, na versão de Brenner e Neumann (1990) são evidentes diferenças de melodia entre a primeira e as três quadras seguintes.

De facto, durante a audição da gravação das quatro quadras transcritas acima, apercebemo-nos de que a segunda, terceira e quarta quadras são cantadas com uma melodia diferente da que é entoada na primeira. Além disso, é repetida na íntegra a primeira quadra, como se de um refrão se tratasse. Por outro lado, é repetido o segundo par de versos após cada uma das três últimas quadras (a negrito), formando assim um arremedo de estribilho que coloca em evidência o final de cada estrofe, combinando-se ambos os textos (o verbal e o musical) na criação do efeito de refrão. Do mesmo modo, essa repetição parece dar o mote ao fim da música, visto a tonalidade ser perceptivelmente descendente na última frase das últimas três quadras. Portanto, deduz-se com alguma segurança que, não constando do registo sonoro nenhum outro trecho do cântico, o mesmo terminará realmente no verso “a quem devemos o ser” ou, pelo menos, terminará numa quadra de melodia semelhante. Quanto à ordem das quadras, é evidente que é diferente da versão de 1925: a primeira estrofe da recolha feita em 1990 corresponde à quarta de 1925; só coincidem as segundas estrofes. Quanta à terceira e quarta estrofes, são manifestamente criações mais tardias.

No que respeita à letra em si, ocorreu ao longo do tempo um processo de simplificação e de ajuste à melodia. No primeiro caso, essa simplificação ocorreu em virtude de terem sido reduzidos os dois primeiros versos da quarta quadra (1925) à iteração da palavra *Adonaio* (três vezes), seguida de “Senhor meu” em vez de “Caminhamos e andamos, louvaremos ao Deus de *Israël*”. Por outro lado, devido à falta de literacia dos crentes e às transmissões sucessivas, o conteúdo das frases foi conservado de forma aproximativa: “Do *Pharaó* e do inimigo já combateu a fraqueza” passa a “Faraó de um inimigo já lá bateu a fraqueza”. Ainda assim, esses versos são muito mais próximos da versão de 1925 do que os da primeira quadra, cujo conteúdo não se conservou de forma idêntica. Por sua vez, os versos das duas últimas quadras, inspirados em dois dos dez mandamentos, parecem resultar da necessidade de complementar um texto muito reduzido (constituído apenas por duas quadras), em virtude de serem totalmente distintos da versão de 1925.

Relativamente ao ajuste da melodia, de entre os versos usados para proceder à comparação das duas versões (a segunda e quarta quadras), é patente na versão de 1925 que o verso “Estende o teu braço” é menor do que os restantes, já que contém apenas seis

sílabas métricas, sem aférese nem elisão, enquanto os outros contêm entre sete e nove, pelo que é provável que falte uma palavra.

Talvez se trate de “Senhor”, presente no fim do verso equivalente da versão mais recente, que, curiosamente, torna o verso em questão o único octossílabo do cântico, demarcando, de forma mais decisiva, a estrofe do refrão e ajustando-se às necessidades da melodia. Segundo Mário de Andrade, “o ritmo musical jamais se submete ao da palavra” (citado por Oliveira 2006, 324). Pelo contrário, é esta que acaba por moldar-se ao da melodia, pelo meio de aféreses, elisões, sinalefas, hiatos, entre outros fenômenos linguísticos, como referido anteriormente.

Pode dizer-se que, no espaço de 65 anos, o único cântico remanescente da liturgia criptojudáica ficou reduzido a um terço e as letras sofreram alterações drásticas, tendo-se perdido bastante do material de 1925 e ganhado outro, mais recente. No que diz respeito à música em si, após reproduzir a de 1925, de modo a poder compará-la com a versão mais recente captada por Brenner e Neumann, é evidente que ambas as melodias têm semelhanças, sobretudo a nível do refrão. É evidente que a melodia, por ter sido alterada ao longo dos anos, deu lugar a uma composição diferente, apesar de conter vestígios que indicam que terá sido elaborada a partir da primeira. Tudo indica que essas alterações foram acompanhando as modificações textuais ao longo do tempo, já que, concomitantemente com as variações textuais que originaram o refrão de 1990, surge a execução de melodias distintas entre a primeira e as restantes estrofes. É, portanto, plausível que, num período de 65 anos, as alterações envolvendo texto e música tenham ocorrido de forma simultânea.

Nesse contexto e reforçando a ideia de acoplagem do texto e da música, sugerindo que a variação de um acarreta inexoravelmente a variação da outra e vice-versa, Ribeiro (2006) refere que “a letra da canção não foi criada para ser lida isoladamente. (...) O eventual interesse da leitura reduz-se à evocação do texto verbal como parte de um todo complexo, inseparável do musical” (2006, 324). Assim, no âmbito da nossa pesquisa relativa aos hipertextos por imitação, associados aos processos de repetição, entre os quais se destaca o refrão – que estabelece um paralelo com a música, sendo a música ela própria constituída por padrões repetitivos – se aceitarmos que texto e música são indissociáveis, e se a música complementa o sentido de um texto, cremos poder considerá-la um paratexto, ao mesmo título que o gesto ou a ilustração.

Se, na opinião de Genette (1982), a ilustração, elemento não-verbal por excelência, constitui um paratexto, por que não a música? Segundo o referido autor, o

paratexto situa-se no segundo nível das relações transtextuais e a relação que estabelece com o texto a que respeita é definida como segue:

Le second type est constitué par la relation, généralement moins explicite et plus distante, que, dans l'ensemble formé par une œuvre littéraire, le texte proprement dit entretient avec ce que l'on ne peut guère nommer que son paratexte : titre, sous-titre, intertitres; préfaces, post-faces, avertissements, avant-propos, etc.; notes marginales, infrapaginales, terminales; épigraphes; illustrations; prière d'insérer, bande, jaquette, et bien d'autres types de signaux accessoires, autographes ou allographes qui procurent au texte un entourage variable (...). (1982, 10)

Assim, segundo o autor, os paratextos podem ser verbais, sendo constituídos por todos e quaisquer textos que acompanham a obra a que se referem, seja no corpo do livro, na lombada, na capa ou na jaqueta, e não-verbais como as ilustrações. Se, para Genette, (1982) as ilustrações são paratextos, que dizer da música ou dos gestos que acompanham os textos? Apesar de não referidos na categoria de paratextos definidos pelo autor, em qualquer liturgia, tanto o gesto como a música desempenham essa função, na medida em que os sinais oriundos dos diferentes campos semióticos interagem e complementam-se criando sentido através da relação que estabelecem com o texto.

Deste modo, tendo abordado, pelo meio do refrão, um aspeto não verbal, inerente à liturgia criptojudáica, como o é a música, é conveniente debruçar-nos sobre outro aspeto não-verbal inextricavelmente ligado à oração e aos fenómenos de repetição, também do espetro do paratexto: o gesto.

No que respeita a esse outro modo de comunicação não-verbal, os gestos rituais, poder-se-ia dizer que constituem uma parte não negligenciável da liturgia, cujo simbolismo lhes confere uma aura críptica por ser codificada e não inteligível aos estranhos. Além disso, Gardes-Tamine (1996, 16) explica que o gesto constitui o elemento visual, o qual, aliado à retórica, permite fixar o discurso tanto na mente do orador como na do público: “(...) l'image ne se comprend pas sans la nécessité d'inscrire le discours dans la mémoire de l'orateur, puis d'en fixer les temps forts dans celle de son public”. Projetando essa reflexão no nível da oração comunitária ou individual, poderemos compreender a razão pela qual a oração surge geralmente intimamente ligada ao gesto.

De resto, aliados ao verbo, os gestos parecem igualmente servir um propósito propiciatório, na medida em que “attirer les dieux associe le geste à la parole” (Nicolle 2014, 201). Aliás, segundo Pinault, um simples gesto ou uma atitude são *per se* propiciatórios: “la propitiation peut reposer simplement sur un geste ou une attitude,

inspirée par le respect, la crainte et l'attente" (2014, 234). A esse respeito, Charles Guittard refere que "la prière est indissociable des actes cultuels comme l'offrande et le sacrifice : la parole accompagne le geste du prêtre. La parole s'inscrit dans un ensemble, elle est un moyen comme l'offrande ou le sacrifice" (Guittard 2014, 132). Com efeito, o verbo associado ao gesto constitui um todo e torna-se um meio suplementar de chegar à divindade, pelo que revestir o verbo da solenidade concedida pelo gesto é uma forma de potenciá-lo e vice-versa. Daí se depreenderá que as orações são tão mais potentes quanto mais elementos verbais e não-verbais contiverem, aliados à atitude de profundo recolhimento.

Tanto Schwarz (1925) como Barros Basto (1929-1958) dão conta de inúmeros gestos rituais nas suas recolhas, sendo visível a sua grande proximidade com os que são usados ainda hoje na tradição judaica, como veremos. Assim, após compilação dos diferentes gestos presentes nos rituais da liturgia criptojudáica em estudo, concluiu-se que se distinguem dois tipos de gestos: os que acompanham a oração e os que a oração acompanha.

No primeiro caso, encontram-se os gestos realizados pelos orantes durante a oração, como tapar os olhos com a mão (1925, 12), elevar-se na ponta dos pés (1929, 18:5) ou benzer-se passando a mão pelo rosto, da testa ao peito e do peito ao rosto até à nuca (1934, 67:3). No segundo caso, são contemplados os gestos rituais simbólicos, acompanhados de oração, que envolvem o uso de objetos, utensílios ou alimentos, como acender as candelas no *Shabat* (1925, 30; 63); bater no fio de água de um riacho com um ramo, durante as celebrações pascais (1925, 35); atirar bocados de pão para o lume (1925, 18; 32; 34; 72 [50; 50-bis]; 75 [53]); amassar o pão (1925, 34); dizimar a amassadura (1925, 79 [69]); ; benzer os noivos proferindo uma frase sacramental e unindo as suas mãos (1925, 36); passar uma moeda ou pão pela vista do defunto enquanto rezam:

Ao Vale de *Jusafá* irás, um leão encontrarás: Se te pedir senha, toma, dá-lhe dinheiro! (aqui lhe passam por a vista com uma moeda). E se te pedir carne, dá-lhe pão! (aqui lhe passam por a vista com um pedaço de pão) (1925, 86).

Como dissemos, tanto os primeiros (gestos que acompanham as orações) como os segundos (gestos rituais que as orações acompanham) são indispensáveis à conservação das orações, na medida em que a associação do gesto à palavra funciona como técnica mnemónica. No que respeita aos gestos que acompanham as orações, os movimentos parecem delimitar as orações mais extensas, constituindo umas balizas mnemónicas como

ocorre na terceira e na quarta orações do *Manuscrito de Perpétua da Costa*, respectivamente em versões da *Shemah* e da *Amidah* em que, segundo Barros Basto, o asterisco (*) assinala o momento em que o orante “se deve elevar nos bicos dos pés” (1929, 18:5).

É óbvia a amálgama entre ambas as orações, em virtude de aplicar-se à *Shemah* o gesto de levantar-se na ponta dos pés, enquanto no culto judaico é executado durante a recitação da *Amidah*. Com efeito, segundo Alpern (1998, 115), o único gesto que se faz na *Shemah* ocorre no primeiro versículo e as três partes da oração “devem ser recitadas em sequência, sem interrupção, nem por palavras, nem por gestos. Cobrem-se os olhos com a mão direita ao recitar o primeiro versículo do *Shemá* para maior concentração”.

Na liturgia recolhida por Barros Basto, o gesto de levantar-se na ponta dos pés é exclusivo das referidas orações, contudo não é exclusividade de uma só frase ou fórmula, parecendo surgir de forma aleatória a indicação para a sua realização, pois ocorre a meio da oração, a duas frases do fim da *Shemah* e no primeiro e terceiro quartos da *Amidah*. Transcrevemos as duas ocorrências do referido gesto próprio da *Amidah* na oração *Shemah*: “presta-lhes *m.as* admoestações para que *sejão* santos e *fieis* ao seu *Deos** A. Sr. nosso, não há outro *Deos* mais do *q. Elle*, (...)” (1928, 18:5) ou “(...) guarda nossas *pouzadas p.a* vidas boas, e *p.a pás* desde agora *p.a* todo sempre:* O *D.s* q. nos guardar és tu (...)” (1928, 18:5).

Para além de delimitarem o texto, os gestos constituem uma fiel reprodução dos rituais ancestrais, pois a elevação na ponta dos pés verifica-se ainda atualmente durante a recitação da *Amidah*, não sendo, portanto, uma invenção criptojudáica:

Durant la répétition de la *Amidah*, lors de la triple sanctification, l'orant hausse la plante des pieds, frémissant tel le peuple d'Israël devant le Sinaï” (Nahon & Touati 2019).

Exclusivo do *Manuscrito de Perpétua da Costa* é o sinal de reverência que surge na reprodução da *Amidah*, oração constituída por uma série de dezoito bênçãos. O sinal surge na tradução da “bênção da cura”, precisamente antes da bênção que deveria ser a do “sustento”, que foi suprimida, dando lugar à da “reunião da diáspora”. Por que terá sido o sinal de reverência colocado justamente antes da única bênção excluída? Poderá esse sinal substituir de alguma forma a bênção? Terá essa omissão sido voluntária ou terá sido fruto dos lapsos da memória? Sendo a “bênção do sustento”, referente à prática agrícola, a única a ter desaparecido, pode supor-se que, pelos motivos apresentados acima – a provável escassez de recursos provenientes da agricultura, devido à obtenção de

rendimentos oriundos de outras atividades, nomeadamente a prática comercial – essa supressão terá sido consciente e, por esse motivo, marcada por um gesto de reverência.

A bênção ou, conforme os marranos de Vilarinho de Mogadouro, “o benzer” (1934, 67:3), também é inevitavelmente acompanhada de uma série de gestos. Só na oração para benzer são descritos de forma pormenorizada os gestos que se devem executar enquanto se benze:

(Com a mão sobre a testa e baixando-a por *trez* vezes até ao peito diz:
Adonai me benza á vossa santa face.
Adonai comigo e eu com Ele
Ela diante e eu *atrás* d'Ele.
(e segue:
põe a mão no peito e *diz se*)
Aqui Moisés
(agora com a mão no queixo)
Aqui Abraão
(e levantando a mão pelo *rost*³⁷ acima colocando-a na nuca da cabeça *concluiu-se*)
E o senhor nos bote a sua divina *benção*.

Por sua vez, o gesto de benzer que consiste em colocar a mão na testa e fazê-la deslizar até ao queixo é tipicamente judaico. Porém, aqui não se trata exatamente do mesmo gesto, mas do que parece ser uma amálgama de vários gestos, incluindo o sinal da cruz católico. Em particular, o gesto descendente que consiste em levar a mão ao peito várias vezes, partindo da testa.

No que respeita aos gestos rituais acompanhados de oração, há-que referir a simplicíssima bênção/fórmula de casamento, em que basta unir as mãos dos noivos para decretar o casamento:

(...) uma pessoa da família liga as mãos direitas dos noivos com um pano de linho, proferindo a frase sacramental seguinte: “Em nome de Deus de *Abrahão*, Isaac e *Jacob* eu vos uno; cumpri vós a sua *benção*. Eis tudo (Schwarz 1925, 36).

As restantes ocorrências de gestos rituais circunscrevem-se a ações cerimoniais e do cotidiano acompanhadas de oração, sendo patentes tanto no material litúrgico das Beiras como no de Trás-os-Montes. No caso das recolhas constantes da revista *Ha-Lapid* (1927-1958), a presença de elementos paratextuais fornecem indicações acerca da prática litúrgica cotidiana: “ao deitar na cama”; “quando se amassa o pão da *pascoa*”; “quando se colhe o fruto” (1932, 51:3); quatro orações “para deitar” (1934, 67:4); “oração para deitar” (1937, 81:8); “na lavagem matinal” e “ao limpar o rosto” (1937, 80:7).

³⁷ Sic (rosto).

Nas recolhas efetuadas por Schwarz (1925), as indicações paratextuais podem referir-se a uma só oração ou abranger um conjunto de orações como as que são antecedidas pelo paratexto “ao levantar” (1925, 47), “ao fazer as abluções matinais” (1925, 49), “ao deitar” (1925, 51) e “ao acender a candeia nas *sextas feiras* ao por do sol, para festejar a entrada de sábado” (1925, 62). Igualmente, antes de entrar no jejum, costumam “gargarejar-se com água” e essa ação sucede as três recitações sucessivas da oração nº 48 “quando se entra no jejum” (1925, 71). Quando se sai do jejum, procede-se a todo um cerimonial composto por elementos verbais e não-verbais:

(Antes de começar a refeição, divide-se um pedaço de pão em três bocados, e reza-se assim)

Louvado seja o Senhor que te criou, (...)

(Um a um mastigam-se os três pedaços de pão que se deitam depois no fogo dizendo)

Deixa-me fazer como fizeram os irmãos

Na Terra da Santa Promissão (...)

(Quando deitam os três bocados no fogo dizem assim)

Fogo de Samuá, tome-o lá! (1925, 77)

Esse ritual é muito semelhante ao que se realiza antes de cozer o pão ázimo:

(Antes de começar a cozer o pão ázimo, chamado pelos cristãos-novos “pão santo”, deita-se um bocado de massa no fogo, rezando três vezes assim)

Samuá, tome-o lá! (1925, 75).

No que respeita às cerimónias fúnebres, os gestos cerimoniais também são acompanhados de oração: “quando se lava o defunto” (1925, 77), “quando se entra no cemitério” (1925, 76), “oração de despedida quando levam o defunto da casa” (1925, 78), “quando se preparam as torcidas” (1925, 82), quando se sentam à mesa oito dias após o falecimento:

(Oito dias após o passamento, reúnem-se num comum almoço todas as pessoas de família, e é proferida esta *bênção*)

Bemdito sempre louvado seja o Senhor dos altos *ceus*, (...)

(E ao erguerem-se da mesa, é lançada esta *bênção*)

A *bênção* que o senhor deitou a Sião, Sião deitou a Abrahão, (...). (1925, 86).

Do mesmo modo, “quando se mata qualquer cabeça de gado” (1925, 79) ou “quando se dizima a amassadura” (1925, 79), são rezadas orações específicas que acompanham esses rituais cotidianos cuja carga simbólica ultrapassa largamente a da simples rotina diária. De facto, a primeira é baseada nos preceitos descritos na *kashrut* (leis da dieta judaica) relativamente ao abate ritual de animais (*Shehitah*) e a segunda é rezada aquando da preparação do pão ázimo, essencial ao ritual pascal judaico.

Assim, os gestos rituais judaicos, repetidos pelos marranos ao longo do tempo, ou aqueles que são realizados em paralelo à oração, servem para potencializar as palavras, materializando-as (Brocquet 2014, 51) em gestos, isto é, efetivando-as com ações físicas que as concretizam. Além disso, os gestos contribuem para a intensificação da emoção e a atenção da divindade (Faranton 2014, 120), sendo, como vimos, mais um elemento propiciatório que abonará a favor do orante.

Será por esse motivo que se torna imprescindível o recurso à repetição, que é, como dissemos, inerente ao processo de imitação, porque opera como elemento propiciatório junto da divindade reforçando a sua urgência. A esse propósito, Mazoyer refere que essas construções são inerentes ao processo precatório:

Le langage utilisé alors est un langage sacramentel, fabriqué spécifiquement pour agir sur le dieu. Les techniques langagières sont clairement identifiables : outils de comparaison, répétition des termes, glissement grammatical permettant un glissement de sens, répétition de termes, parallélismes, ordre des mots. (2014, 187)

Os fenômenos de repetição constituem, assim, um elemento fulcral da oração, tanto a nível fonético, sintagmático, sintático e conceptual, não só pelos fins precatórios, mas também por serem auxiliares de memória imprescindíveis à conservação e futura transmissão da liturgia criptojudáica.

Porém, o recurso à repetição não se circunscreve unicamente ao microcosmo textual, abarcando também a esfera macrocósmica da oração. Com efeito, as orações são frequentemente repetidas na íntegra três vezes:

Faço tenção de jejuar (...)
Esta oração é repetida três vezes gargarejando-se com água depois de cada vez. (1925, 71 [48]);

Fogo de *Samuá*, tome-o lá!
(Três vezes) (1925, 72 [50-bis]);

(Antes de começar a cozer o pão ázimo, chamado pelos cristãos-novos “pão santo”, deita-se um bocado de massa no fogo, rezando três vezes assim)
_*Samuá*, tome-o lá! (1925, 75 [53]);

treze vezes:

Esta oração que se vai a dizer, diz-se treze vezes e as outras três vezes.
Anjo *Custodio*, Ave do Senhor, ao Divino Divinal Senhor sem fim, pedi, *clamae* a Deus por mim. (1928, 10:7 [14]);

setenta e três vezes:

Esta oração que se vai dizer, diz-se setenta e três vezes.

_Benditos e louvados e engrandecidos, realçados, manifestos, descobertos, honrados, festejados, exaltados sejam os setenta e três nomes do Senhor, *Adonai*. Amen. (1928, 11:7-8 [43]);

e até cem vezes:

A oração que se vai a dizer, diz-se cem vezes. O grande Deus de Israel tem um grande *premio* que dar a quem cem vezes disser:

- Bendito e louvado e engrandecido seja o Senhor. (1928, 12:4 [52])

Na verdade, a repetição em triplicado não é uma invenção marrana. Pelo contrário, é uma constante da liturgia judaica. Como paradigma desse processo de repetição, podem referir-se as orações do *Manual de bênçãos* da liturgia judaica em que se contam 26 ocorrências da expressão “repete-se três vezes”, no que se refere à repetição de palavras ou frases (Alpern 1998). Por exemplo, são preceitos da religião judaica proceder três vezes à ablução das mãos (1998, 15; 17; 24); dar três voltas à correia do *tefilin* (1998, 38). Igualmente, antes de recitar o último verso do *Cadish*, dão-se três passos para trás e após concluir a recitação, três para a frente (1998, 46).

Creemos que, nesta fase, é possível compreender a complexidade inerente ao universo litúrgico criptojudáico e a circularidade que lhe é intrínseca, observada na própria estrutura transtextual e circular da liturgia judaica, que acabou por extravasar para a criptojudáica. De facto, consiste essencialmente em dois pontos: o retorno às origens hipotextuais com a recuperação dos textos bíblicos judaicos e a conservação da memória litúrgica própria, através de estratagemas variados baseados nos fenómenos de repetição. Essa liturgia circular e egotista, fecunda em elementos endógenos e em marcas profundas de individualidade no seio de um culto de base comunitária, hermética, mas ao mesmo tempo permeável ao sincretismo, é votada ao culto do retorno, cristalizado na redenção dos pecados, na salvação, na ânsia pela vinda do messias e pelo regresso à Terra Santa. É igualmente propícia ao questionamento da consciência de si e do seu estatuto de *outro* perante Deus e frente ao restante comum dos mortais, do qual se distancia, se diferencia e se auto-segrega, mantendo, porém, a sua essência intacta graças à revivescência da memória, que lhe torna possível urdir as suas preces e dirigi-las à divindade.

III A VIRTUALIDADE MARRANA

1. Eu, este outro: oração e alteridade

Interessa-nos, neste ponto, observar com mais pormenor a liturgia na sua dimensão enunciativa, colocando o enfoque na real essência do discurso litúrgico e tendo em atenção o pacto enunciativo estabelecido entre o crente e a divindade, bem como a questão de fundo, indispensável ao nosso estudo da identidade marrana – a noção de alteridade.

Orante e orador

A memória está intimamente relacionada com a enunciação, pois, por um lado, sendo individual, permite ao crente reter a oração, já que a performance enunciativa é o mecanismo pelo qual se foi conservando a memória do culto. Com efeito, só a prática oral possibilitou a preservação da memória litúrgica porque a maioria da população marrana não era leitora e a fixação em suporte escrito era acessória e difusa. Deste modo, foi através da performance enunciativa que se conseguiu conservar a memória coletiva, estabelecendo uma relação estreita com a liturgia judaica pertencente ao passado comum, através do recurso à repetição, à tradução e à paráfrase dos textos veterotestamentários, neotestamentários e dos episódios bíblicos, usados como paradigmas, colocando frequentemente o enfoque nas personagens bíblicas. O recurso a essas figuras bíblicas é comparável à inserção de personagens míticas e mitológicas nos discursos que os oradores da Grécia Antiga usavam para convencer a audiência. Com efeito, “l’orateur puise en effet pour construire son discours et agir sur son public dans le fonds de ces lieux et exemples mythologiques, historiques, Achille, Ulysse, Alexandre...” (Tamine 1996, 39). O uso que é feito da memória constitui, a nosso ver, a maior divergência entre orante e o orador referido pelo autor, em virtude de o primeiro decorar um texto pre-estabelecido, enquanto o segundo aprende um texto que ele próprio compôs e ajustou às suas necessidades e ao seu auditório.

Assim, cremos ser necessário estabelecer um paralelo entre orante e orador porque a relação de forças que se estabelece entre o orador e o seu público nos permitirá entender mais profundamente a que existe entre o orante e a divindade. Na verdade, tanto o orador como o orante se encontram numa situação de desequilíbrio – o mais ínfimo que seja – face ao seu interlocutor (Tamine 1996, 5). Ambos procuram convencer a audiência para

poder agir sobre ela graças ao poder da retórica. A esse respeito, Tamine refere que “C’est dans la différence entre les deux formulations, dont l’une est strictement informative alors que l’autre fait appel aux sentiments, que s’engouffre la rhétorique. Sa nécessité se fait sentir chaque fois qu’il faut agir sur autrui par la parole” (1996, 7). Segundo a definição sofista do conceito, a retórica possui uma função social, em virtude do seu objetivo ser convencer e persuadir de forma racional, graças ao poder argumentativo do discurso que vai agir sobre o outro (Tamine 1996, 10-1). A essa função primeira, subjaz um intuito emocional, que deixa na audiência uma marca indelével e empática, que consiste na partilha de sentimentos e emoções. Com efeito,

Pour obtenir l’adhésion du public, il ne suffit pas de lui présenter des arguments qui ont l’apparence du rationnel. Il faut aussi le séduire. Il convient donc de frapper les coeurs et les esprits, de persuader et de convaincre. Il faut s’adresser à l’imagination et à la partie sensible de l’être humain. (Tamine 1996,16).

Assim, recorrendo às figuras de repetição como elementos que apelam aos sentidos (audição, no caso das repetições de fonemas, e visão, no caso dos gestos) e aos sentimentos pela intensidade e exacerbação do discurso, o orante e o orador têm por objetivo transmitir, mas sobretudo desencadear emoções no intuito de convencer. No caso do orante, a base da argumentação racional assenta na empatia e na comoção da audiência, constituída pela divindade, apelando à sua magnanimidade e à sua compreensão. É patente no seguinte exemplo a referência às qualidades da divindade e não poderia ser mais direta a petição, sendo explícito o favor que dela se espera:

Abençoa-me *Adonai*,
Anda sempre comigo
Tua graça e teu abrigo,
Tua bondade e teu amor,
Faça-me Senhor, o grande favor,
Que nunca ninguém me engane,
Só os anjos do altíssimo Senhor
Que me acompanhem (Schwarz 1925, 50 [13])

Tanto no caso do orante como no do orador, estabelece-se uma relação com o outro que passa inevitavelmente pela palavra, já que “à la base de toute rhétorique, il y a le désir de communication” (Varga 1970, citado por Tamine 1996, 12). Todavia, entre o locutor e o interlocutor, cujo meio de comunicação estudamos, existe um desequilíbrio, porquanto não existe igualdade de posição ou estatuto. Com efeito, a sua relação é motivada precisamente pela hierarquia estabelecida entre ambos. Se não existisse essa relação de poderes entre orador e audiência, orante e divindade, o próprio ato de fala

revelar-se-ia desnecessário. De resto, é indispensável que exista algum tipo de retroalimentação que valide os dizeres do orante e do orador. Aliás, para Tamine (1996, 14), “la rhétorique ne peut vivre que si l’autre n’est pas définitivement réduit au silence”. Assim, o facto de a conversa ser unilateral, no entender da autora, parece constituir um problema no que concerne à própria razão de ser da retórica, já que esta pressupõe uma resposta do interlocutor – mesmo tardia – que possibilite a continuação ou retoma da discussão. Porém, pelo menos em princípio, o objetivo da liturgia não pressupõe uma resposta verbal do interlocutor, não deixando, por isso, de estabelecer-se uma comunicação com o outro cujo objetivo é cativar e persuadir. No presente caso, não nos parece que a troca verbal, propriamente dita, seja essencial à elaboração do discurso. Até no caso do orador, apesar de o *feedback* ser imprescindível, ele não tem de ser verbal: umas simples palmas ou uns assobios de repúdio podem aferir da concordância ou da rejeição por parte do público.

Como vimos, não é só o público que se manifesta por gestos, pois tanto o orante como o orador usam-nos porquanto os gestos são universais e compreensíveis (Tamine 1996, 46) por todos, por isso passíveis de serem transmitidos de forma ainda mais intuitiva do que a palavra, pois permitem superar facilmente a barreira linguística. De resto, a ação inerente às práticas gestuais executadas pelo orante não deixa de recordar a teatralidade do jogo do *actor*, que é quem executa a *actio*, e que, à semelhança do orante, procura convencer a audiência assim como despertar sentimentos e emoções. De facto, usando do gesto e da fala, o orante, tal como o orador, deve dominá-los, bem como assumir um papel: de homem, de mulher, de pessoa arrependida, contrita, humilde, jovial, conforme as necessidades da oração.

Se as paixões, o *pathos*, impedem o homem de aceder à verdade (Tamine 1996, 47), também são o que leva o orante a pecar e a experienciar a sua vida longe dos preceitos morais que, apesar dos pecados, conhece como ninguém. Mais uma vez, é possível a aproximação entre orante e orador, no que concerne à imagem que quer dar de si à sua audiência (Tamine 1996, 48). Porém, subsiste uma diferença no que respeita ao conhecimento do outro. Segundo Gardes-Tamine (1996), os *topoi* relativos aos caracteres, isto é, ao tipo de audiência, são a base da construção do discurso, sendo esses lugares-comuns o ponto de partida da argumentação. No caso do orante, os lugares-comuns não dizem tanto respeito ao outro, mas a si próprio. Na verdade, o que importa não é conhecer o outro, mas conhecer-se a si próprio para poder convencer a divindade da sua fidelidade, virtude, arrependimento, etc:

(...) a vós, Senhor,
Que eu me confesso,
Sou um grande pecador
E por tal me conheço; (...) (Schwarz 1925, 53 [25])

De facto, numa ou noutra religião, quando um orante se dirige à divindade, costuma procurar interceder por si: vai falar de si, dos seus pecados imperdoáveis, da sua observância da religião, do seu temor a Deus, da sua integridade, honestidade, entre outras virtudes, recorrendo a orações pré-existentes, comunitariamente aceites:

Fortunoso é o homem que teme o Senhor,
Que anda por bons caminhos
E se governa com o suor das suas mãos. (Schwarz 1925, 54 [27])

Deste modo, no caso da oração, cremos que o conhecimento demonstrado de si próprio não corresponde à assunção da própria individualidade, mas da identidade de uma coletividade. Nos casos que nos interessam, cremos poder dizer com alguma certeza que o carácter institucional da liturgia acabou por anular qualquer traço de individualidade, no momento em que o crente se dirigia a Deus, pelo facto de as orações estudadas, registadas em suporte escrito, constituírem a prova de uma passagem de testemunho intergeracional. Porém, o cunho individual podia surgir durante o ato de oração em si, quando se compensavam as falhas da memória, levando a substituir um termo por outro mais ou menos adequado ou a omitir determinada palavra ou frase de forma instantânea. Mesmo permanecendo na liturgia, esses lapsos, como vimos, também acabaram por adquirir validade litúrgica, sendo transmitidos à geração seguinte.

Assim, essa espécie de *prêt-à-prier* litúrgico, pelo seu carácter institucional, comunitário e vinculativo, parece excluir ou, pelo menos, minimizar as interferências individuais na hora da oração, sobretudo a partir da fixação da liturgia oral na escrita. Apesar de assumir a primeira pessoa, o orante recita um texto decorado que o vincula tanto ao culto como à divindade:

Senhor que me fizeste,
A alma me assopraste,
Uma santa lei me deste,
Esmeralda, limpa e pura
A Moisés me entregaste,
Sem dar mais outra alguma!
Como a Daniel dos leões,
Salve os teus justos varões
De tormentos e inquisições. (Schwarz 1925, 48 [4])

O presente texto não deixa margens para dúvidas quanto à relação filial que une o homem a Deus, que lhe deu uma razão de ser auto-sustentável: a sua fé. Estabelece-se, assim, entre o crente e Deus uma relação circular, pois Deus dá-lhe a vida e a razão de ser do crente é a fé que tem em Deus, a qual ultrapassa a própria vida: a divindade é o seu princípio e o seu fim.

Quanto à mobilização de personagens bíblicas, Daniel e Moisés, este recurso serve tanto de parábola (cujo propósito se resume a auxiliar Deus no seu juízo e nas ações a tomar a favor ou contra o crente) quanto de elemento vinculativo à comunidade religiosa, na medida em que os antepassados comuns potenciam o sentimento de pertença ao grupo espiritual de cariz comunitário.

No que diz respeito ao conhecimento do outro, se o orador deve saber a quem se dirige para poder preparar, adequar e aplicar o seu discurso, o orante manifesta um conhecimento superficial e genérico da entidade – aspeto que acaba por ser irrelevante, na medida em que o que interessa é louvar e elogiar para ganhar os seus favores. Na verdade, são referidos reiteradamente os aspetos positivos da(s) sua(s) personalidade(s), que encontrámos condensados na paradigmática *Oração e gradual ritonia* (1928, 10:6 [8]), que poderia dividir-se em dois momentos: o primeiro, em que o discurso é centrado na divindade e o segundo, em que o foco da oração é o orante. Assim, num primeiro momento, o crente louva a divindade, mencionando as suas obras e favores; no segundo, o orante põe-se a nu e pede perdão pelos seus pecados, mostrando-se humilde e arrependido perante a divindade.

Recolheram-se adjetivos com base na leitura da oração e colocaram-se a negrito os que são mencionados, sendo os restantes o resultado do processo indutivo realizado pelo leitor. Deus é **santo, justo, onipotente, eterno, creador, forte**, pai dos pecadores, **supremo, firme**, Deus de Israel, misericordioso, vingador, clemente, **soberano**, rigoroso, **protetor**, amparo, milagroso, vingador, **justiceiro**, verdadeiro, poderoso, salvador, compassivo, prodigioso, gracioso, piedoso, bondoso, grande, pai misericordioso, pai de bondade, pai piedoso, juiz e temível.

Atentemos nos seguintes versos da mesma oração:

(...) teu braço de vingança estende contra quem o teu povo ofende tanto. Castiga, humilha, fere e mata quem o teu povo maltrata. Confunde-o com vergonha e espanto, quem o teu povo persegue tanto. Mostra-lhe de um modo justiceiro que só Tu és o Senhor justo e verdadeiro. (1928, 10:6 [8])

Nos três primeiros versos citados, a divindade surge como uma entidade vingativa, implacável e impiedosa; todavia, no último verso, a justiça é a razão de ser do seu potencial maléfico, que justifica as crueldades dos atos apresentados nos versos anteriores. Segundo Reboul (1991, 61), a argumentação que possibilita a reviravolta a seu favor de traços de caráter que, à partida, são negativos constitui uma prova intrínseca – por oposição à extrínseca, que assenta em verdades aceites e do senso comum. Assim, o crente acaba por elogiar habilmente aspetos da personalidade da divindade considerados desumanos, como se de virtudes se tratasse. Além desse procedimento, é notável que, de uma forma bastante hábil, na enumeração das qualidades da divindade apresentada acima, os adjetivos a negrito, isto é, os que são realmente mencionados, são todos inequivocamente positivos. O que cremos contribuir inevitavelmente, embora de forma tácita, para a orientação do leitor/orante no que respeita à imagem mental que cria da divindade. Com efeito, a divindade é representada hiperbolicamente, seja pelas qualidades, pelos feitos gloriosos ou pelos nomes que possui. É uma entidade complexa, tão magnânima quanto cruel, cuja complexidade pode ser desmultiplicada pela quantidade de nomes que possui, como se de facetas de uma mesma personalidade se tratasse. De facto, já vimos que o Deus dos criptojudeus tem 73 nomes. Tal exuberância onomástica não é um facto isolado, na medida em que Brocquet dá conta de um fenómeno semelhante nas orações inaugurais (*nāndī*) presentes no início de textos literários da Índia clássica. Com efeito,

(...) les dieux et, dans une mesure moindre, les grands personnages de la mythologie possèdent une multitude de noms, qui déclinent leur identité théologique, leurs exploits mythologiques, leurs vertus cardinales et les bienfaits qu'on attend d'eux, ainsi que les formes à travers lesquelles ils se manifestent et agissent. (Brocquet 2014, 67)

Contrariamente à intenção de adular a divindade, que realizou imensas proezas e que possui uma longa lista de nomes, a retórica nasce da contestação, segundo Gardes-Tamine (1996, 14), em virtude de existir sobretudo para convencer um auditório, cuja opinião é forçosamente divergente, sendo a violência física substituída pela argumentação (Tamine 1966, 13). Pois, se houvesse consenso, o discurso não teria razão de ser. No entanto, tampouco divergem por completo discurso e oração, em virtude de existir, como dissemos, um desequilíbrio evidente entre o orante e a divindade, que o primeiro procura minorar pela via da oração.

Assim, na liturgia em geral, reza-se para convencer a divindade a favorecer o orante, desconhecendo a natureza dos seus desígnios. De resto, o *feedback* obtido pelo

orante não é imediatamente perceptível, a não ser que este vivencie uma experiência hierofânica. Por isso, o processo retórico funciona como uma salvaguarda – o destino está traçado, mas reza-se em caso de dúvida. Com base no seu comportamento e nas palavras que lhe dirige, a divindade é a única capaz de julgar se o crente é digno ou indigno de merecer determinado favor ou benesse. Notamos que não existe, em princípio, uma oposição dialética entre o orante e a divindade, comparável à relação estabelecida entre o orador e o seu destinatário.

Assim, um orador deve saber dirigir-se à sua audiência, procurando convencer e persuadir, visto que a função da retórica é social. Contudo, também é considerada “un art de bien dire, c’est-à-dire surtout un art de s’exprimer”, o que remete para essa mesma função social (Tamine 1996, 10), embora de forma mais indireta, verificando-se uma preocupação idêntica no que respeita à liturgia.

Se a oração tem um caráter altamente pragmático (Brocquet 2014, 29), também possui características inegavelmente poéticas que lhe conferem uma dimensão mística e hierofânica, que eleva a outro nível a mais simples reza do cotidiano. A poesia é uma forma de expressão artística pela qual se manifesta a divindade e através da qual é representada, segundo Brocquet, “une fonction de l’art – sculpture ou poésie – est précisément d’offrir à la vénération du fidèle une image qui manifeste la divinité sous une de ses formes possibles” (2014, 64). O lirismo é, portanto, tanto uma forma de representação da divindade quanto uma forma de comunicação recíproca entre os seres humanos e Deus, já que os segundos só conseguem produzir arte porque o primeiro assim lhes permite.

Reflexividade e circularidade

O lirismo da liturgia criptojudáica é visceral, como vimos na segunda parte, devido às suas origens nos poemas judaicos *piyutim*, que seguramente condicionaram a sensibilidade lírica das gerações seguintes. Com efeito, há motivos para crer que o recurso constante a figuras de repetição de diversas espécies (que autorizam o adensamento de significados); a metáforas e a outros tropos, terá certamente origem nessa forma primitiva de expressão lírico-litúrgica.

Aguiar e Silva, revisitando a teoria dos géneros literários de Northrop Frye, segundo a qual estes se distinguem uns dos outros pela forma como são apresentados ao público, refere que o “género lírico [se] caracteriza (...) pelo ocultamento, pela separação

do auditório em relação ao poeta. O poeta lírico pretende em geral falar consigo mesmo ou com um particular interlocutor: a musa, um deus, um amigo, um amante, um objeto da natureza, etc” (1996, 379) *in absentia*, acrescentamos nós. Desta afirmação interessamos a premissa segundo a qual existe um ponto de conexão entre a poesia e a liturgia. Pois, consoante Frye, em ambos os casos, a forma de representação assenta na existência de uma relação tanto uni como bilateral – eu-eu/ eu-tu – em que o sujeito (lírico ou litúrgico), para além de dirigir-se a um destinatário cuja presença não é mandatária, dirige-se a si mesmo.

Do mesmo modo, a essência discursiva – monológica e dialógica – da oração aproxima-a do texto dramático. Essa característica, amplificada pela alternância das vozes (dos sujeitos líricos), remete para o estatuto responsorial das celebrações religiosas (Boulnois 1994, 177), apesar de existirem poucos vestígios concretos da execução dessa prática na liturgia estudada. No entanto, cremos que a performance cantada do *Cântico da Páscoa* relatada por Brenner (1993), oração *Levantai-vos meninas cedo* (1925, 48 [7]) e os inúmeros exemplos de fenómenos de repetição, já aqui transcritos, poderão ser herdeiros do carácter responsorial da liturgia. O mesmo poderá ser dito da alternância das vozes, que confere um estatuto dramático à oração, criando um efeito de interlocução (Boulnois 1994, 177), cuja finalidade poderá ser a de superar a ausência de interlocutor. Deste modo, pode dizer-se que a oração criptojudáica é passível de ter um estatuto responsorial (Boulnois 1994, 177) e de surgir dramatizada, alternando sujeitos litúrgicos distintos. Por exemplo, em todos os romances presentes no corpus estudado são evidentes várias situações de diálogo entre as personagens, por exemplo, no *Sacrifício de Isaac*:

— Disse Isaac lá no campo:
“Senhor *pae!* está aqui o fogo,
E a lenha para acender;
Mas onde está a *víctima?*” —
“*Olhae*, vós, meu filho,
Isso não vos dê cuidado,
Que manda o Senhor,
Que *sejaes* sacrificado”. (1925, 57 [32])

na *Oração de Jonas*:

Os pilotos lhes responderam
logo com grande cuidado
homem tu estás louco
ou estás desesperado
não estou desesperado
estou em meu juízo perfeito

tenho ofendido ao Senhor
quero apagar o meu pecado. (1934, 67:4)

Essa dramatização não é alheia ao fervor e à intensidade próprios da oração. No parágrafo seguinte, Boulnois observa que, segundo um monge cartuxo anónimo do século XV, a oração é uma categoria gramatical que pertence à interjeição e que se situa entre o grito e o canto. Uma vez mais, é patente a indissociável ligação da oração à música e, em particular, ao canto. Curiosamente, também se relaciona com o sofrimento, aparentada ao grito, soltado nos momentos de maior desespero. De facto, a oração é uma forma que encontrou a humanidade de restabelecer o equilíbrio perdido ou de reparar uma falha porque, como diz Boulnois, “elle tend vers l’abolition du manque originel” (1994, 180).

Assim, tanto no género dramático como no lírico, pressupõe-se a existência de um locutor e de um destinatário da mensagem qualquer que seja. No que concerne à sua presença ou ausência, recordemos Kerbrat-Orecchioni (1997), segundo a qual umas das propriedades da comunicação verbal é a reflexividade. Portanto, falar com o outro implica que o primeiro recetor de uma mensagem acabe por ser o próprio emissor e não outra qualquer entidade. Assim, o exercício oral das obrigações litúrgicas do crente é, antes de mais, uma forma de falar “para si”, em que este se empenha, frequentemente isolado da restante comunidade, em honrar o compromisso que o une ao divino. No fundo, o crente, conforme Santo Agostinho, não espera realmente a intervenção divina porque sabe que Deus não deve nada a ninguém (Boulnois 1994, 183). Segundo este ponto de vista católico, o crente reza para observar a Lei mais do que para solicitar algo de Deus. Todavia, o carácter precatório da grande maioria das orações criptojudaicadas estudadas parece-nos perfeitamente compatível com a observância da Lei. Na verdade, estes dois aspetos da liturgia parecem-nos indissociáveis, em virtude de a justificarem e de lhe conferirem complexidade e consistência, constituindo mais um indicador da complexidade marrana.

Catherine Kerbrat- Orecchioni distingue dois níveis heterogéneos de receção: os alocutários, a quem o enunciado é efetivamente dirigido, e os recetores não alocutários previstos e não previstos (1997, 23-5). Os alocutários, na liturgia em questão, são as entidades a quem se dirigem diretamente as preces, mas que não se encontram presentes no espaço em que é rezada a oração, podendo ser a divindade, os correligionários (em *Levantai-vos meninas cedo*), elementos da natureza ou entidades intermediárias como os anjos ou os santos. Por sua vez, os recetores não alocutários previstos pelo enunciador são os correligionários e as futuras gerações de crentes; os não alocutários imprevistos

são os recetores adicionais e aleatórios, podendo ser, por exemplo, uns vizinhos inconvenientes ou, no tempo da vigência da Inquisição, os inquisidores.

Assim, segundo a autora e aplicando essa premissa às nossas orações, a entidade transcendente, que recebe a prece, situa-se no segundo nível de receção. Se as orações são ouvidas por Deus, também o serão pelos restantes correligionários não alocutários que partilham o momento litúrgico (diretamente ou em diferido), situando-se estes num terceiro nível de receção.

Quanto às características dos recetores, Orecchioni reconhece que podem ser reais, virtuais ou fictícios (1997, 25). Parafrazeando a autora, o recetor é fictício quando, convocado pelo enunciador, é projetado na ficção. No caso criptojudáico, não se aplica esse estatuto de entidade fictícia, em virtude de o ato enunciativo se inscrever num diálogo direto e autêntico, estabelecido com uma entidade real, ou que se supõe ser real. Pelo contrário, consideramos adequado o conceito de virtualidade, na medida em que o recetor em potência, apesar de ausente, é constantemente interpelado pelo crente, conservando dessa forma, “*son statut réel d’être virtuel*” (Orecchioni 1997, 25). Não obstante a aparente contradição entre os conceitos de realidade e virtualidade, a entidade, potencialmente recetora por se supor real, é virtual, por um lado, devido à sua ausência efetiva e, por outro, graças à crença na sua existência.

Apesar de fisicamente ausente, o crente estabelece com o recetor potencial uma relação que pode ser mais ou menos distante conforme a hierarquia social e o grau de intimidade que os une (Orecchioni 1997, 26). Disso testemunham os deícticos usados, relativos à primeira e segunda pessoas do singular ou do plural, bem como o tipo de oração que é dirigida à divindade: profissão de fé, louvor ou súplica. Todas contêm uma carga ilocutória (Orecchioni 1997, 188), na medida em que em todas existe a intenção de solicitar algo da divindade, com vista ao alcance de um efeito perlocutório, embora somente no terceiro caso é plenamente assumido o desejo de resposta ou de ação da divindade. A esse respeito, Haudry (2014, 145) distingue três tipos de orações nos antigos cultos indoeuropeus: o pedido, que visa ser acedido; o louvor, que não pressupõe resposta e a questão, que implica necessariamente uma troca, visto que “*l’absence de dialogue n’est pas naturelle: les dieux des divers peuples indo-européens anciens sont doués de parole*”. Deste modo, apesar da ausência protocolar de Deus, as interações com os profetas, tornadas possíveis através das mais diversas manifestações hierofânicas, bem como pelo dom do Verbo, parecem constituir as trocas primordiais de um diálogo iniciado há 5780 anos.

A esse respeito, Boulnois (1994, 180), no seu ensaio acerca da dialética da liturgia cristã, nota que, pela oração, é observado um pacto de interlocução entre o ser humano e Deus, por ser renovada a aliança primitiva: “la parole noue un contrat. Elle a donc un statut performatif: elle rend presente l’alliance divine”. Notámos que, na liturgia estudada, esse “contrato” é frequentemente reforçado com oferendas, concretizadas, à falta de outra possibilidade, no sacrifício da própria carne e do próprio sangue. É a chamada “oferenda votiva”, por oposição à “oferenda de realização do voto”³⁸ (Lambert 2014, 164). Esse sacrifício constitui uma obrigação contratual:

(...) que aceites meu jejum, este meu apoucamento de carne e cebo em lugar de *sacrificio*, que nós somos obrigados a fazer-te; (...). (Schwarz 1925, 65 [40])

(...) este sangue que derramo, este cebo que *offereço*, recebe-me Senhor este santo sacrificio. (Schwarz 1925, 66 [41])

O contrato envolve necessariamente uma contrapartida que implica o enfraquecimento da carne:

(...) venho em jejum nanja por falta de pão, nem de nada, minhas carnes *enfrequeci* e meu sangue escrito no Ceu, (...). (1928, 10:4)

(...) me *puz* hoje a passar este santo dia por a boca deter, minha carne enfraquecer, esperando pelas suas santas *misericordias* (1928, 11:7 [38])

São denunciados, no seguinte excerto de oração, os verdadeiros termos desse contrato – a salvação após a morte:

(...) este meu sangue que derreto no meu corpo, ofereço pela minha salvação. (Schwarz 1925, 71 [48])

Segundo Boulnois (1994, 180), essa aliança entre Deus e o orante não constitui só uma reminiscência do passado. Pelo contrário, verifica-se uma abolição das distâncias, tanto no espaço como no tempo. Durante a oração, enquanto se renova o pacto e a aliança, o orante aproxima-se espiritualmente da divindade e a repetição dos rituais e das palavras ancestrais, desde os primórdios da humanidade, anula o conceito de tempo. Boulnois (1994, 180) refere-se ao tempo da oração como sendo transhistórico porque,

³⁸ A tradução é nossa (“offrande votive” e “offrande de réalisation du voeu”).

independentemente da sucessão dos eventos, todos são mobilizados no presente da enunciação, que é quando se espera que Deus intervenha.

Assim, quando o crente se dirige a Deus, fá-lo menos para “falar” com a entidade do que para cumprir o seu dever e por motivos precatórios, como vimos – seja o seu objetivo pedir perdão, reconhecimento, clemência, entre outros. Notamos que orações de louvor ou agradecimento implicam sempre, de forma implícita, um favor que se obtém da divindade, como na oração nº 17, oriunda de um manuscrito da Covilhã, citada por Schwarz. Note-se que a referência a um favor já concedido constitui uma forma hábil de continuar a solicitar da divindade o mesmo tipo de benesses:

“*Bemditas* graças a meu Deus sejam dadas pelos bens e esmolas que nos faz, tem feito e tem para fazer.

O Senhor, que nos deu para agora, nos abasteça. O Senhor, pelo seu santo e divino bem, nos livre da miséria e de tudo quanto mau fôr e mau pretender”. (1925, 51)

A propósito desses dons divinos, Olivier Boulnois (1994) afirma que a divindade já os concedeu ao orante aquando do recebimento do Verbo, nomeadamente a logofania, estabelecendo assim um paralelo com a liturgia judaica. Porém, não deixa de referir-se especificamente à figura do Cristo, através do qual a divindade, que deu aos homens a palavra (tanto a sagrada quanto a capacidade de verbalizar e, originalmente, a vida), se mostra à humanidade transfigurando-se num corpo de carne e osso:

Le Dieu à qui la prière s'adresse est Parole : il s'est révélé lui-même comme parole vivante et agissante, devenu corps visible pour les hommes, dans la personne du Christ. (Boulnois 1994, 168)

Todavia, nas litúrgias criptojudáica e judaica, as referências hierofânicas não são consubstanciadas por uma figura humana divinizada, mas assentam na interação direta da divindade com o ser humano: Deus criou o universo, concedeu a palavra, entregou as Tábuas da Lei e falou com os profetas. No fundo, nas religiões monoteístas em questão, o princípio (em ambas as aceções da palavra) de ação da divindade é o mesmo porquanto o dom primordial é comum tanto ao judaísmo quanto ao cristianismo, que deriva do primeiro. De resto, tudo aquilo que o orante conhece de Deus é obra da manifestação da sua própria palavra e a liturgia é, também ela, fruto dessa palavra (Boulnois 1994, 170). Assim, parafraseando Boulnois, a palavra dirigida a Deus pelo homem é, antes de mais, a palavra que Deus dirigiu aos homens (1994, 171), observando-se uma relação circular entre o dom da palavra feito ao homem e a oração dirigida a Deus. Pois, além de basear-

se no primeiro, o ato de orar constitui uma resposta ao dom primitivo, nunca sendo um ato totalmente espontâneo:

La parole de l'orant reçoit donc de la parole divine le don de son existence, de sa forme et de son contenu, tout en se présentant comme une réponse à cette parole qui l'a précédée. (Boulnois 1994, 169)

No fundo, o maior dos dons é a presença da divindade, que se dá ao orante *in absentia* porque o facto de rezar, em si – isto é, a possibilidade de entrar em contacto com a divindade – é *per se* um dom; e rezar já constitui uma recompensa (Boulnois 1994, 183). Nesse contexto, o referido autor observa que o verbo cristão – na verdade, a liturgia judaico-cristã – assenta num conjunto de paradoxos: a resposta (o dom) antecipa o pedido, o interlocutor é invisível e ausente, mas, paradoxalmente, nunca é excluído da interlocução (Boulnois 1994, 186).

Desta forma, é inteligível uma relação também ela paradoxal entre o crente e a divindade, baseada em relações de forças opostas, que se complementam. Enquanto o crente é o locutor, mas espera passivamente uma ação do destinatário do seu discurso, a divindade é doadora, ativa de facto, mas passiva na relação de comunicação. Por esse motivo, o uso dos verbos performativos reforça a urgência do pedido, garantindo a continuidade e a agilidade do discurso precatório:

La continuité s'établit par le caractère performatif de certains de ces énoncés: dire *Je prie le Seigneur ou Prions le Seigneur*, c'est déjà commencer à le prier. Une prière peut même prendre la forme d'une question : "Comment te célébrer, toi dont tant d'hymnes célèbrent la gloire ?" ou celle de l'appel à un intermédiaire : "Muse, chante un hymne à Hermès", Hymne homérique à Hermès, 1, vers 1 (trad. Humbert, CUF). (Haudry 2014, 142)

No fundo, a magnanimidade de Deus, que concede o dom, é proporcional à indignidade do orante que não o merece. Essa circularidade verifica-se na relação de reciprocidade entre o ser humano e a divindade, bem como na própria liturgia, na medida em que, por um lado, procede da palavra divina (dada e retribuída) e, por outro, nutre literalmente a vida litúrgica comunitária (pois é o seu sustento), tanto quanto nutre o espírito do crente. Mesclam-se, assim, no ato de oração as duas funções principais da boca: falar e alimentar-se (Boulnois 1994, 172).

A oração como diálogo prefabricado

Sendo a liturgia, em geral, um elemento "pré-fabricado", as preces dirigidas a Deus não são enunciações, na medida em que as palavras proferidas pelo crente são

consensuais e preestabelecidas, incluindo-se num conjunto alargado de orações, que se enquadram num cânone convencionado a nível familiar e comunitário. Todavia, as falhas da transmissão e da memória acabaram por deixar algum espaço para a criação enunciativa. Entretanto, como também salientámos, devido às vicissitudes da transmissão marrana que origina a labilidade da liturgia, não temos como distinguir aquilo que foi recitado daquilo que foi lido nem daquilo que foi acrescentado pelo escriba e, muito menos, pelo fiel, durante a oração, dado que somente dispomos das recolhas manuscritas.

De resto, a propósito da liturgia cristã, que tem esse aspeto em comum com a liturgia criptojudáica, Boulnois (1994, 172) refere que são mescladas orações institucionais com discurso improvisado “*issu d’un débordement de coeur*”. A liturgia que o orante decorou vai unir-se à produção pessoal, à qual confere consistência e legitimidade: “*la première donne forme et contenu à la seconde, et réciproquement, l’angoisse, la louange ou la gratitude personnelle de l’orant trouvent à s’exprimer dans les sentiments du psalmiste*”. (Boulnois 1994, 172)

Todavia, sendo em grande parte oriundas do cânone religioso, podemos considerar que as orações não constituem atos enunciativos propriamente ditos, visto faltar-lhes a espontaneidade necessária ao caráter interativo da comunicação. Como vimos, não são diálogos com Deus no sentido estrito do termo, na medida em que os textos litúrgicos pré-existem à produção oral e são repetidos à exaustão. No entanto, os referidos textos são o instrumento pelo qual o crente comunica com a divindade, em virtude de constituírem um elemento fático imprescindível à validação dessa comunicação.

Se não são diálogos por o discurso ser memorizado, por não haver interação entre os interlocutores e por um deles estar irremediavelmente ausente, tampouco os podemos considerar monólogos. Trata-se de diálogos dissimétricos (Boulnois 1994, 173), em que são evidentes relações de forças opostas entre o crente e a divindade, mas nos quais existe uma verdadeira intenção de comunicação com outra pessoa para além de si mesmo. Retomando a metáfora das artes do espetáculo, mas desta vez do ponto de vista da audiência, poderíamos comparar o estatuto desse interlocutor ausente ao do público que assiste a um monólogo de *stand-up comedy*, na medida em que a diferença entre ambos reside na sua ausência/presença física. Contrariamente a Deus, o público está presente. Porém, em princípio, não se espera que responda ao artista, mas simplesmente que reaja, comunicando de forma não verbal (risos, palmas, apupos, etc.). A sua reação é, como tal, imprevisível, na medida em que poderá gostar, não gostar ou simplesmente ficar indiferente. O comediante, infelizmente, não tem como prever a reação do público e,

sobretudo, não a necessita objetivamente. Tal não ocorre numa situação de comunicação dita normal, em que qualquer pergunta ou locução admite uma resposta ou uma intervenção da parte do interlocutor.

O público, apesar de não participar de forma direta e previsível na comunicação, está claramente numa posição de vantagem, pois avaliza ou rejeita a prestação do comediante que, por sua vez, espera uma *standing ovation* da entidade para quem escreve o texto e para quem fala. Cremos que se estabelece a mesma relação de forças entre Deus e o orante. Tal como na *stand-up comedy*, o orante, como veremos, nem sempre se dirige diretamente ao seu interlocutor, nem precisa de o fazer – assim como o público sabe que o comediante atua para ele, a divindade saberá que o orante se dirige a ela.

Para Boulnois, essa situação de comunicação marcada pela ausência de um dos interlocutores é equivalente ao uso do vocativo na poesia épica, em que o sujeito lírico se dirigia aos Deuses ou aos heróis mortos (1994, 173). Parafraçando o referido autor (1994, 173), dirigir-se a uma entidade ausente não são meras palavras no ar. Pelo contrário, o sujeito lírico (ou litúrgico) invoca a divindade para elogiá-la: retrata-a, descreve os seus atributos, mas o que verdadeiramente o motiva é a ânsia latente de salvação. Tal se verifica igualmente na liturgia estudada:

Amparae-me, ó Deus do ceu; socorrei-me ó Rei da Gloria (1928, 11:6 [31])

Aqui venho, Senhor, contrito
Alcançar de vós o perdão”, (...). (Schwarz 1925, 70 [47])

Conforme observa o autor, o vocativo usado na oração serve para invocar, implorar, mas não para convocar (1994, 177). O que significa que o crente espera menos uma resposta do que uma reação, como vimos acima, ou pelo menos, a atenção da divindade:

Grande Deus do Israel,
grande forte de Abrahão,
já que ouviste a Daniel,
ouve a minha oração: (...)
(Schwarz, 1925, 55 [30])

Ouve-nos, *ho bemdito* tu, *Redemptor* dos dispersos do teu povo de *I.*, (...).
(...) Pai *piedozo* ouve as nossas vozes: vozes: *A.*, nosso Deus. tende piedade de nós e com *ella* nos recebe as nossas orações (...). (1929, 18:6)

No exemplo seguinte, o sujeito litúrgico interpela a divindade porque espera dela uma resposta não verbal, isto é uma ação: livrar o crente do perigo e do mal.

(...) tende meu Deus *pie.d.e* de nós responde-nos e ouve as nossas rogativas, *secorrenos*, *ampara nos* e *livra nos* de todo o mal, (...). (1929, 18:6)

Notamos que existe o mesmo tipo de expectativa concernente à intervenção divina, na liturgia recitada por Brites Henriques, no século XVII, em que a resposta esperada tampouco é verbal, como no exemplo anterior, mas também ela uma ação: a salvação.

(...) quem por ti chamar *responder-lhe has*, do laço do perigo me livrarás. Nas *mayores* pressas e *angustias* chamar te hei e *responderme has* e viverás muy breve com a tua santa mão e com a tua santa salvação e com o teu santo perdão geral, para me livrares Senhor e me guardares como *guardastes* aos filhos de Israel. (1925, 104 [28B])

A respeito do uso do vocativo, Benveniste (1970) apelida de “*communion phatique*” a simples troca de expressões convencionais, pejadas de vocativos, que não têm outra função senão a fática; distingue-as, pois, da enunciação, na medida em que “*chaque énonciation est un acte visant directement à lier l'auditeur au locuteur par le lien de quelque sentiment, social ou autre*”. O estudioso afirma que a linguagem, nessa função, não constitui um instrumento de reflexão, mas de ação (Benveniste 1970, 18). A nosso ver, encaixam nesse conceito as orações preestabelecidas, bem como as fórmulas jaculatórias presentes na maioria das orações, paradigmáticas da função fática, que permitem estabelecer a comunicação entre o orante e a divindade e suscitar o interesse desta última (Faranton 2014, 112).

Portanto, a oração é um ato performativo que, não obstante o seu caráter pré-definido, permite que sejam transmitidas informações implícitas da esfera pessoal do orante, tornando-a num enunciado híbrido. Com efeito, por um lado, é um “falso” diálogo, mas, por outro, não deixa de transmitir emoções, sentimentos, desejos, palavras que testemunham de vestígios de individualidade, sendo, como refere Benveniste “*une forme conventionnelle d'énonciation*” (1970,18). Como dissemos, não nos resulta fácil distinguir o individual daquilo que é preconcebido; todavia, as diferenças entre as variantes regionais da mesma oração não deixam margem para dúvidas no que concerne à existência de uma base comum, em que foram incluídos elementos individuais de forma lenta e gradual.

Na liturgia estudada, as marcas da individualidade são, no entanto, evidentes do ponto de vista do discurso, pois é frequentemente usada a primeira pessoa do singular. Notemos, porém, que a relação binária estabelecida entre o crente e a divindade – considerada um ato pseudo-enunciativo – não é imediatamente evidente, em virtude de envolver uma teia complexa de enunciadores e enunciatários, como veremos. Assim, de

forma a entender mais profundamente como se posiciona o crente perante a divindade, é necessário começar por analisar os diversos sistemas enunciativos. Não são objeto desta pesquisa as considerações teóricas que distinguem enunciado e enunciação, nem as competências linguísticas e paralinguísticas dos sujeitos que comunicam. Contudo, parece-nos uma questão fundamental a da relação estabelecida entre o locutor e o alocutário, na medida em que a análise dessa conexão desvenda uma série de indícios de importância inquestionável para o estudo da identidade marrana.

Deste modo, interessar-nos-á, parafraseando Greimas (1982, 144), a instância linguística que pressupõe a existência de um enunciado, inscrito num discurso marcado por diversas instâncias individuais. Assim, ao invés de considerar a “totalité du parcours communicationnel”, como Kerbrat-Orecchioni, aquando da definição da problemática da enunciação, ater-nos-emos à seguinte definição do conceito que propõe: “(...) l’*énonciation* est alors définie comme le mécanisme d’engendrement d’un texte, le surgissement dans l’*énoncé* du sujet d’*énonciation*, l’insertion du locuteur au sein de sa parole” (1997, 30).

É conveniente referir a situação particular do tipo de orante que nos interessa: o crente criptojudaico que recita textos litúrgicos pré-estabelecidos. No contexto dessa enunciação, a relação com o destinatário não é direta por diversos motivos. Como dissemos, em primeiro lugar, a divindade não está *in loco* (em princípio e excluindo qualquer manifestação hierofânica) e dela, como vimos, não se espera qualquer resposta verbal. Em segundo lugar, o crente, quando se dirige à divindade, também se dirige aos seus correligionários, pois a oração é tanto um ato individual quanto comunitário.

Do mesmo modo, aquando da formação dos iniciados, ou quando a transmissão entre correligionários não é direta, por ser assíncrona, a cadeia de destinatários indiretos transforma-se numa sucessão de emissores, já que estes, usufruindo do texto, tornam-se previsivelmente, por sua vez, emissores – sendo este princípio intrínseco aos trâmites da transmissão intergeracional. Assim, tal como na performance teatral, existe uma cadeia de emissores no processo enunciativo litúrgico (tanto criptojudaico como de qualquer outro sistema de crença), em que o emissor primitivo é revezado por outros que o substituem e voltam a interpretar o enunciado original (Orecchioni 1997, 22). De resto, cremos poder dizer que a relação com o texto proferido acaba por não ser direta, sendo uma produção oral em “segunda mão”, apesar de conter, como vimos, alterações de cunho individual, de que testemunham as inúmeras variantes das orações.

Deste modo, estando a liturgia criptojudáica sujeita a criações enunciativas anteriores, que lhe deram origem, e estando ela própria sujeita a transformações sincrónicas, poder-se-ia associar a relação entre locutor e autor à que opõe, na narratologia, autor e narrador. O narrador seria o equivalente do locutor (orante), assumindo a primeira pessoa (Orecchioni 1997, 171) e o autor, a entidade extratextual, cuja identidade não é questionada. Contudo, seria demasiado redutor, na medida em que a autoria do conjunto litúrgico que nos interessa é assumida tanto pelos correligionários passados ou presentes como pelos vindouros, e também pela própria divindade, em razão da logofania primitiva.

De facto, apesar de as palavras pronunciadas não serem realmente da sua autoria, servem o mesmo propósito há séculos; o orante fá-las suas como se as tivesse escrito, assumindo os “direitos de autor” do texto que profere. Esse processo leva a um desdobramento de autores-locutores-recetores, que se sucedem desde tempos imemoriais e que reproduzem à exaustão o dom primordial.

Desta forma, no caso criptojudáico, o sujeito litúrgico, que cremos situar-se ao nível do sujeito poético (para a lírica) e do narrador (para a ficção), por projetar-se na esfera litúrgica e poder assumir a primeira pessoa, assume também, contrariamente a estes últimos, a autoria total ou parcial dos textos que profere, alterando, conforme as necessidades, a liturgia preestabelecida (recordemos, por exemplo, a tradução da *Shemah* ou a transformação do *Pai Nosso*) ou criando-a de raiz.

Vemos que, na liturgia estudada, parece existir uma amálgama entre sujeito litúrgico e autor, assim como uma fusão entre esse mesmo sujeito litúrgico e o locutor, visto ser latente a verdadeira intenção comunicacional, determinada pelo carácter intrinsecamente dialógico da liturgia. Essa relação fusional acaba por colocar em causa a teoria da enunciação de Greimas, segundo a qual, esquematizando bastante, existem três tipos de destinadores: o enunciador (autor), o que profere o enunciado; o narrador, que assume a primeira pessoa, e o interlocutor, reservado à entidade que dialoga com outra (Greimas 1982). No fundo, podemos dizer que é evidente, na liturgia criptojudáica, a fusão de várias esferas discursivas, sendo a primeira inerente ao universo real do ato de fala do orante; a da pessoa física que se dirige concretamente ao seu Deus, assumindo (ou não) a primeira pessoa, ou dirigindo-se (ou não) a um interlocutor.

As restantes esferas procedem de universos paralelos ao primeiro, mas não as podemos considerar fictícias porque a liturgia criptojudáica não é (ou raramente é) ficção, mas discurso. São virtuais porque são potencialmente móveis e intercomunicantes: a do

autor do texto (o orante como indivíduo e como membro ou representante de uma comunidade litúrgica; a própria divindade como destinador da logofania e os antepassados que transformaram o texto); a do sujeito litúrgico, que não será mais do que a “pele” que reveste o orante quando reza (seja individual seja coletivo) e a do narrador, entidade textual que assegura a narração dos episódios bíblicos e hagádicos.

Notamos que as diferentes instâncias discursivas, isto é, o eu litúrgico, o autor do texto e o narrador, desmultiplicam-se consoante a focalização, em diversas entidades, a quem, de acordo com a teoria de Genette (1972), chamaremos vozes. Alargaremos, assim, por necessidade inerente à especificidade dos textos estudados, o conceito narratológico proposto por Genette a outras instâncias discursivas como o são o autor e o sujeito litúrgico.

O sujeito litúrgico

O sujeito litúrgico criptojudáico converte-se, assim, numa entidade que assume várias vozes, isto é, várias primeiras pessoas, oscilando entre a primeira pessoa do singular e do plural e usando com frequência ambas no mesmo texto, dando origem a um desdobramento de locutores e a um complexo jogo especular. Como exemplo desse fenómeno, podemos referir o uso da primeira pessoa do plural, presente desde o título, nas versões criptojudáicas de uma das orações mais importantes do cristianismo: o *Padre Nosso*. Existem inúmeros exemplos de uso da primeira pessoa do plural, mas o que parece mais insólito é a alternância entre ambas as pessoas. Cremos que essas ocorrências podem ser explicadas pelo facto de a consciência de individualidade do orante ser subsumida pelo sentimento de pertença a um todo, sendo essa reivindicação tácita do seu estatuto de autor aquilo que o une às suas origens e à sua comunidade:

L'ensemble des locuteurs devient auteur du, récit, puisque celui-ci évoque l'avènement, du peuple de Dieu, c'est-à-dire leur statut de locuteurs, l'origine qui les rassemble symboliquement (1994, 179)

No fundo, o orante quando reza, dirige-se sempre a outro, como dissemos: à divindade, aos correligionários passados, presentes e futuros; mas também acaba por falar para si, mas para si como outro: “même lorsqu'il prie seul, le chrétien dit ‘Notre Père’. Déployant l'espace de l'altérité, l'orant se parle à lui-même ‘comme à un autre’” (1994, 170).

Deste modo, o sujeito litúrgico, quando reza o *Padre nosso* assume – e dirige-se a – um “nós”, esse “eu” comunitário, que testemunha da sua pertença a um grupo religioso. Através desse “nós” – uma segunda primeira pessoa, por assim dizer – o orante coloca-se perante um outro que é um reflexo de si mesmo. Note-se que, para além da fusão de ambas as primeiras pessoas, assiste-se a uma justaposição da função emissora e recetora, visto que o sujeito litúrgico é tanto interlocutor como interlocutário.

Por um lado, não existe nenhuma oração intitulada *Padre meu* ou *Pai meu*, no entanto, são poucos os determinantes possessivos de primeira pessoa de plural quando é questão de dirigir-se diretamente à divindade. De facto, exemplos como o da oração *Padre nosso* são escassos na liturgia criptojudáica oriunda das Beiras, existindo pouquíssimas referências a Deus pelo prisma comunitário, sendo o contrário a norma. Atentemos no seguinte exemplo:

Bemdito meu Deus, meu senhor, meu *Adonai*, que nos mandou e nos encomendou com as suas *encomendaças benditas* e bem-santas que *acendessemos* esta santa torcida (...). (Schwarz 1925, 63 [37]).

Contrariamente ao envolvimento da comunidade na oração *Padre nosso*, é notável, no exemplo anterior, certa reserva no que respeita à partilha de Deus com os restantes correligionários, na medida em que a posse é inequivocamente marcada pela primeira pessoa do singular, que contrasta com a assunção do plural comunitário, no resto da oração. Aliás, como refere Boulnois (1994, 170): “Nul ne prie à la place d'autrui, et encore moins peut-il emporter l'engagement d'un autre. La prière reste d'abord à la première personne du singulier”.

Na liturgia recolhida por Schwarz não existem muitas referências a um *Deus nosso* ou a um *Pai nosso*, a não ser no *Padre nosso*; no *Credo*, como veremos; numa nota de rodapé em que cita um excerto de uma oração retirado de um processo da Inquisição datado de 1543:

Estas *são* as encomendaças benditas e santas que nos encomendou o nosso Deus *q accendessemos* candeia e *noyte de sabbado* com azeite *d'oliva* limpa. (Schwarz 1925, 63)

na *Oração da Água*:

Pae nosso poderoso,
Que nos haveis de perdoar, (...) (Schwarz 1925, 72 [51])

e na adenda concernentes às *Orações dos Cristãos-novos de Traz-os-Montes*:

A chamar por nosso Deus,
A ver se ele respondia... (...). (Schwarz 1925, 84)

Assim, pode parecer paradoxal que, numa das orações aparentemente chave da liturgia, os orantes assumam em conjunto a primeira pessoa do plural, quando se dirigem a Deus e que, nos restantes casos – que constituem a esmagadora maioria da liturgia beirã – aconteça precisamente o contrário. Cremos que essa ocorrência pode significar duas coisas. Em primeiro lugar, sendo a oração uma expansão de uma tradução fiel do hebraico, o plural preexistente na oração original revela que a forma de tratamento é inegavelmente de origem judaica.

Em segundo lugar, a oração *Padre nosso* não é, na verdade, uma das mais importantes da liturgia criptojudáica em estudo. Apesar de ter sido relevada por Schwarz (1925, 79 [71]) e por Leite de Vasconcelos (1975, 188-90) (talvez por constituir uma curiosidade digna de ser notada), não teve tanta importância para Barros Basto (1928, 10:7 [17]), que não só não a distinguiu das restantes, como tampouco a intitulou, tendo-lhe atribuído um número como a qualquer outra. Na verdade, o facto de ser claramente uma oração comunitária, digna de ser orada em conjunto, e de não ter tido muito relevo nas publicações de Barros Basto pode indicar que não terá sido muito difundida por razões que se prendem com a manutenção da clandestinidade criptojudáica e com o carácter fundamentalmente doméstico do culto. De resto, o facto de ter sido adaptada da liturgia católica – apesar de inicialmente judaica – significa provavelmente que as versões da oração são bastante recentes e meros produtos do sincretismo, sendo esses factos corroborados pelas grandes diferenças entre ambas, já que partilham apenas a base católica.

No caso da liturgia criptojudáica transmontana, apesar de haver mais evidências do recurso ao determinante possessivo de primeira pessoa do singular, é notória a equivalência entre o uso de ambas as primeiras pessoas do singular e do plural quando o orante se dirige à divindade, o que não deixa de contrastar com o tratamento beirão. A esse respeito, observamos que a grande maioria das ocorrências de primeira pessoa do plural se encontra, nos conjuntos de orações apontados por Barros Basto como sendo os mais antigos, nomeadamente, o *Manuscrito de Rebordelo* e o *Manuscrito de perpétua da Costa*, cuja redação o editor aponta como tendo sido iniciada nos séculos XVIII, pela caligrafia usada.

Para tentar perceber a razão de ser dessa divergência no uso da primeira pessoa, é necessário investigar indícios da génese da liturgia criptojudáica. A oração *Pai nosso*, é,

como já dissemos, uma oração genuinamente judaica, que nos pode dar pistas sobre a razão de ser da contiguidade de ambas as formas de tratamento, bem como os manuscritos publicados por Barros Basto.

É de notar que ambos os manuscritos de *Rebordelo* e de *Perpétua da Costa* contêm expressões que parecem ser corruptelas do hebraico. Já vimos que, inclusivamente, existem, neste último, transcrições de frases inteiras retiradas da liturgia hebraica. Embora não se observe o mesmo fenómeno no *Manuscrito de Rebordelo*, é notável a presença de corruptelas, que julgamos ser do hebraico:

Meu Senhor que *suo*³⁹ alma *Aliveira dos reverences* branquejada e festejada e repousada esteja a sua alma em parte boa. (MR1928. 11:6 [28])

(...) diz-lhe que te deixe passar que es dos de *rio fria Brazem* do povo de Israel (...). (MR 1928, 11:6 [30])

Paralelamente a esse fenómeno, no *Manuscrito de Perpétua da Costa*, é evidente a tradução da oração *Shemah Israel*, como referimos, e no de *Rebordelo*, trechos de algumas orações parecem ter sido traduzidos literalmente do hebraico:

Folgança composta excelsamente, santos anjos limpos, esclarecentes piedade e parte e *vôa* sobre a alma, que o Senhor foi servido *chama-la* deste mundo para o outro por mandado e sentença do verdadeiro Senhor que é *Adonai*. (MR 1928, 11:6 [27])

(...) *dae-me* Senhor a mão, contrito o meu coração, porque em verdes não me caces, se vires que se aparta a tua *memoria*, Senhor, de mim, *amemoria-te* de mim, se de mim estás acordado; entrarei na tua *memoria*, sairei com triunfo e *vitoria* do mundo e carne e pecado. *Adonai*. Amen. (MR 1928, 12:5 [57])

Assim, é plausível apontar que a maior proximidade da liturgia criptojudáica com o culto original hebraico tenha resultado na utilização da primeira pessoa do plural em detrimento do singular, tal como ocorre, aliás, na liturgia judaica contemporânea. A título de exemplo, no *Manual de Bênçãos* (Alpern 1998), contámos 176 ocorrências da expressão “nosso D-us” contra somente 8 em que é usada a expressão no singular “meu D-us”.

Contudo, na liturgia criptojudáica mais antiga em nossa posse (processo de Brites Henriques), observámos precisamente o fenómeno contrário. Contra 25 ocorrências de expressões usando o determinante possessivo de primeira pessoa do singular, tais como “meu Senhor” ou “meu *Deos*”, existe uma única ocorrência do uso do determinante de

³⁹ Sua.

primeira pessoa do plural para referir-se à divindade. Poderá a presença da primeira pessoal do singular revelar uma tentativa de camuflagem da origem judaica da oração? Terá sido esta única ocorrência um deslize?

Seja a santa formosura de *Adonay nuestro Dios*, (...). (Schwarz 1925, 104, [28B])

Se alargarmos o campo de visão para assunção da primeira pessoa do singular sem colocar o enfoque no tratamento da divindade, mas abordando essa questão de uma forma geral, vemos que esta depende de fatores que se prendem com o motivo da oração. De facto, cremos que é imprescindível ter em conta o tom das orações, já que é mais frequente nas orações de confissão e de arrependimento dirigir-se a Deus usando o determinante pessoal na primeira pessoa do singular do que no plural. Com efeito, quando existe um clima de maior contrição e quando o orante tem um pedido a fazer, a divindade é invocada de forma individual, num ato cioso e de pudor, tal como retratado no processo inquisitorial da jovem Brites Henriques, que tinha todo o interesse em mostrar arrependimento pelos pecados.

Do mesmo modo, o uso da primeira pessoa de singular é geralmente preferido nas orações contemporâneas de confissão e de remissão:

Senhor, sentado estou,
espero de vós que me *ajudeis*,
e meus pecados *perdoeis*. (1925, 53[23])

Confesso, Senhor, que eu sou
o *peccador* mais indigno
que neste mundo criastes
e que mais vos tenha ofendido (1925, 70 [47])

Ó Pai da minha alma,
Senhor Deus de Abrahão,
perdoai-me os meus pecados,
só vós sabeis quantos são. (1925, 55[29])

Misericórdia Senhor, que este pecador pede perdão, meu clemente meu Piedoso estende-me a vossa santa e *bem dita* mão, (...). (1937, 81:8)

Nas orações de jejum:

Recebe Senhor o meu jejum, recebe a minha oração, despacha a minha petição a rogos bons do meu *coracao*. Senhor, se *m'o* receberes, minha alma terá perdão, (...). (1928, 11:7[28])

Eu *queria-me* confessar com perfeito entendimento mas o meu maior tormento é não saber-me explicar eu pequei e fiz pecar com *ações* fez descomposto o que eu estou de arrependido. (1934, 67:3)

Senhor faço tenção de jejuar
com a ajuda que tu, Senhor, me *has* de dar.
Este dia de *sacrificio* e de penitência,
este meu sangue que derreto no meu corpo,
ofereço pela minha salvação. (1925, 71 [48])

(...) louvado seja o Senhor,
que o jejum do meu corpo sai fora. (1925, 72 [49])

Nas orações relativas a ações do cotidiano:

Ao limpar o rosto
Senhor, assim como me deste *água* para me lavar, toalha para me limpar, olhos para ver,
ouvidos para ouvir e *bôca* para falar, assim o Senhor me *de* graça para o saber servir e
amar. (1937, 80:7[III])

Assim que me levantei,
as minhas mãos lavei,
com alma e com vida
ao Senhor louvarei. (1925, 48 [5])

Observamos que o uso da primeira pessoa do plural parece ser mais frequente na liturgia de cariz comunitário, isto é, nas orações em que os orantes reivindicam a sua pertença à comunidade religiosa. À semelhança dos exemplos anteriores concernentes à primeira pessoa do singular, devemos referir que não se trata de uma regra, mas de uma tendência, pois há interferências frequentes da primeira pessoa do plural nas orações de cariz mais íntimo, assim como se verifica o fenómeno contrário.

Contudo, parece claro que as orações em que se assumia a primeira pessoa do plural eram maioritariamente as que se rezavam em conjunto. A esse respeito, Haudry (2014, 145) distingue as orações de pedido, em que observámos o recurso à primeira pessoa do singular, das orações de louvor, dizendo que estas últimas revestem a forma de uma “proclamation publique et solennelle, celle de l’annonce, de la louange qui, contrairement à la précédente, impliquent un auditoire”.

À semelhança da *Oração Padre Nosso*, o *Cântico da Páscoa* (Schwarz 1925, 73 [52]) é rezado na primeira pessoa do plural. Por ser cantado, exigia a presença de toda a comunidade, embora não deixe de fazer sentir-se a presença da primeira pessoa do singular, nomeadamente quando os orantes se dirigem a Deus:

CÂNTICO DA PÁSCUA

Adonai, Adonai,
Adonai, Senhor meu!
Cantamos hoje ao Senhor
D'esta hora singular,
O cavallo e o cavaleiro
Lançou no profundo mar.
Caminhamos e **andamos,**
Louvaremos ao Deus d'Israël,
Que **nos** livrou do Egypto
D'aquelle rei tão cruel.

Além dos cânticos, são evidentes alguns momentos litúrgicos em que a presença da comunidade – ou parte dela – era mandatária. Na declamação de orações tradicionalmente judaicas como a *Amidah* (anexo A) ou a *Shemah* (1929, 18:5):

A. Sr. nosso, não *ha* outro *Deos* mais do *q. Elle*, nós somos *I. seu* povo, e *Elle hé* nosso
R. *q. nos remio* de todos os fortes, *Elle he* Deus de vingança *q. nos* vinga dos *q. nos* afligem; *Elle* paga com *beneficios*, e *gloria* a todos os *q. o* servem, *Elle* dá vida boa às nossas almas, e guia nossos passos, (...);

nos funerais:

Deus votou a Abrahão, Abrahão a *Izá*, *Izá* a *Jacó*, *Jacó* a seus filhos votai Senhor sobre esta luz para alumiar a alma daquela nossa *hebréa* ou hebreu que passou deste mundo para o outro; (...). (1928, 11:7 [34]);

durante as refeições:

Bemditas graças a meu Deus sejam dadas pelos bens e esmolos que nos faz, tem feito e tem para fazer. O Senhor, que nos deu para agora, nos abasteça. O Senhor, pelo seu santo e divino bem, nos livre da *miseria* e de tudo quanto mau for e mau pretender. (Schwarz 1925, 51 [17]);

(...) O Senhor que nos deu para agora,
nos dê para toda a hora.
O Senhor que nos deu pão,
nos dê a salvação. (Schwarz 1925, 51 [17-bis]);

aquando da confeção do pão ázimo e das torcidas:

Bemdito meu Deus, meu senhor, meu *Adonai*, que nos mandou e nos encomendou com as suas encomendações *bemditas* e bem-santas que *acendêssemos* esta santa torcida (Schwarz 1925, 62-3 [37]);

Bendito tu *Adonai*, nosso rei, Deus de todas as coisas e de todo o mundo que nos santificaste nas tuas santas encomendações, benditas e santas e bendito que nos deste vida para chegarmos a este tempo e para observarmos os teus divinos e santos preceitos, tomando o pão por preceito. (1932, 51:3);

no *Shabat*:

Agora A. nosso Deus *santificanos* em teus *mandam.tos une nos* a tua Lei, *farta nos* de teu bem e *allegra* nosso coração com a tua salvação: Purifica nossas almas com a *verd. e* com a *m.ma* nos *faze* herdar A. nosso Deus o dia do *Sabb.* a tua Santidade. (1929, 21:7)

Bendito o nome de *Adonai* nosso Deus rei do mundo que afastaste a *escuridade cotidiana* entre o dia de *Sabado*, dos seis dias da obra, promete Senhor que esta semana que vem, seja o fim do nosso cativo. (1932, 51:2)

Nas orações de louvor, em particular, é visível o recurso à primeira pessoa do plural, embora não seja exclusivo:

Levantai-vos meninas cedo,
Já *quere* amanhecer,
Louvaremos ao *Altissimo* Senhor,
Que nos *ha* de fortalecer. (Schwarz 1925, 48 [7])

Cantemos e não *cancemos*
Demos graças e louvor
Aos santos nomes do Senhor. (Schwarz 1925, 49 [10])

Todos louvaremos o *Altissimo* Senhor.
Louvaremos o Senhor ao som da viola (...). (Schwarz 1925, 49 [11])

Louvemos os *ceus* e a terra, (...): (...) pronunciamos todos nós, os filhos de Sião os teus louvores (...) e a ti te glorificaremos e *invocaremos* os teus santos e *bemditos* nomes (...), cantaremos *canticos* de prazer e alegria e diremos em voz alta *Aleluia!* (1935, 72:3)

Segundo Boulnois (1994, 170), mesmo quando o sujeito litúrgico se anula em presença da comunidade, assumindo a primeira pessoa do plural, a oração não deixa de ser algo pessoal. Com efeito, parafraseando o autor, a oração é sempre obra de quem a recita. Inversamente, as orações individuais, isto é, rezadas na primeira pessoa do singular, também podem ser rezadas em comunidade. É o caso da oração do *Credo* do rito cristão que é, contrariamente ao *Pai nosso*, recitada na primeira pessoa do singular (1994, 179). Assim, quer se assuma a primeira pessoa do plural quer a do singular, parece não deixar de ecoar, no singular, a onnipresença do plural e, no plural, o livre-arbítrio do singular.

Quanto à versão hebraica da *Oração dos 13 credos*, a profissão de fé consiste em treze princípios que começam invariavelmente pela fórmula “Creio com plena fé”⁴⁰ ou “Confio plenamente” (ver anexo C), Schwarz (1925, 61) indica que é da autoria do filósofo cordovês Rabi Moses ibn Maimon, mais conhecido por Maimónides (século XII-XIII).

⁴⁰ https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/666842/jewish/13-Principios.htm (consultado a 08/02/2020)

Notamos que ambas as orações criptojudaicais, a *Oração dos credos* (1925, 61 [36]) e *O Credo dos maranos trasmontanos* (1935, 72:4), à semelhança das suas homólogas cristã e judaica, consistem na repetição do verbo “crer” (conjugado na primeira pessoa do singular, no caso transmontano, e no infinitivo, no beirão). São observáveis variações em ambas, que consistem na anteposição, na oração beirão, e posposição, na transmontana, de elementos litúrgicos alheios à oração original. Nomeadamente, no caso da versão transmontana, são observáveis vestígios de várias orações coincidentes com orações das recolhidas beirãs e transmontanas: *Orações dos cripto-judeus (Tradições maranas)* (1938, 88:3); e *O Senhor me dê bons dias* (1925, 47 [1]); *Oração forte* (1925, 65-6 [40]) e *Senhor de Abraão, este termo que faço* (1925, 66 [41]).

No que respeita à oscilação entre as primeiras pessoas do singular e do plural, os dois exemplares de *Credo* criptojudaicais de que dispomos começam na primeira pessoa do singular e terminam na primeira do plural. Contudo, a transição faz-se de maneira diferente em ambas as variantes. Na oração beirão, os possessivos singulares vão sendo substituídos progressivamente por possessivos referentes à primeira pessoa do plural. No que concerne à oração transmontana, a transição de uma pessoa à outra ocorre de forma abrupta. Porém, tanto num caso como no outro, no final das orações não sobra qualquer vestígio da primeira pessoa do singular. Observamos, assim, que a marca da individualidade vai desaparecendo até ceder completamente o lugar ao coletivo, pois, como refere Boulnois a propósito da sua oração homónima católica, a referida oração, apesar de ser regida por uma primeira pessoa, é destinada a ser dita em comunhão (Boulnois 1994, 179). Na verdade, este tipo de ocorrência revela, como dissemos, um aspeto importante da liturgia em causa: o carácter inegavelmente comunitário da oração, em que o fiel, mesmo rezando só ou confinado à esfera doméstica e familiar, deixa entrever a consciência do coletivo no ato individual.

Transcrevemos abaixo as duas orações de *Credo*, sublinhando as marcas da primeira pessoa do singular e realçando a negrito as do plural.

Oração dos credos (Schwarz 1925, 61 [36])

Em honra e louvor do meu Senhor *Adonai!*
Que *Elle* todo o poder tem,
Elle me queira ter por bem
De me ouvir, escutar,

O Credo dos maranos trasmontanos (1935, 72:4)

Creio em um Deus onipotente, *creator* dos *ceus* e da terra e de tudo quanto numa e noutra parte se encerra.

Meus pecados perdoar,
E meus erros emendar.
Na minha *lingua* escrever
Os seus santos mandamentos,
Que para **nós** foram dados e publicados.

Os mandamentos da **nossa** santa lei são treze:
O primeiro: Crer, que o **nosso** Deus bemdito –
louvado e adorado seja o seu santo e bemdito
nome – criou todo o universo, e que todos os
acontecimentos só *Elle* fez, só *Elle* faz e só
Elle fará, para todo sempre.

O segundo: Crer, que *he* unico, que não *ha*
nada que com *Elle* se compare. Só *Elle* *he* o
nosso Deus. *Elle* foi, *Elle* *he* e *Elle* será para
toda a eternidade.

O terceiro: Crer, que não *he* corpo, nem a
imaginação humana o pode perceber, nem
pode ser comparado com nenhuma virtudes
que d'*Elle* emanem.

O quarto: Crer, que o Senhor não tem
principio nem fim, que nunca se permutou
nem se permutará.

O sexto: Crer, que só *Elle* deve ser venerado,
e vós outros do meu povo, que fostes
humiliados a servir a outros Deuses, não
acreditais senão no Deus do *ceu* que **nos**
governa.

O *setimo*: Crer, que o espírito de Moisés foi
inspirado pelo **nosso** Deus *Adonai*, e que *elle*
foi o rabino de todos os patriarcas e profetas.

O oitavo: Crer, que o **nosso** Deus *Adonai*
bemdito tem escrito no *ceu* à sua santa lei, que
deu a Moisés, seu amado, no monte Sinai e
no-la mandou á terra para a **nossa** salvação.

O nono: Crer, que esta **nossa** santa lei *he*
immutavel.

O *decimo*: Crer, que o **nosso** Deus *Adonai*
bemdito conhece as obras e os pensamentos
secretos de todas as *creaturas*.

O *decimo-primeiro*: Crer, que o **nosso** Deus
Adonai bemdito julgará cada *hum* conforme a
sua piedade.

O *decimo-segundo*: Crer, que *he* certa a boa
vinda do Messias, que *Adonai bemdito* **no-lo**
mande cedo para a **nossa** salvação!

O *decimo-terceiro*: Crer, que o **nosso** Deus
Adonai bemdito ressuscitará os mortos
conforme **nos** foi prometido pelos santos
profetas.

Amen, Senhor, etc.

Creio em vós senhor, na vossa santa e *bem dita*
Lei;

Creio em vós, senhor único Deus verdadeiro;

Creio, Senhor, que pela vossa e *bem dita* mão
deste a *Moysés*, no monte Sinai a vossa santa
e *bem dita* Lei para que o teu povo a
observasse;

Creio que o vosso povo do mar vermelho o
salvaste e os inimigos afogaste;

Creio em vós, Senhor, único Deus verdadeiro,
que sois o rei divino e o rei da glória, porque
só vós sois o rei dos reis, Deus dos deuses,
Senhor dos senhores, pai dos pais.

Portanto, eu, Senhor, espero na vossa divina
misericórdia que me *haveis*, Senhor, salvar e
livrar de todos os perigos, trabalhos, de maus
encontros;

Espero, Senhor, que me *haveis* de livrar dos
ferros de *el-rei*, do poder da justiça de portas
alheias, do mau *visinho* à porta, de más
linguas, dos olhos da inveja e do que **nos** não
podermos livrar, nem **soubermos** **nos** livre e
guarde o grande Deus de Israel.

Livra-**nos**, Senhor, de prisões, como livraste o
vosso santoprofeta Daniel do lago dos leões;

Livra-**nos**, Senhor, de ódios e invejas como a
David, quando o livraste das mãos de *Saul*;

Livra-**nos**, Senhor do fogo como livraste os
tres mancebos Ananias, Azarias e *Missael*;

Livra-**nos**, Senhor, de falsos testemunhos
como livraste a casta *Suzana* do falso crime de
adultério;

Salva e livra todo o Povo de Israel;

Livra-**nos**, Senhor, do poder de todos os
nostros inimigos, que **nos** desejam fazer mal;

Perdoa-**nos**, Senhor, os **nostros** *êrros*, as
nostras maldades, as **nostras** culpas, os **nostros**
pecados, as **nostras** iniquidades e todos os
nostros maus pensamentos;

Livra-**nos**, Senhor, do inimigo tentador, como
tu és Deus imenso, imutável, *sempre-terno* e

és pai de misericórdia para com o teu povo de Israel, Deus *Adonai*.
Amen, Senhor, *amen*.

(Recolhido em Bragança em 1927)

Na oração nº 12 (Schwarz 1925, 50), é visível, além dessa convergência comunitária, o caráter responsorial da oração que, apesar de começar na primeira pessoa do singular, termina na interpelação da restante comunidade para que se unam todas as vozes no louvor à divindade:

Senhor que dá alegria,
Que fez ceu, terra, noite e dia,
Receba o meu coração
Na sua santa divina mão.
Ao senhor que criou os elementos,
Digamos todos, digamos:
“Louvado sejas para sempre” (...).

Ainda no que respeita à oscilação entre as primeiras pessoas do singular e do plural, a segunda e a terceira orações do *Manuscrito de Rebordelo* são disso um notável exemplo. De facto, em ambos os textos começam por surgir determinantes possessivos e terminações verbais (a negrito) relativos à primeira pessoa do singular:

(...) ó piedoso Senhor, amparo da **minha** vida, *paraizo* da *minha* alma, (...); **minhas** orações oferecendo, não como devo, senão como devo pelo digno Senhor este **meu** jejum, esta **minha** penitencia (...)” (1928, 10:5 [2]);

Deante de vós, Senhor, venho oferecer-vos este **meu** jejum, esta **minha** penitência, esta **minha** abstinência, estes **meus** louvores, estas **minhas** orações, (...) (1928, 10:5 [3]).

É notável, no fim de ambos os textos, o aparecimento de referências à primeira pessoa do plural, embora ainda estejam presentes, na mesma frase, pronomes referentes à primeira pessoa do singular (sublinhados), parecendo ser total a equivalência entre ambas as primeiras pessoas do singular e do plural:

(...) e salvação à minha alma, por esta penitência que **nós fazemos**, por esta mesmo, **nos** ajunte o Senhor no lugar dos escolhidos para **nos** dar paz e quietação (...) e com que nunca **nos** esqueçamos (...)” (1928, 10:5 [2]);

“(…) Senhor me salveis a minha alma e **nos** livres de inimigos e **nos** deis paz e quietação e **nos** afortunai em tudo e **nos** *abençoa*e em tudo e **nos** valei em tudo, pela nossa⁴¹ infinita *miser cordia*” (1928, 10:5 [3]).

Apercebemo-nos, ao longo da leitura dos textos criptojudáicos trabalhados, que existem inúmeras outras ocorrências de oscilação entre o singular e o plural, assim como amálgamas de ambos na mesma oração e até, como nos exemplos anteriores, indícios de um sujeito litúrgico ora singular ora plural na mesma frase.

Não existem dúvidas de que o referido fenómeno se deva, também à pouca literacia dos orantes e a erros de transcrição do editor – amálgama provavelmente resultante da mescla de excertos de várias orações. No fundo, seja consciente ou inconsciente, a profusão de tais ocorrências não deixa de ser ilustrativa da importância fulcral da comunidade na vida religiosa do crente e do significado profundo do sentimento de pertença a um determinado grupo religioso, mesmo durante a oração individual.

Do mesmo modo, cremos que a referida amálgama contém muito mais significado do que uma simples “confusão” de pessoas, podendo ter, em alguns casos, um propósito. De facto, é patente o fenómeno inverso ao anteriormente referido: ambas as primeiras pessoas coexistem, operando desta vez por dissimilação, nomeadamente nos casos em que o sujeito litúrgico singular pede a Deus que interceda pela comunidade. No exemplo seguinte, baseado na premissa em que são tão importantes as ações do cotidiano como as da prática litúrgica, os bens materiais concedidos ao crente singular dão o mote a um pedido de bens espirituais necessários à observância da fé do sujeito litúrgico comunitário:

Louvido seja o Senhor que me deu *agua* para me lavar e pano para me limpar, assim o Senhor **nos** dê luz e graça para o servirmos e entendimento para o louvarmos. (1928, 10:8)

A mesma preocupação comunitária sobressai na oração nº 8 (*Oração e ritual rítonia*) do *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 10:6), em que igualmente assistimos a uma alternância de pessoas bem demarcada, em que “eu” e “nós” não têm o mesmo valor. Transcrevemos abaixo alguns excertos dessa oração, como exemplo dessas transferências de sujeito litúrgico, que constituem uma oscilação entre as diferentes vozes em presença e que testemunham da sua reversibilidade, embora possuam valores distintos (Benveniste 1976, 287).

⁴¹ Não realçámos este determinante por supormos dever-se a um erro tipográfico, pois a “infinita *miser cordia*” é seguramente apanágio da divindade e não do crente.

A presença do sujeito litúrgico “eu” só surge na terceira frase e volta a aparecer na sétima:

Os anjos por mim vos deem louvores. (...)
Deus firme em quem ponho a minha esperança, sede de misericórdia e de vingança. (...)

Seguidamente, a primeira pessoa do plural ocupa o espaço da enunciação, transparecendo pontualmente em algumas frases. Note-se que, entre as frases em que são usados sujeitos litúrgicos distintos, existe uma frase sem qualquer menção de primeira pessoa, que acaba por suavizar a transição de uma pessoa para outra.

(...) Protege um povo afrontado de desgraças e a leões está ameaçado.
Triunfar o faz de seus inimigos; livra-**nos**, Senhor, de semelhantes perigos. (...)
Saciarem-se querem e humedecidos com o seu sangue, querem as **nossas** vidas.
Não *permitaes* alegrá-los, ó Deus soberano, com as **nossas** mortes e com os **nossos** danos.
(...)

Tal verificar-se-á na quase totalidade da oração com mais ou menos enunciados intermédios, evitando-se assim a amálgama de pessoas a que assistimos anteriormente; à exceção do final do primeiro terço da oração, em que volta a surgir a primeira pessoa do singular:

Vê, se o teu amparo **nos** faltar ao seu rigor não podemos escapar.
Tu és o Deus *Adonai*, meu protector e o meu amparo e o meu favor.

Passadas seis frases marcadas pela ausência de sujeitos litúrgicos – o enunciado continua a ser dirigido a um “tu” – volta a emergir a primeira pessoa do plural, que se mantém em oito enunciados, voltando a desaparecer durante três frases:

Livra-**nos**, como do *Egipto* *livras-te* o teu povo com o teu poder infinito. (...)
Livra-**nos**, Senhor, do seu poder e vitória e volta contra eles a sua tirania.
Desordem e raiva, por seu querer, uns contra os outros faz conceber.
Permite, Senhor, que confundidos sejam todos e sejam perdidos.
Teus *prodigios* e ecos soberanos emprega castigando os tiranos.

Por fim, até ao fim da oração, a primeira pessoa do singular volta a tomar as rédeas do enunciado:

Eu, Senhor, bem sei que não devo de ser ouvido pelo muito que te tenho ofendido.
Da tua graça *jà* decai, o direito de ser teu filho perdi.

Vimos, nestes exemplos, que o sujeito litúrgico singular surge em paralelo com o sujeito litúrgico plural, emergindo no enunciado duas vezes bem distintas, que são

complementares, reversíveis (Benveniste 1976, 286) e aparentemente intercambiáveis, no entanto, parecem não possuir exatamente o mesmo valor. Assim, de modo a tentar perceber a importância de cada primeira pessoa, é necessário entender qual das duas é dominante.

Se opusermos o número de ocorrências de cada uma (pronomes pessoais, possessivos e formas verbais), na oração anterior, é nítida a prevalência da primeira pessoa de singular em detrimento da de plural: 48 ocorrências contra 13. Portanto, podemos intuir que é a primeira do plural que vai interferindo no enunciado, como se de um eco se tratasse, e não o contrário. Como se, no fundo, ressoasse, mesmo nas orações mais íntimas de confissão e de arrependimento pelos pecados, o sujeito litúrgico plural, atuando como complemento do ser litúrgico individual, e ao mesmo tempo, posicionando-se como seu alter-ego.

Até aqui, temos tentado qualificar o sujeito litúrgico *in praesentia*, pela forma que assume quando é perceptível na oração. Todavia, cremos que é igualmente pertinente abordar a sua ausência, nos casos em que o sujeito litúrgico nem sequer é mencionado. Poderá essa ausência de sujeito litúrgico invalidar o diálogo com a divindade? Nos seguintes exemplos, retirados da revista *Ha-Lapid*, não há vestígios de primeira pessoa e a divindade surge na terceira pessoa do singular:

-Esta noite santa do Senhor, subiram os anjos ao *ceu* a cantarem seus louvores em nome do Senhor, *Adonai*. Amen. (1928, 11:8 [45])

A oração que se vai a dizer, diz-se cem vezes. O grande Deus de Israel tem um grande *premio* que dar a quem cem vezes disser:

-Bendito e louvado e engrandecido seja o Senhor. (1928, 12:4 [52])

Anjos bemditos, profetas, patriarcas, monarcas diante do Senhor sejam servidos entregar esta torcidinha á honra e louvor do Senhor por intenção da santa *sexta feira*, até santo santo sábado. (Schwarz 1925, 82 [74])

Na verdade, não cremos poder afastar por completo o conceito de diálogo – ou pseudo-diálogo – quando observamos atentamente estas orações, apesar de o sujeito litúrgico estar completamente ausente do enunciado. De facto, não deixa de ser a entidade por detrás do texto que, sem parecer dirigir-se a Deus, encaminha-lhe indiretamente os seus pedidos.

Em primeiro lugar, como dissemos, esta oração é a transcrição de um salmo (148), que constitui o “ato de comunhão religiosa” e de louvor a Deus por excelência; um “elo fundamental de transmissão da fé”, estando inextricavelmente ligado ao culto e ao

Templo (Bíblia 1998, 838-9). Em segundo lugar, vimos que qualquer frase da liturgia acaba por ser o elemento fático que possibilita o estabelecimento da ligação com Deus. Em terceiro lugar, as expressões “em nome do Senhor” ou “Bendito e louvado e engrandecido seja o Senhor” significa que aquilo que acabou de dizer-se é inequivocamente dirigido a Deus. Aliás, tecer torcidas para alumiar as candeias na cerimónia religiosa do *Shabat* e entregá-las em “honra do Senhor” ou dizer uma frase 100 vezes e receber um prémio divino significa que o orante, ao expressar-se dessa forma, comunica inevitavelmente com Deus, mesmo que não se lhe dirija diretamente, sendo a primeira pessoa inevitavelmente revelada pela presença da segunda.

Esperar que a divindade esteja à escuta e que recompense quem a louva, quem reza e quem acende torcidas em sua honra, revela inequivocamente indícios de que, apesar de não se apresentarem como tal, os anteriores exemplos constituem formas dialógicas de comunicação entre o orante e a divindade, em que são patentes informações concernentes ao recetor, mas poucas ou nenhuma relativas ao emissor. O que não é surpreendente, na medida em que o propósito destes textos é precisamente de prestar homenagem e enaltecer Deus, acabando o sujeito litúrgico por anular-se nesse processo, como prova latente de humildade.

Na verdade, como refere Benveniste (1976, 286-7) a propósito da polaridade que une a primeira à segunda pessoa:

Essa polaridade não significa igualdade nem simetria: *ego* tem sempre uma posição de transcendência quanto a tu; apesar disso nenhum dos dois termos se concebe sem o outro; são complementares, mas segundo uma oposição “interior/exterior”, e ao mesmo tempo são reversíveis.

O autor refere que ambos os termos são reversíveis (Benveniste 1976, 286), já que a entidade que assume a primeira pessoa pode ser substituída por outra, mas não intercambiáveis, já que “eu” e “tu” não são equivalentes. Com efeito, têm diferentes valores enunciativos determinado pelo lugar que ocupam na enunciação: “eu” é interior e “tu” é exterior (Benveniste 1976, 287). Do mesmo modo, segundo o autor, qualquer evidência da existência de uma segunda pessoa denuncia invariavelmente a existência de uma primeira, visto que para haver um “tu” tem de haver um “eu”. Como exemplo desse fenómeno, podemos mencionar a oração nº 29 do *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 11:6). Na referida oração, a divindade, designada por “anjo de claridade” e “anjo de santidade”, é a destinatária do enunciado, mas não existem marcas de primeira pessoa. O único

vislumbre do sujeito litúrgico é perceptível aquando da interpelação da divindade na segunda pessoa do plural:

Ó anjo de claridade. Ó anjo de santidade havei muita *miser cordia* e *mita* piedade com a sua alma. Pecou, Senhor, *perdoae*-lhe; Senhor Deus de *Adonai*! Amen.

Nas orações nº 6 e 7 do referido manuscrito, bastante semelhantes, ocorre precisamente o mesmo; no entanto, o sujeito litúrgico não se dirige à divindade, mas sim a todos os seres da criação, sejam animados, inanimados, racionais, irracionais, reais ou imaginários: “moradores dos ceus” “anjos”, “sol”, “lua”, “estrelas”, “*creaturas* da terra”, “dragões”, “abismos”, “fontes”, “rios”, “mares”, “fogo”, “granizo”, “neve”, “geada”, “*espíritos*”, “ventos das tempestades”, “colinas”, “árvores *frutíferas*”, “*féras* dos bosques”, “*gados domesticos*”, “aves de *pêna*”, “reis da terra”, “todos os povos”, “todos os *juizes* da terra”, “sacerdotes”, “levíticos”, “*mancêbos*”, “*mancebas*”, “velhos”, “moços”, “filhos de Israel”, etc. (1928, 10:5-6)

Neste exemplo, o sujeito litúrgico, embora subentendido, aparece como uma entidade particularmente ativa, que se encontra num patamar visivelmente diferente daquele em que estão os restantes seres da criação, porque é a única com o poder de invocar todo o universo para que louve a Deus. De facto, é a única, de entre todos os povos, destinatária da logofania e, por isso, situa-se numa posição de superioridade relativamente à restante criação, posicionando-se abaixo dos “santos”, os únicos seres que não invoca, mas que assistem “da *gloria*” aos louvores que são feitos a Deus: “os santos na *gloria* saltarão de prazer e alegria, nos seus aposentos terão a maior alegria” (1928, 10:6 [7]). A entidade que representa o sujeito litúrgico é una, porque se dirige a uma voz ao universo, não deixando de ser coletiva por pertencer, por inerência do culto, aos “filhos de Israel” e por posicionar-se contra as nações inimigas, de quem serão vingados pelos “santos” aquando do juízo final:

(...) os louvores de Deus estarão sempre nas suas bocas; terão nas suas mãos umas espadas de dois fios para se vingarem das nações inimigas, para ligarem os seus reis e os seus reis com cadeias e grilhões de ferros para executarem o juízo e a sentença escrita contra eles. Este é glorioso poder concedido por Deus a todos os seus santos. *Louvae* ao Senhor nos seres santos. (1928, 10:6 [7])

Assim, por um lado, a ausência de referências à primeira pessoa, patente em várias orações, acaba por constituir, a nosso ver, tanto uma fusão de ambos os sujeitos litúrgicos, que são confundidos e passam a funcionar como uma entidade una, como uma forma de

conferir especial destaque ao destinatário, desaparecendo em aparência a primeira pessoa para deixar o lugar à razão de ser da própria liturgia.

Por outro lado, tem-nos parecido, ao longo da leitura do corpus estudado e especialmente durante a análise desta última oração, que a identidade do sujeito litúrgico, muito além da fusão de ambas as primeiras pessoas, transparece também conforme a pessoa (gramatical) a quem dirige as suas orações. Portanto, cremos ser do nosso interesse proceder a uma análise mais exaustiva dos recetores, de modo a focar aspetos da interlocução essenciais à caracterização do(s) emissor(es).

Os recetores

Relembrando as considerações que fizemos anteriormente acerca dos níveis de receção do texto litúrgico, podemos identificar recetores distintos, no segundo nível de receção. Encontram-se no primeiro o próprio sujeito litúrgico e, no terceiro, os correligionários presentes, contemporâneos (não necessariamente presentes) e vindouros, isto é, as próximas gerações de fiéis que herdaram dos seus antecessores a fidelidade no culto e a fé em Deus.

No segundo nível de receção, verificámos que, na maioria dos casos, o orante dirige-se a Deus. Com efeito, num corpus constituído por um total de 232 orações, o sujeito litúrgico dirige-se a Deus em 184, ou seja, em cerca de 79% dos casos.

Nos restantes casos, dirige-se às mais diversas entidades (entre parênteses, mencionamos apenas algumas das orações onde se podem encontrar as ocorrências indicadas): aos correligionários em geral (1928, 11: 6 [28; 30]), (1925, 48 [7; 36]); às mulheres (1925, 48 [7]); aos filhos (1932, 51:2), (1925, 61 [35]); aos defuntos (1925, 77 [60]), (1925, 78 [63]); às almas (1932, 51:3); a diversas entidades angelicais (1928, 11:7 [35]), (1925, 58 [35]); ao anjo da guarda (1928, 12:5 [62]), (1925, 52 [21]); a São Rafael (1937, 81:8), (1925, 59 [34]); à Lua (1925, 78 [65]); à trovoadas (1925, 78 [66]); ao gado a abater (1925, 79 [68; 68-bis]); à totalidade da criação (1928, 10:5-6 [6,7]), (1925, 58 [33]); à Custódia Divina (1928, 10:8 [18]); à Formosura do Senhor (1928, 12:4 [56]); a um salmo (1932, 51:2); ao Fogo de *Samuá* (1925, 72 [50-bis]), à semente (1925, 72 [50]), ao pão (1925, 75 [53]) e à água (1925, 72 [50]).

Para evidenciar os diferentes destinatários das orações recolhidas, nas diversas coletâneas da Revista *Ha Lapid*, publicadas por Barros Basto, assim como nas diferentes partes do livro de Schwarz, apresentamos, no anexo D, duas tabelas distintas por editor.

Nas referidas tabelas, a título indicativo, mencionámos as diversas entidades a quem se dirige o orante, tendo subdividido, em ambas, a pessoa usada quando fala diretamente com Deus. É preponderante o uso de “tu” e de “vós”, isoladamente ou combinados, no entanto, também é pertinente mencionar o recurso à terceira pessoa do singular.

Aquando da primeira leitura, a presença da terceira pessoa do singular levou-nos a crer que o sujeito litúrgico não se dirigia a ninguém em particular. No entanto, após uma leitura mais atenta, chegámos à conclusão de que a terceira pessoa, além de ser uma não-pessoa – que se encontra fora da situação de comunicação (Benveniste 1976, 292) – corresponde com frequência à entidade a quem se dirige o orante. Assim, ao invés de se encontrar na segunda pessoa, coincide com a terceira pessoa gramatical – o tratamento de deferência “você”. É de referir que tal procedimento enunciativo nos pareceu pouco claro, a princípio, por ser confundido por nós com o recurso à terceira pessoa. Aliás, nem sempre nos foi possível distinguir ambos os recursos; no entanto, ao longo da leitura do corpus estudado, apercebemo-nos de que o uso do imperativo e do conjuntivo atestam de forma mais evidente – apesar de velada – da realização de um pedido à divindade. De resto, é notória a expressão, se não de um pedido, pelo menos de um desejo, que acaba por ser uma forma dissimulada de pedir. Citamos alguns exemplos desse recurso:

Aceite e se sirva dela⁴² para santa honra e *gloria* sua o Senhor. Aceite o pouquinho por muito, sirva para o Senhor me fazer servo seu e para nos livrar do pecado (...). (1928, 10:7 [15])

Acompanhe-nos o Senhor que todas as coisas cria. (1928, 10:8 [25])

Louvado seja o Senhor, que tirou a água do pó da terra, assim o Senhor nos tire do pecado e de todo o mal (...). 1928, 10:8 [20])

Bendito e louvado e engrandecido seja o grande Deus de *Adonai* (...). (1928, 11:7 [36])

Com Deus me deito
com Deus me levanto
o Senhor me cubra com o seu divino manto (...). (1934, 67:4)

Deus me benza dos pés até à cabeça com a *benção* de *Isac* e *Jacob*. (1937, 81:8)

A *benção* do Senhor alcancei com o braço do Senhor, quem me fizer bem lho faça o Senhor; (...). (1937, 81:8)

⁴² Ela= esmola

Contrastam com os anteriores casos algumas das orações recolhidas por Schwarz (1925), por revelarem inequivocamente situações em que o sujeito litúrgico não se dirige aparentemente a ninguém, podendo surgir a divindade na terceira pessoa do singular, como mero objeto da enunciação, ou nem sequer ser mencionada. Referimos em particular três exemplos encontrados em Schwarz (1925). A primeira é uma oração de viagem, a segunda, de defuntos, e a terceira, a reserva mental já mencionada. No primeiro caso, é somente feita uma alusão à divindade através da referência à salvação, que implica necessariamente a intervenção divina:

Em belo dia e bela hora
sai da minha casa para fora;
bom e mau encontrarei,
os maus se me desviarão,
os bons me encaminharão,
para o caminho da salvação. (1925, 76 [56])

Notamos que, nas duas últimas orações, é referida a figura divina, porém como um elemento externo, ou seja, como objeto da enunciação. Na segunda oração, Deus é representado como criador do mundo e, na terceira, como objeto da devoção do sujeito litúrgico, sem que seja mencionada em nenhuma das duas orações qualquer intenção de interlocução:

Em seis dias e seis noites,
fez *Adonai* o *ceu* e a terra,
no sétimo folgou e descansou.
Assim folgue e descanse
a alma do finado
que não tenha acusador a sua alma
nem a minha quando deste mundo *fôr*. (1925, 77 [61])

Nesta casa entro
não adoro nem o pau nem a pedra
Só a Deus que em tudo governa. (1925, 79 [70])

Apesar de não se lhe dirigir diretamente, afigura-se-nos de forma bastante clara que o crente se dirige a Deus. Aliás, mesmo nas orações em que o sujeito litúrgico se dirige a outras entidades, como as que listámos acima, o destinatário final das suas preces acaba por ser o mesmo. Na verdade, a convocação de outras entidades é justificada pelo ato de louvar à divindade: o sujeito litúrgico incita os correligionários, em particular, as mulheres e os filhos, as entidades angelicais, os santos e até a totalidade da criação a louvar a divindade; instrui os defuntos a responder a Satanás; solicita proteção à Lua e ao Anjo da Guarda. A este último também pede que guie os mortos; roga a São Rafael (ou

Anjo Rafael) que entregue as suas orações a Deus; pede à trovoada que pare antes de que Deus a detenha; espera que as almas dos finados estejam em presença do Senhor; agradece e pede perdão ao animal sacrificado por vontade de Deus. Do mesmo modo, a clareza e a pureza da semente são comparadas à alma imaculada que o crente aspira vir a ter na hora do Juízo final; invoca-se um salmo para que louve o Senhor; ordena-se ao fogo de *Samuá* que aceite o pão deitado ao fogo e espera-se que Deus o faça crescer. Por fim, o orante solicita à Custódia Divina que rogue por si junto de Deus e promete fidelidade eterna à Formosura do Senhor.

Como observamos, tanto na liturgia criptojudáica como no cristianismo, é patente a existência de entidades intermédias a quem se dirige o crente, sendo delas o melhor exemplo São Rafael, por ser mencionado nas orações que constam das publicações de Schwarz e Barros Basto. O seu estatuto de mediador entre Deus e os homens significa que está mais próximo do primeiro e mais acessível aos segundos, sendo o seu propósito interceder a favor do crente junto da divindade, porquanto um pedido reforçado pelo ente mediador é mais provavelmente satisfeito. Pois, segundo Boulnois (1994, 173), “l’ange est le médium transparent de la communication idéale, qui la fait monter devant Dieu, sans qu’elle se perde, la louange et la demande des hommes, et dont l’intervention dans le monde réalise sans défaut la volonté divine”. Logo, a presença de intermediários denuncia irremediavelmente certo distanciamento entre o crente e o seu Deus, que surge como transcendente e quase completamente inacessível, a não ser que este consiga a graça de um dos seus intermediários. Ademais, Eliade aponta certa passividade do deus celeste, que é “nobre, mas passivo e longínquo” (1997, 86), por oposição à atividade dos intermediários, assistindo-se à “passagem da transcendência e da passividade dos seres celestes às formas religiosas dinâmicas, eficientes, facilmente acessíveis” (1997, 85). Aliás, segundo o mesmo autor, a crença noutras entidades, nomeadamente nas almas dos mortos, nos anjos e nos santos, acaba por não só testemunhar do afastamento entre a divindade e o crente, como também conferir à sua vida religiosa uma carga de sacralidade maior, devido à “queda do sagrado no concreto” (1997, 86), isto é, à maior proximidade das entidades sagradas.

Contrariamente aos intermediários cujo nome é conhecido do crente criptojudáico, este não conhece nenhum dos setenta e três e nomes de Deus, somente o tetragrama יהוה. Contudo, esse acrónimo não é um nome, mas antes constitui um enigma, já que é composto de várias palavras acerca das quais também não há certezas. De resto, desconhece-se até a sua verdadeira pronúncia, visto que o tetragrama não tem vogais,

sendo vocalizado conforme as palavras que compõe – e que variam segundo as teorias. Deste modo, o tetragrama יהוה é a única coisa que os homens efetivamente possuem da divindade, que permanece intocável. O mesmo é patente, na oração *Padre Nosso*, o nome de Deus é santificado e inacessível, porque nomear Deus, no fundo, é ter um ascendente sobre ele; é deter certo poder. Não é o caso do crente criptojudáico que, não podendo nomear a divindade, não a pode alcançar, mover nem ferir (Boulnois 1994, 174).

Deste modo, a divindade criptojudáica, ou seja, o Deus das religiões monoteístas, a quem é dirigida a liturgia, é um Deus distante, que o crente procura, sobretudo para garantir a salvação da sua alma; todavia, a autenticidade da fé e a manifesta devoção do crente testemunham de uma relação bastante mais complexa, que, como dissemos no subcapítulo anterior, pode ser evidenciada pela escolha do destinatário das orações. Apesar de termos identificado a divindade como recetor universal do conjunto litúrgico das preces criptojudáicas, observámos acima que o destinador nem sempre se dirige à divindade na segunda pessoa, optando por referir-se somente a ela na terceira pessoa do singular, como objeto da enunciação, ou como interlocutário, correspondente à terceira pessoa gramatical. Aliás, a ambiguidade assinalada entre ambas as formas remete para um distanciamento evidente entre o crente e Deus, na medida em que este nem sempre parece ser convocado para o ato de comunicação. Deste modo, podemos asseverar que usar a segunda pessoa, seja do singular, seja do plural, convocando a entidade diretamente para o enunciado, acaba por ser uma forma de aproximação. Mais ainda se a forma de tratamento consistir no uso da segunda pessoa do singular. De facto, pareceu-nos que nas orações em que o sujeito litúrgico se dirige a um “tu”, a conexão que se estabelece entre destinador e destinatário não será a mesma do que quando dirige as suas preces a um “vós”, porquanto a forma de dirigir-se à divindade e, conseqüentemente, a atitude perante a mesma testemunham dessa conexão e, inevitavelmente, patenteiam indícios da identidade do sujeito litúrgico.

Com efeito, o uso de “tu” ou de “vós” surge preferivelmente em determinada situação precatória. Nas orações em que é patente certa contrição, o “eu” dirige-se geralmente a um “vós”, assumindo um papel mais passivo na relação que estabelece com a divindade, na medida em que se lhe dirige, implorando-lhe que o livre do pecado de forma a conseguir a salvação. Apesar de existir certa reciprocidade na relação “Deus-crente”, assente numa troca de favores preestabelecida, parece aqui evidenciar-se especificamente o sentido ascendente dessa relação, acentuando-se definitivamente o

desequilíbrio entre ambos. De facto, é o orante quem acaba por dedicar a vida a Deus e quem aguarda fervorosamente do primeiro o indispensável auxílio:

E de novo dedico minhas obras, palavras, pensamentos e intenções, grandes e pequenas, em toda a hora do dia, instantes e todas as vezes que respirar, (...). (Schwarz 1925, 68 [43])

É notória, no exemplo seguinte, certa incapacidade de expressar-se, bem como a noção da própria incapacidade de louvar a Deus corretamente e a subsequente consciência de não merecer os seus favores. Neste contexto, destacam-se o uso mais frequente de perífrases (sublinhadas), metáboles e o recurso ao conjuntivo:

dando-vos, se for *possível*, amor, louvor e *beneplacito* que com vontade *reciproca* vós dais, e por que todo o devido e perfeito amor ha de vir de vós, Pai das luzes, vos peço e rogo que tenhais por bem reger, governar, santificar e alumiar a minha alma, meu coração, *potencias*, sentidos e minhas acções em vossa Lei e na observancia dos vossos mandamentos, para que por vossa grande bondade e misericórdia me fortaleçais e não caia em algum pecado, e que alcance a graça final, e por conseguir este bem ofereço todas as minhas pobres obras quanto merecer trabalhar e obrar para alcançar a minha salvação. (Schwarz 1925, 68 [43])

Não me desampareis, não me abandoneis, não me castigueis: (...) (1929, 22:8)

(...) que o *Altissimo* Senhor me perdoe as minhas culpas, os meus erros e as minhas maldades que tenho feito contra o Senhor; que tudo o Senhor me tenha perdoado! (Schwarz 1925, 66 [41])

Rogo-vos que alumieis o meu entendimento, inflameis a minha vontade, purifiqueis o meu coração e santifiqueis a minha alma. (Schwarz 1925, 68 [44])

São frequentemente evitadas ordens diretas, recorrendo, por exemplo, ao futuro, apresentando, deste modo, o auxílio da divindade como um dado adquirido:

Tate Senhor, porque eu não sabia guardar a vossa santa lei, mas agora que eu a sei, me acho por bem consolada, a vossa Santa Lei guardada. Também me **guardareis**, também me **amparareis**, também me **dareis** o que vos eu não souber pedir. (Schwarz 1925, 82 [72])

(...) em vós confio, Senhor, que não me **faltareis** com o vosso divino favor. (1928, 12:5 [61])

Do mesmo modo, são recordadas nas orações várias benesses anteriormente concedidas aos crentes, que parecem apelar indiretamente a que se repitam e multipliquem esses favores:

Vós me destes quanto tenho levado e recebido (...). (Schwarz 1925, 66 [41]);

Ó grande Deus de Israel criaste o fruto para nosso sustento, em todo o tempo tu senhor sejas servido a dar-nos o sustento *necessario* para continuarmos no teu santo serviço. Amen. (1932, 51:3)

Encaminhai-me vós, Senhor, nos vossos santos caminhos e como vós encaminhaste os três meninos, que os livraste de prisões e de grelhas (...). (1928, 10:8 [22])

O mesmo se verifica no que respeita ao dom do verbo, privilégio a que unicamente teve acesso Moisés:

Vós que falastes a Moisés
Com a vossa santa e divina glória,
Permiti, Altíssimo Senhor,
Que tudo quanto eu vos pedir em bem,
A vossa divina faça. (Schwarz 1925, 54 [26])

Creio, Senhor, que pela vossa e *bem dita* mão deste a *Moysés*, no monte Sinai a vossa santa e *bem dita* Lei para que o teu povo a observasse; (...). (1935, 72:4)

As súplicas dirigidas à divindade são acompanhadas e legitimadas pelo perdão:

Perdoai-me os meus *peccados*, (...). (Schwarz 1925, 71 [47]; 55 [29])

Perdoai-me (...). (Schwarz 1925, 67 [42])

(...) perdoai-me perdoai-me – Valei-me, valei-me, valei *porq.* só Vós me valeis e podeis valer: - Dai-me SENHOR luzes, *direcção* e *Von.te p.a* Vos pedir, servir e louvar. (1929, 22:8)

Os pedidos e súplicas dirigidos à divindade reforçam a sua condição de inferioridade perante a mesma e testemunham da sua humildade e do seu arrependimento pelos pecados cometidos:

Eu me arrependo de haver pecado, aumentai o meu arrependimento. (...)
Meu Deus dignai-vos de me governar pella vossa sabedoria, (...)
Meu Deus ensinai-me a purificar-me dos meus pecados (...)
Enchei o meu coração de ternura para a vossa bondade, (...)
Não permitais Senhor que eu *jámais* me esqueça de ter atenção nas minhas orações, (...). (Schwarz 1925, 68 [44])

Lavae-me Senhor a minha alma e o meu corpo com *àgua* de salvação, *limpae*-me dos pecados e ponde-me debaixo da tua santa e divina mão. (1937, 80:7 [II])

Ouvi pois agora, oh *Deos* nosso as *suplicas* e os rogos do vosso servo: (...). Inclinaí meu Deus *p.a* nós o vosso ouvido e escutai-nos: abri os olhos e considerai a vossa *dezolação* e a ruína daquela Cidade, (...) nós vos *offerecemos* as nossas *suplicas*, prostando-nos diante de vós, mas sim confiados na multidão das vossas *mizericordias*. (1929, 22:7)

Ouvi a minha oração Senhor *Deos* Grande e Terrível, (...) (1929, 22:6).

Dai a mão a um miseravel, levantai um cahido! Lembrai-vos, meu Creador, que da terra fui nascido, formado de humilde barro fragil, tosco e quebradiço. (...) mostrai-me já, meu Senhor, o vosso rosto compassivo, bem que eu não mereça vossa piedade, que eu mais mereço o vosso castigo. Guiai este pecador pelo vosso santo caminho, (...). (Schwarz 1925, 69 [45])

Encontrámos, no entanto, tanto na revista *Ha-Lapid* como na obra de Schwarz, algumas orações em que o sujeito litúrgico assume um papel aparentemente mais ativo, dirigindo-se à divindade na segunda pessoa do plural. No fundo, como sublinha Haudry (2014, 143), a oração permite que prevaleça a vontade do crente, que tenta convencer Deus como pode a aceder ao seu pedido, na medida em que “la prière peut être considérée comme une pression exercée sur les dieux qui vise à les ‘courber’, à les ‘plier’ à la volonté du demandeur”. Aliás, como pertinentemente observa o mesmo autor, a propósito dos indo-iranianos que não rezavam curvados, mas sim de pé e retos, tal como os judeus e os criptojudeus, existe uma diferença entre prestar uma homenagem, cujo objetivo é vergar a divindade, e curvar-se perante ela (2014, 144). Tal é particularmente evidente nas diferentes versões da oração *Pai nosso*, já referenciadas, assim como no *Manuscrito de Perpétua da Costa* em que é patente o recurso ao imperativo:

Despachai *S.or* a vossa petição, *applacai*, *S.or* a vossa ira, lançai os *Olhos* sobre nós, e obrai em nosso favor: Não dilateis mais, meu *Deos*, o livrar-nos pelo amor de vós mesmo, visto que *aquella* Cidade, e *aquelle* Povo são vossos, e *tem* a gloria de trazer o o vosso Santo Nome. (...)

Livrai-nos SENHOR *deffendei*-nos e guardai-nos de mortes, *angustias*, males, fomes, (...). (1929, 22:7-8)

Nas orações recolhidas em *Pesqueira* observamos a mesma tendência, porém, a ordem surge condicionada à ação do crente:

(...) se eu dormir, Senhor, *arrolai*-me; se eu morrer acompanhai-me, com os vossos anjos cercai-me. (1937, 81:8)

Curiosamente, também em *Pesqueira*, é patente uma mescla dos fenómenos referidos acima, nomeadamente o recurso às perífrases verbais, ao futuro e ao passado como paradigma e garante das ações presentes, juntamente com o reforço dos verbos no imperativo:

(...) *estende*-me a vossa santa e *bem dita* mão, ouvireis minha oração, *dêste* grande pecador; não me deixeis castigar, livrai-me como nos *livras-te* de *Datão* e *Abirão*. Oh! meu Deus, oh! meu Senhor *tende*-me da vossa Santa e *bem dita* mão. (1937, 81:8)

Não pudemos deixar de notar o que aparenta ser um erro tipográfico no primeiro verbo: “estende-me”, em vez de “estendei-me”.

Por fim, é interessante indicar a tradução da *Amidah*, em que, embora seja claramente predominante o uso da segunda pessoa do singular para referir-se à divindade, assistimos a algumas interferências da segunda pessoa do plural com verbos no imperativo:

(...) quebrantai-os *infranquecei*-os e separai-os (...)
(...) nosso Deus, tende piedade de nós (...)
(...) tende meus Deus *piet.e* (...) (1929, 18:6)

Nessa mesma oração, a incidência da segunda pessoa do singular parece indicar que o crente assume um papel mais ativo na relação à divindade, dirigindo-se-lhe no imperativo, mostrando que, no fundo, é o sujeito litúrgico que guia as ações do seu deus conforme as suas necessidades. Em 72 verbos, 34 encontram-se no modo imperativo (incluindo os 4 citados acima na segunda pessoa do plural) e destes, 30, na segunda pessoa do singular, sendo que os verbos sublinhados são repetidos várias vezes: “abre”, “enche”, “guia”, “*rime*”⁴³, “*faze/faz*”, “*perdoa*”, “vê”, “ouve”, “*apreça-te*”, “amezinha”, “*dá*”, “cura”, “*ouve*”, “parte”, “responde”, “*secorre*”, “ampara”, “*agazalha*”, “quer”, “guarda”, “*distroe*” e “*damna*”.

Tal recurso ao imperativo verifica-se igualmente no restante corpus, sobretudo nas recolhas publicadas na revista *Ha-Lapid*, sendo as referidas ocorrências menos frequentes em Schwarz. Citamos alguns dos poucos exemplos:

Abençoa-me *Adonai*,
anda sempre comigo (...). (1925, 50 [13])

(...) ouve a minha oração: (...). (1925, 55 [30])

Escuta as sentidas queixas
Do teu povo descontente... (...)
Ao teu povo suplicante
Ouvido presta piedoso (...). (1925, 64 [39])

(...) recebe-me Senhor este santo *sacrificio* (...). (1925, 66 [41])

Conforta, Senhor, o meu coração, consola a minha alma, alegra todas as minhas *potencias*. (...) Reconhece, Senhor, esta tua serva, ainda que indigna, (...). (1925, 67 [42])

Pelo contrário, na tradução da *Amidah* (1929, 18:6), o recurso ao modo indicativo, aquando do relato das anteriores ações da divindade, não significa a passividade do sujeito

⁴³ redime

litúrgico, na medida em que é ele mesmo o veículo dessas analepses. No fundo, é esse o ascendente que o crente tem sobre divindade: só ele a pode recordar e contar os seus feitos gloriosos. Portanto, a iniciativa de descrever o seu passado ilustre e grandioso assegura ao crente a sua quota parte de ação, impedindo que seja confinado a um papel de pura passividade. Nessa oração, a divindade surge como uma entidade acessível, disponível, quase submissa à vontade do crente, o qual, graças ao recurso ao indicativo, reforça o laço entre ambos, descrevendo as suas qualidades, elogiando-a, quase manipulando-a, no intuito de pedir-lhe auxílio. O mesmo fenómeno é visível em muitas outras orações do corpus estudado:

Tu és o Deus *Adonai*, meu *protector*, meu amparo e meu salvador, teus milagres foram patentes; (...). (1938, 88:13)

Tu és santo, Tu és justo, Tu és *bemdito*; são tantos os teus milagres, são tantos os teus *prodígios*, que governas o mundo todo só com o teu braço divino; fazes pobres aumentas ricos; livraste a casta humana⁴⁴, que não morresse no perigo, que não morresse apedrejada, sem ter culpa, nem *delicto*, revogaste a sentença contra *aquêles* dois inimigos, que os fizeste *superfluos*, fora dos seus cinco sentidos; (...). (1937, 80:7-8 [IV])

Senhor que fizeste o dia,
com tão grande sabedoria,
e tornaste a amanhecer,
grandes são os meus pecados,
maior é a tua bondade, (...). (1925, 47 [2])

Notamos, porém, que o recurso à segunda pessoa do singular é mais frequente nas recolhas de Barros Basto do que na obra de Schwarz, em que predomina claramente a segunda pessoa do plural na forma de tratamento da divindade. Tal poderá ser um indício, como já dissemos a propósito dos recursos estilísticos usados, de um maior grau de instrução dos antepassados criptojudéus beirãos. Porém, também poderá revelar um maior distanciamento relativamente à divindade, reservando o tratamento mais informal ao Anjo da Guarda e ao Anjo Rafael, enquanto tal procedimento ocorre com muito menos frequência quando se dirige à divindade:

Ó anjo da minha guarda,
Anjo *bem aventurado*,
Anjo te peço e rogo
Que me livres do pecado, (...). (1925, 52 [21])

Anjo S. Rafael *bemdito*, que assistes ao meu Senhor, peço-te anjo *bemdito*, sendo o meu advogado, *faze-me esse favor* (...). (1925, 59 [34])

⁴⁴ Susana

Quando o sujeito litúrgico se dirige à divindade na segunda pessoa do singular, evita o uso do imperativo, verificando-se amiúde o uso de perífrases, nomeadamente, em orações substantivas, sobretudo nas orações de penitência nº 40, 41 e 42 (1925, 65-7). Na oração nº 40, por exemplo, existe um único verbo no imperativo, estando os restantes conjugados no conjuntivo. Transcrevemos abaixo alguns excertos da referida oração:

(...) peço-te, *Pay piedozo*, pelo teu nome *d'Adonay* que aceites o meu jejum; (...).
(...) E a meus filhos que os faças, Senhor, *huns* muito bons servos teus, para que sigam os teus divinos preceitos, e às minhas filhas que as tomes, Senhor, à tua Santa e Divina conta, (...).
(...) peço-te, Supremo Senhor, que me encaminhes em a tua Santa e Divina Lei, e que não me desampares, (...). (1925, 66 [40])

Por fim, de forma semelhante ao que descrevemos relativamente ao uso da segunda pessoa do plural, o recurso ao futuro garante a realização de ações futuras:

Senhor faça tenção de jejuar
Com a ajuda que tu, Senhor, me *has* de dar. (Schwarz 1925, 71 [48])

Andaremos neste dia
com grande atento,
o senhor nos livrará
do fogo e do tormento. (1925, 48 [5])

Elle nos guardará e nos livrará do mau laço, tortura, *mortandade*, *castimento* da sua santidade. (1925, 75 [54])

No que concerne aos exemplos anteriores, cremos que é mais adequado falar de tendências observáveis na liturgia estudada, uma vez que a mesma desconhece regras fixas preestabelecidas, pelos motivos anteriormente referidos. Estes devem-se aos mais diversos fatores desde a tradução, passando pela transmissão, que envolve uma série de alterações individuais e regionais, sem esquecer os erros tipográficos na oração (1937, 81:8), a justaposição de orações e a pouca literacia dos orantes que, por desconhecer determinada forma verbal de segunda pessoa do plural, a substituíam pelo singular:

Faça que a minha alma,
Senhor, se não perca,
leva-a a bom lugar
ponha-a em lugar santo, (...). (Schwarz 1925, 53 [24])

Oração ao pão: -Assim como **vós** Senhor criaste o pão significando os bens, assim **vós** Senhor me deras os bens dos *Ceus* e da Terra para **vos** fazer *Pascoas* que **vos** sejam *agradaveis* e pregando-me no **vosso** santo serviço. Amen. (1932, 51:3)

Assim como **vós criasteis** esta frondosa *arvore* e formosa a mais agradável de todas as arvores, assim o senhor seja servido e da-nos paz para nos fazer pascoas agradáveis (...). (1932, 51:3)

ou usam erradamente a forma do plural por lapso ou pensando tratar-se do singular:

A ti, *Pae* poderosíssimo, confesso os meus pecados, por grandes *t'os* não posso ocultar, **perdoai-me**, Senhor, que ofendido te tenho (...). (Schwarz 1925, 67 [42])

Seja servido o Senhor de todas as coisas, mas abrindo-me a carreira direita, assim como tu Senhor **abristes** a Israel quando saiu do Egipto. (1932, 51:2)

(...) Justo e misericordioso, que és só bom, Rei o só justo, o só excelente, todo Poderoso, e eterno. que livras a Israel de todo o mal=que **escolhestes** a nossos Pais e os **santificastes**.—Recebe este sacrifício por todo o Povo de Israel. (1929, 22:6)

Assim, a amálgama entre a segunda pessoa do singular e a segunda do plural ocorre de forma semelhante ao que dissemos a propósito da primeira, embora nem sempre seja evidente a razão de ser dessas justaposições, que não se podem exclusivamente reduzir à falta de conhecimento dos orantes e às sobreposições de orações. Tal como ocorre na primeira pessoa, ambas as formas de segunda pessoa são passíveis de serem encontradas de modo alternado na mesma oração e até na mesma frase:

Tu *hes* aquele Senhor que me podes dar e me podes tirar, apelo de Ti para Ti mesmo, da *meza* da vossa rigorosa justiça, para a *meza* da vossa *clemencia*.
(...) a Ti me confesso e peço ver-te que de mim, **estais** acordado (...). (1934, 67: [4])

Livra-nos, Senhor, de prisões, como livraste o **vosso** santo profeta Daniel do Lago dos Leões; (...). (1935, 72:4)

Não nos **castigueis** Senhor, (...), mas agora, bom Senhor, lembra-te de quem está posto de joelhos apresentando-**vos** os nossos humildes corações, (...). (1932, 51:3)

Quebrai, Senhor, este jugo, (...)
Há *trez annos* que o teu povo
Em ferros geme e suspira, (...). (1925, 64 [39])

Senhor, para te servir.
Faça que a minha alma,
Senhor, se não perca, (...). (1925, 53 [24])

Em tudo sejas louvado. (...).
Favorecei os nossos corações (...). (1934, 67:3 [1])

Na oração intitulada *Oração*, pertencente à rúbrica *Tradições cripto-judaicas* (1928, 15:8), ocorre uma amálgama das pessoas verbais a quem se destina a oração. Porém, contrariamente àquilo que vimos relativamente à primeira pessoa, a segunda

pessoa do plural surge no fim da oração, de forma bastante sutil e manifestamente premeditada. Com efeito, em praticamente todo o texto, o sujeito litúrgico dirige-se à divindade na segunda pessoa do singular. Enquanto a descreve, dá conta da sua onipotência e relata os seus feitos grandiosos:

(...) ó grande Rei das batalhas, tu és santo; tu és justo; tu és *bemdito*; são tantos os teus milagres; são tantos os teus poderios, que governas o mundo todo só com o teu braço divino; (...) livraste a casta Suzana, que não morreu no perigo, (...).

Na última frase da oração, remata usando a segunda pessoa do plural, suplicando-a de livrá-lo do sofrimento:

Meu Deus e Senhor vos peço, me livreis deste suplício, Deus de *Adonai*; Amen, Senhor, Amen.

No exemplo acima, é notável a diferença de tom entre as duas partes da oração. Na primeira, a divindade é descrita como magnânima e onipotente; é louvada, quase seduzida, com o objetivo de levá-la a aceder ao pedido, que é feito na segunda parte da oração. Parece-nos que é escolhida a segunda pessoa do plural, nesse último fragmento, por motivos claramente precatórios.

Assistimos, então, a uma alternância de tratamento da divindade que oscila entre o uso das segundas pessoas do singular e do plural; da terceira pessoa gramatical com valor de segunda e da mera referência à não-pessoa (Benveniste 1976, 292), objeto da enunciação. Vimos que a divindade é elogiada, bajulada, quase comandada, quando tratada por “tu”, e louvada e suplicada, quando tratada por “vós”, afigurando-se-nos uma relação bastante complexa entre o sujeito litúrgico e a divindade. Esta última, ora próxima e acessível, é tratada por “tu”, ora distante e intocável, é tratada por “vós”. De resto, o uso da terceira pessoa sugere uma tendência ao afastamento de Deus do universo da enunciação, relegando-o a outro nível de receção a que não pertence o humilde sujeito litúrgico: a esfera espiritual.

Vimos no início deste capítulo que o sujeito litúrgico, bem como os seus correligionários, são igualmente recetores do próprio discurso, equilibrando-se fragilmente o conceito de alteridade entre o enunciador e o enunciatário, isto é, entre “tu” e “eu”. Com dissemos, segundo Benveniste, os pronomes pessoais que representam os interlocutores de um ato de comunicação são complementares e reversíveis, pois constituem umas “formas ‘vazias’ das quais cada locutor em exercício de discurso se apropria e as quais refere à sua ‘pessoa’, definindo-se ao mesmo tempo a si mesmo como

eu e a um parceiro como *tu*” (1976, 289). Para o autor, os pronomes pessoais não se opõem e é precisamente a sua reversibilidade, isto é, o facto de referir-se a um indivíduo particular que, no fundo, pode ser qualquer um (1976, 288), que permite neutralizar o conceito de alteridade inerente à dicotomia *eu/tu*. Aliado ao conceito de reversibilidade, poderíamos acrescentar a possibilidade de fusão entre o sujeito litúrgico “eu” e o “nós” como o conjunto dos correligionários a quem se destina a oração.

Referimos igualmente que “eu” e “tu” não são intercambiáveis porque não possuem o mesmo valor, consoante pertencem ao discurso ou à narração. Por exemplo, dizer “eu rezo” não consiste em descrever apenas uma ação, mas implica, graças ao carácter performativo do verbo, uma ação. Se dissermos “ele reza”, o enunciador contenta-se de descrever uma ação realizada por outro. Assim, o carácter performativo dos verbos precatórios e de muitos dos restantes verbos usados nas orações também contribui para concentrar a energia litúrgica no seu enunciador, em vez de o fazer ao redor do seu objeto.

Com efeito, das listagens de verbos performativos elaborada por Austin (1970), destacam-se verbos que temos vindo a encontrar com alguma frequência na liturgia em estudo. Austin distingue cinco tipos de verbos performativos: os verditivos, exercitivos, promissivos, comportativos e expositivos, resumindo as definições de cada tipo, como segue:

On peut dire en résumé, que le verdictif conduit à porter un jugement, l’exercitif à affirmer une influence ou un pouvoir, le promissif à assumer une obligation ou à déclarer une intention, le comportatif à adopter une attitude, l’expositif à manifester plus clairement ses raisons, ses arguments, bref à élucider la communication. (Austin 1970, 163)

Os referidos verbos e locuções verbais são frequentes na liturgia em estudo. A modo de ilustração, transcrevemos algumas expressões de cada categoria proposta por Austin (1970), sabendo que as mesmas, como ele próprio admite, não são completamente estanques:

_Exercitivos:

Deante de vós, Senhor, venho *empeçar* a **rezar**, (1928, 10:5)

(...) até te **dou** esta esmola, para passaporte te sirva (...). (1928, 11:6 [30])

(...) livrai-me, Senhor, eu vos **peço** (...). (1925, 54 [25])

Rogo-vos que alumieis o meu entendimento, (...). (1925, 68 [44])

(...) vossa grande Majestade vos **ofereço** o sacrificio da magnificencia. (1925, 67 [43])

E de novo **dedico** minhas obras, (...). (1925, 69 [43])

Eu vos **consagro** os meus pensamentos (...). (1925, 68 [44])

Levantei-me (...) a **cantar** e a **rezar** os santos psalmos do Senhor. (1925, 49 [10])

Deus meu, eu **creio** em vós, (...). (1925, 68, [44])

_Promissivos:

Eu **prometo** de ser tão vosso, (...). (1925, 81 [71])

Prometo Senhor daqui em diante (...). (1932, 51:3)

Senhor **faço tenção** de jejuar (...). (1925, 71 [41])

quero viver e morrer no vosso santo serviço (1925, 50 [15])

(...) **quero** acabar e ir fazer companhia aos anjos (...). (1932, 51:3)

Protesto de nunca mais pecar, se a tua graça me não faltar. (1928, 10:7 [8])

_Comportativos:

Peço-vos leal **desculpa** real (...) (1925, 75 [54])

(...) **peço perdão** da minha alma (...). (1934, 67:3)

Em nome de Deus de *Abrahão, Isac e Jacob* eu vos **uno**. (1925, 78 [64])

(...) **graças te dou**, Rei divino. (1928, 11:6 [31])

(...) eu vos **invoco** como a meu defensor soberano. (1925, 68 [44])

(...) **tenho um desejo** *mui* grande, que aflige o meu *espírito*, (...) (1925, 50 [15])

(...) juntamente te **louvo** o grande sinal que *déste* aos homens (...). (1928, 11:6 [33])

_Expositivos:

(...) **digo** Senhor Deus que a detesto (...). (1925, 67-8 [43])

(...) nós confusos que **dizemos** uns para oa outros (1935, 72:2)

(...) **trago-os no meu pensamento** (...). (1937, 81:8)

(...) não nos **lembrávamos** dos pobres, das *orfãs* e das *viúvas*. (1925, 66 [40])

(...) **trago-os** impressos **em a minha memória**, (...). (1925, 60 [34])

(...) **estou a fazer memória** de todos os meus pecados (...). (1928, 12:5)

_Verditivos:

(...) eu **sei**, Divino Grande Deus de Israel!, quanto é louvável o vosso santo poder (1938, 88:3)

(...) eu não o posso **duvidar** (...). (1928, 10:6 [8])

(...) me **acho** por bem consolada, (...). (1925, 82 [72])

(...) **tenho** a minha **esperança**, (...). (1938, 88:3)

(...) em ti *nos* **confiamos** (...). (1929, 18:6)

De resto, além do caráter ilocutório desse discurso, pelo qual, ao realizar-se a locução, o sujeito litúrgico age pelo ato mesmo de falar, destaca-se o seu caráter perlocutório (Austin 1970), já que ao ser proferido, implica uma consequência: a mais ou menos expectável resposta da divindade. Vimos que esses mesmos atos ilocutórios convencionalmente formulados, orientados para a obtenção de um favor, são comumente aceites e servem de conexão fática entre o crente e a divindade, ora distante, ora próxima, cuja virtualidade acaba por estimular toda a liturgia, deixando uma margem para a possibilidade de salvação. Vimos que, ao caráter reflexivo da enunciação, agrega-se a circularidade do compromisso crente-divindade, vinculado pelo dom original, isto é, pela aliança original de teor logofânico. Por fim, debruçámo-nos sobre a questão da alteridade inerente ao confronto do sujeito litúrgico, com os seus correligionários e a divindade, cujos contornos parecem querer dissolver-se quando o crente procede à oração. Assim, o marrano, ser virtualmente múltiplo, dotado de extraordinárias complexidade e plasticidade, além de estabelecer com os restantes correligionários e entidades divinas uma relação especular e circular, operando por assimilação e dissimilação, parece também debater-se com a sua própria virtualidade, desmultiplicando-se em si e no outro.

2. Unipluralidade e rituais soteriológicos

A complexidade marrana

A aparente ambivalência marrana, imediatamente deduzida pela sua dupla origem fiel e apóstata, poder-se-ia revelar, nos textos litúrgicos, pela profusão de elementos dicotómicos e aparentemente paradoxais como os binómios luz e escuridão, vida e morte, pecado e salvação, Judaísmo e Cristianismo. Porém, observamos que não é assim tão simples, já que tudo na génese do marrano resulta, além da evidente dupla origem, de uma conjugação de vários processos complexos, a nível da construção da própria identidade, que não se subsume ao sincretismo religioso, e consiste na criação de um novo sistema de crença. O mesmo verifica-se a nível da criação litúrgica – sendo a liturgia judaica um complexo encadeamento de níveis transtextuais ao qual vem adicionar-se o credo marrano, em que assistimos (além da redobrada justaposição de camadas hipertextuais) a uma profusão de níveis de emissão e de receção, onde o conceito de alteridade se anula e o sujeito litúrgico se dilui no outro. cremos que este processo, que passou inevitavelmente pela desconstrução de uma identidade e que levou à necessária reconstrução de outra, é tudo menos passível de ser reduzido a uma simplificação binária. A isto equivaleria o facto de contrariar a teoria da evolução e seria tão ridículo quanto dizer que os celtiberos viviam oprimidos entre duas identidades. A comparação é extrema, mas o que se pretende com esta afirmação é chamar a atenção para o inevitável processo gradual de diluição da sociedade no ser marrano e, reciprocamente, do ser marrano na sociedade. Apesar de tudo, a história diz-nos que a passagem do judaísmo para o criptojudaísmo foi bastante abrupta, mas não foi suficiente para apagar a consciência judaica do povo marrano, que se manteve até ao século XX:

Reconhecem-se, facilmente, pelo seu puro tipo “sefardi” e eles próprios se consideram judeus, apesar de serem oficialmente *baptizados* e cristãos, continuando a celebrar as principais festas israelitas, como Sabat, Kipur e Páscoa. (1925, 7)

A já referida reserva mental atesta que o marrano terá frequentado igrejas (1925, 19) e que nunca deixou de praticar os rituais próprios do seu credo judaico, que sofreu as alterações impostas pelo tempo, pelo esquecimento e pelas perseguições. O sincretismo e a criação foram progressivamente ganhando terreno para superar as falhas da memória, bem como para enfrentar as diversas contingências sociais, políticas e religiosas. É, obviamente, inegável a coexistência de dois cultos, mas também é incontestável a

dissolução dessa dualidade numa identidade marrana, bem como a complexidade sobre a qual assenta a construção dessa nova identidade, que não pode ser reduzida à soma das suas partes sincréticas porquanto “le tout est à la fois moins et plus que la somme des parties” (Morin 2005, 431). Assim, esquematizando e ilustrando essa premissa, diríamos que um marrano é mais do que metade cristão e metade judeu e é, ao mesmo tempo, menos do que isso, em virtude de não possuir todas as características de um judeu ou de um cristão. Com efeito, apesar de ser potencialmente judeu, muitas das suas características tipicamente judaicas não são consideradas individualmente, mas são dissolvidas ou inibidas num todo (2005, 430). Neste ponto, surge a virtualidade a que já aludimos, referente à espécie de dormência das qualidades individuais, quando apreendidas num todo; existentes, mas latentes, capazes de manifestar-se a qualquer momento.

Deste modo, para abordar a complexidade marrana parece-nos adequar-se na perfeição a tese do pensamento complexo de Edgar Morin, já que para entender a identidade marrana e para (re)conhecê-la, temos de considerar o marrano na sua totalidade e na sua virtualidade, tentando evitar a todo o custo os reducionismos e os chavões.

Assim, a teoria de Morin é o cimento que dá consistência à nossa intuição primordial acerca da forma como deve ser inteligida a identidade marrana; acerca daquilo que ela é e, sobretudo, daquilo que não é, na medida em que propõe que se considere a combinação entre a unidade e a complexidade – *a unitas multiplex*. Segundo Morin, nenhum dos dois conceitos deve ser submetido ao outro e deve deixar-se aflorar o pensamento multidimensional em que coexistem verdades aparentemente antagónicas, mas complementares (2005, 25-6). Morin resume da seguinte forma aquilo a que chama pensamento complexo, dizendo que é un “tissu (*complexus*: ce qui est tissé ensemble) de constituants hétérogènes inséparablement associés: elle pose le paradoxe de l’un et du multiple” (2005, 55). É precisamente nesse conceito de complexidade que parece encaixar na perfeição aquilo que temos vindo a dizer desde o início deste trabalho, no que concerne à identidade marrana. Aliás, segundo o mesmo autor, a apreensão da complexidade da realidade evita cair na simplificação e, por conseguinte, evita o reducionismo e até o fragmentarismo, aplicado à primeira vista à identidade marrana:

La complexité apparaît certes là où la pensée simplifiante défaille, mais elle intègre en elle tout ce qui met de l’ordre, de la clarté, de la distinction, de la précision dans la connaissance. Alors que la pensée simplifiante désintègre la complexité du réel, la pensée complexe intègre le plus possible les modes simplifiants de penser, mais refuse les conséquences mutilantes, réductrices, unidimensionnalisantes et finalement aveuglantes

d'une simplification qui se prend pour le reflet de ce qu'il y a de réel dans la réalité.
(Morin 2005, 20)

Assim, considerar a realidade que queremos abordar significa, antes de mais, integrá-la num sistema uno e aberto, cuja abertura é o que permite, paradoxalmente, o seu fechamento (Morin 2005, 95). No que respeita ao sistema de crença criptojudáico, pode dizer-se que este teve de manter-se aberto para sobreviver (especificidade criptojudáica), inspirando-se em grande medida nas fontes cristãs de cariz veterotestamentário; contudo, teve de fechar-se ao mundo para poder sobreviver (especificidade judaica), evitando, assim, ser diluído na religião predominante. Fechou-se em si mesmo, mas continuou a ser alimentado, como vimos, por elementos que lhe eram externos e que tornaram possíveis a sua conservação, a reconstrução e a recriação litúrgicas.

Deste modo, a complexidade marrana não pode ser apreendida fora do contexto em que surge, nem pode ser vista de forma redutora como uma dupla identidade. Aliás, o próprio conceito de dupla identidade parece-nos inadequado, na medida em que a identidade do ser humano é una e indivisível, não devendo ser confundidas as noções de identidade e personalidade, apesar de Morin referir que o ser humano, por desempenhar vários papéis na vida quotidiana, “a une multiplicité d'identités, une multiplicité de personnalités en lui-même, un monde de fantômes et de rêves qui accompagnent sa vie” (Morin 2005, 287). Talvez fosse mais apropriado falar de facetas de uma mesma identidade. De modo a ilustrar essa premissa, poderíamos comparar a situação anterior à de um doente que sofre de transtorno dissociativo de identidade, perguntando-nos se as várias personalidades que afloram não são partes constitutivas de uma identidade única, una e indissociável.

Paralelamente, o marrano, mesmo praticando os seus cultos criptojudáicos, não deixava de pertencer à sociedade cristã em que vivia. A sua “personalidade” cristã podia dissipar-se parcialmente à hora do culto criptojudáico, mas não se extinguia totalmente, na medida em que, mesmo que os marranos não tivessem consciência disso, o criptojudáismo nunca deixou de beber na fonte do catolicismo. Com efeito, por um lado, o catolicismo vigente foi o impulsionador do criptojudáismo, devido às perseguições religiosas e, por outro, foram as contribuições da religião católica (em particular, o material veterotestamentário) que permitiram a conservação da crença judaica. Na verdade, não há criptojudáismo sem religião predominante. O que significa que o catolicismo (ou qualquer outro credo dominante) foi imprescindível ao desenvolvimento do criptojudáismo e constitui a base da sua existência. No fundo, foi o sincretismo que

possibilitou a sobrevivência do culto; todavia, não cremos poder apreender o criptojudáismo como uma mera justaposição de cultos, por existir uma relação de forças entre eles. Com efeito, um deles é amplamente dominante e reconhecido, enquanto o outro não é assumido e subsiste de forma clandestina. Cremos antes tratar-se de uma anastomose de crenças, rituais e liturgias. Usando uma metáfora fluvial para referir-nos à realidade criptojudáica, poderíamos dizer que o judaísmo é um rio, que nasce da montanha; o catolicismo um mero afluente, que desagua no anterior; e o criptojudáismo, a confluência dos cursos de água.

Na verdade, a sociedade católica agiu sobre as comunidades criptojudáicas e, por sua vez, paulatinamente, foi sofrendo, também ela, mais subtilmente as influências do criptojudáismo. De facto, os criptojudéus estavam completamente integrados na sociedade em que viviam e, inevitavelmente, iam deixando a sua marca. A esse respeito, Edgar Morin apresenta na seguinte fórmula a relação de causalidade recíproca que une o indivíduo à sociedade: “ainsi les individus, dans leurs interactions, produisent la société, laquelle produit les individus qui la produisent” (2005, 438). Portanto, perante a complexidade desse conjunto de *interretroações* (2005, 518) inerente à construção da identidade marrana, sentimos a necessidade de evitar a todo o custo os reducionismos dos diversos *a priori*, que teremos a oportunidade de referir no capítulo seguinte: a dupla identidade, a fragmentaridade e a incompletude.

A premissa moriniana, que apresentámos sumariamente, relaciona-se diretamente com o conceito de unidualidade, definido no conjunto de ensaios *La Méthode* (entre 1977 e 2004), anterior à obra *Introduction à la pensée complexe* (2005). Enquanto o pensamento complexo remete para uma reflexão acerca da ordem e do caos, indissociável das ideias de vida e de morte, recomendando a apreensão conjunta da unidade e da multiplicidade, a unidualidade propõe a aproximação dos antagonismos que se complementam (2005, 524) e será por nós adaptada às características identitárias marranas. Assim, à luz desses conceitos morinianos e do regime diurno do imaginário, apresentado por Gilbert Durand (1992), propomos-nos tentar buscar a identidade marrana nos meandros das suas crenças mais profundas. Para tal, investigaremos, na liturgia criptojudáica, a manifestação da ambivalência marrana e a sua relação com os diferentes elementos dicotómicos acima referidos, cujo denominador comum parece coincidir com o conceito de purificação, a que subjaz a apreensão da morte – verdadeiro cerne da questão – que percorre de forma latente toda a liturgia estudada.

O fogo, a luz e o Sol

No que se refere à questão da purificação, Natalia Muchnik (2014, 116) observa que esse conceito surge com frequência associado à luz, mencionando em particular o costume de deixar uma candeia acesa durante as cerimónias inerentes às práticas funerárias, aos períodos de jejum e à observância do sábado (1925, 37). Essa reflexão levou-nos a considerar a hipótese de a purificação ser o elemento aglutinador das dicotomias luz/escuridão, pecado/salvação e vida/morte. Por esse motivo, propomos analisar e ultrapassar a manifesta ambivalência marrana espelhada na liturgia, questionando-nos sobre o facto de a purificação poder constituir a razão do próprio culto – de todo e qualquer culto – a que subjaz a omnipresença da morte. Com efeito, qualquer crente, seja marrano, judeu ou cristão, pretende viver livre do pecado para, na hora da morte, poder alcançar a salvação, que consiste na ascensão simbólica a uma dimensão celeste, ao nível daquela em que se encontra a divindade. Porém, tal só é possível mediante um conjunto de ações purificadoras, que se realizam, na sua maioria, em vida.

No que respeita à dicotomia luz/ escuridão, o conceito de purificação surge associado ao gesto ritual de alumiar as candeias, à luz divina e ao nascer do dia. Relativamente ao gesto ritual, na sexta-feira à tarde, em véspera de *Shabat*, os marranos acendiam uma candeia, a “candeia do Senhor”, com azeite puro e uma torcida de linho virgem” (1925, 30). As torcidas das candeias eram fabricadas à mão com o número místico de sete fios e eram “preparadas por pessoas idóneas”, que rezavam durante toda a duração do processo (1925, 30). Ocorria o mesmo aquando dos jejuns, em particular o de *Kipur* ou “Dia puro”:

Iluminam de véspera as suas casas com *varias* luzes á memória dos defuntos de cada família, além da candeia sabática, habitual das sextas-feiras, que também se acende. (1925, 31)

O mesmo verificava-se nos velórios, nos quais, durante oito dias, a chama devia manter-se acesa (1925, 37). O facto de não se apagar sob nenhum pretexto revela, por um lado, o carácter sagrado – logo intocável – dessa purificação e, por outro, a necessidade de prolongar um procedimento que não deveria nem poderia ser encurtado, devido aos muitos pecados que pesavam na consciência dos criptojudeus, particularmente, o de apostasia:

(...) confesso os meus pecados, por grandes *t'os* não posso ocultar, perdoai-me. Senhor, que *offendido* te tenho por pensamentos, palavras e obras, sendo causa a minha culpa, a minha grande culpa. (1925, 67 [42])

Além da simbologia da purificação pelo fogo, associada ao alumiar das candeias, a entrada e saída de jejum são balizadas pela aparição da primeira estrela, que constitui um reforço metafórico, não só da luz da candeia como da ação purgatória (1925, 31), porquanto o fogo é, segundo Durand, um “feu céleste lié aux constellations ouraniennes et solaires (...), prolongement igné de la lumière” (1992, 195). Assim, aliada ao fogo da candeia, “a primeira estrela” é um elemento em que se une o esquema da ascensão ao arquétipo da luz (1992, 196).

Além de constituir uma forma de expiação dos pecados, a luz, por não ter substância, é a metáfora da espiritualidade – uma espécie de “fogo espiritual” (Durand, 1992, 194) – e concretiza-se na mensagem mística da divindade, que guia o fiel na sua jornada de devoção e de preparação para a morte: a derradeira viagem do espírito. Assim, parece-nos que a iniciação espiritual é o primeiro passo do percurso que acaba na salvação da alma. Aliás, é essa mesma luz, difundida pela candeia – a luz espiritual – que guia a alma dos defuntos pelos caminhos da salvação:

(...) votai Senhor sobre esta luz para alumiar a alma daquela nossa *hebréa* ou hebreu que passou deste mundo para o outro; (...). (1928, 11:7 [34]).

(...) Se me morrer alumiai *me* com as candeias do Senhor (...). (1934, 67:4)

Além da luz a que as candeias aludem, são bastantes as referências à luz divina:

Com bem venha a luz do dia (...). (1925, 47 [3])

Louvai-o o sol, a lua, as estrelas e a luz, (...). (1925, 59 [33])

(...) Pai das luzes, (...). (1925, 68 [43])

(...) seja a luz da vossa graça (...). (1925, 68 [45])

(...) com a luz de tua face (...). (1929, 18:6)

(...) *fizeste* apartar o *Sabb* do dia quotidiano, a luz da *escurid.e* (...). (1929, 21:7)

(...) cobri SENHOR esta casa de VOSSAS DIVINAS LUZES, (...). (1929, 22:8)

A esse respeito é inevitável referir o isomorfismo existente entre os conceitos de luz e de palavra divina, em virtude de as palavras presidirem à criação do universo, segundo Durand. De facto, as primeiras palavras proferidas por Deus, aquando da criação,

disseram respeito à luz: “Deus disse: ‘Faça-se a luz’. E a luz foi feita” (Gen 1:3); a luz e a palavra constituem a hipóstase simbólica da onipotência (Durand 1992, 173).

Do mesmo modo, encontramos, mais amiúde, a ideia de “alumiar a alma” do crente, maioritariamente no sentido de guiá-lo na observância da fé judaica (1925, 50; 63; 67; 67; 70; 75 [14; 37; 42-3-4; 47; 54]), mas também de desenvolver nele o pensamento racional: “alumiai o meu entendimento (1925, 68 [44])”. Com efeito, na 21ª oração do *Manuscrito de Rebordelo*, o “entendimento” surge associado à capacidade intelectual de compreender e de ser capaz de louvar a divindade:

(...) assim o Senhor nos *de* luz e graça para o servirmos e entendimento para o louvamos.
(...) (1928, 10:8 [21]),

sendo mais evidente no seguinte excerto:

(...) alumiai meu entendimento para reconhecer os meus erros que eu contra vós tenho feito” (1928, 11:6 [32]).

Na verdade, o ato de “alumiar”, mesmo quando convoca em nossa mente uma ideia de luz, não deixa de recordar a ação primitiva de fazer lume, pela sua etimologia e, logicamente, pelo facto de o lume ser indispensável à criação de luz. Assim, vemos perfilar-se no horizonte a analogia entre as faculdades intelectuais e o fogo, que Durand descreve como um símbolo intelectual, que tem origem na apropriação e no domínio do fogo pelo homem – fator determinante no desenvolvimento cognitivo da humanidade (1992, 197).

Notámos que, além de relacionar-se com o fogo, a luz prende-se inevitavelmente com o sentido da visão:

(...) não desampares este servo teu se é imundo tu me podes purificar, se é cego tu me podes alumiar, se é doente tu me podes sarar, (...). (1932, 51:3)

Porém, o verbo “purificar”, imediatamente antes da expressão “se é cego tu me podes alumiar”, sugere que a visão a que se refere o sujeito litúrgico é menos relativa ao sentido do que à compreensão e à observância da Lei judaica.

O reflexo ou difusão dessa luz, isto é, o brilho, mesmo sendo uma percepção indireta da luminosidade primordial, surge, uma vez mais, associado à onipresença e onipotência da divindade que “faz brilhar as suas maravilhas por todas as *estremidades* da terra” (1923, 72:3). Essas maravilhas, esses prodígios, no fundo, esses milagres apontam para a magia inerente à ação demiúrgica.

Como vimos, a luz e o brilho subsequente relacionam-se diretamente com a visão, que possibilita a sua percepção, e esta com a ascensão e a purificação espiritual, como observa Durand (1992, 191), referindo-se aos símbolos diairéticos, abrangidos pelo regime diurno das imagens. Com efeito, o autor recorda que o fogo é o elemento purificador por excelência e que o substantivo “puro” significa “fogo” em sânscrito (1992, 195), no entanto, explica que não se deve procurar o sentido purificador do fogo em toda e qualquer atividade em que se use o elemento ígneo, referindo-se particularmente à cozedura dos alimentos (1992, 196). Porém, é notório, na liturgia recolhida em Belmonte, a subordinação desse tipo de atividade a uma carga mística:

No fim do dia, á aparição das primeiras três estrelas, quebram o jejum com uma cerimónia curiosa, que consiste em mastigar sucessivamente três bocados de pão sem os engolir, deitando-os em seguida no fogo e recitando as orações n.º 49 e 50, etc., do apêndice II. (1925, 32)

A fórmula “Fogo de Samuá, tome-o lá!” (1925, 72 [50-bis]), que os crentes proferem à saída do jejum, após o aparecimento da primeira estrela, parece sugerir que, pelo contrário, nesse ato específico de cozedura do pão, é efetuado um protocolo de purificação antes do alimento entrar no organismo do orante, que acabou de ser purgado pelo jejum. De resto, a essa ação purificadora subjaz certo valor premonitório, que funciona como uma profecia, na medida em que, durante a cerimónia de amassadura do pão ázimo, cada um deitava para o lume um bocado de massa crua e esperava ouvir um estalido (1925, 34) enquanto enunciava uma fórmula semelhante à anterior (“*Samuá*, tome-o lá!”):

Estes bocados de massa estoiram, geralmente, no fogo, mas caso não cheguem a estoirar a qualquer dos presentes, repete-se a operação até obter o estouro almejado, que é considerado pelos cristos-novos como de bom *preságio*⁴⁵.

Com efeito, a dimensão profética e apotropaica, conferida ao gesto simbólico de lançar o pão ao fogo, remete indiretamente para a sua potência purificadora, na medida em que, em primeiro lugar, a resposta subsequente ao lançamento do pão ao fogo, que constitui um sinal de bom ou mau agouro, é já um prenúncio do poder da sua ação mágica e das suas virtudes de purificação. Em segundo lugar, por esse mesmo motivo, o estalido desejado, renunciando algo bom, acaba por afastar as más energias.

⁴⁵ Sic.

Pelo contrário, apercebemo-nos de que o fogo, além do seu papel secundário na dicotomia luz/ escuridão e nos rituais de purificação marranos, contém, em geral, na liturgia criptojudáica, uma carga bastante negativa, na medida em que surge associado ao sacrifício humano e ao sofrimento. Com efeito, o sujeito litúrgico espera da divindade que o livre do “fogo” recordando a sorte dos três mancebos da Babilónia, que escaparam incólumes à provação (1935, 72:4); (1938, 88:3); (10:6 [8]); na *Oração forte*, Deus livrou Abraão “do fogo dos Caldeus” (1925, 65 [40]). Do mesmo modo, os “fogos ardentes” (1925, 47 [3]; 87) e o resgate do “fogo e do tormento” (1925, 48 [5]), além de serem uma referência direta às fogueiras e às torturas perpetradas durante a Inquisição, simbolizam os obstáculos e as provações pelas quais o crente passava ao longo da vida: “(...) aí serás levado ás águas correntes, aos fogos ardentes” (1934, 68:6 [7]). Notámos que o sentido purificador, embora visto por outro prisma por parte dos criptojudéus, era o apanágio das referidas fogueiras, cujo proclamado intuito era purgar a sociedade do pecado, relembando os sacrifícios rituais realizados noutros tempos.

Por sua vez, na oração *O sacrifício de Isaac*, a função do fogo adquire um valor sacrificial, no sentido literal do termo, pois Abraão, à mercê de Deus, está disposto a imolar o próprio filho para provar a sua devoção (1925, 58 [32]):

Disse Isaac lá no campo:
“Senhor *pae!* está aqui o fogo,
E a lenha para acender;
Mas onde está a *víctima?*” —
“*Olhae*, vós, meu filho,
Isso não vos dê cuidado,
Que manda o Senhor,
Que *sejaes* sacrificado”.

Neste caso, convergem dois elementos tão distintos – quase antagónicos – como o podem ser o filicídio e a devoção religiosa, na medida em que o primeiro, o pecado por antonomásia, acaba por constituir paradoxalmente a maior prova da fé em Deus.

Deste modo, o fogo surge associado a essa contradição aparente, no limiar dos territórios da obediência e da transgressão, constituindo uma prova extrema de devoção. Essa arbitrariedade respeitante à definição daquilo que é pecado e daquilo que é legítimo coloca o crente à mercê da vontade de um Deus todo poderoso e o fogo, como símbolo da sua potência, não deixa de recordar outras manifestações teofânicas que o colocam no patamar etéreo da expressão divina. Aliás, a esse respeito, Durand salienta a relevância do fogo na teofania cristã, em particular, dizendo que “c’est sous l’aspect igné que la

divinité se révèle dans ses manifestations ouraniennes, (...)” (1992, 197). Por sua vez, os criptojudéus narram a manifestação teofânica no Monte Sinai, representando a divindade envolvida numa nuvem de fogo:

Deus lhes apareceu, a Moisés e ao povo, no Monte Sinai em uma nuvem de fogo (...). (1928, 12:6 [8])

Tal ocorrência é descrita como segue, na Bíblia:

A montanha do Sinai estava toda coberta de fumo, porque o Senhor tinha descido sobre ela no fogo; e o seu fumo subia como o fumo de um forno, e toda a montanha tremia muito. (1998, 132) (Ex 19:18).

A esse respeito, Gilbert Durand (1992, 198) sublinha o isomorfismo que une o cume ao fogo e à palavra, passível de ser encontrado na Bíblia e na filosofia religiosa dos *Upanishads*, através do Deus *Agni*, divindade do fogo, do zénite e da palavra. Para Durand, a ligação entre o fogo e a palavra relaciona-se com a necessidade de purificação e pode ser ilustrada pelo episódio bíblico, em que um serafim de Deus purifica os lábios impuros de Isaías com uma “brasa viva”, cujo poder apotropaico “afasta” a culpa e “apaga” os seus pecados (Is 6:5-7). De facto, na religião judaica, conforme o mesmo autor (1992, 197), o fogo é quase sempre um presente de Deus e é, à semelhança do que dissemos da luz, frequentemente associado ao verbo – também dom de Deus – outorgado nos dias da criação e, mais tarde, no Monte Sinai. Nesse dia em que a Lei se gravou na pedra, Deus apareceu numa nuvem de fumo entre trovões e relâmpagos (Ex 20:16) porque, como refere Haudry (2014, 147), o fogo é o agente teofânico por excelência, servindo de “intermédiaire entre les dieux et les hommes dont il convoie la prière, comme il le fait pour le sacrifice”. Igualmente relacionada com o elemento ígneo e as manifestações hierofânicas, não podemos deixar de referir o episódio da sarça ardente, avistada por Moisés no Monte Horeb (Ex 3). O arbusto, apesar de estar em chamas, não é consumido pelo fogo e surge, por isso, na introdução do livro de Schwarz (1925), como a alegoria da resistência do povo hebraico, que, apesar das perseguições e da diáspora, nunca sucumbiu.

Do mesmo modo, os marranos usam uma vez, no *Manuscrito de Rebordelo*, o adjetivo “ardente” para qualificar o anjo de Deus a quem dirigem as suas preces. O adjetivo dá conta do ardor espiritual e da devoção do anjo à divindade, imbuída desse fogo espiritual:

Ó anjo de Deus ardente, amor de Deus presente! (1928, 12:4 [54])

Assim, pode dizer-se que o fogo surge, na liturgia estudada, como um elemento completamente ambivalente, já que a sua propriedade purificadora possui duas vertentes: uma que atua positivamente – ao expurgar, separando o bem do mal – outra que age negativamente e remete para o perigo, podendo queimar até à morte. Bachelard observou essa ambivalência do fogo, recordando a sua associação aos arquétipos de paraíso e inferno, diametralmente opostos: “Parmi tous les phénomènes, il est vraiment le seul qui puisse recevoir aussi nettement les deux valorisations contraires : le bien et le mal. Il brille au Paradis. Il brûle à l’Enfer”. (Bachelard 1992, 17)

O fogo, elemento ambivalente por excelência, detinha um lugar fulcral nos rituais esotéricos criptojudaios. Com efeito, além das suas virtudes mágicas e do seu simbolismo, tanto o fogo quanto a água eram elementos imprescindíveis e centrais na execução das práticas rituais. Pragmaticamente falando, na impossibilidade de usar qualquer outro utensílio, que não as candeias e as vasilhas (comuns em qualquer lar), dos gestos rituais judaicos restavam aos marranos o fogo e a água.

Quanto à importância do fogo, cremos pertinente mencionar a questão de Bachelard no que concerne à razão de ser dos fogos rituais: “et voici le dilemme : fait-on les feux pour adorer le bois, comme le croit Frazer, ou brûle-t-on le bois pour adorer le feu, comme le veut une explication plus profondément animiste ? ” (1992, 65). No caso marrano, pode dizer-se com alguma certeza que o fogo é adorado, alimentado e venerado, nunca sendo apagado. Se dúvidas houvesse quanto à sua importância litúrgica, diríamos que o único combustível efetivamente mencionado na liturgia criptojudáica é o linho, matéria prima com a qual eram elaboradas as mechas das candeias. Não existem menções à energia de ignição e, por isso, parece-nos relevante trazer à luz do dia, pela via da vertente mais pragmática dos rituais, a genuína importância do fogo *per se* e a sua estreita relação com a luz solar.

Empiricamente, a luz da candeia, ao iluminar a casa, impede-a de mergulhar por completo na escuridão, brindando-a com reminiscências da luz do dia, que não cremos serem mais do que vestígios da proteção solar, afastando o desconhecido e a morte, enquanto se espera pelo nascer do sol e pelo renovar da vida. A esse respeito, Eliade estabelece um paralelo entre a luz e o sagrado, justificando a sua consistência pela contiguidade etimológica dos vocábulos do “binómio originário ‘luz (dia)’ / ‘sagrado’ – (cf. O sânscrito *div* ‘brilhar’, ‘dia’; *dyaus*, ‘céu’, ‘dia’; *dios*, *dies*, *deivos*, *divus*.)” (1997,

102). De resto, segundo a tradição judaico-cristã, após a criação da terra e do céu, a luz foi, como dissemos, o primeiro elemento a ser concebido por Deus, tendo sido imediatamente separada das trevas após proferir o “fiat lux”:

Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas. Deus chamou dia à luz e às trevas, noite. (Gn 1:3-5) (1998, 24).

Na liturgia estudada, o facto de poder ver-se a “luz do dia” significa, em termos práticos, que o sujeito litúrgico tem uma nova oportunidade de viver. Além disso, o amanhecer simboliza o fecho e o recomeço de um ciclo e está intimamente relacionado com a obra e a presença do criador, porquanto a luz é testemunha da presença de Deus. Com efeito, o renascimento do dia é encarado como uma manifestação teofânica, sendo bastante evidente na seguinte oração:

Já lá vem a bela aurora,
Já lá vem o calor do dia,
Já lá vem o Altíssimo Senhor
com a sua santa alegria. (1925, 48 [6])

Igualmente, a luz do dia é associada à ideia de bem e de proteção:

“Com bem venha a luz do dia”. (1925, 47 [3])

(...) pelo favor que nos fizestes de nos tirar das neves escuras da noite e por nos dar a luz do dia. (1934, 67:3 [1])

Curiosamente, o Sol não é diretamente associado à luz do dia e surge quase sempre acompanhado da Lua, como um dos elementos da natureza que louvam a divindade, juntamente com as estrelas:

(...) Sol, lua e estrelas do ceu *louvae-o*. (1928, 10:5 [6])

(...) louve-te o sol, louve-te a lua, louvem-te as estrelas, (...). (1928, 11:6 [33])

ou, de forma indireta, como elemento criado pela divindade:

Omnipotente Senhor criador dos *Ceus* e da terra (...). (1932, 51:3)

Igualmente aparece como baliza temporal, reforçando, graças à metáfora do nascimento, a ideia de recomeço e de ciclicidade:

Desde o nascer do sol até se pôr,
todos louvaremos o *Altissimo* Senhor (...). (1925, 49 [11])

No seguinte excerto da oração nº 7 da coletânea de *Orações dos maranos de Vilarinho de Mogadouro*, Sol e Lua são personificados, mas não divinizados. Aliás, são comparados à alma do crente e, de certa forma, menosprezados, visto que o crente os suplanta pelo simples facto de crer na “Lei de Moisés”:

Nem o sol, nem a lua se podem igualar com a alma que se vai apresentar perante o Senhor Deus *Adonai* porque quer observar a Sua Lei do Senhor *Adonai*. Amen. (1934, 68:6 [7])

O Sol é assim reduzido à sua mera condição de astro e surge como um elemento neutro, passível de ser desvalorizado. Na mesma oração, o Sol, pela segunda vez em toda a liturgia, é mencionado sem a Lua, mas não é conotado positivamente:

(...) e no sol abrasador do ávido pó como hei-de esperar por Vós. (1934, 68:6 [7])

Se, até então, o facto de surgir com a Lua revela que o Sol é visto como um elemento cósmico como qualquer outro, no excerto precedente é revelado o seu carácter nefasto. Pois, o Sol queima, é “abrasador”, e a referência ao “ávido pó”, que engole os homens, remete para a ideia de inumação.

A noite, a Lua e a morte

Assim, o Sol, como vimos, é quase sempre circunscrito às suas funções de “luminária” ou de baliza temporal e, quando surge isolado, possui um valor negativo. Recordamos que, nos versos que se referem ao nascer do dia, à luz e ao calor, existe uma única menção ao Sol (1925, 49 [11]). Pelo contrário, a Lua, mesmo surgindo com frequência acompanhada do Sol, acaba por ter um papel de maior relevo. Enquanto, como dissemos, o Sol nasce e morre no mesmo verso da oração nº 11: “Desde o nascer do sol até se pôr” (1925, 49), toda a temporalidade religiosa criptojudáica (e judaica) assenta nos ciclos lunares:

Tambem deve-se jejuar no dia desoito (da lua) de *Abril* pelos milagres que Deus fez e está fazendo; *tambem* se deve fazer outro aos treze (da lua) de Maio pelos milagres que Deus obrou nesse dia, ou dar esmolas ou fazer uma rezinha. (1928, 12:6 [16])

A quatorze da lua
Do primeiro *mez* do *anno*, (...). (1925, 72 [51])

Para Eliade, a Lua é o “instrumento de medida universal” (1997, 206), que contém, ela própria, certo potencial hierofânico, porquanto os rituais litúrgicos cruciais dependem do seu aparecimento e desaparecimento. De facto, espera-se pela Lua para

entrar ou sair do jejum ou para observar o sábado. Segundo Eliade (1997, 209), “se procurássemos resumir numa fórmula única a multiplicidade das hierofanias lunares, poderíamos dizer que elas revelam a vida que se repete ritmicamente”. O autor acrescenta ainda que a Lua não só se contenta de ritmar a vida como constitui o reflexo especular em que o homem reconhece a própria vida. Igualmente refere que a “sede de regeneração” que caracteriza e acompanha o homem assenta na renovação lunar (1997, 209). A esse respeito, Eliade (1997, 212) observa que a ciclicidade lunar, por ritmar as marés e comandar as chuvas, encontra-se inextricavelmente ligada à água, ilustrando essa afirmação com o mito do dilúvio que, pela aniquilação quase total da humanidade, possibilitou o seu renascimento.

Apesar de não existirem menções diretas ao dilúvio bíblico, na liturgia estudada, as águas “correntes”, referidas algumas vezes, poderão constituir uma reminiscência do episódio. Pelo contrário, observámos que no episódio do Mar Vermelho, é precisamente o afastamento das águas – antípoda do dilúvio – que permite a sobrevivência e a regeneração do povo hebraico.

Esse mito do renascimento – por excesso ou defeito – “cabe perfeitamente no quadro das funções soteriológicas das águas e da Lua” (Eliade 1997, 213). Terá a Lua, por esse motivo, um papel e uma presença preponderantes relativamente ao Sol? Morre durante três noites e seguidamente renasce (1997, 224), mas igualmente aparece e desaparece durante o ciclo lunar conforme os caprichos das suas fases. Essa capacidade de estar presente e ausente ao mesmo tempo traz à luz do dia a virtualidade (Eliade, 1997, 237) do astro lunar, que mesmo aparentemente ausente, continua presente. De resto, a ausência de Lua é designada de lua Nova – deixando adivinhar o seu regresso – e não de Lua ausente ou de Lua morta. Cremos que tal denominação revela de forma inequívoca a virtualidade do astro, já que a sua potencialidade latente nunca deixa de fazer sentir-se. Pelo contrário, o Sol somente “nasce”, ou melhor “renasce”, todos os dias, sendo continuamente morto e diariamente “parido” pela noite:

La nuit est le placenta, le bain de naissance du jour qui va naître ; les nuits sont enceintes, dit le proverbe arabe. La nuit est la mort du jour et la mère du jour. (1970, 700-1)

De resto, a Lua, detentora e medidora de tempo, chega a ser divinizada, ao mesmo título que outras personagens hagiográficas, sendo-lhe dedicada uma oração, na liturgia belmontense, que testemunha da sua função protetora:

ORAÇÃO Á LUA NOVA
Lua nova, Deus te salve!
de todo o perigo me segures.
Assim como tu *es* nova e velha
assim o Senhor me faça uma boa serva;
assim como eu te não posso chegar,
assim *ninguem* me possa alcançar.
Amen, Senhor, etc.

Contrariamente à Lua, que ascende à categoria de divindade, fulcral na liturgia criptojudáica, a noite é conotada negativamente, sendo as trevas que a acompanham sinónimas de perigo:

Louvado seja o Senhor que nos tirou, em paz e salvo do dia, assim o Senhor nos tire em paz e salvo dos perigos da noite, e peço ao Senhor que nos amanheça em bem. (1928, 10 :8)

Por isso, a noite causa pavor:

O *D.s q.* nos guardar és tu de toda *a.* coisa *mà* e de todo o *pavo*⁴⁶ da noite. (1928, 18 :5)

Creemos que a noite é motivo de medo porque a falta de luz recorda a escuridão sepulcral, que pesa na consciência popular. Relembramos, a esse respeito, a expressão popular “tenho tempo de estar às escuras quando morrer”. Numa das orações recolhidas em Pinhel, essa escuridão sepulcral remete para a queda no submundo infernal:

Não nos castigueis Senhor, para o profundo da terra, (...). (1932, 51:3);

Segundo Durand, a queda constitui uma das “epifanias imaginárias” da angústia humana frente à fuga do tempo e ao terror da morte, juntamente com a escuridão e os símbolos da agitação (1992, 122), materializada pelos símbolos teriomórficos conotados negativamente. Por isso, ser enviado para o “profundo da terra” constitui o castigo supremo; contudo, é notável, na liturgia criptojudáica, que a valorização negativa da terra não se subsume às suas profundezas, porquanto esta é geralmente associada ao pecado: opondo-se a sua “pequenez” à grandeza do céu, como o tempo da vida na Terra se opõe à eternidade da vida após a morte:

Meu Deus, mostrai-me qual é a *pequenes* da Terra, a grandeza do *Ceu*, a brevidade do Tempo e a duração da Eternidade. (Schwarz 1925, 68 [44])

⁴⁶ pavor

Observamos de forma nítida, no excerto anterior, que as antíteses que opõem os substantivos “pequenez” e “grandeza” bem como “brevidade” e “duração” sublinham o caráter “impuro” e efêmero da vida mundana, quando comparada com a vida eterna, relembrando a queda de Adão, após cometer o pecado original. Por culpa desse pecado, a eternidade e a vida no Éden deixaram o lugar à vida na Terra, local de consumação do pecado por excelência. Talvez seja essa consciência que tenha levado os judeus a sentir a necessidade de enterrar os mortos em “terra virgem”, o mais longe possível da superfície terrestre, num sítio que não tenha sido conspurcado pelo pecado. De uma forma mais pragmática, Alpert (2001, 240) revela que essa prática, patente na legislação judaica, se deve à proibição de tocar nos corpos dos defuntos após o enterro. Isso é algo inevitável nos cemitérios católicos, em que as ossadas são removidas para deixar espaço aos recém-falecidos. Essa preocupação, embora já não seja observável na liturgia recolhida no século XX, é observável no interrogatório *in genere* de Brites Henriques:

¿Perguntada, se amortalhava, ou mandava amortalhar seus defuntos em mortalha nova, e enterrar em terra virgem, e *cóvas* fundas por cerimónia judaica?
Disse que não fez tal. (1925, 106)

Quanto à terra, propriamente dita, podemos ler no *Génesis* (Gn 3:19), a frase “comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de onde foste tirado; porque tu és pó e ao pó voltarás”, que revela a crença de que é na terra que tudo começa e tudo termina, constituindo a morte o regresso por excelência. Estabelece-se, assim, uma dupla associação da terra tanto à matriz quanto ao sepulcro, estando essa analogia igualmente presente na liturgia estudada:

(...) da terra fui nascido, formado de humilde barro *fragil*, tosco e quebradiço. (1925, 69, [45]).

Deste modo, podemos asseverar que o denominador comum à terra e à noite é a escuridão, a que subjaz a ideia de morte, na medida em que não há nada que a raça humana tema tanto e conheça tão pouco como a morte – o desconhecido por excelência. Bachelard, debruçando-se sobre a ambivalência das trevas, situadas no limiar entre a vida e a morte, observa o isomorfismo que une o sono à morte. A esse respeito, refere que o sono é uma espécie de “morte viva” (Bachelard 1982, 206) porque “la mort, le sommeil, c’est la même mise en chrysalide d’un être qui doit se réveiller et resurgir rénové. Mourir, dormir, c’est se fermer sur soi-même” (1982, 142). O autor coloca em evidência a semelhança entre dormir e morrer, deduzindo-se a solidão do ser humano nessa

intimidade onírica. A esse respeito, Morin igualmente assinalou a analogia existente entre os diferentes tipos de sono: “Il y a triple analogie entre le sommeil nocturne des vivants, le sommeil de la mort et le sommeil fœtal” (1970, 699). No fundo, ambos os autores, através da referida analogia, colocam a ênfase na ciclicidade da vida do ser humano, cuja existência é constantemente sujeita à mudança e, conseqüentemente, ao desejo de retorno (à infância, por exemplo), sendo essa, talvez, a maior contradição intrínseca da humanidade.

Assim, a noite, particularmente favorável ao sono e ao sonho, constitui uma espécie de limbo, por ser o momento em que pode assomar-se o desconhecido mais aterrador de todos: a morte. Pragmaticamente falando, a noite é mais propícia à ocorrência da morte natural, passível de suceder de forma aleatória e imprevisível e é mais fácil deslizar-se para a morte quando o sono nos mergulha numa dormência similar: a “morte viva”. Morin igualmente afirma que “le sommeil est la première apparence empirique de la mort (...)” (1970, 696). Por isso, é necessário precaver-se e solicitar proteção divina, pedindo a Deus acompanhamento no sono e no outro mundo, caso se venha a falecer:

Oh! senhor que dormir quero
a minha alma vos entrego.
Se me dormir acordai-me
Se me morrer *alumi*ai me (...). (1934, 67:4)

(...) se me morrer em *tôda* a noite me sirva de confissão. (1934, 67:4)

Senhor deitar-me quero, o meu corpo e a minha alma vos entrego, e se eu dormir, Senhor, arrolai-me; se eu morrer acompanhai-me, com os vossos anjos cercai-me. (1937, 81:8)

Essas orações de antecipação da morte, rezadas maquinalmente, cada dia ao deitar, revelam certa angústia perante a imprevisibilidade e a possibilidade do falecimento e a manifesta falta de preparação para essa eventualidade:

Em minha cama estou deitado,
para dormir e descansar,
um anjo me *veiu* dizer:
— Olha que *has de* morrer!
— Ainda não *hei de* morrer,
que ainda não estou preparado,
para dar contas ao Senhor. (1925, 52 [20])

Os esquemas da separação e da elevação

No que se refere à presença da dicotomia luz/escuridão, observámos que, na liturgia estudada, particularmente nas recolhas publicadas na revista *Ha-Lapid*, a escuridão surge como elemento de uma antítese:

Bemdito A. (Adonai) nosso R. (Rei) e R. de todo o m. (mundo) q. governa a luz, cria a escurid.e (...). (1929,18:5).

De resto, as temáticas da luz/escuridão, unidas ao esquema da separação, são passíveis de ser encontradas na questão da pertença religiosa, em que se distinguem os “filhos de Israel” dos restantes povos, pelo facto de viverem na “luz”; o que atesta de forma inequívoca da polarização negativa da escuridão e da valorização do seu contrário:

Tu nos ingressaste A. nosso Deus sabedoria e entendmto fizeste apartar o Sabb do dia quotidiano, a luz da escurid.e I. das mais gentes. (1929, 21:7)

Bemdito Senhor sejais com prazer e alegria pelo favor que nos fizestes de nos tirar das neves escuras da noite e por nos dar a luz do dia. (1934, 67:3 [1])

Do mesmo modo, a escuridão, no seguinte excerto, surge associada ao sofrimento e ao pecado:

Assim como o Senhor, apartou o dia da noite, aparte nossa alma de manchas e pecados o corpo de inquisições e trabalhos. (1934, 67:4 [2])

Além de surgir numa antítese, os elementos da dicotomia em questão aparecem bem demarcados nos segundo, terceiro e quatro excertos acima. Com efeito, os verbos “apartar”, “tirar” e “partir” remetem para a ideia de separação, bem como as palavras “luz” e “dia” para o arquétipo da luz e, indiretamente, para o esquema conexo da ascensão. Durand observa que a junção dos três temas da ascensão, da luz e da separação constitui o contraponto fiel dos símbolos da queda, das trevas e do perigo teriomórfico, sugerindo uma forma de dominar o perigo (1992, 135-6). De facto, a expressão “aparte a nossa alma de manchas e pecados” do último excerto reflete o desejo de afastamento do pecado, igualmente patente noutras orações:

(...) apartae-nos com amor de todo o caminho errado; (...) (1928, 10:7)

Pelo contrário, observamos uma inversão do esquema diairético, onde é evidente a tendência diametralmente oposta do desejo de união, expressa pela angústia da separação de Deus:

(...) então dirão as gentes onde está agora o teu Deus, que te não acode é certo, que dos seus está apartado não te afastes Senhor de mim nem de todas as minhas coisas. (1932, 51:2)

O Senhor não se aparte de mim
nem de noite nem de dia,
nem á hora do meio dia. (1925, 83 [76-bis])

A presença do esquema diairético, no seio da dicotomia luz/escuridão, remete para a cosmogonia judaica, sendo uma temática recorrente tanto nos textos veterotestamentários como na liturgia criptojudáica, materializando-se, no Judaísmo, no rito da circuncisão e no mito da separação das águas do Mar Vermelho. Esse último episódio, recontado na *Oração da água*, constitui o paradigma por excelência do referido esquema, na medida em que até a água em estado líquido é sujeita a separação:

Lá vem Moisés com a sua vara alçada
A bater no mar selado.
Abriu-se o mar em doze carreiras,
Passará o meu povo em salvo. (...) (1925, 72-3 [52])

No que se refere à circuncisão, os criptojudeus, não lhe podendo ter dado continuidade, mantiveram na sua liturgia aquilo a que poderíamos chamar reminiscências diairéticas, em que, como vimos nos exemplos anteriores, a separação do pecado e dos restantes povos é uma aproximação de Deus, ou melhor, um não afastamento de Deus. Aliás, a prática da circuncisão é também ela marcada por esse paradoxo, segundo o qual, o corte sela uma aliança com a divindade. O mesmo verifica-se na prática de degolação ritual, em que o esquema diairético está presente de forma latente na única oração conservada, vestígio de uma prática há muito abandonada (1925, 18):

QUANDO SE MATA QUALQUER CABEÇA DE GADO
Louvado seja o Senhor que te criou
para o sustento dos pecadores
Perdôe a morte que te vão fazer,
pelo amor de Deus. (1925, 79 [68])

Vimos acima que os esquemas diairético e da ascensão são frequentemente associados ao arquétipo de luz. Tal deve-se, parafraseando Durand (1992, 136), ao facto de essas temáticas dependerem diretamente dos gestos posturais que resultam do

bipedalismo, como o endireitamento do busto, a melhoria da visão e o aperfeiçoamento do tato, que tornou possível a manipulação de objetos. De facto, essas capacidades estão intimamente ligadas ao desenvolvimento da racionalidade, que assenta na intelectualização da sensorialidade permitida pelo apuramento da cooperação do sentido da visão e da motricidade, levando a uma valorização da verticalidade. Assim, não nos surpreende que a divindade esteja no céu. Recordemos o remate da maioria das orações recolhidas em Belmonte: “Ao céu vá, ao céu chegue” (1925, 47 [1]) que traduz a onnipresença da ideia de elevação, sendo o céu um território exclusivo da divindade e unicamente reservado aos fiéis merecedores, após a morte:

o “alto” é uma dimensão inacessível ao homem como tal; pertence por direito às forças e aos seres sobre-humanos; o que se eleva subindo cerimoniosamente os degraus de um santuário ou a escada ritual que conduz ao Céu deixa então de ser um homem; as almas dos defuntos privilegiados abandonaram a condição humana na sua ascensão celeste. (Eliade 1997, 70)

Com efeito, a recompensa soteriológica – a subida ao céu após a morte – é evidente na oração *O Sacrifício de Isaac*, em que, apesar de ter consciência da sua imolação, o jovem sacrificado não se importa de morrer já que “quem morre pelo Senhor no céu é coroado” (1925, 58 [32]).

Assim, a referida ascensão celeste traduz-se com frequência, nos textos estudados, pela presença do epíteto “alto” e do seu superlativo absoluto “altíssimo”, que, não só qualificam os favores (1925, 79 [71]) feitos pela divindade aos fiéis, como adjetivam os céus – a morada da divindade, que do “alto” vigia e protege o seu rebanho:

Estamos encobertos no alto, á sombra do abastador nos adormecemos. (1925, 75 [54]);

De facto, o Senhor está “nos altos” (1928, 12:5 [58]) e nos “altos *ceus*” (1935, 72:2), (1925, 86). Deus é o “Senhor do alto” (1928, 12:5 [61]) e ele próprio é reiteradamente caracterizado como sendo “alto” e “altíssimo”. Com efeito, encontramos cinco vezes o adjetivo “alto” em Schwarz, dez vezes na revista *Ha Lapid* e treze vezes o superlativo “altíssimo” tanto em Schwarz como na referida revista. Do mesmo modo, o substantivo “alturas” aplicado à morada divina, é mencionado 5 vezes em Schwarz e 6, na revista *Ha-Lapid*, perfazendo um total de 52 ocorrências dos referidos adjetivos e substantivo. A profusão dessas incidências contribui para a gigantização da divindade, conforme a terminologia usada por Durand (1992, 150), e na correlativa redução do homem à sua insignificância.

Do mesmo modo, o *locus amoenus* por excelência, a “terra da promessa” é representada como um “alto *logar sacrosanto*” (1928, 15:8), revelando certa divinização do povo de Israel, que decorre do seu privilégio de povo eleito:

Será plantado o teu povo no monte da tua herança, alto *logar sacrossanto, respeitavel santuario* pelas tuas mãos formado, no *trôno* da eternidade, jamais *ha* de acabar. (1928, 15:8)

Por sua vez, o “monte”, arquétipo criptojudáico da ascensão, alude a Jerusalém, mais especificamente ao Monte do Templo, no exemplo anterior, mas refere-se, nas restantes ocorrências encontradas, ao Sinai (1928, 12:6 [8]; 1929, 21:6-7; 1935, 72:4; 1937, 80:7 [I]); (1925, 62 [36]). Curiosamente, os montes (quando no plural) são personificados: “louvam” a Deus (1925, 59 [33]) e “derretem” à sua vista, evidenciando-se, assim, a hegemonia e a superioridade da divindade relativamente à sua criação, que detém o poder de destruir, de criar e de castigar:

(...) a sua ira abate os montes (...). (1929, 21:7)

(...) os montes, cumes de serras se derreterão à vista do Senhor, (...). (1938, 88:3)

Se o Senhor tem algum castigo para nos mandar o Senhor o reparta por montes, vales e por *cousa* que não nos *doam* (...). (1934, 68:4)

A personificação dos montes serve de pretexto para o reconhecimento do imenso poder da divindade, tanto pelo seu caráter demiúrgico como pelo seu poder taumatúrgico, cuja supremacia é reconhecida e louvada por toda a criação, inclusivamente pelos elementos da natureza:

Que sentiste, vós ó montes que saltais de alegria e vós ó colinas que correis como cordeiros? (...) (1935, 72:2)

(...) montes e serras *tôdas* as plantas louvai ao Senhor; (1935, 72:3)

A verticalidade, que determina o esquema de ascensão, é, segundo Durand (1992, 153), igualmente simbolizada pelo cetro, que representa a soberania uraniana da entidade demiúrgica: o Deus-pai. Apesar de, na liturgia estudada, a divindade não ser representada empunhando objetos, sejam armas, coroa ou cetro, não deixa de ser personificada, pelo meio de inúmeras menções, já referidas, a partes do seu corpo: a mão “(...) nos *ajunte* o Senhor no *logar* dos seus escolhidos para nos dar paz e quietação e a fortuna da sua bendita mão, (...)” (1928, 10:5 [2]); o braço “A benção do Senhor alcancei com o braço

do Senhor, (...)” (1937, 81:8) e a face (“(...) com a luz de tua face nos deste Sr. Lei, (...)” (1929, 18:6).

Contudo, parece-nos que a ausência do cetro de Deus, é compensada pela vara de Moisés, que, embora não apareça nas orações constantes da revista *Ha Lapid*, é referida, na parte dedicada às *Coisas Divinas*, constante do *Manuscrito de Rebordelo*:

Toca com a vara no mar, do qual tocando se dividiu o mar em doze caminhos, (1928, 12:5 [6]);

Pelo contrário, na coletânea de Belmonte, a vara é mencionada em três orações:

Lá vem Moisés com a sua vara alçada
a bater no mar selado. (1925, 73 [51])

Adeante vae Moysés
Com a sua vara alçada; (...). (1925, 85)

(...) meu braço forte, minha vara armada, (1925, 86)

A vara de Moisés depara-se-nos como um intermediário entre o homem e Deus, visto que é o instrumento pelo qual se manifesta o poder da divindade, além de poder remeter para a temática bélica. Com efeito, como diz Durand, “(...) il n’y a jamais grande distance psychique entre le sceptre et le glaive” (1992, 155). Aliás, é patente, nos exemplos anteriores, que a vara “alçada” ou “armada” é um claro indicador da faceta guerreira da divindade, na medida em que foi, durante a fuga do Egito, num contexto bélico de vida ou de morte, a “arma” usada para separar as águas do Mar Vermelho. Durand recorda que a vara dourada/arma reluzente levantada é associada ao esquema de ascensão e ao arquétipo de luz, ligados à “potência benéfica” (1992, 137) e à justiça (divina), na medida em que viabiliza a separação do bem e do mal (1992, 179) e separa o povo eleito dos seus opressores.

As “armas do Senhor”, apanágio dos “santos”, são, tal como a vara de Moisés, uns instrumentos do poder da divindade, que auxiliam os “santos” na reposição da justiça:

(...) terão nas suas mãos umas espadas de dois fios para se vingarem das nações inimigas, (...). (1928, 10:6).

Essas armas espirituais constituem as insígnias do combate diário dos fiéis, que almejam o merecimento da salvação por resistirem ao pecado. Sem elas não poderiam alcançar a transcendência, que pressupõe sempre um combate (“la tanscendance est donc toujours armée” [1992, 179]). Porém, o deus dos criptojudeus não é representado como

uma entidade belicosa e não existe qualquer representação gráfica desse armamento. De facto, as “armas do Senhor” garantem proteção e defesa, revelando a passividade do crente, perante os desígnios de Deus. Porém, mais do que as suas armas, é exacerbado o poder de Deus pelo recurso ao antropomorfismo: o seu braço é “forte” (1925, 86), “*poderozo*”, conforta (1925, 68 [43]), fortalece (1925, 73 [52]) e o seu braço “santo” acaba com a trovoada (1925, 78 [66]):

Com as armas de *Adonai* estamos nós armados (...)
para que não sejamos presos, nem feridos, nem mortos,
nem nas mãos dos nossos inimigos postos. (1925, 83 [76])

Com a espada de *Adonai* esteja eu armado,
com o manto de Senhor esteja eu acobertado, (...). (1925, 83 [76-bis])

Grande Deus de Israel, *Adonai Sebaot Male Col Haares Quebodo*; o forte de todas as armas, (...). (1925, 65 [40])

(...) com as armas do Senhor ande eu sempre armado, (...). (1937, 81:8)

Esse grande braço antropomórfico, símbolo do poder da divindade, mesmo desarmado, não deixa, todavia, de ter certa conotação bélica: “o teu grande braço, Senhor, *magnífica* fortaleza; feriste o duro inimigo, abatendo-lhe a fereza” (1928, 15:8), no entanto, cremos que a sinédoque do braço simbolize menos a aspiração à guerra do que o desejo de reposição da justiça divina aos “inimigos” do povo de Israel:

A benção do Senhor alcancei com o braço do Senhor, quem me fizer bem lho faça o Senhor: (...). (1937, 81:8)

Deus forte, livra-nos do horror da morte, teu braço já estende contra quem o teu povo ofende; (...). (1938, 88:3)

Teu braço de vingança estende contra quem o teu povo ofende tanto. (1928, 10:6 [8])

Se a arma é, como vimos, um arquétipo em que se associam as temáticas de ascensão e de luz, os olhos, sendo os órgãos da visão, são ainda mais susceptíveis de se relacionarem com os referidos esquema e arquétipo, na medida em que os olhos constituem o único meio sensorial de aceder ao céu e a única forma de apreender os raios de luz. De facto, Durand diz-nos a esse respeito que “ce glissement de la lumière, du halo lumineux au regard, nous apparaît comme très naturel: car il est normal que l’œil, l’organe de la vue, soit associé à l’objet de la vision, c’est-à-dire à la lumière” (1992, 170). Ademais, segundo Alquié, citado por Durand (1992, 170), o olho é passível de remeter para a temática de separação, atendendo ao facto de que a visão é sempre realizada à

distância, implicando desde logo uma desvinculação entre o observador e o objeto observado. Igualmente, notámos que, na liturgia em questão, o órgão da visão é associado ao esquema da ascensão, em virtude de o crente associar os lugares altos e inacessíveis à divindade – lugares que somente a vista consegue alcançar. Tal é visível, nas orações em que o crente levanta os olhos aos céus ou aos montes, bem como naquelas em que confessa que não merece olhar para o céu por ter cometido muitos pecados:

(...) não sou digno de ver, nem olhar *p.a* a altura do *Ceu* por *cauza* das *m.as* maldades (...). (1929, 22:6).

Na *Oração de Daniel*, nas versões transmontana e belmontense, o profeta Habacuc levanta os olhos aos céus para dirigir uma súplica à divindade:

Levantando os olhos aos *Ceu*; a pedir que deles se queria lembrar pelo seu divino amor. (1932, 51:3)

Levantou os olhos ao céu
Para pedir ao Senhor: “Queirai-vos lembrar de *nos*
Pelo vosso divino amor”. (1925, 55 [31])

Igualmente, nas orações recitadas por Brites Henriques, durante os interrogatórios a que foi sujeita, é patente a procura dos elementos mais altos que a vista consegue alcançar em busca de ajuda divina:

Botei meus olhos aos montes,
de onde vem para *my* ajuda? (1925, 101 [16B])

Isaac, prestes a ser sacrificado, pede a seu pai que o ate convenientemente para evitar algum gesto inopinado e para que “não erga os olhos” contra Deus nem contra o próprio pai, que imola o seu único filho (1925, 58 [32]). Assim, na hora do sacrifício, Abraão, tapa os olhos do filho precisamente para evitar que “veja a própria morte” e que dirija a Deus um olhar irado:

“(…) *Peae*-me de pés e mãos,
Para que, na hora da minha morte,
Não faça algum *desavizado*,
Não erga os olhos contra o Senhor,
Nem contra vós, meu *pae* irado”. —
Tapou Abrahão os olhos a seu filho Isaac,
E ergueu a mão para dar o golpe. (1925, 58 [32])

Por fim, devemos referir como paradigma da associação da visão ao esquema da ascensão, a capacidade divina de vidência – superior à da simples visão porque pressupõe

um conhecimento holístico do mundo, que ultrapassa a sabedoria adquirida por meio sensorial:

Senhor, bem *ves* que o não podemos fazer, conforme a nossa obrigação, (1925, 65 [40])

É certo que existe em as alturas, donde está vendo o bem e o mal. (1925, 66 [41])

tu vês os *q.* estão no *ceo* e na terra, e nos ares, (...). (1929, 21:7)

De resto, é graças a essa capacidade de vidência que o crente espera da divindade que se apiede de si e demonstre certa indulgência:

(...) *ve* meu Deus a nossa confusão, a nossa *afflicao appreça-te p.a remir nos com redempção perf.ta p.r* teu Nome, (...). (1929, 18:5)

tem *clemencia* do teu povo, Senhor, que anda disperso, sem ter pastor, *ve* que contra ele estão conspirando muitos leões assanhados, (...) *ve*, se o teu poder nos faltar, ao seu rigor não podemos escapar; (...). (1938, 88:3)

(...) *vê*, Senhor, que estamos sós, de inimigos tão cercados (...). (1928, 10:7 [17])

O crente igualmente deseja que a divindade, ao vê-lo como um ser pecador e impuro, não o afaste para que alcance a salvação na hora da sua morte, triunfando dos pecados, nomeadamente do carnal – referido uma única vez em toda a liturgia estudada:

(...) em verdes não me caces, se vires que se aparte tua *memoria*, Senhor, de mim; amemoria-te de mim, se de mim *estas* acordado; entrarei na tua *memoria*, sairei com triunfo e *vitoria* do mundo e⁴⁷ carne e pecado. (1928, 12:5 [57])

Por sua vez, o crente agradece a Deus em várias orações das duas coletâneas por ter “olhos para *ver*” (1925, 49 [8]; 1937, 87:7 [III]) e deseja com eles poder ver a divindade. Essa visão, como veremos abaixo, relaciona-se intimamente com a salvação:

Amparai, Senhor, um *reu*,
Que muito ver vos deseja, (...). (1925, 80 [71])

Na oração nº 45 da recolha de Schwarz, através da imagem da visão, o sujeito litúrgico reconhece que não possui valor suficiente para ver os prodígios de Deus por causa dos seus pecados. Porém, no fim da oração, suplica-lhe que o ilumine com a “luz de [sua] graça” para que mereça, na hora da morte, ver a sua face, ou seja, para que Deus salve a sua alma e que possa, no outro mundo, estar junto de si:

⁴⁷ de

Mas quem sou eu, Senhor, para ver tantos *prodigios*, se eu sou *aquelle* ingrato que a vossa piedade irrita, (...) eu sou *aquelle* lince para a culpa tão bem visto, sendo torpeza o não ver quando andava perdido (...). Guiai este *peccador* pelo vosso santo caminho, seja a luz da vossa graça neste peregrino, para que, depois da luta deste Reino, mereça ir ver a vossa Divina Face, eternamente, no *Paraizo*. (1925, 69 [45])

Do mesmo modo, o desejado regresso à Terra Santa, como se do Éden se tratasse consumir-se-á através da percepção visual:

(...) *possão* nossos olhos *ver te* voltar a Sião com piedade. (1929, 18:6; 21:6; 21:7)

A. nosso Deus *q.* nos faça subir com alegria *ás* nossas terras e nos plante em nosso termo. Ali veremos diante de ti A. nosso Deus *proximas, contimadas e acerescentadas*⁴⁸ as nossas obrigações (1929, 21:7)

A visão é igualmente fulcral para garantir que Deus não esquece os crentes. No seguinte excerto, o verbo “ver”, não sendo usado no seu sentido literal, equivale ao verbo “perceber”. Embora a frase seja confusa, a ideia veiculada parece ser a de que o crente, graças à confissão dos seus pecados, espera não ser esquecido pela divindade no dia da sua morte:

(...) a Ti me confesso e peço ver-te que de mim, estais acordado (...). (1934, 67:4 [4])

Além de experienciar as benfeitorias da divindade e a possibilidade de salvação, o sujeito litúrgico é testemunha dos milagres da divindade na Terra, que só em aparência são obra dos homens:

Convertete as pedras em tanques de águas, e os rochedos em pontes em pedras; (...) nós ao vermos estes santos milagres e estas santas maravilhas, nós confusos que dizemos uns para os outros: não a nós, senhor, vós e o vosso santo bendito nome e a tua glória faz, senhor, resplandecer, faz estender a tua bondade e as tuas maravilhas por todas as nações!! (1935, 72:2)

A visão é o sentido que permite ao crente sentir mais completamente a presença de Deus, na medida em que, como dissemos, está associado à capacidade de intelecção. No presente excerto, a visão surge em paralelo à essência do sujeito litúrgico – a alma, o ser e a vontade:

Hoje Senhor a Ti me confesso com todos os meus cinco sentidos com alma, ser, ver e vontade, (...). (1934, 67:3)

⁴⁸ “continuadas e acrescentadas”

O referido sentido também autoriza certa introspeção: o sujeito litúrgico tem noção da sua finitude “de sensível em sensível, de mortal em mortal” e dos seus pecados, que elenca na hora da confissão:

Adoremos ao Senhor que gostosamente vejo mais de *pensível* em *pensível*, de mortal em mortal; neste tempo em que estou a fazer *memoria* de todos os meus pecados, (...). (1928, 12:5 [57])

Assim, o sujeito litúrgico tanto vê as obras de Deus, como demonstra ter uma capacidade de introspeção; deseja regressar à Terra Santa e ver a divindade na hora da sua morte; todavia, existe algo que, de forma recorrente na liturgia criptojudáica, não se deseja ver: a morte. Igualmente, a morte é algo de que o crente se tem de livrar de forma definitiva. Tudo o que morre tem de desaparecer. Embora não seja referida essa prática, nas descrições do rito levadas a cabo por Schwarz, os criptojudéus, durante os tempos inquisitoriais, não só lavavam os defuntos como lhes cortavam o cabelo e as unhas (Alpert 2001, 240). Contudo, Samuel Schwarz descreve o seguinte costume relativo ao destino das unhas cortadas, que une o esquema da separação e o arquétipo do fogo como partes de um mesmo processo de purificação:

Um outro costume puramente judaico, que encontrámos entre os cristãos-novos, é o de juntar cuidadosamente todas as porções de unhas cortadas, para as queimarem. (1925, 19)

A água e o sangue

Segundo La Rochefoucauld, citado por Morin (1970, 105), não podemos olhar nem o Sol nem a morte de frente. Com efeito, existe da parte do ser humano, por um lado, certo medo de enfrentar a morte, que se traduz na sua negação e na invenção de duplos (almas) e, por outro, a sua inevitável aceitação de que testemunham as práticas funerárias referidas. Um bom exemplo dessa apreensão traduz-se na prática já mencionada de deitar fora a água de todos os recipientes do local onde faleceu o ente querido:

Também seguem os cristãos-novos o costume judaico de, logo depois da morte, deitar fora toda a água da casa mortuária. É um antigo costume judaico, explicado pela lenda do anjo da morte lavar na casa mortuária a sua espada homicida, lenda baseada sobre a *possível* contaminação das águas pela doença do defunto. (Schwarz 1925, 37)

Também Révah (1975, 205-206) refere essa prática durante os festejos de São João e de Natal para evitar que a água se transforme em sangue. Na verdade, essas ideias de contaminação e de conspurcação revelam que a água, por ser fluida e pura, absorve

facilmente as impurezas e, por outro, ao serem realizadas as abluções (dos mortos ou dos vivos), acaba por ficar contaminada pelas impurezas de que os crentes querem ver-se livres. Assim, o facto de a água surgir materializada em sangue deve-se à sua capacidade de absorver a doença e o mal. De facto, para Bachelard, a água “absorve as trevas” e constitui

une tombe quotidienne à tout ce qui, chaque jour, meurt en nous. L'eau est ainsi une invitation à mourir ; elle est une invitation à une mort spéciale qui nous permet de rejoindre un des refuges matériels élémentaires. (1942, 77)

Assim, a água é o refúgio primordial de onde se nasce e, ao mesmo tempo, um prenúncio de morte, sendo um vislumbre da nossa finitude ao mesmo tempo que uma reminiscência da sua “potência materna” (Bachelard 1942, 169). Durand recorda, a esse propósito, o paralelo existente entre a ciclicidade do ser humano e o “drama lunar” com o sangue na sua vertente menstrual, que constitui “en sa féminité la première horloge humaine” (1992, 122).

Do mesmo modo, a água é aparentada ao sangue, em virtude de ser essa substância que permite a existência de vida na Terra (1942, 76), tal como o sangue é a seiva imprescindível à vida dos homens. De resto, tal referência à água sangrenta relembra o episódio veterotestamentário da água transformada em sangue – a primeira das dez pragas do Egipto, lançada por Deus por o faraó ter recusado que o povo judeu abandonasse o Egipto:

(...) ferirei as águas que estão no rio, e elas transformar-se-ão em sangue. Os peixes que estão no rio morrerão, o rio cheirá mal e os egípcios não poderão beber a água do rio”. (Ex 7:14-25)

Assim, seja contaminada pela doença seja transformada em sangue, a água, elemento purificador por excelência, acaba por ser associada a um líquido orgânico e denso tal como o sangue, por representar a doença, o mal e o castigo pelo pecado original, tal como as dores de parto: “aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, entre dores darás à luz os filhos” (Gen 3:16), que cremos estarem indiretamente relacionadas com a impureza do sangue menstrual. No *Levítico*, existe uma referência à impureza da mulher menstruada, que contamina aquilo em que toca:

Quando uma mulher tiver o fluxo de sangue que corre do seu corpo, permanecerá durante sete dias na sua impureza. Quem a tocar ficará impuro até à tarde. Todo o objeto sobre o qual ela se deitar, durante a sua impureza, ficará impuro; tudo aquilo em que se sentar, ficará impuro”. (Lv 15:19-20)

Por causa desse tabu associado ao sangue, que constitui o símbolo da água negra, como refere Durand (1992, 119), o homem é levado a conceber o sangue como um líquido espesso, orgânico e misterioso, arquétipo do sofrimento:

(...) tout ce qui, dans la nature, coule lourdement, douloureusement, mystérieusement soit comme un sang maudit, comme un sang qui charrie la mort. Quand un liquide se valorise, il s'apparente à un liquide organique. Il y a donc une poésie du sang. C'est une poésie du drame et de la douleur, car le sang n'est jamais heureux. (Bachelard 1942, 72)

No *Levítico*, é patente a razão de ser desse tabu. O sangue é, como dissemos, a expressão da vida, e não pode, por esse motivo, servir de alimento, em virtude de o sangue não possuir fora do corpo o valor que detém dentro dele. Porém, fora dele, nos rituais sacrificiais, graças às suas virtudes revigorantes, detém o poder de revitalizar os vivos. De facto, no *Levítico* existem inúmeros exemplos de sacrifícios rituais, em que o sangue da vítima é aspergido no altar (Lv 1; 4; 5; 6; 7, etc.), impregnando-se, além do seu valor vital, de um sentido expiatório:

Porque o sangue é a vida do corpo, Eu vo-lo concedo, a fim de servir de purificação sobre o altar, pois o sangue é que faz a expiação porque é vida. (Lv 17:11)

Esses rituais sacrificiais relembram as refeições totémicas referidas por Morin: “l'ancêtre animal est solennellement dévoré par les membres du clan, qui ainsi puisent des forces nouvelles aux sources mêmes de leurs vies” *et de la mort*, acrescentaríamos (1970, 629).

Assim, a água, quando valorizada negativamente, espessa e orgânica, é aparentada ao sangue e é capaz de absorver o impuro. Quando valorizada positivamente, detém um poder mágico e purificador, crucial no rito criptojudáico, em virtude de ser o elemento usado nas abluções rituais. Um dos exemplos desse ritual é passível de ser encontrado em duas versões da mesma oração na obra de Schwarz, bem como na oração nº 60 (1925, 77); (80:7 [III]); (10:8 [21]):

Louvido seja o Senhor que nos deu *agua* para nos lavarmos, (...). (1925, 49 [8])

Os anjos louvem o Senhor, que me criou e me chegou a esta hora com bem, e me deu *agua* para me lavar, (...). (1925, 49 [8-bis])

As abluções podiam igualmente revestir a forma de gargarejos, realizados antes de entrar no jejum. Com efeito, os criptojudeus de Belmonte gargarejavam com água após cada repetição da oração nº 48 (1925, 71), num total de três vezes.

A água, criadora de vida, é o elemento puro por excelência (Bachelard, 1942. 153); é a substância das substâncias (1942, 170), que lava o corpo e a alma. Se a água, substância transparente, aparentemente pura, porque límpida, é imprescindível à manutenção da higiene, é igualmente indispensável à realização das abluções rituais, existindo um paralelo evidente entre a lavagem do corpo e a lavagem dos pecados com vista à salvação. A água purifica, regenera e autoriza o renascimento porque “o que é mergulhado nela ‘morre’” para poder renascer “sem pecados e sem ‘história’, capaz de receber uma nova revelação e de começar uma nova vida ‘limpa’” (Eliade 1997, 251). Deste modo, após as abluções rituais, o crente pode recomeçar a viver, estando preparado para um novo dia, “limpo” de pecados:

Lavae-me Senhor a minha alma e o meu corpo com água de salvação, (...). (80:7 [II])

A “água de salvação” recorda o batismo católico cujo objetivo é a remissão dos pecados e a preparação para a vida após a morte. Cremos que os criptojudéus, descendentes diretos dos judeus, não chegaram a praticar esse ritual; todavia, procediam à ablução ritual do corpo do defunto. Com efeito, a “água de salvação” autoriza uma nova vida graças à sua “puissance maternelle, (...) qui fait vivre dans la mort” (1942, 169). Por esse motivo, o defunto é cuidadosamente lavado com água “fresca da fonte” (1925, 37) porque a água detém o poder de garantir “o renascimento *post mortem* por rituais funerários” (Eliade 199, 244). No fundo, o caráter cíclico desse eterno recomeço também se verifica na presença da água, presente no princípio e no fim da vida.

De resto, durante esse ritual funerário, após a lavagem do corpo, é passada uma moeda de prata pela boca do defunto para que possa pagar a sua passagem para o outro mundo. Pela associação da moeda e da água, justapõem-se os arquétipos da água e da luz, que remetem para a quintessência da água pura:

O defunto é lavado com água fresca da fonte, passando-se-lhe pela boca uma moeda de prata, ou de ouro, que se oferece, em seguida, a um pobre. (1925, 37)

Para Durand, a quintessência da pureza da água consiste na capacidade de refletir a luz: “la pureté n’est-elle pas dans sa quintessence rayon, éclair, et éblouissement spontané?” (1992, 194). Como refere Bachelard, estabelecendo um paralelo entre a profundidade da água e a sua materialidade, “la force poétique, qui était insensible dans une poésie des reflets, apparait soudain; l’eau s’alourdit, s’enténébre, s’approfondit, elle se matérialise!” (1942, 30). Assim, contrariamente à água profunda, a água clara é

superficial; é um espelho de água, imediatamente alcançável pelos raios do Sol; não possui a espessura das águas profundas nem a materialidade das águas contidas em recipientes, passíveis de transformar-se em sangue, como vimos acima. Essa água pura é para os criptojudeus uma água clara, jorrando da “penha magna” e contrasta com as águas mortas das quais é necessário desfazer-se quando falece alguém:

Adeante *vae* Moisés
Com a sua vara alçada;
Bateu numa penha magna
E lançou água clara (...). (1925, 85)

Do mesmo modo, tem de ser necessariamente clara, isto é, limpa e fresca para proceder às abluções matinais. Como observa Durand (1992, 194), essa frescura “desperta o organismo” da sua quase morte devida ao sono e quebra com a “tepidez carnal”, evidenciando um grande poder de purificação:

Eu lavei as minhas mãos com *agua* clarificada (...). (12:7)

Igualmente, vimos que a água fresca usada para lavar o morto, além de o limpar simbolicamente dos seus pecados, lhe permite aceder à sua nova vida, despertando-o para a sua condição de alma, na medida em que a frescura é, segundo Bachelard, “une force de réveil” (1942, 42). Do mesmo modo, o referido autor, coloca em paralelo a frescura e a renovação dizendo que “c’est le rêve de rénovation que suggère une eau fraîche. On plonge dans l’eau pour renaître rénové” (1942, 166) e acrescentando que o adjetivo “fresco” é entendido, em sentido figurado, como sinónimo de novo.

A água é também um alimento e é a única substância que sacia a sede, sendo descrita na versão da *Oração da água* publicada por Mário Saa e transcrita por Samuel Schwarz (1925, 85), como um alimento, mas também como um obstáculo intransponível. No primeiro caso, Moisés, ao bater com a vara numa pedra, cria uma nascente e mata a sede do seu povo. No outro, sempre armado da sua vara, Moisés separa as águas do Mar Vermelho, possibilitando a fuga do Egipto. Vimos acima, aquando da referência ao episódio do Mar Vermelho (1925, 72 [51]), que a vara do profeta representa a elevação e o poder unindo-se ao esquema da separação; todavia, devemos acrescentar a sua união ao arquétipo da água (1925, 35). Tal se verifica no costume pascal descrito por Schwarz (1925, 35), segundo o qual os criptojudeus batem com ramos de oliveira nas águas do ribeiro, reproduzindo o prodígio hierofânico de Moisés enquanto entoam os seguintes versos do cântico:

Là vem Moisés com a sua vara alçada
A bater no mar selado (...). (1925, 35).

O esquema de separação, unido ao arquétipo da água, representados nesse ritual, não deixam de apontar para certo exorcismo da morte, através da representação concreta da hierofania bíblica. Com efeito, a corrente de água que flui e que o crente tenta deter em vão, relembra o fluxo do tempo, que passa irremediavelmente.

A propósito da convergência do esquema de elevação e do arquétipo da água, observámos que a água, além de clara, parece confundir-se com o firmamento. Com efeito, no *Cântico de louvor a Deus* (1925, 58-9 [33]), bem como nas orações nº 6 e 7 do *Manuscrito de Rebordelo*, assiste-se a uma anastomose dos céus e do mar, de que testemunha a maior proximidade do elemento aquático do céu do que da terra:

Louvai-o, todas as *aguas* que estão sob os *ceos*, (...). (1928, 10:5 [6;7])

Do mesmo modo, a água é inevitavelmente associada à Lua, astro temporal e virtual por antonomásia, por também ser marcada por essa virtualidade, na medida em que possui, tal como o astro, a capacidade latente de regenerar e de fecundar (Eliade 1997, 244). Assim, sendo o “receptáculo de toda a virtualidade, fluida por excelência, suporte do devir universal, a água é comparada ou diretamente assimilada à Lua” (1997, 244). A esse respeito, o autor observa que o carácter virtual da água também é inextricavelmente ligado à sua ausência de forma (1997, 271). Cremos que essa característica possibilita a sua modelagem no imaginário humano que tanto a concebe como um elemento corrente ou estagnado, enformando-se nos recipientes ou jorrando da fonte – materna ou mortuária. É uma constante no culto criptojudáico por marcar presença, não só nos rituais quotidianos e na celebração pascal, como também nas etapas fulcrais do ciclo vital: o nascimento e a morte.

Como dissemos, a água é sinónimo de vida e de movimento, contudo, esse excesso de vida pode igualmente ser sinónimo de perigo, à semelhança das águas “estagnadas” que podem absorver a doença. Por isso, Moisés separou as águas vivas, neutralizou e projetou o seu poder homicida, transformando-as em muros que aprisionaram e aniquilaram os inimigos do povo de Israel:

Desenrolaram-se as *aguas*, que serviam de muros de maneira que ficaram todos afogados, (...). (12:5 [6])

As águas vivas constituem um perigo semelhante aos fogos ardentes e às estradas medonhas (1925, 47 [3]), sendo, desta vez, visível a aproximação da água, do fogo e da terra, elementos que, em presença, neutralizam-se mutuamente, adquirindo, na frase seguinte, um valor equivalente:

E que *êle* te diga vai andando errante por essas estradas tão medonhas, aí serás levado às águas correntes, aos fogos ardentes. (68:6)

De facto, essa “fluidez” que caracteriza a água, o fogo e a sinuosidade das estradas, simboliza o desconhecido representado por tudo o que escorre, corre e desliza, materializando a angústia face à fatal passagem do tempo. Pelo contrário, o episódio do Mar Vermelho, em que se assiste ao retrocesso da água da terra firme, representa não só uma garantia de afastamento do perigo como, a um nível de maior abstração, o ganho de tempo de vida na corrida contra a morte, atrasando a inevitável travessia do rio Estige pelos recém-falecidos:

Louvado seja o Senhor, que tirou a *agua* do pó da terra, (...). (10:8 [20])

A unipluralidade

No que concerne à apreensão da morte, Morin revela que o apanágio do ser humano é a dualidade, por poder ter duas atitudes antagónicas face à morte, como dissemos: olhá-la de frente ou ignorá-la (1970, 106). Parece-nos que é precisamente esse o mistério primordial: “non pas la mort, mais son attitude devant la mort (...)” (1970, 107), em que se encontram cristalizados no conceito de morte-renascimento os elementos que remetem inevitavelmente para a dualidade.

Com efeito, para Morin, as crenças e ideologias ligadas à morte assentam em dois conceitos: o de duplo e de morte-renascimento (1970, 98), que decorrem das estruturas inerentes à reprodução: a duplicação e a fecundação (1970, 92). A morte-renascimento constitui, segundo o autor (1970, 93), uma expressão da lei do ciclo da vida animal ritmado pela morte dos indivíduos e pela constante renovação das espécies. Quanto ao duplo, Morin entende como duplicações as criações imaginárias de réplicas de si mesmo: as almas, a que já aludimos, omnipresentes na liturgia criptojudáica. Essas almas parecem comprovar de forma inequívoca, também elas, a recusa da morte, na medida em que, parafraseando o autor, os temas fundamentais da morte são representações metafóricas de processos bióticos fundamentais que consistem numa resposta à morte, acalmando o

trauma que esta causa (1970, 95) e acabando por preencher o vazio deixado por ela. Existe certa dificuldade de conformar-se com a fatalidade inerente ao caráter efêmero da vida (com frequência ceifada demasiado cedo); o que terá levado o homem a acreditar que há algo além da vida terrena. No que concerne ao medo da própria morte, Morin associa o “trauma da morte” ao da perda da individualidade e ao terror causado pelo desconhecido, isto é, “pelo infinitamente vazio” (1970, 172). Poderíamos acrescentar com Morin que essa perda da individualidade é, contudo, a condição *sine qua non* à sobrevivência da espécie (1970, 320), contrapondo-se o caráter efêmero da individualidade à perpetuidade da evolução da espécie.

O autor (1970, 161-2) refere que o conjunto de crenças religiosas em torno da morte decorre do referido trauma, aliado à consciência da morte e à crença na imortalidade – consequência da recusa da morte. Porém, a crença na imortalidade pelos criptojudeus não se subsume ao crédito dado a possibilidades mágicas de ressurreição individual, mas é potenciada pela transmissão dos conhecimentos litúrgicos comunitários. Com efeito, os crentes alcançam a imortalidade de duas formas diferentes: pela ressurreição junto da divindade, isto é, pela salvação, e pela continuidade litúrgica, conseguida pela transmissão das tradições e das orações às gerações seguintes. Conforme refere Schwarz: “Apesar do seu grande número, são estas orações recitadas sem auxílio de livros ou de notas escritas, e os cristãos-novos dizem-nas da mesma maneira como lhes foram ensinadas pelos seus antepassados” (1925, 17).

Tal transmissão intergeracional obriga à morte dos velhos e ao nascimento dos novos, isto é, à renovação da espécie de que fala Morin e, por conseguinte, à renovação progressiva da liturgia. Do mesmo modo, a morte, apesar de ser temida e evitada a todo o custo, é igualmente a condição *sine qua non* para a salvação, em virtude de ser o fim da vida que autoriza, paradoxalmente, a aproximação à divindade. Ademais a condição de pecador, por ser inerente à humanidade, não é um fator que impeça o acesso à salvação; pelo contrário, é necessário pecar e arrepende-se para que possa haver perdão e redenção. Tanto temida como imprescindível, a atitude perante a morte muda conforme as circunstâncias, assim como mudam as atitudes perante os elementos. Do mesmo modo, as dicotomias de que falávamos no início deste capítulo (luz/escurecimento, pecado/salvação, vida/morte), embora omnipresentes na liturgia criptojudáica, não são totalmente polarizadas. Vimos que a luz pode conter uma carga negativa se, em determinadas circunstâncias, surgir assimilada ao fogo.

No fundo, as dicotomias anunciadas só o são pelo carácter antitético imediato, na medida em que os seus termos não se opõem por completo. Cremos que esses binómios poder-se-iam condensar nos sentimentos que os estruturam: o medo que causa o desconhecimento da morte e a sua atitude frente a ela, que condicionam a humanidade e consituem a razão pela qual existem religiões. Dito assim, as religiões procuram aquietar o medo da morte, constituindo uma sorte de mediador entre o homem e o seu fatal desfecho; arquitetam uma estratégia de sobrevivência que permite lidar com a morte, equacionar a sua possibilidade e, necessariamente, adaptar-se:

Le serein équilibre du croyant (quand il existe) se fonde sur le délire pathologique de sa religion. Mais d'un autre point de vue, la religion, c'est la santé sociale, qui calme l'angoisse morbide individuelle de la mort. Il y a réciprocité. La religion est bien une adaptation qui traduit l'inadaptation humaine à la mort, une inadaptation qui trouve son adaptation. (Morin 1970, 454)

Por esse motivo, parece-nos que o carácter ambivalente do marrano não se pode verificar nessas dicotomias, que não lhe são específicas, como tivemos oportunidade de ver, porquanto a dualidade que o caracteriza não se prende diretamente com o sincretismo religioso mais imediatamente perceptível, que dita a sua condição múltipla de crente assumidamente praticante de duas religiões. Na verdade, o criptojuzeu é herdeiro de vários sistemas de crenças diferentes que, entrecortando-se, acabaram por estruturar um novo sistema criptojudáico. Ademais, as dicotomias mencionadas são-lhe intrínsecas, mas não lhe são específicas porque são apanágio da humanidade. No fundo, cremos que as preocupações mais profundas dos marranos não são diferentes daquelas dos praticantes de outras religiões. Todavia, a essas inquietações acrescem outras, que se prendem com a sua origem múltipla, por assim dizer, e pelas vicissitudes da sua história religiosa. Cremos que, neste contexto, faz sentido aplicar o termo de unipluralidade, com base na unidualidade, proposta por Edgar Morin (1980), que mencionámos acima.

Com efeito, aquando da leitura da obra de Morin, *Introduction à la pensée complexe* (2005), sentimos a necessidade de aprofundar o conceito de complexidade e descobrimos a noção de unidualidade, como dissemos. Se a complexidade é a linha epistémica que nos permite abordar de forma adequada a identidade marrana, a unidualidade – no caso marrano, optámos pelo termo de unipluralidade – é o conceito que nos permite entender como apreender de forma não redutora o seu carácter plurivalente.

Parafraseando a teoria de Morin, diríamos que a individualidade assenta num sistema auto-organizacional constituído por dois polos: o *genos* – o capital genético – e o

fenon – “esfera da emergência do ser” (1980, 113), sendo esta última condicionada pelo *oikos* – o ambiente em que evolui. Morin nota que a relação entre *genos* e *fenon* não é simétrica, na medida em que o genótipo, de cariz virtual, é atualizado pelo fenótipo, que lhe dá vida, imprimindo à potencialidade genética um cunho individual. Aplicando esta premissa ao caso marrano, poderíamos dizer, correndo o risco de simplificar demasiado, que o genótipo coincide com o potencial judaico preexistente e o fenótipo, com as sucessivas atualizações criptojudaicis – e não católicas. Católico era o ambiente em que vivia o criptojuzeu – o *oikos*. Assim, a sua identidade de criptojuzeu define-se nos termos da “servidão” (Morin 1980, 112) que o une simultaneamente o *fenon* ao *genos*, que o vincula como juzeu, e ao *oikos*, que o distingue como apóstata.

Recordemos que as alterações sucessivas à liturgia criptojudaicis, tinham, maioritariamente, uma origem católica, mesmo quando o intuito era remontar à essência judaicis veterotestamentária. Apesar de ter havido interinfluência e até promiscuidade dos credos, essa dupla tensão entre o regresso às origens e a renegação do catolicismo foi essencialmente motivada pela capacidade de resiliência e de adaptação do criptojudaicismo, e não pela simples coexistência de duas religiões.

Não existia, no século XX, uma real necessidade de fingir ser católico, já que, no período que nos interessa e em que foram feitas as sucessivas recolhas, existia liberdade de culto. Todavia, mantinham-se as práticas secretas; facto que reforça a ideia de que o criptojudaicismo não era mera junção de dois cultos como se os mesmos tivessem coexistido de forma pacífica. Na verdade, a relação de forças entre a minoria criptojudaicis e a maioria católica terá inevitavelmente criado tensões, que contribuiriam para o desequilíbrio do credo criptojudaicis e o afastamento do almejado judaicismo. Ainda assim, o facto de praticar sinceramente o catolicismo não era indispensável para ser-se criptojuzeu, apesar de a sua influência ser, como vimos, essencial ao desenvolvimento do criptojudaicismo.

Deste modo, poderíamos definir a unipluridualidade criptojudaicis como a anastomose entre judaicismo e criptojudaicismo com incidências católicas, e não simplesmente entre judaicismo e catolicismo, na medida em que esta “corresponde até certo ponto ao tipo de complementaridade que se institui entre *genos* e *fenon*”, não se tratando, como diz Morin, da simbiose “de dois seres vivos que se associam, mas de duas entidades heterogéneas cuja simbiose constitui precisamente um ser vivo” (Morin 1980, 118). Adaptando esta frase à identidade criptojudaicis, diríamos que o *genos* constitui o seu carácter virtual, potencialmente judaicis, fechado, conservado porque conservador; o

fenon, o seu caráter atual, aberto à mudança, capaz de adaptar-se às circunstâncias, de desenvolver-se e de evoluir no ambiente católico, que acabou por condicioná-lo.

Resumindo essa ideia, poder-se-ia dizer com Morin que

um traz o seu capital invariante; o outro, a sua maquinaria termodinâmica. Um traz o princípio de desdobramento; o outro traz a aptidão para as metamorfoses. Um traz o encerramento na identidade genérica; o outro traz a abertura para o meio. É aquilo que opõe o genos ao fenon que os une: o encerramento do primeiro no seu capital hereditário, a abertura do segundo para o universo exterior. (1980, 118)

Assim, poder-se-ia concluir que o caráter ambivalente, dicotômico ou até mesmo paradoxal do criptojudaísmo, não se pode unicamente definir pelo sincretismo religioso que, inevitavelmente, determinou a sua liturgia, mas pelo paradoxo referido no princípio deste capítulo. No fundo, confluem o desejo de mudança e o de retorno ao que se foi – elevado ao expoente da vivência marrana – visto que o criptojudeu não só evoluiu nessa contradição como acabou por complexificá-la. Aliás, parece-nos precisamente ser o âmago da questão criptojudáica a fatal mudança, que resultou no inelutável e lento afastamento do credo primordial, aliada ao subreptício desejo de retorno à terra em que nunca se esteve e ao tempo em que nunca se viveu. cremos que é precisamente esse o verdadeiro paradoxo do marrano: querer regressar aonde nunca esteve, ser quem nunca foi, recordar o que nunca soube. Parece-nos que essa contradição é visceral e bem mais enraizada do que a fragmentação e a ambivalência, mais imediatamente perceptíveis, acabando por debelar os antagonismos resultantes do sincretismo. Essa contradição parece-nos ser a catalisadora de toda a liturgia criptojudáica. Pois, se os marranos já não vivem divididos entre dois cultos; vivem dilacerados na confluência de dois desejos representativos da sua virtualidade: a saudade do regresso ao desconhecido e a sua condição exílica.

3. Exílio e retorno

O ciclo e o regresso

No capítulo anterior, ao percorrermos os caminhos soteriológicos do rito criptojudáico sefardita da primeira metade do século XX, apercebemo-nos de que a apreensão da morte dita as exigências das práticas, que patenteiam uma dialética da vida e da morte. Verificámos que não consistem numa aproximação meramente antitética, mas no deslizamento para a fusão e para a ambivalência. A morte é, no fundo, outra vida que

recomeça, e a salvação é uma ressurreição na morte. Vida e morte entrelaçam-se; confundem-se tal como a impossibilidade de dissociar as noções de princípio e de fim, que encadeadas, trazem à memória a imagem circular e cíclica do uróboro. O círculo é a representação do fechamento para o mundo, da preservação da intimidade e do eterno recomeço, pertencendo, segundo a terminologia proposta por Durand ao regime noturno das imagens (1992), em que finalmente surge, na penumbra, a verdadeira ambivalência marrana.

Convém a esse propósito lembrar o que já foi dito acerca do carácter eminentemente cíclico da literatura litúrgica criptojudáica, que se perpetuou de forma oculta, durante séculos, desde os tempos da Inquisição até praticamente aos dias de hoje, na Beira Interior e em Trás-os-Montes. Essa ciclicidade não se cingia, porém, à transmissão sucessiva e diacrónica da liturgia, mas também, como dissemos, à repetição, tradução, imitação e transformação dos textos hebraicos, a vários níveis transtextuais. Essa transmissão, além de cíclica, revela uma tendência helicoidal, em que as várias camadas textuais se sobrepunham, se entrelaçavam, e se afastavam cada vez mais do ápice: o texto hebraico primitivo.

Do mesmo modo, podemos associar o carácter cíclico da transmissão oral à repetição das orações ao longo do ano, segundo as exigências do calendário litúrgico, assim como podemos mencionar a sua iteração, no seio mesmo do ritual. De facto, como já dissemos, as orações ou partes das mesmas eram frequentemente recitadas 3 ou mais vezes (por exemplo, a oração de jejum nº 48), entre outras. A isso acresce a repetição, ao longo da liturgia, de expressões como “bendito seja o Senhor” e de expressões equivalentes (num total de cerca de 80 ocorrências em *Ha-Lapid* e Schwarz), ou de fórmulas jaculatórias: “Amen, Senhor, ao ceu vá, ao ceu chegue” (Schwarz) ou “Senhor Deus de *Adonai*. Amen” (*Ha Lapid*).

Igualmente, observamos que o cíclico e o oculto estão fortemente interligados, visto que o oculto é a condição *sine qua non* para que se verifique a ciclicidade, exatamente como a ciclicidade é indispensável à manutenção do segredo. Aliás, ainda em pleno século XX, o segredo é visto pelos criptojudeus como parte integrante do culto, conforme refere Samuel Schwarz:

Com efeito, não conhecendo da religião hebraica senão o que lhes foi transmitido oralmente pelos seus antepassados, o grande *segrêdo*, tão indispensável outrora, que lhes foi sagradamente recomendado em conjunto com as tradições hebraicas, constitui para os cristãos-novos um dos ritos sagrados da religião judaica, ficando, por esta razão, muito

admirados quando *vêm* um judeu que não oculte, junto dos que não o são, a sua crença religiosa, que, segundo *êles*, só deve ser professada em completo *segrêdo*. (1925, 20)

Por esse motivo optámos por abordar a questão do oculto como parte integrante da temática da ciclicidade; o que nos levou a regressar à questão do pecado, inextricavelmente ligado à condição *sui generis* do criptojudeu, que oculta a sua fé judaica no segredo do lar e que peca, quando assume à luz do dia uma religião de fachada, ou até, quando a chega a praticar. Por um lado, o pecado é o expoente da ciclicidade, já que constitui, segundo a religião judaica, a base em que assenta a antropogénese e, por outro, pouca coisa é tão certa e tão repetitiva quanto o pecado, visto que a raça humana é, à luz do *Antigo Testamento*, pioneira e campeã nessa modalidade.

Não podemos deixar de notar que foram as forças do oculto que mantiveram vivas as replicações dos fenómenos bióticos, que se prendem com a duplicação e a renovação, ou seja, o duplo e o mito da morte-renascimento, presentes nas crenças criptojudaicas. Estabelecendo um paralelo entre a ciclicidade e a conservação do segredo e dos mitos subsequentes, poder-se-ia dizer parafraseando Morin, que a sua perpetuação se deve ao ocultismo e ao folclore (1970, 892). O autor explica que o ocultismo tem sido transmitido à margem da sociedade, através de seitas parassociais, “micro-sociétés où se transmettent les notions fondamentales de la magie primitive” (1970, 898). É difícil não identificar imediatamente a analogia com as condições clandestinas do criptojudaísmo. Tal como o ocultismo colocava em questão os valores e as crenças estabelecidas, o criptojudaísmo, mantendo-se igualmente discreto, recusava o *status quo* e via o seu culto evoluir de uma forma independente, mantendo-se preso ao catolicismo, mas lançando os seus rizomas em busca da sua essência judaica.

No princípio, no Éden, Eva, aliciada pela serpente, colheu da árvore do conhecimento do bem e do mal o fruto proibido, abrindo caminho à existência do pecado e à criação do tempo profano que, segundo Eliade, só pode ser anulado quando “escoado nos limites do ciclo que se fecha” (1997, 497). Daí, segundo o autor, ser necessário uma ação teofânica, que permita a regeneração desse tempo mítico primordial, representando-o, isto é, tornando-o presente, pelo meio do culto cíclico e repetitivo, indispensável à expiação dos pecados. A criação do referido tempo profano é sinónimo da invenção da morte, que surge como castigo pelo pecado original, só passível de ser recuperado pela salvação (Morin 1970, 1183). De facto, o princípio da soteriologia cristã acabou por influenciar o culto criptojudaico, que absorveu o princípio cristão de salvação, associado

à existência de um redentor, como veremos no subcapítulo consagrado aos vestígios de messianismo.

Nas orações dos criptojudéus de Belmonte e nas restantes, recolhidas por Samuel Schwarz, cremos que existem alusões multiconotadas a esse tempo mítico primordial, o chamado *eón*, o tempo divino, objeto do desejo de regresso. De facto, notámos, ao longo do texto, referências a símbolos teriomórficos, segundo a terminologia de Gilbert Durand (1992), de variada natureza que, apesar de pertencerem ao regime diurno das imagens, estabelecem uma conexão com o regime noturno, em particular com a questão da ciclicidade. De facto, por deixarem antever a preocupação relativa à irremediável passagem do tempo, acaba por criar-se um vórtice entre ambos os regimes, que aniquila o seu aparente hermetismo.

Atentemos nos seguintes versos da *Oração da Formosura*, recitada por Brites Henriques, a jovem de 22 anos, acusada de judaísmo pelo Tribunal do Santo Ofício, em 1674 e pelos criptojudéus de Belmonte em 1925:

Trilharei e pisarei leão vivo áspide vivo. (1925, 104 [28B])

O leão pisaremos, as cobras calcaremos. (1925, 75 [54])

Em ambos os excertos, observamos a referência a animais potencialmente perigosos: o leão e a serpente (“áspide” na oração de Brites). No que respeita ao leão, Durand diz-nos que, por ser o animal solar por excelência é um “medidor de tempo” (1992, 93), e associa-o a Kronos, que devorava seus filhos. Também o leão, o cão e o lobo, como veremos, à semelhança de Kronos, são devoradores por excelência, de carnes e de tempo (1992). No exemplo que citámos, o leão surge duplamente conotado negativamente por representar, por um lado, a crueldade, a iniquidade e o poder instituído, desfavorável aos judaizantes. Por outro lado, também é passível de representar a religião católica, símbolo do *status quo* e inimiga espiritual, por aludir a Jesus, conforme o versículo seguinte do Apocalipse (5:5):

E disse-me um dos anciãos: Não chores; eis aqui o Leão da tribo de Judá, a raiz de Davi, que venceu, para abrir o livro e desatar os seus sete selos.

Além de devorador e medidor de tempo, numa das orações funerárias, dirigida ao moribundo, recolhida por Mário Saa e citada por Schwarz, o leão surge como mediador de tempo. Tal como Caronte, ao receber o ôbolo que garante a passagem para o outro mundo, encontra-se irremediavelmente vinculado à temática da passagem da vida para a

morte e à subjacente presença do ciclo. Com efeito, durante a recitação da oração (1925, 86), os familiares do moribundo passam-lhe uma moeda pelos olhos para permitir o acesso ao outro mundo. No “Vale de Jusafá” (referido em Joel (4:12-15) como “Vale de Josafat” e “Vale do Julgamento”, onde Deus julgará as nações), encontrará um leão a quem deverá entregar o referido pagamento:

Nações, levantai-vos e vinde ao Vale de Josafat; aí me sentarei para julgar as nações vindas de toda a parte. (Joel 4:12)

Na oração nº 30 do *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 11:6), o ôbolo não é destinado ao leão, mas à “cadela raivosa” a quem é necessário pagar para atravessar o Rio Jordão:

(...) se te encontrares com a cadela raivosa e se te pedir carne diz-lhe que não, atira-lhe com o pão (...).

Existe igualmente, na liturgia estudada, uma referência a outro tipo de perigo, simbolizado pelos cães e pelos lobos, cujas mandíbulas são especificamente mencionadas numa oração de Pesqueira (1937, 81:8):

(...) cães e lobos, dentes fechados, todos os meus inimigos sejam arredados, (...). (1937, 81:8)

O facto de a boca dentada representar, segundo Durand, o arquétipo da totalidade dos símbolos teriomórficos por estar “armée de dents acérées, prête à broyer et à mordre” (1992, 90), acaba por retirar importância aos animais referidos em detrimento das suas mandíbulas. Assim, cães e os lobos amalgamam “todos os inimigos” do sujeito litúrgico, assim como os seus dentes simbolizam todas as ameaças que lhe são dirigidas e todos os perigos que se lhe deparam. Cremos que, contrariamente ao leão, que simboliza o poder, os canídeos, de estatuto inferior, poderão representar a vileza dos inimigos, em particular a dos delatores. Recordemos a esse propósito a menção aos cães “danados e por danar” (1925, 47 [3]), cuja danação remete para a condenação ao inferno e testemunha de forma inequívoca da baixeza e maldade das referidas criaturas.

Contrariamente às fauces dentadas do arquétipo teriomórfico, representado pelas bocas dos carnívoros, a serpente, abordada no primeiro excerto mencionado, cuja boca suga e engole, pertence ao regime noturno das imagens, já que se relaciona intimamente, pela sua vertente descendente e eufemística da morte, com os esquemas digestivo e copulativo e com a inumação (Durand 1992). De facto, na liturgia criptojudáica, a serpente, causa do pecado original e da queda do Homem, narrados no *Antigo Testamento*

(Gn 3), simboliza a traição e o mal, pelo que pode facilmente estabelecer-se uma analogia entre esta e a Inquisição. Quando não consta da enumeração das criaturas que louvam a divindade, conforme a paráfrase do Salmo 148 (1925, 58 [33]; 1935, 72:3), a serpente surge sempre como um elemento negativo, seja nos dois excertos referidos acima, seja nas Trovas do Licenciado António Vaz, também ele perseguido pela Inquisição. No poema, “O Sonho”, a serpente surge associada ao dragão:

Vi a tribu de Adão
Com os dentes arreganhados
E muito espedaçados
Da serpente do dragão. (1925, 87)

Para Durand, o dragão, pelas suas fauces aguçadas e pela luta que oferece não só integra os símbolos teriomórficos, remetendo para a dominante postural e para a sede de derrota dos inimigos, como sintetiza todos os aspetos do regime noturno das imagens: “monstre antédiluvien, bête du tonnerre, fureur de l’eau, semeur de mort”; constitui uma “création de la peur” para retomar a expressão usada por Dontenville (1992, 104-5). Aliás, essa apetência para a luta é um combate em direção à luz, que domina o apelo da noite e do descanso (Morin 1970, 729), isto é, vence a resignação. Encontramos, na oração nº 29 do processo de Brites Henriques, uma referência semelhante à luta contra o inimigo, que não deixa de sugerir o monstro das trovas de António Vaz:

Alevantate Senhor e *salvame*, que tu es o meu *verdadero Dios*, feriste o inimigo na queixada, os seus dentes com a tua mão *aquebrantaste*, vem tu *Adonay* (1925, 104 [29B])

A luta, patenteada nos dois excertos anteriores, poderá constituir uma longínqua reminiscência, já esquecida pela memória coletiva, da derrota do *Leviatan*, animal mitológico, o maior de todos os animais aquáticos, semelhante ao dragão, retratado pela primeira vez no *Livro de Job* (Jb 40-41) e descrito no Apocalipse de Isaías, episódio de forte componente messiânica (Is 27:1; 51:9). Parece-nos evidente que os criptojudeus atribuíram a esse animal mitológico uma conotação diferente daquela que tinha no Apocalipse, associando-o às ameaças da Inquisição, bem presentes no caso de Brites Henriques. De facto, para qualquer judaizante ou simplesmente descendente de cristãos-novos, não existia provação pior do que a passagem pelos cárceres do Tribunal do Santo Ofício. Porém, não podemos esquecer que a luta pressupõe a possibilidade de vencer e de sair ileso. É possível vencer o monstro, como a isso aludem os versos transcritos acima, e aniquilar a morte para sempre, alcançando a imortalidade pela salvação.

A propósito da reminiscência apocalíptica, desencadeada pelo dragão, recordemos que também o Apocalipse aspira à ciclicidade. De facto, o caos foi o princípio; o fim, também ele caótico, não é senão o fim de um ciclo. Tal como o fim se transforma em princípio, a morte tampouco é definitiva, porquanto “os mortos adquirem uma nova modalidade de existência. A morte, (...), não é uma extinção, mas uma modificação – frequentemente provisória – do nível da existência” (Eliade 1997, 224-5).

Na oração nº 33, paráfrase do Salmo nº 148, o dragão, como criatura da Terra, surge inevitavelmente associado ao abismo, isto é, ao desconhecido e ao medo da morte:

Louvai ao Senhor criaturas da Terra,
Dragões e todos os abysmos, (1925, 59 [33])

Os criptojudéus associam a figura do dragão ao terror do abismo, das águas sombrias, que absorvem as sombras e que “convidam a morrer”, segundo a expressão de Bachelard (1942, 77), em virtude de este monstro mitológico, marinho, celeste e terrestre, estar associado, no texto, às profundezas abissais do desconhecido, e constituir uma condensação das “terreurs fragmentaires, des dégouts, des frayeurs, des répulsions instinctives” (1992, 106). Assim, por ser uma fusão de três esferas (a terrestre, a aquática e a celeste) e condensar os arquétipos da besta, da água e da noite, o dragão não só detém imenso poder como sugere proporcional maleficência, sendo um “noeud où convergent et s’emmêlent l’animalité vermidienne et grouillante, la voracité féroce, le vacarme des eaux et du tonnerre, comme l’aspect gluant, écailleux et ténébreux de l’‘eau épaisse” (1992, 106). Fusão aberrante que recorda Equidna, a criatura mitológica com tronco de mulher e cauda de serpente, mãe de todos os monstros: o Cérbero, cão de três cabeças, guardião do Hades; a Esfinge de Tebas, derrotada por Édipo; ou ainda a Hidra de Lerna, vencida por Hércules, no seu segundo trabalho, entre outros.

Observamos, porém, que, no salmo original (Sl 148:7), não é feita menção a dragões, mas a monstros marinhos, que abrangem as espécies titanescas que vivem no abismo, em que domina a escuridão e o desconhecido:

Louvai ao Senhor desde a terra, vós, monstros marinhos e todos os abismos; (...).

Estes monstros relembram a baleia e a claustrofobia do enclausuramento, vivida por Jonas, engolido pela baleia. Como observa Durand, o ato de engolir pressupõe a conservação do valor inicial (1992, 256), não pressupondo, por isso, a destruição das carnes por maxilares dentados sedentos de sangue e sugerindo, pelo contrário, a

conservação da vida e a mudança de estado. No caso de Jonas, a aventura nas entranhas da baleia não só constituiu um castigo pela desobediência, como uma lição de vida aprendida a expensas próprias:

(...) tratei-vos de emendar temos o Senhor muito agravado que o temos muito ofendido se não nos *emendar-mos* nos dará um grande castigo. (1934, 67:5)

Do mesmo modo, a chegada à terra firme e a regurgitação de Jonas constituiu um nascimento espiritual:

Jonas ficou muito contente por nascer 2.^a vez põe-se a louvar o Senhor pelo milagre que lhe fez (...). (1934, 67:5)

Posto isso, parece-nos que as palavras de Durand (1992, 369) referentes à serpente, paradigma do bestiário lunar, são adequadas a toda e qualquer alimária apocalíptica e lunar, na medida em que, quer pela transformação da vida, quer por permitirem a passagem para a morte, apesar de constituírem obstáculos, são guardiãs de segredos e detentoras de todas as vias da imortalidade, sendo integradas como momento indispensável do drama escatológico e, acrescentaríamos, soteriológico.

A serpente é, talvez, o melhor exemplo de transformação, como recorda Durand, em virtude de ser o arquétipo da transformação temporal e da perenidade ancestral. A sua mudança de pele sugere o fluxo e o refluxo da vida (1992, 364) e relembra o uróboro, a serpente que morde a própria cauda, símbolo da eternidade e do eterno retorno. Na serpente, sucedem-se harmoniosamente a vida e a morte, deixando de opor-se, mas conjugando-se na eufemização das dialéticas: tão nocivo é o seu veneno, como permite a cura. Assim, a serpente, emblema de morte, de fecundidade e de ciclo, é ainda, como o recorda Durand, o animal que mais se assemelha ao simbolismo cíclico do vegetal, por partilhar com ele a transformação física da semente e a sua relação à terra (1992, 364-9), o que nos leva a regressar ao pecado original e à árvore do conhecimento do bem e do mal.

Notamos que existem poucas referências a árvores, tanto nas orações recolhidas por Schwarz como nas que recolheu Barros Basto. As árvores frutíferas são mencionadas, entre todas as espécies da criação, em três versões do salmo 148. O seu propósito é de louvar a divindade. A primeira menção surge no livro de Schwarz (1925, 59 [53]):

Arvores fructiferas e todos os cedros,
Feras do bosque, (...)
Louvem o nome do Senhor (...).

A segunda, na *Oração de Louvor* (1935, 72:3), e a terceira, encontramos-na no *Manuscrito de Rebordelo* (1928, 10:6). Na oração *O Sacrifício de Isaac*, a árvore é indiretamente assimilada a um símbolo de fertilidade e de bom agouro, já que simboliza a multiplicidade e prosperidade da descendência de Abraão: a sua prole será tanta quanto as folhas da árvore, as estrelas do céu e os grãos de areia do mar:

Que as tuas sementes sejam tantas,
Como o mar de areias,
Ceu de estrelas,
Árvores de folhas,
E sementes por todo o mundo. (1925, 58 [32])

Desta vez, assistimos à união do esquema da elevação, representado pelo céu e pela árvore, aos arquétipos de luz e de terra, sendo esta última apreendida como um fator de renovação e de multiplicação, quando associado à temática do ciclo vegetal. Assim, a terra, também ela, constitui um elemento de fertilidade e, ao mesmo tempo, a passagem da morte ao renascimento (Morin 1970, 736), isto é, do pó ao pó (Gn 3:19). O mesmo tipo de associação existe em relação à frondosa folhagem da oliveira, novamente símbolo de prosperidade e de devoção à divindade:

Oração à Oliveira: - Assim como vós criasteis esta frondosa *arvore* e formosa a mais *agradavel* de todas as *arvores*, assim o senhor seja servido e da-nos paz para nos fazer pascoas *agradaveis* empregando-os no vosso santo serviço. Amen. (1932, 51:3)

Por sua vez, os ramos de oliveira são igualmente metáforas de fertilidade e de prosperidade, albergando uma imagem particularmente objetiva, em virtude de os ramos novos constituírem uma versão em miniatura da árvore em si:

Será muito feliz, sua mulher será fecunda,
e seus meninos parecerão
raminhos novos de oliveira (1925, 54 [27])

Igualmente, podemos observar, na liturgia estudada, elementos referentes ao ciclo vegetal, no material que as constitui: a madeira, isto é o “pau” de que é feita a cruz e os ícones religiosos católicos, adorados pelos cristãos:

Nesta casa entro
não adoro nem o pau nem a pedra
Só a Deus que em tudo governa. (1925, 79 [70])

Se os “raminhos novos” e as sementes sugerem uma verticalidade expressa pelo crescimento e pela multiplicação de excrescências, por sua vez, o pau evoca a cruz em que Jesus foi supliciado. A esse respeito, Durand recorda a teoria de Burnouf que relaciona a cruz, o fogo e a árvore, colocando em paralelo as etimologias da palavra *Khristos* e da palavra védica *agni* (fogo), significando ambas “ungido” e relacionando-as com os óleos essenciais usados no utensílio indiano em forma de cruz com o qual se produzia fogo há 3500 anos.

Ainda segundo Durand, a cruz é, de facto, “um duplo distendido da roda” (1992, 380), que remete tanto para os arquétipos do fogo, do ciclo, do esquema da ascensão, da união dos contrários e da totalidade. Por sua vez, o arquétipo do fogo não deixa de relacionar-se com o esquema da fricção pela qual se produz o lume, associado ao gesto rítmico primitivo da cópula, condição da reprodução e da ciclicidade.

E é precisamente no *Êxodo* que encontramos outro elemento alusivo ao ciclo vegetal no artefacto de madeira usado por Moisés, a vara, a que já tínhamos aludido a propósito da junção dos esquemas da separação e da elevação:

Lá vem Moisés com a sua vara alçada
A bater no mar selado. (1925, 73 [51])

Também mencionada nas orações dos criptojudeus de Trás-os-Montes:

Adeante vae Moysés
Com a sua vara alçada; (...). (1925, 85)

Psalmo de David, minha morada, meu braço forte, minha vara armada, (...). (1925, 86)

Moisés, que era o que governava o *povo* de Deus, que era o profeta mais querido de Deus, e lhe disse: Toca com a vara no mar, (...). (1928, 12:5 [6])

A vara é, na verdade, um simples bastão, mas constitui uma redução simbólica da árvore, sendo o elemento cíclico por excelência, na medida em que sugere a ascensão e a virilidade, assim como igualmente remete para o esquema esquizomórfico da separação e do corte, como dissemos, ilustrados pela ação de Moisés que, com a sua “vara alçada”, separou as águas do Mar Vermelho, proporcionando uma forma de transcendência: a fuga do Egipto.

A árvore, também ela, constitui um exemplo de transcendência e de elevação, já que materializa o ciclo, a renovação e a esperança. A árvore, no *Antigo Testamento*, simboliza o segredo da vida eterna e do conhecimento e não será por acaso que a chave

para a compreensão do mundo, segundo a tradição cabalística, é a árvore sefirótica, uma árvore invertida cujos frutos simbolizam as emanções divinas. Segundo Durand (1992, 398), essa árvore também remete para a reciprocidade cíclica, recordando a inversão constituída pela ordem de aparição das três árvores, no sonho profético de Set, filho de Adão. A primeira árvore tinha ramos secos; à volta da segunda árvore, enrolava-se uma serpente e a última suportava um recém-nascido, invertendo o sentido da primeira. Assiste-se, deste modo, a uma inversão do mito da criação, pois caminha-se em sentido contrário: da perdição, representada pela árvore morta, para a redenção, figurada pela árvore que sustenta o filho, símbolo da redenção messiânica.

Por fim, há que voltar a mencionar o céu, que surge como uma amálgama do conceito cristão de paraíso e do de paraíso judaico. Na verdade, no Judaísmo, o paraíso é o Jardim do Éden, ao qual não se pode regressar, e que, contrariamente ao paraíso cristão, não se encontra no céu. A sua localização é indefinida e, presentemente, corresponde mais a um “state of mind rather than an actual place” (Roth. 1980). Ludwig, por sua vez, afirma que a vida eterna não faz parte do dogma judaico (2004, 241) e que não existe consenso no Judaísmo, no que à vida eterna diz respeito, porquanto as diversas correntes da religião dividem-se quanto à noção de vida após a morte. Por exemplo, os ortodoxos acreditam na errância das almas até à plena decomposição do corpo, enquanto os seguidores da doutrina farisaica, portanto a maioria dos judeus contemporâneos, acreditam na união da alma ao corpo, no fim dos tempos (Ludwig 2004, 242), isto é, no mundo vindouro. De forma mais consensual, os judeus fazem uma distinção entre o mundo atual e o mundo vindouro, em que os justos terão seguramente o seu lugar (Ludwig 2004, 241), mas não associam esse “paraíso” ao céu, contrariamente aos criptojudéus.

Parafraseando Durand (1992, 322), vemos que os símbolos de elevação e de ciclo estão intimamente imbricados, polarizados pelos esquemas do progresso, por um lado, e do regresso, por outro; conjugam-se e traduzem-se, na transcendência associada aos símbolos messiânicos, ligados à esperança num futuro promissor. Ademais, a aliança desses símbolos, da serpente e da árvore, para além de demonstrar a relação íntima que os une, resulta no símbolo da cura: o bastão no qual se enrola uma serpente. Esse réptil não deixa de recordar a serpente de bronze de Moisés (Nm 21:8-9), antídoto contra as mordeduras das serpentes ardentes, enviadas para o deserto com o intuito de castigar a gente de Israel, que não acreditava nos desígnios de Deus.

Assim, associando ambos os arquétipos de progresso e regresso, reúnem-se as condições para a criação do mito do eterno retorno, em que se conciliam a transcendência,

celebrada através da configuração cíclica das várias etapas da vida, e os ritmos solares e lunares, em que evoluem alimárias mitológicas e elementos demiúrgicos, que revelam ao Homem o sentido da sua vida e das suas origens.

É evidente que a liturgia criptojudáica, como vimos, nos planos identitário, tradicional, espiritual, histórico, ritual e exegético, não escapa a essas construções herdadas da cosmogonia hebraica e tudo nelas remete, como vimos, para a repetição e para a ciclicidade, num intuito de regenerar o tempo velho e de celebrar o tempo novo, autorizando “o desaparecimento e o reaparecimento cíclico, o eterno retorno – de facto, o eterno retorno às origens” (Eliade, 1997: 502).

Atentemos nos seguintes versos em que o regresso às origens promete uma esperança no futuro:

Benze-me, Senhor de Sião,
para que vejamos os bens em *Jerusalem*
e o pão do Senhor em nossa casa. (1925, 54 [27])

É precisamente o que os criptojudéus tentaram reconstruir, através dos seus rituais e orações: um caminho em direção às suas origens, mantendo a todo o custo tanto a sua liturgia como as aparências; desejando, no fundo, através do culto do oculto, como diz Eliade, “construir o tempo” e sentir, paralelamente à nostalgia do Paraíso, a “nostalgia da eternidade” (1997: 503).

Messianismo e Sebastianismo

No que concerne ao messianismo, o nosso primeiro impulso foi de buscar evidências nos textos trabalhados, visto que Schwarz garante aos seus leitores que os criptojudéus têm “fé na vinda do Messias, para a restauração do povo de Israel na ‘Terra da Promissão’”. (1925, 17). Após a leitura atenta dos textos que aqui nos ocupam, apercebemo-nos de que, apesar de serem muito poucos, existem vestígios dessa tendência. Encontrámos uma referência direta e outra indireta ao Messias. A referência direta é patente no décimo segundo mandamento da *Oração dos Credos*, composta por treze mandamentos:

O décimo-segundo: Crer, que *he* certa a boa vinda do Messias, que *Adonai bemdito* no-lo mande cedo para a nossa salvação! (1925, 61 [36])

Observamos que a única referência direta ao Messias, em toda a liturgia do século XX, provém de um conjunto de mandamentos introduzidos, na liturgia judaica, por

Maimónides (1925, 61), rabino, médico e filósofo espanhol do século XII, aquando da redação dos Treze Princípios da fé judaica, constantes do *Livro da Sabedoria* (Século XII). Segundo Layli Rosado (2013, 92), Maimónides fortaleceu e esclareceu a doutrina judaica, bem como a crença messiânica, numa época em que os judeus viviam sob a influência muçulmana. O facto de a única referência ao Messias (na liturgia criptojudáica do século XX) surgir numa das orações herdada do estudioso da Lei mosaica – que deu novo alento à tradição judaica e à crença messiânica – revela que essa crença estava mais enraizada do que realmente parecia. Tudo indica que, no século XVII, quando Brites Henriques foi interrogada e encarcerada, o messianismo ainda continuava vivo na memória coletiva. Com efeito, existe, no processo inquisitorial da jovem, uma menção ao Messias, recolhida numa das orações que recitou aos inquisidores:

(...) esta vinda do Messias
seja Senhor em nossos dias,
mandenos por mensageiro (...). (1925, 98 [11B])

Aliás, a crença no regresso do Messias encontra-se explicitamente referida no auto de declarações, registado no processo decorrente do último pedido de audiência da ré:

Que persuadida com o ensino de certas pessoas de sua nação se apartou de nossa Santa *Fée* catholica, e se passou á crença da *ley* de *Moyzés* tendo-a por boa e verdadeira esperando salvar se *nella*, e não na *fée* de *Christo* Nosso Senhor em o qual não cria, nem o tinha por *Deos* verdadeiro, e Messias *promettido* na *Ley*, antes esperava ainda por *elle*, como os judeus esperão; (...). (1925, 109)

Paralelamente, notámos que, numa frase do *Manuscrito de Rebordelo*, permaneceu uma referência indireta ao Messias, na figura dos “mensageiros”:

-*Adonai!* que nos altos *estaes*, sobre todos os primeiros; manda, Senhor, mensageiros juntar este *ganau* (gado, rebanho) que anda pelo mundo sem pastor; mandas, Senhor, a vossa divina graça, para que possam andar pela praça, pelas terras da promessa, vossos filhos chamarão Senhor, Deus de *Adonai. Amen.* (1928, 12:5 [58])

Se, na oração de Brites, os “mensageiros” deveriam anunciar a vinda do Messias (1925, 98 [11B]), na oração do século XX, são os mensageiros, enviados por Deus, que devem reunir e guiar o povo que anda “sem pastor”, isto é, desamparado e tacitamente à espera do Redentor que os virá salvar.

Não podemos deixar de referir que as poucas referências ao Messias, apesar de arraigado na tradição judaica, poderão ser sintomáticas da influência católica, segundo a qual Jesus Cristo era o Messias, aliada à situação de clandestinidade e à falta de contacto com o Judaísmo, potenciadas pela Inquisição. De facto, terá sido difícil conservar essa

crença e ainda mais custoso disseminá-la entre os cristãos-novos, que acabaram por perder gradualmente a consciência da esperança no regresso messiânico. Assim, embora sem desaparecer por completo, foi desvanecendo.

Também nós, perdemos a esperança de encontrar mais indícios de messianismo até que a leitura do artigo “O desejado e o encoberto” (2009) de Márcio Horácio Godoy nos pôs novamente no seu caminho. Com efeito, aí se evidenciavam características do sebastianismo, que não pudemos deixar de comparar ao desejo de regresso criptojudáico. Embora, num primeiro momento, pensássemos que a semelhança entre um e outro se devesse mais a um antepassado comum do que a uma influência direta, a leitura do *Encoberto* de Sampaio Bruno (1999), reorientou-nos para a evidência de uma influência direta do movimento messiânico na liturgia criptojudáica. Deste modo, afigurou-se-nos de forma mais clara que esta terá sofrido as influências do messianismo judaico, já enraizado, como vimos nos exemplos acima, bem como a ação de uma corrente messiânica difundida *a posteriori*, durante o tempo de vigência da Inquisição: o sebastianismo.

Com efeito, D. Sebastião, cognominado o “desejado”, após ter desaparecido e deixado “saudades”, passou a ser associado a um misterioso “encoberto”. Tais epítetos desencadearam inevitavelmente uma reflexão acerca da semelhança entre o sebastianismo – a transposição portuguesa do messianismo judaico – e a condição críptica e exílica criptojudáica.

No que respeita ao adjetivo “desejado”, pode dizer-se que a condição de desejado do Rei D. Sebastião começou no seu nascimento. De facto, a Coroa Portuguesa estava em risco de cair em mãos castelhanas porque D. Catarina e D. João III, que tinham visto falecer os seus nove filhos, assistiram, por obra do destino, ao “quase rompimento do fio hereditário, que determinava a independência de Portugal com relação a Castela” (2009, 18). Com efeito, desses nove filhos, dois chegaram à idade adulta, D. Maria e D. João, tendo este último casado com D. Joana, filha de Carlos V. Dessa união de pais adolescentes, nasceu D. Sebastião. Perante a fragilidade da conservação da independência de Portugal face à ameaça espanhola, D. Sebastião foi verdadeiramente o filho desejado da Monarquia e do Reino. Aliás, Camões, nos *Lusíadas*, consagrou-lhe a dedicatória, quando o monarca tinha apenas dezoito anos, vendo nele a esperança portuguesa no combate aos mouros e na disseminação da fé cristã (2009, 21).

Porém, na verdade, o Rei D. João III não tinha no seu neto, D. Sebastião, o seu único sucessor. Existiam, segundo Fr. Manuel dos Santos, citado por Sampaio Bruno, muitos outros sucessores, revelando que a prole real

não estava *attenuada*, mas antes fecunda de *muytos* herdeiros; a saber: o Infante D. Luiz irmão do *Rey*; o Infante D. Duarte, filho de outro Infante D. Duarte, *tambem* irmão do *Rey*; os duques de Bragança, e na falta de todos a Casa Real de *Aveyro*, com *muytos* filhos, chamada *tambem á* sucessão da Coroa pelo *Rey* seu Fundador, no caso de *extincta* a posteridade *del-Rey D. Manoel*, (...). (1999, 43)

Segundo Bruno, o cerne do problema residia no facto de que a filha de D. João III, D. Maria, casada com Filipe II de Espanha, segundo um tratado celebrado entre as duas coroas aquando do seu matrimónio, herdaria do Reino de Portugal se D. João III não tivesse tido nenhum varão (1999, 43), ficando assim a Coroa portuguesa à mercê castelhana.

Em 1578, após a batalha de Alcácer-Quibir e o desaparecimento em combate de D. Sebastião, a coroa ficou novamente em risco e sentiu-se “o golpe nas esperanças da volta de um caminho glorioso destinado a Portugal” (2009, 21). Porém, aguardava-se com fé o regresso de D. Sebastião e o restabelecimento da monarquia portuguesa. No fundo, Portugal esperava a salvação na pessoa de D. Sebastião, que se foi transformando em “herói messiânico” (2004, 24), no seguimento do seu desaparecimento na costa do Norte de África:

O nascimento do Príncipe Desejado suscitou ardentes esperanças na realização destes anseios imperiais e a derrota em Alcácer-Quibir, longe de exaurir, exacerbou esta corrente nacionalista e messiânica. (Mota 2007, 1989)

Por sua vez, o adjetivo “encoberto” surge pela primeira vez no século VII, nas profecias de Isidoro de Sevilha relativas ao advento de Jesus Cristo (Mota 2007, 1986). Séculos depois, a figura do Encoberto assume contornos políticos. Com efeito, a personagem enigmática de origem castelhana, cujo nascimento está envolvido no maior dos mistérios, tomou parte em levantamentos populares, mas era de linhagem real “filho de uns grandes príncipes” (1999, 122). Segundo Sampaio Bruno, os príncipes eram Margarida de Áustria e João, Infante de Aragão:

Dizia que o que tinha dado à luz a princesa Margarida não havia sido uma menina, consoante fingira o cardeal Mendoza de acordo com a parteira, porém sim um menino, que era ele, e que não morrera, conforme por então se disse, mas sim que havia sido transportado a Gibraltar, e dado a criar a uma pastora, que lhe pôs o nome de D. Enrique Enriquez de Ribera. Com estas atoardas logrou o Encoberto fascinar a muitos, fazendo-

se um grande partido entre a gente popular, e havendo, pois, quem o reverenciasse como a verdadeiro príncipe. (Bruno 1999, 123)

Segundo o mesmo autor, ao misterioso homem, que terá tomado parte nos levantamentos populares contra a nobreza e o clero, em Játiva e Valência, conhecidos como “germanias”, por ter de ocultar o nome e a origem por “graves motivos de política” (1999, 122), chamavam-lhe *El Encubierto*. O Encoberto morreu em 1520 e, segundo Bruno, nesse ano “fatídico” assistiu-se a um recrudescimento de publicações de profecias, entre as quais a de Santo Isidoro de Sevilha (sec. VI-VII), que anunciava o fim de Castela e o advento de um Rei português (1999, 124). Segundo Bruno, não há dúvida de que Bandarra tivesse tido conhecimento das profecias de Santo Isidoro de Sevilha, publicadas em Valência em 1520 (1999, 125).

Entre 1530 e 1540, Gonçalo Annes Bandarra compôs um conjunto de trovas que chegaram a circular clandestinamente, à margem do *Index Librorum Prohibitorum*, nos meios mais populares. Segundo Mota (2007, 1990), as *Trovas* foram “divulgadas, em primeiro lugar num meio iletrado, [,,] passaram da boca para o ouvido antes de serem trasladadas e depois impressas”, entrelaçando-se, assim, várias formas de transmissão dos poemas e diferentes níveis de receção: oral/popular e erudito/escrito, consistindo numa verdadeira síntese entre a cultura popular e a cultura erudita (2007, 1990-1). Mais de meio-século depois surge a obra *Paraphrase et Concordancia de Algumas Propheçias de Bandarra Çapateiro de Trancoso*, comentada e publicada por D. João de Castro (cristão-novo), em 1603 (2009, 24). Segundo Godoy (2009, 24), “Dom João de Castro foi encontrar, no discurso profético do Bandarra, a leitura que preenchia expectativas e crenças suas e do povo” (2009, 24), isto é, terá visto nas mesmas uma mensagem de esperança, numa altura em que o Reino de Portugal perdeu a independência.

Assim, o sebastianismo surgiu, em primeiro lugar, por via erudita, isto é, pela reinterpretação impressa das trovas de Bandarra, que chegou a ser preso pelo Tribunal do Santo Ofício, e na subsequente reinterpretação da figura do Encoberto. Essa personagem deve-se, segundo Godoy, a uma leitura de D. João de Castro que associa o Rei Encoberto, citado por Bandarra, ao regresso messiânico do Rei D. Sebastião (2009, 26).

Num primeiro momento, pareceu-nos claro que a via erudita poderá ter criado mais raízes na memória coletiva, graças à fixação da escrita, através dos descendentes dos cristãos-novos, que adaptaram o messianismo de origem judaica à situação política vivida em Portugal, no fim século XVII, em tempos em que a Inquisição manietava a criação literária e a sua respetiva difusão. Todavia, não nos parecia plausível que os

criptojudeus (na sua maioria iletrados), cuja liturgia tinha sido transmitida essencialmente por via oral, tivessem tido acesso a esses conteúdos de cariz messiânico. Na verdade, o artigo de Mota, “Apogeu e Decadência do Império Português: o profetismo bandárrico” (2007), veio esclarecer as nossas dúvidas.

Como dissemos acima, Mota (2007) afirma que as *Trovas* de Bandarra circularam no século XVI de forma oral nas camadas mais populares, tendo tido os criptojudes das Beiras (sobretudo pela proximidade física de Trancoso e Belmonte) conhecimento (mesmo que parcial) das mesmas. Quanto à mais tardia divulgação escrita (século XVII), não cremos que tenha significado uma maior facilidade no acesso ao texto por parte dos criptojudes, uma vez que, já nos princípios do século passado, poucos sabiam ler.

Assim, os conteúdos de cariz messiânico circularam, indubitavelmente, entre as camadas populares analfabetas, na forma primitiva das *Trovas*, tendo sido divulgada *a posteriori* a interpretação sebástica do texto de Bandarra:

Todas as apropriações subseqüentes foram sempre pautadas por alterações quer de versos quer de seqüências de versos e até por acrescentamentos posteriores tendo em vista a sua instrumentalização ideológica. (2007, 1991)

No século XVI, além do conhecimento das *Trovas*, os criptojudes, tal como o sapateiro de Trancoso, tiveram conhecimento das diversas manifestações messiânicas ocorridas em “ambientes judaizantes”, protagonizadas por potenciais profetas judeus, tais como David Reubeni em 1525 ou o auto-proclamado Messias Luís Dias, queimado na fogueira em 1542 (2007, 1987). Portanto, o messianismo nunca abandonou verdadeiramente as crenças criptojudaicas e, por terem um antepassado comum, sebastianismo e criptojudaísmo terão evoluído em paralelo; como irmãos que são, assentavam nas mesmas bases e convergiam pontualmente. De resto, o messianismo, disseminado por Bandarra, estava entranhado na gnose judaica e terá, por esse motivo, sobrevivido mais facilmente na memória criptojudaica.

Com efeito, os pontos de contacto entre messianismo e criptojudaísmo são evidentes. Tal como D. Sebastião era desejado e encoberto, desejado era o paraíso criptojudaico, a “Terra Santa da Promissão” (1925) e o “Reino de Deus”:

Deixa-me fazer, como fizeram os nossos irmãos
na Terra Santa da Promissão. (1925, 72 [50])

(...) e o teu reino e seu reino, *ingrandecerás* com a tua salvação, e esta esperamos todo o dia: (...) (1929, 18:6)

Desejadas eram as tradições judaicas dos marranos, que durante séculos e séculos lutaram para conservar, contra todas as expectativas e todos os obstáculos. Encobertas eram as crenças messiânicas, que foram engrossando, desde as origens judaicas, ganhando consistência com as *Trovas* e alento com o sebastianismo, circulando à margem da censura. Encoberto era o modo de vida criptojudaico, bem como as suas práticas ancestrais. No fundo, poder-se-ia resumir desta forma o criptojudaísmo à luz do messianismo sebástico: desejado era o regresso às origens judaicas, origens essas que os marranos encobriram, num exílio interior no seio da sua fé.

Em paralelo, devemos referir a provável origem cristã-nova de Bandarra que, à semelhança do que ocorria com os criptojudéus em busca das suas raízes litúrgicas no material judaico disponível, convivia com judeus e cristãos, assim como possuía conhecimentos bíblicos consideráveis:

Gonçalo Annes Bandarra era um cristão-novo descrito como grande conhecedor da Bíblia, tendo ganhado respeito entre cristãos e judeus que viviam escondidos em Trancoso e nas proximidades. (2009, 25)

Igualmente, Godoy refere que Bandarra baseou a sua teoria em material veterotestamentário, que reinterpretou e reformulou, desviando-o da outrina cristã, democratizando-o e reapropriando-o, tal como faziam os criptojudéus:

Nesse processo dá-se o sopro que produz um desvio da Palavra da Verdade Divina imposta pela Igreja, e essa Palavra passa a ser direcionada e recodificada por uma voz encharcada pelo espaço cotidiano, que pretende aproximar a experiência do sagrado com a do profano, afastando-se do recolhimento e contemplação. (2009, 25)

Devemos dizer que o elemento que mais nos surpreendeu aquando da leitura das *Trovas* de Bandarra foi a descoberta de uns versos semelhantes aos das seis primeiras quadras das *Trovas* do Licenciado António Vaz, citadas por Schwarz (1925, 87-8) – prova irrefutável da circulação das *Trovas* nos meios clandestinos criptojudaicos. Reproduzimos abaixo as referidas quadras das *Trovas* do Licenciado e os versos correspondentes no texto de Bandarra.

Trovas do licenciado Antonio Vaz (cristão-novo, físico da Guarda, denunciado em 1582 à Inquisição de Lisboa).

Trovas do Bandarra, natural da villa de Trancoso, apuradas, e impressas por ordem de um grande Senhor de Portugal, offerecidas aos verdadeiros Portuguezes

O sonho que eu sonhava
Se o *ouzasse* a dizer
Mas eu *ey* grande vergonha
Que mo não quizessem crer.

Que sonhava com prazer
Que os mortos se *erguião*
E tornavam a viver
E que todos erão *sahidos* (se *sahião?*).

Os que *estavão* nas prisões
Traz dos montes escondidos
Sonhava que erão *sahidos*
Da dura e forte prisão.

Vi a tribu de Adão
Com os dentes arreganhados
E muito espedaçados
Da serpente do dragão.

E *assi* vi a Rubem
Co *hũa* voz de muita gente
O qual vira *mui* contente
Cantando em *Jerusalem*.

O quem vira a Belem
E os montes de *Syon*
E a esse bom *Jurdão*
Para se lavar mui bem.

CIX.
Oh! Quem pudera dizer,
Os sonhos que o homem sonha!
Mas eu hei grão vergonha
De mos não quererem crer.

CX.
Sonhava com grão prazer,
Que os mortos *resuscitavão*,
E todos se *alevantavão*,
E *tornavão* a renascer.

CXI.
E que via aos que estão
Tras os rios escondidos;
Sonhava, que *erão sahidos*
Fóra daquela prisão.

CXII.
Vi ao Tribu de *Dão*
Com os dentes arreganhados,
E muitos despedaçados
Da Serpente, e do Dragão.

CXIII.
E tambem vi a Rubem
Com *grão* voz de muita gente,
O qual vinha *mui* contente
Cantando, *Jerusalem*.

CXIV.
Oh! quem vira ja *Belem*
E esse monte de *Sião*
E visse o Rio *Jordão*
Pera se lavar mui bem!

Os versos do Licenciado António Vaz, publicados originalmente por António Baião, citado por Schwarz (1925, 87), constam do artigo “Trovas dos cristãos-novos no século XVI”, publicado na revista *Lusa* de Viana do Castelo, nº 43-44, do 2º ano, de 15 de dezembro de 1918 e 1 de janeiro de 1919, pag. 147. As referidas *Trovas*, originalmente documentadas no processo inquisitorial de António Vaz, datam de 1582 (caderno 6º do Promotor da inquisição, segundo Schwarz). Quanto à cronologia das publicações, o editor da presente publicação das *Trovas* refere que o texto original foi publicado em 1644:

Na presente *Edição* houve unicamente a *tenção* de satisfazer aos desejos, e cuidadoso empenho dos que *buscão* haver estas Profecias, e conservar *dellas* a todo custo um exemplar incorrupto. Isto *procurãmos* com a maior diligencia, referindo nos escrupulosamente, e com toda a pontualidade *á* que se publicou em Nantes em o *anno* de 1644, por Guillelino do Monnier, Impressor d'el Rei; e não se encontrará mudança, nem a menor alteração em *acrescentamento*, ou falta, porque; tudo vai como *nella* está, por excepção de alguns poucos, e leves descuidos da impressão, que pareceu acertado emendar.

No que respeita às *Trovas* do Licenciado António Vaz, constantes do processo inquisitorial nº 259 da Inquisição de Coimbra, serão seguramente posteriores às *Trovas* de Bandarra. Segundo o referido documento, o médico covilhanense, preso em 1580 com 42 anos, nasceu em 1538. Por isso, era criança quando as *Trovas* do Bandarra começaram a circular oralmente. Tudo indica que as *Trovas* do médico constituem uma versão das de Bandarra, constituindo uma prova irrefutável de que os textos do sapateiro chegaram a circular nos meios criptojudaios beirões, no fim do século XVI.

A espera pelo Encoberto patente nas *Trovas* de Bandarra acabou por encaixar na perfeição na posterior perda de independência do Reino de Portugal e na ânsia de regresso de D. Sebastião. Assim, de forma mais lata, poder-se-ia estabelecer um paralelo entre a situação dos portugueses no século XVII e a marginalidade dos criptojudeus ao longo dos séculos, em virtude de ambos os grupos terem enfrentado situações de crise, favoráveis ao aparecimento de ideologias e movimentos de esperança, face à perda da identidade (judaica, de um lado, e portuguesa, do outro). A esse respeito, Godoy, referindo-se especificamente aos movimentos escatológicos, cita Delumeau dizendo que os atores desses movimentos “são frequentemente marginalizados, desenraizados ou colonizados que aspiram a um mundo de igualdade e de comunidade” (Godoy 2009, 26).

Tal poder-se-ia aplicar aos movimentos soteriológicos (como a fé nos falsos profetas, por exemplo). É de notar que os movimentos sebásticos, messiânicos, soteriológicos ou escatológicos pressupunham uma insatisfação relativamente ao poder político e religioso vigente, bem como o desejo de que a opressão acabasse. Por esse motivo, os oprimidos esperavam por um recomeço num mundo melhor e mais justo, seja no advento do Rei Encoberto; seja junto da divindade; seja pela salvação, ou fruindo de uma nova oportunidade decorrente da ressurreição pós-apocalíptica (Is 24-27), no mundo vindouro. Porém, só alcançariam esse mundo vindouro através do reino do Messias, pelo comportamento irrepreensível e pelo conhecimento da Lei (Rosado 2013, 103). Observamos que todos os conceitos referidos se encontram de uma forma ou de outra intimamente ligados à questão da ressurreição, que pode consistir num renascimento, o

de Portugal, no que à perda da independência diz respeito; de uma ressurreição da alma após a morte, ou da ressuscitação física da humanidade, através do advento do povo de Israel. É igualmente indissociável desses conceitos de renovação a crença messiânica, pois o Messias é o Redentor, aquele que possibilita a concretização do renascimento. No caso do sebastianismo, foi o anseio pela vinda do Messias que acabou por cristalizar-se na crença na vinda do Encoberto.

Parece-nos, assim, mais plausível, contrariamente ao que inicialmente pensávamos, que o messianismo tenha sido um estado de espírito subjacente a toda a liturgia criptojudáica, na medida em que são evidentes diferentes pontos de contacto entre criptojudáismo e messianismo. A esse respeito, não podemos deixar de referir a questão da virtualidade que abarca tanto os conceitos de criptojudáismo como de messianismo por essa potencialidade aplicar-se também à vinda do Messias. Em primeiro lugar, observamos que o século XVI foi propício ao aparecimento de vários profetas, um deles chegando a assumir-se como Messias, aproveitando-se do facto de os judeus ainda o aguardarem. De resto, a ansiedade gerada pela espera do Messias e o desejo da iminência da sua vinda autorizou a proliferação de manifestações messiânicas. Por isso, arriscar-nos-íamos a dizer que o Messias é um ser virtual, na medida em que esses episódios demonstraram que poderia realmente ser qualquer um. Igualmente, a espera, ditada pelos profetas do *Antigo testamento*, em particular Isaías, criou esse horizonte de expectativa a profetizar a sua vinda, tornando-a possível e plausível. Dessa profecia, só restava saber a época em que ocorreria, legitimando a espera e inoculando o saber esperar, isto é, a esperança na verosimilhança do almejado regresso:

Levanta-te e resplandece, Jerusalém, que está a chegar a tua luz! A glória do Senhor amanhece sobre ti! Olha: as trevas cobrem a terra, e a escuridão, os povos, mas sobre ti amanhecerá o Senhor. (Is 60:1-2)

Por fim, o conceito de messianismo está inextricavelmente ligado ao advento de Sião como centro do reino final de Deus (Is 2) e o seu filho, o Messias, torna-la-á numa nação pacífica e sagrada:

Naquele dia, o rebento do Senhor tornar-se-á ornamento e glória, e o fruto da terra será grandeza e honra para os sobreviventes de Israel. Os que restarem em Sião, os sobreviventes de Jerusalém, serão chamados santos: todos serão inscritos em Jerusalém entre os vivos. (Is 4:2-3)

É evidente o paralelo entre o regresso do Messias, que guiará o povo para o advento de Sião e o desejo de retorno ao Judaísmo por parte dos marranos, embora esse

retorno seja algo contraditório, na medida em que os criptojudéus aspiravam a regressar a algo que nunca conheceram e a estar num sítio onde nunca estiveram, como dissemos, reforçando-se o paradoxo que constituem essas memórias virtuais de um passado ignoto.

Do mesmo modo, é patente uma relação de analogia entre os conceitos de salvação, ressurreição, renascimento, imortalidade, reencarnação e a redenção messiânica, que dá corpo ao sonho de um futuro melhor, que passa pelo regresso às origens. Notámos que qualquer um desses conceitos associados ao messianismo se concretiza em manifestações diferentes da morte-renascimento, discutida por Morin (1970), que pressupõe sempre um termo e um recomeço. Segundo o autor, na consciência arcaica, toda a morte era um prenúncio de nascimento e a morte era imprescindível ao nascimento (1970, 612-3), pois acreditava-se que os espíritos dos mortos reencarnavam nos recém-nascidos.

A morte, na liturgia criptojudáica, como noutros cultos, parece ser a força que comanda a fé e o medo que lhe é inerente aparenta ser a justificação para a crença em Deus, na medida em que permite a esperança na sobrevivência de algo intangível como a alma, dependendo exclusivamente do comportamento e da fé em vida. Tal como na consciência arcaica, a morte-renascimento concretizava-se na reencarnação. O criptojudéu acreditava na salvação da alma e sabia que, para atingir a felicidade, que não conhecera em vida, o corpo tinha de morrer para que houvesse lugar à renovação da vida fora dele pela

métamorphose ou l'intégration cosmique où toutefois l'individu s'insère et surnage (mort-renaissance, mort-repos, etc.), l'autre auteur de la survie du double, où l'individualité s'affirme par-delà la mort qu'elle anthropomorphise totalement" (1970, 577).

Há que observar que o conceito de messianismo assenta como uma luva na teoria de Morin, na medida em que cristaliza no seu seio ambas as concepções de morte-renascimento e de duplo, uma vez que o Messias é uma representação virtual do duplo do crente. Com efeito, o advento messiânico, além de concretizar-se através da morte e do renascimento de uma civilização, dar-se-á pela morte e pelo renascimento simbólico do Messias, que guiará os seus correligionários, passando por diferentes provações que lhe darão a bagagem necessária para assumir o seu papel renovador, regressando “purificado, santificado e, assim, apto a restabelecer a salvação nacional e, depois, do mundo” (Godoy 2009, 24).

As faces do duplo

Já referimos a imagem ambivalente que o espelho da sociedade da primeira metade do século XX devolvia ao marrano que, entre dois mundos, não pertencia propriamente a nenhum. Dissemos que a ambiguidade marrana não se restringia às características intrínsecas ao sincretismo religioso, mas que residia no paradoxo já abordado de regresso ao desconhecido. Porém, consideramos necessário relembrar que a presença das imagens da duplicidade, isto é, das diferentes faces do duplo, para retomar a expressão de Jourde e Tortonese (1996), é incontestável, na liturgia criptojudáica. Antes de mais, convém recordar a afirmação de Jourde e Tortonese, que nos permite relativizar e atenuar a tendência imediata de relegar exclusivamente o rito criptojudáico a um âmbito de duplicidade, recordando que o ser humano é um ser fundamentalmente duplo:

(...) physiologiquement, l'homme est un monstre double : deux yeux, deux poumons, deux bras, etc. (1996, 15)

Conforme a teoria de Morin (1970), no que concerne à apreensão da morte em que dominam os conceitos de morte-renascimento e de duplo, a duplicidade constrói-se na relação a si mesmo, como vimos, aquando da abordagem da alteridade enunciativa. Assim, é edificada pela replicação de si mesmo, através de alter-egos enunciativos, graças aos quais o marrano se projetava na própria liturgia. A projeção é apenas uma das três formas de criação de duplos evidenciadas por Silva e Leite (2018, 299), sendo que as restantes resultam do encontro da metade e da cisão do sujeito, através da amputação ou da mutilação. Antes de mais convém relembrar a terminologia de Jourde e Tortonese (1996) no que à tipologia dos duplos diz respeito. Segundo os autores (2018, 92), existem dois tipos de duplos: os objetivos e os subjetivos, consoante o sujeito é confrontado a um duplo de outra personagem ou a um duplo de si mesmo. Igualmente, o duplo poderá ser psicológico, portanto interno, ou físico, isto é, externo. Neste subcapítulo, interessar-nos-ão os fenómenos de replicação do sujeito: os encontros e os desencontros com os duplos subjetivos e a sua implicação na relação do sujeito litúrgico com os seus “eus” virtuais.

Criados pelos antepassados e por si, os duplos, isto é, as personagens antropomórficas construídas à sua imagem, devolviam ao marrano o reflexo especular ampliado e melhorado de si mesmo. As que detetámos, na liturgia que nos interessa, são de cinco tipos: Deus, os santos/anjos, as personagens bíblicas, as almas e o próprio sujeito litúrgico. A propósito das divindades secundárias, Morin refere que são “des petits dieux,

faiseurs de miracles, intercesseurs, bénéfiques, dont les pouvoirs s'échelonnent entre ceux des Ghost et du Grand Dieu" (1970, 872). Mencionámos, em capítulos anteriores, vários exemplos dessas ocorrências e referimos uma mescla de figuras hagiológicas e angelicais tais como o "Anjo São Rafael" (1937, 81:8); personagens bíblicas "santificadas" como "Santo Job" (1928, 10:8), "Santo Tobias" (1925, 83 [76]) ou a "Santa Rainha Ester" (1928, 12:6). Já referimos o seu estatuto de intermediários entre a divindade e o orante, mas parece-nos que essas personagens, sendo mais do que mediadores, constituem um prolongamento do crente: uma projeção na figura semi-divina, cujo intuito é aproximar-se de Deus e obter os seus favores.

As restantes personagens bíblicas não divinizadas constituem projeções do crente ainda mais evidentes, na medida em que são, como dissemos, homens e mulheres "de carne e osso", que passaram por provações semelhantes àquelas que sofreram os criptojudeus. Podemos referir Daniel, Jonas, Isaac, Susana, Moisés, David, Esther – referida por Brites Henriques (1925, 100 [14]B) – entre outros, que conseguiram sair *in extremis* de situações de crise, sendo por isso, exemplos de resiliência e de coragem a seguir, mas sobretudo porque constituem paradigmas míticos da magnanimidade do Senhor, como já referimos.

Livra-nos, Senhor, de prisões, como livraste o vosso *santoprofeta*⁴⁹ Daniel do lago dos leões; Livra-nos, Senhor, de ódios e invejas como a David, quando o livraste das mãos de *Saul*; Livra-nos, Senhor *da*⁵⁰ fogo como livraste os três mancebos Ananias, Azarias e *Missael*; Livra-nos, Senhor, do⁵¹ falsos testemunhos como livraste a casta *Suzana* do falso crime de adultério; (...). (1935, 72:4)

A alma, por sua vez, também é um duplo interiorizado (Morin 1970, 917) do sujeito litúrgico, pois constitui

aliénations sympathiques des vivants qui les évoquent. Mais inversement ce sont aussi les aliénations des défunts qui survivent en autrui. Ce sont ces aliénations qui restent encore vivantes dans les souvenirs et les rêves des vivants. (Morin 1970, 939)

A definição do duplo, apresentada pelo autor, que tanto pode ser uma alienação de si mesmo como uma alienação do defunto, coincide neste aspeto com o conceito de alma, encontrado na liturgia estudada. Com efeito, a alma é sinónimo de vida, em virtude

⁴⁹ "santo profeta".

⁵⁰ "do".

⁵¹ "dos".

de ser o elemento que permite distinguir os mortos dos vivos. Tal é visível na expressão “um corpo sem alma” encontrada na “Oração de São Rafael”:

Peço-te anjo *bemdito* que *offereças* ao Senhor esta reza *illimitada*, sendo por mim *offerecida*, sem ser de vós amparada, não terá *valimento* nenhum; será um corpo sem alma. (1925, 59-60 [34])

A reza, se não for “amparada” pelo santo não terá qualquer validade, como se de um corpo sem alma se tratasse. A expressão revela o absurdo e a inutilidade de um corpo inanimado, isto é, coloca o enfoque na imprestabilidade da morte. Além de vida, a alma é, por assim dizer, um excesso de vida, na medida em que surge, na mesma oração, como sinónimo de ânimo. Neste exemplo, só a vida não chega para louvar a divindade, é necessária “alma”:

Com alma e vida ao Senhor quero louvar, (...). (1925, 59-60 [34])

Além do ânimo, a alma também é, como já vimos, suscetível de ser “alumiada” (1925, 67-8 [43]), é, no fundo, a essência do ser humano, o seu “ser”, o seu intelecto e a sua fé:

Amarás ao teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu ser: (1928, 18:5)

Na *Oração ao Anjo da Guarda*, alma e corpo são dois elementos distintos e independentes um do outro, na medida em que o corpo representa a vida na Terra e a alma, a vida no outro mundo:

Senhor, acompanhei-me; que o meu corpo e a minha alma não tenham acusadores, quando deste mundo fôr. (1928, 15:8)

Segundo Jourde e Tortonese (1996, 10), a alma constitui “le receptacle de l’unité de la personne”, apesar de relacionar-se atrevidamente com a noção de dualidade; não só por associar-se ao corpo como parte de um binómio fundamental, mas por trazer consigo a carga da morte, pois refere-se ao espírito do defunto, na “Oração forte” como em inúmeras outras:

(...) eu, Senhor, como confio em o teu Santo e Divino Nome, te peço que te lembres das almas de todas as nossas obrigações, e das nossas, quando deste mundo formos, (...). (1925, 65-6 [40])

Inevitavelmente, a morte confirma a dualidade porquanto “la mort c’est les autres” (Morin 1970, 941), pois só um vivo pode constatar e expressar-se sobre a morte do outro. De forma mais lata, Morin observa que “toutes les associations du double: ombre, reflet, miroir, renvoient à la mort” (1970, 971), relegando de forma indiscutível o duplo a uma imagem da morte e a morte, à consumação da duplicidade, através da continuação/renovação da vida das almas.

No que concerne à grande figura divina, cujo antropomorfismo temos vindo a evocar ao longo deste estudo, à semelhança do que ocorre no culto judaico, a sua imagem não é representada pelos marranos de forma material na terra, ao invés dos santos e das divindades católicas, cujas efígies abundam nas igrejas. Pelo contrário e perentoriamente, a religião judaica, desde os tempos de Maimónides, não admite qualquer conceção antropomórfica da divindade (Rosado 2013).

Apesar de constituir uma violação dos Dez Mandamentos, os católicos possuem ícones de diferentes materiais, contrariamente aos judeus e criptojudaios, cuja representação de Deus é somente espiritual. Aliás, o segundo mandamento do Decálogo é, a esse respeito, claro:

Não farás para ti nenhuma imagem esculpida, seja do que está no alto céu, ou em baixo, sobre a terra, ou nas águas, ou debaixo da terra. Não te prostrarás diante delas e não as adorarás porque Eu, o Senhor, eu sou o teu Deus, um Deus ciumento, que castigo a iniquidade dos pais nos filhos, até à terceira e quarta geração dos que me odendem. (Dt 5:8-9)

Por esse motivo, a reserva mental criptojudáica, que menciona o “pau” e a “pedra” como referência às matérias usadas para a construção dos ícones religiosos, é uma proteção que permite evitar cair em tentação, no que à adoração de imagens diz respeito. Numa das orações recolhida em Bragança em 1927, é evidente a paráfrase do Salmo 115:

agora que digam os idólatros: a onde está o vosso Deus? E nós responderemos: o nosso Deus está nos altos *ceus*; tudo quanto *quiz fez* e faz, não é Deus feito pelas mãos dos homens que tem boca e não fala, tem ouvidos e não ouve, tem nariz e não cheira, tem mãos e não apalpa, tem pés e não anda. O nosso Deus, é o Deus forte, é o Deus vivo, é o Deus todo poderoso; tudo quanto *quiz fez e faz*, porque o senhor nesse⁵² Deus, abençoou a casa Israel, abençoou a casa de Abraão. (1935, 72:3)

Porém, a falta de representação física não impede que a imagem mental que os marranos criassem de Deus fosse parcialmente antropomórfica. Aliás, nada será mais esclarecedor do que a seguinte frase, encontrada tanto na Beira como em Trás-os-Montes

⁵² “nosso”.

(Pinhel), que torna evidente a raiz antrópica da figura divina, já que o Homem concebeu um Deus que criou o Homem à sua imagem:

(...) tu, Senhor, que me *creaste* a tua imagem semelhante, (...). (1925, 67 [42])

(...) Tu Senhor que me criaste a tua imagem e semelhança (...). (1932, 51:3)

Na verdade, na liturgia recolhida até à primeira metade do século XX, as referências ao seu corpo são fragmentárias, na medida em que são apenas referidos diretamente o braço, a face e a mão, como dissemos, bem como os ouvidos, na *Oração que se diz no 'dia puro do Senhor'* (oração de *Kipur*, segundo Schwarz) e no *Manuscrito de Perpétua da Costa*:

Ao teu povo suplicante
Ouvido presta piedoso. (1925, 63-4 [39])

Ouve a oração desta tua serva, e admite nos teus ouvidos a *suplica* da tua *creatura*, (...). (1929, 21:7)

(...) inclinaí meu *Deos p.a* nós o vosso ouvido e escutai-nos: (...). (1929, 22:7)

No mesmo manuscrito, observamos duas referências diretas aos olhos, que testemunham de uma visão mais antropomórfica da divindade, do que nas restantes recolhidas. Cremos poder relacionar o antropomorfismo com o menor grau de erudição dos crentes de Trás-os-Montes, apesar de as orações do manuscrito, por conterem mais traduções diretas, terem manifestamente origem judaica:

(...) deste *Sr.*, Lei, vida, amor, *m.ce* *benção*, paz e *justid.e*⁵³ e bens com teus Divinos olhos, e abençoaste a todo o teu povo de I. (...). (1929, 18:6)

Afim se abrirão os Olhos do *S.or* e atenderão os males que merecíamos, (...). (...) abri os olhos e considerai a vossa *dezolação* e a ruína daquela Cidade, (...). (...) lançai os Olhos sobre nós, e obrai em nosso favor: (...). (1929, 22:7)

São igualmente referidos indiretamente os olhos e os ouvidos, como se pode observar nos seguintes exemplos:

“ouve a oração desta tua serva,” (1929, 21:7);

“(...) tende piedade de nós e com *ella* nos recebe as nossas orações, *p.rq.* Deus ouvidor de orações e rogativas só és tu” (1929, 18:6);

⁵³ Justidade (sic).

“ve que contra ele estão conspirando muitos leões assanhados” (1938, 88:3).

Por fim, há que referir as outras manifestações do duplo, tais como a sombra ou o eco de Deus ou das almas; uma espécie de duplo ao quadrado. A sombra, presente de forma escassa, é passível de ser encontrada em Schwarz, na *Oração da Formosura* e no *Manuscrito de Perpétua da Costa* como sendo um elemento protetor. Disso igualmente atesta a frase de Brites Henriques, numa versão primitiva da referida oração, em que a “cobertura do alto” lhe lembra o “abastador”:

“(…) à sombra do abastador nos adormecemos” (1925, 75 [54])

“(…) em *sombral* das tuas *azas* nos *incobre*: guarda nossas *pouzadas* p.a vidas boas (…)” (1929, 18:5)

Como refere Morin (1970, 766), a sombra é ambivalente porque designa tanto o duplo como o morto. Se por um lado, é prova incontestável da vida do ser humano, a sombra também é o reflexo do morto, que sendo uma sombra, é desprovido de sombra (1970, 770), constituindo uma ameaça de morte latente, contra a qual é necessário precaver-se:

Senhor lhe livre a sua alma de dar nas *ventosas* de *alveiras escaldosas*⁵⁴, de sombras de *parêdes*, de *linguas* de má gente, fogos ardentes, e de todos os trabalhos e perigos; (…). (1925, 87)

Tal como a sombra, o eco é, também ele, uma manifestação do duplo. O eco da voz de Deus, presente uma única vez na liturgia estudada, é patente no *Manuscrito de Rebordelo*:

Teus *prodigios* e ecos soberanos emprega castigando os tiranos. (1928, 10:6 [8])

É de notar que a figura de Deus, apesar de claramente antropomórfica, não revela ser uma divindade acessível. Pelo contrário, os crentes contentam-se de repousar à sua metafórica sombra, de ouvir a sua voz em diferido e, com frequência, como vimos, com o facto de rezar a santos ou a anjos que deverão interferir por si junto da divindade. A isso acresce a tendência latente de empurrá-la para fora do universo enunciativo, como referimos.

Regressando à tipologia referente à criação de duplos de Silva e Leite (2018), além da projeção, recordemos que são mencionados o encontro com a metade e a cisão. É

⁵⁴ Schwarz indica que a estranha expressão se refere ao inferno.

necessário lembrar que a proibição religiosa de praticar o culto e a conversão ao catolicismo dos judeus no fim do século XV terá sido a cisão decisiva, que originou o desdobramento da religião existente numa religião clandestina: o criptojudaísmo. Desta forma, cremos que o criptojudaísmo se tornou um duplo clandestino do Judaísmo, assim como o criptojudeu, adaptando a sua fé à necessidade de ocultá-la, converteu-se num duplo tanto dos seus antepassados judeus como do seu almejado futuro “eu” judaico, plenamente realizado no Judaísmo.

Existem, conforme pudemos apurar, duas formas de “encontro” com o duplo judaico: o primeiro relaciona-se com a transmissão do culto, geração após geração – uma sorte de hipermnésia litúrgica; o segundo consiste na projeção da imagem de si num futuro radiante nas terras da “promissão”, amalgamando-se, neste caso, a projeção e o encontro.

Quando o crente diz “Benze-me, Senhor de Sião, para que vejamos os bens em Jerusalém” (1925, 54 [57]), a visão que tem de si poder-se-ia aparentar a uma forma de autoscopia externa, manifestação do duplo subjetivo interno – e não externo conforme afirmam Jourde e Tortonese (1996, 92). Pois, nem na autoscopia externa o duplo é de carne e osso, não passando de uma visão etérea de si mesma, não sendo, portanto, passível de ser equiparado à figura do gémeo ou do sócia, conforme a teoria dos autores.

Do mesmo modo, quando o sujeito litúrgico recorda e recita as orações dos antepassados, essa forma de hipermnésia vincula-o ao seu estatuto de duplo. Jourde e Tortonese (1996, 121) referem que existe uma analogia entre o duplo e a origem do indivíduo, visto que tanto o primeiro como o segundo colocam o indivíduo frente a si mesmo, na qualidade de outro. Do mesmo modo, observam que voltar às origens é “remonter un courant sans fin d’engendremets identiques” (1996, 122); o que, na verdade, consiste em mergulhar e alimentar a semelhança entre si mesmo e o duplo ancestral. No fundo, o crente criptojudeu, desde a cisão primordial é, ele próprio, mero duplo de si mesmo: uma triste figura, pecadora e esquecedora da Lei de Moisés, e um pobre reflexo daquilo que aspira a vir a ser no além ou em Jerusalém. Parafraseando Jourde e Tortonese (1996, 127), no espelho, devemos enxergar a multidão dos indivíduos passados, presentes – e acrescentaríamos – futuros.

Atendendo à definição de duplo de Jourde e Tortonese (1996) poder-se-ia dizer que os criptojudeus viviam mergulhados na duplicidade. A começar por si mesmo, quando representavam perante o outro (católico) a sua outra faceta ou o seu papel de cristãos. Porém, a imagem do duplo pode surgir em qualquer personagem que se

assemelhe ou, pelo contrário, que se diferencie do sujeito litúrgico. Aliás, os referidos autores trazem à luz do dia a “*tendance à voir du double partout*”, que se concretiza tanto na homegeneidade como na heterogeneidade (1996, 3) do sujeito com o seu duplo, isto é, pela diferença que perturba a identidade, no caso da heterogeneidade, e no da identidade que perturba a diferença, no caso da homogeneidade. No que concerne ao criptojudáismo, a sua relação ao outro define-se tanto pela homogeneidade como pela heterogeneidade, na medida em que a condição de duplo, não só se verifica, mas também é elevada ao quadrado. Por um lado, o marrano distingue-se dos cristãos, mas, por outro, assemelha-se-lhes, por estar inserido no seu meio e, eventualmente, por partilhar o seu culto, tendo a possibilidade, por ser semelhante, de dissimular-se. A mesma relação de duplicidade poder-se-ia verificar entre o marrano e o judeu por estabelecer com ele o mesmo tipo de relação dúplice de aproximação e afastamento.

Com Jourde et Tortonese, diríamos que, no caso da liturgia criptojudáica, é problemático quando a identidade perturba a diferença (1996, 6), não permitindo a clara delimitação entre cultos nem a homogeneidade necessária à suposta fidelidade religiosa, originando, assim, desconfiança. Na verdade, o excesso de semelhança é perturbador, precisamente quando se tem noção da diferença implícita, pois, um marrano não só podia passar por católico como também o podia ser legitimamente.

Deste modo, a cisão primordial deu origem a uma série de bifurcações e desmultiplicações, que refletem de forma transversal a imagem do duplo católico do criptojudeu, pelo meio dos alter-egos enunciativos e dos duplos subjetivos. Atrever-nos-emos a dizer que, no fundo, o duplo criptojudáico é um múltiplo; uma experiência virtual extrínseca e intrínseca de si mesmo, que lhe permite sair de si e da clandestinidade da esfera doméstica para alcançar outros patamares históricos, espirituais e diegéticos, porque é na alteridade que o marrano encontra a completude.

Alteridade, psicotopia e exiliência

Assim, vimos que os criptojudeus, clandestinos da fé, baseando-se no material litúrgico disponível, recriaram uma liturgia própria, cujo objetivo consistia na conservação da fé e da esperança. Essa liturgia era o seu refúgio; um *topos* clandestino, doméstico e imaterial. Era um lugar de encontro consigo mesmo e com a divindade, em que se podiam realizar espiritualmente ao abrigo dos olhares dos outros. Muito além de um local de culto, isto é, de um espaço físico onde se rezava e praticavam os rituais

litúrgicos, o *topos* clandestino, que correspondia à esfera doméstica, extravasava para a esfera espiritual.

Como refere Natalia Muchnik, (2014), citando Ma Mung, na sua obra *De paroles et de gestes: constructions marranes en terre d’Inquisition*, relativamente às comunidades de cristãos-novos espalhadas pelo mundo, constantemente sujeitas à mobilidade, cujas redes se desmultiplicaram entre o fim do século XV e o século XIX,

dans un espace imaginaire, fantasmé, reconstruit à l’échelle internationale (...). Le territoire est partout donc nulle part” (Ma Mung 1994, 108 citado por Muchnik 2014, 183).

No fundo, segundo o mesmo autor, os marranos vivem numa situação de “exterritorialidade”, na medida em que a diáspora os levou a dispersar e a fixar-se por todo o mundo. Originários das terras de *Sefarad*, estavam em todo o lado, devido à emigração, portanto em lado nenhum, em concreto, pois, não possuíam território próprio. Pelo menos até à primeira metade do século XX, “la terre d’Israël (*Eretz Israel*) reste une référence abstraite, rêvée et promise” (Muchnik 2014, 185).

Para a autora, essa diáspora residia fundamentalmente na teia das redes de comunicação reais e objeto de denúncia entre as diferentes comunidades marranas; todavia, é muito provável que a exterritorialidade tenha sustentado a verdadeira riqueza da vida espiritual marrana, porquanto a falta de território terá permitido aos marranos alargar os horizontes da espiritualidade. De facto, a expressão “diáspora virtual” usada pela autora, devido à exterritorialidade marrana, não deixa de recordar a clandestinidade, inerente à religiosidade marrana. Deste modo, cremos poder aplicar esse conceito à esfera cultural marrana, reduzida ao doméstico, ao singular e ao espiritual, aplicando a exterritorialidade a uma dimensão abstrata e privada de substância, que extravasa o pragmatismo da territorialidade física. Ademais, o conceito de exterritorialidade marrana relaciona-se inevitavelmente, no caso ibérico, com a extraterritorialidade, em virtude de o marrano se encontrar em terra “alheia”, como referido na *Oração forte*:

(...) por estarmos neste tão grande cativo metidos, abandonados e *despresados* por terras estranhas, fora de *Jeruzalem*, (...). (1925, 65 [40])

Pelas nossas más obras nos achamos em poder destes *impios*, degradados nas quatro partes do mundo, fora da terra dos nossos *pays*, (...). (1925, 66 [40])

Na liturgia recolhida por Mário Saa:

Todos andamos errados,
Em terra alheia, sem *pastôr* (1925, 85)

Em *Ha-Lapid*:

Dânos S.r p.lo vosso poder a nossa *liberd.e* tirando nos do *captivoiro*, e unindo os das quatro partes de toda a terra, *p.a* as nossas terras. (1929, 18:6)

A errância marrana é, portanto, extraterritorial, em virtude de o marrano não se encontrar fisicamente em território judaico, por estar fora da sua “Jerusalem Celeste”, lugar verdadeiramente utópico “da Promissão”, paraíso terrestre e arquétipo de salvação; e exterritorial, por estar confinado, desde o fim do século XV, às esferas doméstica e espiritual.

Por estar fisicamente e geograficamente condicionado, o marrano foi evoluindo religiosamente e, fatalmente, sincreticamente, até aos nossos dias, sendo, por isso, associado à dualidade, à duplicidade, à ambiguidade, preso à dicotomia associada à sua aparentemente “dupla identidade”: uma católica, a supostamente “fictícia”, e outra: judaica, alegadamente real, corroborada pelo prisma daqueles que o observavam do lado de fora da esfera doméstica, visto que para estes, os marranos eram “falsos católicos”.

A esse respeito, tomando a liberdade de completar a terminologia de Jourde e Tortonese (1996), que distingue, como vimos, duplos objetivos e subjetivos, que consistem em duplicações do sujeito ou do objeto, cremos pertinente acrescentar a noção de duplo objetivado. Enquanto o primeiro tipo de duplo depende daquilo que vê o sujeito (si mesmo ou o outro), o duplo objetivado consistiria na apreensão do duplo subjetivo a partir de fora, isto é, pelo prisma do objeto, e o subsequente reenvio desse reflexo ao sujeito. Na sociedade católica, a imagem que lhe reenviava o espelho cristão era de um ser dúbio, um “católico sem fé” e um “judeu sem doutrina” como diria Gebhardt (2008, 33), surgindo como um duplo corrompido do seu semelhante católico, duvidoso porque dissimulado e ambivalente.

Na verdade, os marranos acabaram por não encaixar verdadeiramente no dogma judaico nem por rejeitar completamente o culto católico, na medida em que, segundo Forster, “la exterioridad de un cuerpo cristianizado se irá colando en esa otra interioridad judaizante hasta modificar tanto la primera como la segunda convirtiendo al portador de esa experiencia en un ser signado por la *hybris*” (Forster 2007, 223), criando assim um sistema de crenças *sui generis*, híbrido, de que o secretismo é parte integrante e garante da transmissão desse legado às gerações seguintes.

O hibridismo religioso e cultural acaba por ser a imagem de marca do marrano, no entanto, não concordamos com a ideia de identidade fragmentada veiculada por Forster (2007) preferindo-lhe, pelo contrário, a noção de complexidade, como dissemos. Aliás, a fragmentaridade coloca o enfoque na perda e na mutilação, circunscrevendo a identidade marrana a algo incompleto e retalhado, enquanto a noção de complexidade, pretende abarcar de forma objetiva a totalidade da identidade marrana. De facto, Forster compara a identidade marrana a um espelho quebrado que, uma vez reparado, não permite continuar a refletir uma imagem “indivisible y armónica” (Forster, 2007, 224), conferindo à identidade marrana um carácter instável e caleidoscópico. Recordamos a esse respeito, o trocadilho “marrane mosaïque”, proposto por Muchnik, referindo-se tanto à crença mosaica como à sua fragmentação (2014). Pelo contrário, cremos que o marrano acabou por beneficiar diretamente de duas culturas, de duas religiões e de dois modos de vida, que adaptou às suas necessidades, permitindo uma evolução que, inevitavelmente, ditou um distanciamento tanto de um traço identitário como do outro. Todavia, desenvolveu uma identidade própria que evoluiu, graças à fusão de elementos litúrgicos judeus e cristãos e genuinamente criptojudeus, isto é, individuais e endógenos.

Consolidou-se de tal forma um culto *sui generis* autónomo, baseado no sincretismo religioso, que era impossível os marranos distinguirem aquilo que era judeu daquilo que não o era.

Como exemplo dessa fusão, podemos lembrar a adaptação da oração *Pai nosso* ou a menção de santos nas orações. O adjetivo “santo”, bem como as suas flexões em género e número ocorrem na totalidade 118 vezes nas orações recolhidas por Schwarz (1925) e 116 vezes na revista *Ha-Lapid*, em orações ou manuscritos publicados e recolhidos por Barros Basto entre 1927 e 1938. Esse adjetivo refere-se a personagens bíblicas, como vimos, mas também qualifica o pão ázimo (pão santo); o sábado (dia santo); as torcidas das candeias; as “encomendaças” ou “encomendas” (preceitos):

Oração para quando se amassa o pão da pascoa

Bendito tu *Adonai*, nosso rei, Deus de todas as coisas e de todo o mundo que nos santificaste nas tuas santas encomendaças, benditas e santas e bendito que nos deste vida para chegarmos a este tempo (...). (1932, 51:3)

Estes e outros exemplos de “fusão” religiosa levam-nos a crer que a “ficção” marrana, tal como refere Forster, não é um termo adequado, já que a conexão entre ambos os cultos ultrapassa em muito a questão do fingimento. Na verdade, para dissimular o seu culto não terá necessariamente havido necessidade de simular outro. De facto, sabemos

que durante a primeira metade do século XX, a não frequência da igreja poderia parecer suspeita, mas até ao início da ditadura, os marranos não tinham muito a temer. Portanto, não havia real necessidade de usar a liturgia católica com o intuito de dissimular o seu culto. Ademais, já aqui mostrámos que os marranos usaram e adaptaram parte da liturgia católica em busca de material veterotestamentário.

Uma vez mais, regressamos ao conceito de virtualidade. Na verdade, o marrano existia para si como judeu, apesar de nem sempre o assumir abertamente; de não frequentar sinagogas; de não falar nem ler hebraico, nem de ter acesso aos livros sagrados judeus. No fundo, apesar de ter “esquecido” uma parte considerável de como se era judeu, não deixava de ser um “judeu em potência”, consciente do seu pecado e esperando poder voltar, um dia, a Jerusalém, metáfora da liberdade de culto, provida de certa carga soteriológica, presente, como vimos, em várias orações marranas. A primeira era rezada pelos cristãos-novos de Trás-os-Montes, a segunda pelos marranos de Belmonte:

O meu Deus, quem já se vira
N'aquela santa cidade,
Chamada Jerusalém!...
Jerusalém está esperando
Cada hora... e cada dia.... (1925, 85)

(...) a Lei do Senhor seja publicada
aqui e além na casa santa de Jerusalém. (1925, 78[67])

Essa virtualidade conferia ao marrano certo privilégio relativamente aos demais, somente católicos ou judeus, por possuírem algo que os restantes não tinham: uma dupla potencialidade. Do mesmo modo, vimos que o marranismo é um traço identitário que transcende o próprio ser. Observámos que a oração coloca o marrano numa complexa rede identitária em que se desmultiplica, enriquece e, pode evadir-se do seu estatuto marginal, encontrando o seu “eu” nuclear. No fundo, ser marrano é mais ser do que parecer.

Voltando ao conceito de exterritorialidade onde o marrano (não) se encontra e onde pode ser o que é, Foucault (1984) opõe à noção de utopia, a de heterotopia, que consiste num espaço físico exterior ao indivíduo, que tem como razão de ser uma situação de crise ou de desvio da norma social. Como exemplo de heterotopias de crise, Foucault refere o isolamento das mulheres durante a menstruação, em certas culturas. Como heterotopia de desvio, o autor refere as que existem para conter comportamentos digressivos, tais como as prisões e os hospitais psiquiátricos. No caso marrano, embora a

conversão tenha sido imposta, a construção de heterotopias deveu-se a uma escolha e deu origem a uma atitude auto-segregativa, que resultou na circunscrição à esfera doméstica.

Essa heterotopia de desvio viabilizou o sincretismo religioso, pois, segundo Foucault (1984), só aí é possível justapor espaços de culto incompatíveis, assim como espaços de tempo. No fundo, sobrepunham-se heterocronias distintas, em que o culto unia um passado religioso revigorado e lembrado, a um presente e a um futuro idealizado e promissor.

Como referimos, é patente a abundância de referências a personagens bíblicas em situações de crise, duplos do sujeito litúrgico: Daniel na cova dos Leões, oração constando do *Manuscrito de Rebordelo*, citada acima (1928, 10:7), assim como uma oração completa dedicada ao episódio, no livro de Schwarz (1925, 55), entre muitos outros exemplos; o pecado de David, descrito na *Oração da Água*, (1925, 73 [51]); o sacrifício de Isaac pelo próprio pai (1925, 58 [32]); na *Oração da água*, narra-se o episódio-chave da diáspora judaica – a fuga do Egito (1925, 73 [51]); *Jonas* (no ventre da baleia):

40 horas navegava Jonas
no ventre duma baleia
sempre posto em oração
pedindo a Deus perdão
com todo o seu coração. (1934, 67:5)

Recordamos igualmente outras personagens bíblicas em estado de crise, auxiliadas por Deus: na oração *O Credo dos maranos trasmontanos*, como o denomina Barros Basto, recolhido em 1927, em Trás-os-Montes, surgem Daniel, David, os três mancebos da Babilónia e Susana (1935, 72: 4). Além das referidas personagens, que transportam o crente para outra dimensão temporal, espacial e espiritual, e que constituem seus duplos subjetivos, relembremos os já referidos desdobramentos ao nível da enunciação, da diegese, bem como as múltiplas sobreposições transtextuais.

Segundo Foucault, “les hétérotopies supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables” (1984, 7), e supõem uma pertença à comunidade, assim como o conhecimento dos códigos que lhe são intrínsecos, por tratar-se de um espaço paralelo regido por leis próprias, de difícil acesso, do qual só os iniciados podem entrar e sair. Essas heterotopias terão desempenhado uma função de compensação, pois, equilibravam a imposição de outro culto, permitindo aos criptojudes realizar-se no plano espiritual, criando “un autre espace réel, aussi parfait, aussi

méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon” (Foucault 1984 :8).

A compensação proporcionada por essa heterotopia de desvio encontra-se inextricavelmente ligada ao caráter clandestino do culto, que advém da negação de si mesmo perante o outro. A esse respeito, Muchnik, baseando-se nas fontes inquisitoriais investigadas, refere que, até à adolescência, o marrano era um “bom católico” (2014, 89), na medida em que observava a religião católica sem interferências conscientes da Lei judaica, por ainda não ter sido iniciado ao culto clandestino. O marrano, uma vez iniciado, ganhava consciência do dilema patente na liturgia entre as falhas na observância da fé judaica, que constituía o pecado por excelência, e a onnipresença da religião católica, que acabava por servir de guia na sua jornada espiritual. Nos versos da oração nº 8 do *Manuscrito de Rebordelo*, é visível a culpa devida ao “esquecimento” da lei judaica:

Contra ti tenho pecado, Senhor, esqueci os teus preceitos com horror.
Senhor! Esqueci a tua Lei, umas mil vezes, Senhor, pequei. (1928, 10:6 [8])

É igualmente observável na versão transmontana do *Pai nosso*, oração nº 17, o arrependimento por ter seguido um caminho religioso divergente:

Perdoa, Senhor, a quem foge dos teus preceitos sagrados; os nossos muitos pecados *perdoae-nos e apartae-nos* com amor de todo o caminho errado. (1928, 10:7 [17])

Do mesmo modo, na obra de Samuel Schwarz, é patente na oração nº 47 a ideia de pecado associado ao não cumprimento dos preceitos judaicos e à observância de outra fé, assim como o arrependimento que daí advém:

Confesso, Senhor, que eu sou
o peccador mais indigno
que neste mundo criastes
e que mais vos tenha ofendido (...)
Pequei, Senhor, contra vós,
Eu já choro o meu pecado.
De vos haver offendido
Vivo bem envergonhado. (1925, 70 [47])

A partir da iniciação, os marranos passavam a reconstruir-se no núcleo esotérico doméstico, tanto no espaço físico como no espaço espiritual, evoluindo num espaço psicológico próprio, que correspondia a uma heterotopia psicológica, em virtude de ser mais espiritual do que física. Poderíamos falar de uma psicotopia, inacessível aos estranhos e aos não iniciados, em que o “eu” marrano evoluía e crescia espiritualmente.

Todavia, a sua condição de “outro” tinha múltiplas dimensões, que não se resumiam ao seu estatuto de ser marginal. Como dissemos, o marrano, quando praticava o seu culto, no segredo da esfera doméstica, desmultiplicava-se para poder realizar-se como crente, não só noutra culto, mas também noutra “eu” e noutra tempo, transformando-se numa entidade religiosa que constituía o alter-ego do seu “eu” católico (ou, conforme as épocas e os casos, pseudo-católico ou até ateu). A imagem que o espelho católico lhe devolvia (duplo objetivado) era a da ambivalência, mas para si, esse duplo era o reflexo da sua condição de crente clandestino, que tanto se projetava num futuro radiante nas “Terras da Promissão”, como nos tempos imemoriais das suas raízes judaicas. Na verdade, o duplo incarnava os desejos “inaboutis, les possibilites irréalisées” (Jourde & Tortonese 1996, 63). O marrano, paradigma da alteridade por excelência, assumia o(s) seu(s) outro(s) “eu”, no jogo da “alteridade infinita” (Goldschmit. 2007).

A esse propósito, Jourde e Tortonese questionam-se sobre o desdobramento infinito do duplo, condensando num parágrafo a proliferação das formas de alteridade, que passa pela relação ao passado e ao futuro, pela virtualidade, pelo olhar do outro, bem como pelo próprio olhar, lente multifocal pela qual vemos o mundo:

Combien y a-t-il en nous de niveaux psychiques ? Combien de paliers de conscience ? Combien de chambres d'inconscience ? Ne faudrait-il pas considérer le dédoublement comme l'expression rudimentaire d'un grouillement infini ? Des milliers de doubles ne seraient-ils pas nécessaires pour incarner la foule de nos ancêtres, la diversité de nos désirs, l'amas de nos possibilités irréalisées, et aussi tous les regards portés sur nous, la variété de nos reflets dans toutes les subjectivités ? (...) Si un homme est tous les hommes, si chacun d'eux contient toute la forme de l'humaine condition, c'est la multitude des individus présents et passés qu'il faut voir dans le miroir. (1996, 127)

Embora perante uma parafernália de desdobramentos do “eu” e, como dissemos, frente a inúmeros recetores, falar com Deus é, como vimos, antes de mais, falar consigo mesmo. O problema reside na dificuldade de definir essa transcendência alcançada pelo sujeito litúrgico, que se despe de si e se realiza espiritualmente, noutra “eu”, que se dirige a um ser divino. A isso acresce a dificuldade de caracterizar essa voz em osmose com outras vozes: as do presente que rezam com o crente em uníssono (*in praesentia*) e as do passado (*in absentia*), que transmitiram esse legado. Essa polifonia pluridimensional consiste numa forma de assunção da alteridade, que autoriza a criação de pontes entre o presente, o passado distante e o futuro incerto.

Segundo Benveniste, “l'homme ne dispose d'aucun autre moyen de vivre le ‘maintenant’ et de le faire actuel que de le réaliser par l'insertion du discours dans le

monde” (1970, 15), porquanto a temporalidade é produto da enunciação, em virtude de a instauração da categoria do presente e a subsequente noção de temporalidade procederem da enunciação. Deste modo, rezar é inscrever-se no presente, mas igualmente reviver o passado, reproduzindo-o, pela repetição da liturgia; pela recriação da própria história religiosa, pelo meio da apropriação do tempo, que consiste na re-narração dos episódios bíblicos; pelos vestígios de salmos presentes em várias orações como na *Oração de Louvor* em Barros Basto (1935, 72: 3) e em Schwarz (1925, 58 [33]); no *Cântico da Páscoa* em Barros Basto (1928, 15: 8) e em Schwarz (1925, 73) ou na *Oração da Formosura* em Schwarz (1925, 75); pelas palavras e frases, algumas, corruptelas do hebraico, como *Adonai* (Senhor); **Saquiné* (*Shehiná*: protecção divina) ou **Adunai Sabaat Malcolares Cobrado* (*Adonai Sebaot, male col haares quebodo*: Deus Omnipotente, cuja honra enche toda a terra), num turbilhão de ucronias, que se interpenetram, sem que se distinga o ponto de fuga, condensando e suplantando as noções de presente, passado e futuro.

A esse respeito, é importante salientar que as poucas referências ao futuro surgem frequentemente ligadas à morte, que poderíamos associar à ausência de tempo, mas que aparenta ter um valor inverso. Com efeito, a morte é a porta de acesso à eternidade, sendo exemplo disso o verso da seguinte oração:

Fazei que eu me prepare para a morte, que tema o vosso juízo, que me livre do inferno e consiga a *bemaventurança*. (1925, 69, [40])

A morte é, como dissemos, a razão de ser do culto e a recusa da morte originou a fé na salvação (marcadamente católica), que consitui o seu núcleo irreduzível (Morin 1970, 1139). A liturgia criptojudáica é manifestamente herdeira dessa conceptualização católica da morte. A esse respeito, Morin explica que, com o pecado primordial, surgiu a culpabilidade judaica e o horror do falecimento, mas que o cristianismo trouxe consigo a ideia de renovação e de salvação das almas pela morte, em torno da qual gira o culto cristão:

Elle sera uniquement déterminée para la mort, le Christ rayonne autour de la mort, n'existe que pour et par la mort, porte la mort, vit de la mort. (Morin 1970, 1163)

Essa complexa errância marrana que se faz entre a vida e a morte, bem como entre vários níveis identitários, várias entidades mundanas (reais e virtuais) e espirituais, espaços heterotópicos e heterocronias, remete para um constante reposicionamento do “eu” marrano perante o outro, mas também perante si mesmo, numa espécie de busca

identitária circular, ou melhor: em espiral; já que nunca se autoriza um verdadeiro regresso ao ponto de partida. Essa errância que caracterizamos como helicoidal, não é imposta pelo outro, foi objeto de escolha. Na verdade, o marrano judaizante impôs-se a si mesmo esse laço ao passado. Enquanto os que saíram da Península Ibérica consumaram o exílio, os que ficaram viram consumir-se paulatinamente as suas memórias judaicas. Se não se exilaram fisicamente, alienaram-se psicologicamente, mais no sentido de restabelecer contacto consigo mesmo e procurar consolidar a sua identidade do que no intuito de fugir do presente.

Nouss (2016) refere que a condição e consciência de exilado estão contidas na noção de exiliência, em que se traduzem

as ligações entre exterioridade e interioridade, entre sensações (determinadas pelo exterior) e sentimentos (pelo interior) entre o real e o quadro psíquico, entre os dados empíricos e o aparelho intelectual destinado a apreendê-los (Nouss 2016, 54)

e acrescenta que os termos dessa dicotomia podem surgir dissociados: podendo haver condição exílica sem consciência e consciência sem condição, como no caso marrano, em que o exílio não é efetivo, mas, como vimos, heterotópico, consumado na criação de psicotopias. Segundo Goldschmit (2014), o marrano, exilado do exílio por ser um exilado que fica, por oposição aos exilados da diáspora; concretiza pacientemente a sua exiliência na fidelidade imemorial à sua fé judaica, indissociável da espera messiânica, por mobilizar a mesma inabalável contumácia.

Para Nouss (2016), a diáspora judaica é uma situação de exílio *sui generis*, em que o exilado volta a encontrar aquilo que perdeu não só noutro lado, mas em todo o lado, relembrando as comunidades judaicas que voltaram a florescer em terra alheia. O mesmo poder-se-ia aplicar aos marranos do século XX, que, apesar de não terem vivido o exílio, tinham consciência dele, pela marginalidade em que viveram até ao fim do século passado, encerrando os seus segredos na esfera doméstica e rezando as suas orações ancestrais. A exiliência marrana é, assim, uma forma atípica de exiliência, pelo estado constante de nomadismo espiritual a que se sujeitava o marrano, sendo um exilado em terras psicotópicas e por ser, como dissemos, um exilado do próprio exílio.

Conclusão

Acusado de contumácia e apostasia, tachado de dúplice e de falso, o marrano, durante séculos e até ao século XX, desempenhou funções indispensáveis ao trabalho de

conservação da liturgia. Com efeito, o marrano assumiu um papel individual e familiar, que garantiu a conservação do culto; e outro, comunitário e mnésico, carregando nos ombros o legado dos antepassados e preparando o seu para os vindouros. Todavia, a imagem que nos tem chegado do criptojudaísmo – ou o simples facto da sua omissão – contribui para fazer do marranismo um culto periférico e secundário, que mais parece embarçar os judeus convertidos no fim do século passado. Além do interesse que nos impeliu a eleger esta temática, o desafio consistiu em demonstrar que o criptojudaísmo é um culto independente, uno e complexo, descartando os conceitos de fragmentação e de “mosaico” (Muchnik, 2014). Do mesmo modo, a leitura dos contributos de Schwarz e de Barros Basto, bem como a apreensão dos textos litúrgicos como material potencialmente literário levou-nos a ousar desbravar terreno nesse domínio. Optámos por ir além do estudo dos romances e dos textos do *Cancioneiro criptojudáico* (Paulo 1969), imergindo mais profundamente no culto em “estado bruto”.

Com este estudo, aprofundámos o conceito de criptojudaísmo, partindo das circunstâncias históricas que levaram ao seu aparecimento. Apontámos que, já nesse período, nasceu com o criptojudeu a sua irreversível condição de outro e a ambiguidade do seu estatuto inicial de “cristão-novo”. Contudo, a cisão primordial que ditou a alteridade na identidade católica foi motivada pela tentativa contrária de união religiosa e política. Na verdade, a unificação tentou resolver a diversidade de culto, mas resultou numa inclusão excludente, usando a terminologia de Forster (2007, 228).

Não só pretendemos dar a conhecer o contexto em que o criptojudaísmo surgiu, mas também quisemos dar a conhecer as circunstâncias em que ressurgiu e foi recuperado o seu legado litúrgico, por homens do século XX que se distinguiram nessa tarefa. Do mesmo modo, descrevemos as tradições e detalhámos o culto criptojudáico, tal como nos foi dado a conhecer pela obra de Schwarz e pela edição de Barros de Basto.

Começámos a nossa análise pelo regresso ao judaísmo, no intuito de provar a inegável origem judaica do criptojudaísmo, assim como a continuidade da sua presença na literatura litúrgica criptojudáica. De facto, ainda hoje são visíveis as raízes judaicas da liturgia criptojudáica e temos motivos para crer que são bastante profundas, pois além de testemunharem da sua presença diferentes fenómenos sintáticos, lexicais, poéticos e hagádicos, são igualmente evidentes vestígios da literatura rabínica pós-bíblica.

Propusemo-nos, assim, regressando às origens litúrgicas do judaísmo, colocar o enfoque na sua complexidade, evidenciando, num primeiro momento, a intrincada rede de elementos hipertextuais que se justapuseram e cruzaram ao longo da formação do

material litúrgico judaico. Num segundo momento, interessou-nos compreender a formação e a evolução dos textos litúrgicos criptojudáicos, observando os diversos estratos hipertextuais que os compõem, bem como detetando as influências literárias e litúrgicas ao longo do tempo. A análise da estrutura transtextual dos textos litúrgicos à luz da teoria dos hipertextos por imitação e por transformação de Genette (1982) revelou-se bastante frutífera, na medida em que não só nos permitiu interpretar a complexa teia das relações transtextuais, como acabou por reforçar e ilustrar o retorno às origens hipotextuais, com a recuperação dos textos bíblicos veterotestamentários, e a conservação da memória litúrgica, graças aos fenómenos de repetição. A esse respeito, levados pela análise dos hipertextos por imitação, embrenhámo-nos mais profundamente nos fenómenos de repetição e empreendemos uma análise textual do material litúrgico, evidenciando o seu inegável potencial literário, que também pensamos ter comprovado pelas influências literárias sofridas ao longo do tempo, desde os *piyutim* às cantigas de amigo, passando pelas *moaxajas*. A literariedade da liturgia criptojudáica, além das referidas influências, destaca-se pela transversalidade da preocupação mnésica e estética, materializada na abundância de figuras de construção e na profusão de recursos estilísticos, constituídos essencialmente por fenómenos de repetição.

Vimos que o caráter circular da transmissão litúrgica não se restringe à sua génese e à sua natureza repetitiva, como extravasa para a temática do retorno, que lhe é intrínseca. De facto, trata-se de uma liturgia esotérica e egotista, marcadamente comunitária, conservadora, mas não hermeticamente fechada, pois foi a sua abertura ao mundo que autorizou a sua sobrevivência. De facto, além das contribuições individuais de cada orante, a liturgia beneficiou de elementos endógenos, além da base litúrgica comunitária ancestral sobre a qual assentava.

Apercebemo-nos desde logo que a duplicidade, a ambivalência e, no fundo, os paradoxos marranos de ser quem nunca foi, de lembrar-se do que nunca soube ou ainda de manter-se “abertamente fechado”, não poderiam ser apreendidos de forma leviana e redutora. Com efeito, era necessário apreender o todo e não analisar o criptojudáismo como se de fragmentos de duas religiões se tratasse. Como tal, consideramos que a teoria da complexidade de Morin é de uma importância capital para a apreensão do criptojudáismo, pois cremos que só a assunção dessa premissa nos permitiu alcançar a chave para começar a entender a identidade marrana, esquiva e misteriosa.

A nossa intenção foi de perceber, através da análise do legado litúrgico criptojudáico, a própria identidade criptojudáica; provar que a análise da expressão

religiosa marrana é a chave para o entendimento da sua identidade. Com efeito, além de tornar-se clara a complexidade da gênese da liturgia criptojudáica, a própria enunciação acabou por ser contaminada por esse conceito. Evidenciámos, a esse respeito, os diferentes níveis enunciativos, em que se assiste ao desdobramento dos enunciadores e dos enunciatários, bem como referimos a polifonia das vozes marranas, entrelaçadas no tempo e no espaço.

A esse respeito, vimos que a liturgia criptojudáica repousa no conceito de reflexividade, porquanto as diversas instâncias discursivas cruzam-se conforme a focalização: o sujeito litúrgico é o reflexo da divindade, constituindo, também ela, a imagem especular do orante que, por sua vez, se desmultiplica num sistema enunciativo estratificado. No fundo, a enunciação criptojudáica é constituída por uma justaposição de universos paralelos, móveis e intercomunicantes, que oscilam entre discurso e narração, nos quais o sujeito litúrgico (individual ou coletivo) se confunde com o autor (os diversos autores intergeracionais, bíblicos e divinos) e com o narrador das diegeses bíblicas.

Vimos igualmente que a reflexividade enunciativa, que teve origem no pacto crentedivindade, materializado pelo dom logofônico original, está intimamente ligada à circularidade desse compromisso, que se renova a cada oração. Além disso, o orante, ora membro comunitário, ora indivíduo, é o reflexo de todos os orantes antepassados e vindouros, numa *mise en abîme* infinita, em que ecoa a sua potencialidade virtual.

Observámos que o ser marrano não é um ser dual, mas plural, pelo que se revelou necessário adaptar a teoria da “unidualidade” de Morin (1980) à realidade identitária criptojudáica, transformando-a em “unipluralidade”. À luz desse conceito, debruçámo-nos sobre as manifestações de ambivalência, partindo das dicotomias encontradas no imaginário criptojudáico. Chegámos, assim, a duas conclusões. Tomámos consciência de que a transversalidade da temática soteriológica não é senão uma das manifestações da apreensão da morte e do subsequente renascimento (ou salvação), que se nos afigurou a questão central de toda a liturgia criptojudáica.

A outra conclusão prende-se com o carácter ambivalente e paradoxal do criptojudáismo. Apercebemo-nos de que não era suficiente para entender a identidade marrana aprisioná-la no sincretismo religioso, como dissemos, assim como se nos afigurou evidente que o verdadeiro paradoxo marrano não é observar um culto religioso e simular a fé noutra; trata-se, sim, da confluência dos desejos de mudança e de retorno, e, paralelamente, de ter saudades do que nunca foi e de regressar onde nunca esteve. Entra aqui em jogo o equilíbrio precário entre os conceitos de assimilação e de dissimilação,

separados por uma linha ténue, que acaba por anular os antagonismos religiosos. No fundo, a recuperação e a conservação da liturgia evidencia o desejo de regressar ao passado desconhecido e à Terra Santa, mas o sincretismo religioso, que ocorreu, em parte, por querer recuperar a memória dos antepassados, deu origem ao impulso criador e à evolução do criptojudaísmo como movimento virtual e exílico.

Ao evocar a questão da unipluralidade, não deixámos de nos concentrar nas duas conceções fundamentais de morte-renascimento e de duplo e vimos que a representação especular também constitui uma forma de colocar em evidência a intrínseca duplicidade do ser humano, cristalizada na figura redentora do Messias, também ele um ser potencialmente virtual. Foram ambos os conceitos que nos guiaram na abordagem antropológica que fizemos das dicotomias presentes nos textos litúrgicos criptojudaios, tentando evidenciar tanto a transversalidade dessas questões fundamentais, quanto a forma como surgem no imaginário marrano. De facto, o nosso interesse nessa temática particular reside na crença de que o imaginário é a chave-mestra que abre as portas da consciência humana.

Vimos que a suposta fragmentação marrana deriva da transposição da fusão religiosa, no fundo do historial criptojudáico, aos traços identitários. Pensamos que tal se verifica sobretudo porque o marrano é sempre definido por defeito, relativamente aos judeus ou aos cristãos, sendo caracterizado de forma lacunar. De resto, o sincretismo, inegavelmente histórico, refere-se a um processo de fusão de cultos que julgamos não definir o criptojudaísmo, já que, para ser entendido, este sistema de culto tem de ser apreendido como um todo, partindo do princípio da sua complexidade e não se subsume nem pode ser confundido com o processo histórico.

Dissemos que o marrano é definido por homogeneidade ou heterogeneidade, elevada ao quadrado, pois, tanto se distingue como se assemelha a cristãos e judeus. Todavia, a ambiguidade é exacerbada quando a identidade, isto é, o excesso de semelhança entre criptojudeu e cristão ou judeu, perturba a diferença, confundindo e dando lugar à desconfiança. cremos que é precisamente essa desconfiança enraizada que pode ter afetado a apreensão da identidade marrana.

Na verdade, mais do que duplicidade e ambiguidade, existe complexidade e multiplicidade. De facto, num ambiente esotérico, clandestino e doméstico, o marrano construiu-se como espelho do mundo graças à sua liturgia; foi criando rizomas textuais e memórias litúrgicas, reflexos da sua condição de outro, captados pelos seus olhos e pelo prisma do vizinho católico. No fundo, antes de ser outro, já o era, porquanto os seus

ascendentes judeus já experienciavam essa condição de outro. Se, antes do batismo forçado, era a diferença que perturbava a identidade, a conversão foi o evento que desencadeou uma troca de valores. Essa cisão relegou definitivamente o criptojudeu ao arquétipo da alteridade, tendo-se refletido, na liturgia, as correlativas bifurcação e desmultiplicação em duplos discursivos, enunciativos, diegéticos e temporais, que contribuem para fazer da liturgia criptojudáica matéria literária. Igualmente, foi essa cisão, reparada e cicatrizada ao longo dos séculos, que possibilitou a existência marrana e que permitiu ao crente evadir-se da sua condição de outro, saindo da esfera doméstica e realizando-se espiritualmente num mundo virtualmente seu, em que finalmente recuperou a sua unidade. Na verdade, foi precisamente a duplicidade que o colocou no caminho da totalidade. Com efeito, a duplicidade cria no inconsciente, paralelamente à ideia de fragmentação, uma ideia de completude, justificando os sentimentos de desejo e de falta (Jourde & Tortonese 1994, 8), que o sincretismo religioso compensa.

Como foi no exílio que encontrou a sua completude, não pudemos deixar de referir a teoria de Nouss (2016), segundo a qual, mesmo não se verificando um exílio físico, mas encontrando-se as reunidas as condições para o exílio virtual - isto é, a consciência do exílio - pode falar-se de exiliência. Não se trata de êxodo geográfico, mas de uma diáspora virtual e espiritual: o marrano, evadindo-se do *locus horrendus*, exilou-se nas profundezas do seu ser, em psicotopias de compensação, espaços virtuais e espirituais em que o marrano se refugiava quando rezava e quando se assumia para si mesmo como criptojudeu.

O marrano era, no fundo, um nómada de heterotopias, um viajante numa diáspora etérea, nos “interstícios” (Forster 2007, 225) de dois cultos, adaptando-se e encontrando mecanismos de defesa que garantissem a sobrevivência da sua fé; escolheu uma vida espiritual clandestina, negando-se perante o outro, dissimulando e reinventando-se. Era um nómada, que se buscava. A sua jornada em espiral oscilava também nos interstícios da sua identidade, imaterializando-se a sua essência noutra(s) “eu”, na intimidade do (não-)exílio, virtualmente outro.

Por fim, não podemos deixar de referir algumas linhas de leitura que poderiam beneficiar a análise literária da liturgia criptojudáica. De facto, cremos que seria bastante proveitosa uma futura análise filológica consistente, que se debruçasse sobre os inúmeros textos inéditos e sobre as diversas publicações do início do século XX e, outra, que se ocupasse das publicações mais recentes. Do mesmo modo, consideramos imprescindível a elaboração de uma relação das orações e dos restantes textos religiosos, constantes dos

processos inquisitoriais, para que os estudiosos vindouros possam ter uma base de trabalho mais consistente e sistematizada.

Aliás, acreditamos que os contributos propostos por Ginzburg (2019), na obra *O queijo e os vermes*, na área da micro-História, poder-se-iam aplicar de forma benéfica à análise das orações constantes dos processos inquisitoriais, ajudando talvez a determinar normas regionais, exceções e níveis de difusão e contaminação dos textos litúrgicos criptojudáicos portugueses. No fundo, cremos que esses processos constituiriam a melhor forma de tomar conhecimento da produção e difusão litúrgicas dos primórdios do criptojudáismo. Com efeito, como diz o autor, é impossível dialogar com camponeses do século XVI, portanto, teríamos de contentar-nos com as fontes disponíveis, tendo em conta a presença de filtros e de intermediários que inevitavelmente as deformam (2019). Na verdade, as fontes escritas são “doublement indirectes parce que *écrites*, et *écrites* en général par des personnes liées plus ou moins ouvertement à la culture dominante” (2019). No caso da liturgia criptojudáica inquisitorial, embora coligida e apreendida pelo prisma dos inquisidores, chegou-nos material não negligenciável e fulcral, que é necessário inventariar e estudar de forma mais aprofundada.

Igualmente, cremos que seria imprescindível que existisse um trabalho de cariz comparatista que se debruçasse nas orações criptojudáicas e judaicas, de modo a confrontar textos dos dois cultos, patenteando de forma inequívoca as semelhanças e as diferenças existentes entre ambos, permitindo, assim, determinar com maior rigor a evolução da liturgia criptojudáica.

No que às recolhas de Schwarz diz respeito, seria essencial uma análise profunda dos *Manuscritos de Cincinnatti*, na medida em que constituem um testemunho importante, e (quase) livre de filtros, das recolhas efetuadas no terreno por Samuel Schwarz, durante a redação da obra que nos guiou. Sabemos que, motivado por razões apologéticas, nem todos os textos recolhidos pelo autor foram publicados e também nos apercebemos de que alguns foram editados para suprir supostos erros ortográficos e bíblicos. Acreditamos que o estudo desses textos contribuiria bastante para a análise literária e hermenêutica do material litúrgico criptojudáico.

Do mesmo modo, acreditamos que o facto de voltar ao terreno e insistir na recolha oral (e escrita) poderia sustentar um estudo filológico e etnográfico contemporâneo do criptojudáismo, em virtude de permitir acompanhar a evolução do credo criptojudáico e o estado de contaminação das orações, tendo como ponto de partida as publicações de Schwarz e Barros Basto.

Julgamos que levar a cabo uma análise hermenêutica dos textos religiosos aqui trabalhados, à luz dos ensinamentos cabalísticos, seria seguramente muito interessante e produtivo, em particular no que respeita às temáticas da morte-renascimento, do duplo, da árvore e do ciclo. Cremos que as contribuições dos estudos cabalísticos, num estudo dedicado exclusivamente à hermenêutica literária, seriam enriquecedoras e poderiam reforçar a inquestionável afinidade entre judaísmo e criptojudaísmo. Além disso, tal estudo nos levaria seguramente ao estabelecimento de um paralelo entre o criptojudaísmo e as sociedades secretas, como a maçonaria, que assenta, também ela, em grande parte, no judaísmo. As contribuições de Fíama Hasse Brandão, Teixeira Rêgo, António Telmo e Pedro Martins poderiam constituir um ponto de partida para o empreendimento deste estudo.

Por fim, tendo encontrado uma prova inequívoca da circulação das Trovas de Bandarra entre os criptojudeus das Beiras e de Trás-os-Montes, consideramos que empreender um estudo comparatista entre a obra de Bandarra e a liturgia criptojudáica seria certamente fecundo e traria conclusões relevantes no estudo da génese da liturgia. Acreditamos que tal poderia contribuir para o redobramento do interesse pelo valor literário da liturgia criptojudáica e colocá-la a par dos cânones literários ou, quem sabe, vir a integrá-los.

Bibliografia

Bibliografia ativa

Basto, Artur Carlos de Barros. (dir. / ed.). 1927-1958. *Ha-Lapid (o facho): órgão da comunidade israelita do Porto*. Porto: Artur Carlos de Barros Basto.

Schwarz, Samuel. 1925. “Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX”. *Arqueologia e Historia*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses. IV, 5-114.

Schwarz, Samuel. 1925. *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX (com um prefácio do Dr. Ricardo Jorge)*. (Separata do vol. IV de Arqueologia e História). Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses.

Schwarz, Samuel. 1993. *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX*. (Introdução de Moisés Espírito Santo). Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa.

Schwarz, Samuel. 2010. *Os Cristãos-novos em Portugal no Século XX*. Lisboa: Cotovia, Col. Judaica.

História da Inquisição, do Judaísmo e do Criptojudaísmo

Alpert, Michael. 2001. *Criptojudáismo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII*. Col. Ariel Historia. Barcelona: Ariel.

Azevedo, João Lúcio de. 1989. *História dos cristãos-novos portugueses*. Porto: Clássica Editora.

Baião, António. 1921. *A Inquisição em Portugal e no Brasil: Subsídios para a sua história*. Lisboa: Arquivo Histórico Português.

Bethencourt, Leão João Cardozo. 1903. The jews in Portugal from 1773 to 1902. *The Jewish Quarterly Review*. (April). 15. (3). 529-530.

Frade, Florbela Veiga. 2006. *As Relações Económicas e Sociais das Comunidades Sefarditas Portuguesas: o trato e a família, 1532-1632*. Lisboa: FLUL (Tese de doutoramento).

Ginzburg, Carlo. (2019). *Le Fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*. Col: Champs Histoire. Paris: Flammarion.

Herculano, Alexandre. (19--). *História da Origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. (9^a ed.). Lisboa: Bertrand.

Kaysersling, Meyer. 1971. *História dos judeus em Portugal*. (notas, intro.: Anita Novinsky). São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

Marcocci, Giuseppe & Paiva, José Pedro. 2013. *História da Inquisição Portuguesa: 1536-1821*. (1ª. ed.). Lisboa: A Esfera dos Livros.

Martins, Jorge. 2006. *Portugal e os Judeus. Vol. I. Dos primórdios da nacionalidade à legislação pombalina*. Lisboa: Nova Vega.

Martins, Jorge. 2006. *Portugal e os Judeus. Vol. II. Do ressurgimento das Comunidades judaicas à Primeira República*. Lisboa: Nova Vega.

Martins, Jorge. 2006. *Portugal e os Judeus. Vol. III. Judaísmo e Anti-Semitismo no Século XX*. Lisboa: Nova Vega.

Martins, Jorge. 2010. *A República e os Judeus*. Lisboa: Nova Vega. Col. Sefarad.

Martins, Jorge. 2015. *Breve História dos Judeus em Portugal*. (5º ed.). Lisboa: Nova Vega. Col. Sefarad.

Mea, Elvira Azevedo. “Os antecedentes do Santo Ofício”. <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/19664/2/emeaantecedentessantooficio1000082216.pdf> (consultado a 6/07/17)

Mea, Elvira Azevedo & Steinhardt, Inácio. 1997. *Ben-Rosh: biografia do Capitão Barros Basto o Apóstolo dos marranos*. Col: Textos/31. Porto: Edições Afrontamento.

Olival, Fernanda. 2004. “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”. *Cadernos de Estudos Sefarditas*. (4). 151-182. Lisboa: Cátedra de estudos sefarditas Alberto Benveniste. Disponível em: http://www.catedra-alberto-benveniste.org/fich/15/artigo_Fernanda_Olival.pdf (consultado a 7/10/2017)

Remédios, Mendes dos, J. 1895. *Os judeus em Portugal*. Coimbra: F. França Amado Editor.

Révah, I. S. 1975. « Les marranes et l’Inquisition au XVIº siècle ». *Études Portugaises*. (publ. Charles Amiel). Paris : Fondation Calouste Gulbenkian.

Roth, Cecil. 2001. *A history of the marranos*. (ed.: e-book). Skokie: Varda Books. (Disponível em: https://issuu.com/dejan_omar8/docs/a_history_of_the_marranos_2001-ceci)

Saa, Mário. 1925. *A invasão dos judeus*. Lisboa: Libânio da Silva.

Salomon, Herman Prins. 2005. “Reaberto o debate entre I. S. Révah e A. J. Saraiva sobre o criptojudaísmo peninsular?” *Cadernos de Estudos Sefarditas*. Lisboa: FLUL. (5). 89-114.

Saraiva, António José. 1969. *Inquisição e cristãos-novos*. Porto: Editorial Inova. Col. Civilização Portuguesa.

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

Tavares, Maria José Ferro. 2017. “Mobilidade: uma questão de sobrevivência”. In Pignatelli, Marina (org.). 2017. *Judeus e Cristãos-novos no mundo lusófono*. Lisboa: Edições Colibri.

Liturgia e tradições judaicas e criptojudaicis

Alpern, Ester (ed.). 1998. *Manual de Bênçãos*. São Paulo: Editora Chabad.

Armistead, Samuel G. 1998. “Oral Literature of the Sephardic Jews” (trad. Patrick Moser). *Cahiers de Littérature Orale*. 44. 93-122. Disponível em: <http://www.sephardifolklit.org/flsj/OLSJ> (consultado a 17 de abril de 2019).

Brenner, Frédéric & Neumann, Stan. 1990. *Les derniers marranes*. France: Les films du Paradoxe. CNC.

Canelo, David Augusto. 1985. *Os últimos judeus secretos*. (1ª. ed.). Belmonte: Jornal de Belmonte.

Canelo, David Augusto. 1987. *Os Últimos Criptojudeus em Portugal*. Belmonte: Centro de Cultura Pedro Álvares Cabral.

Canelo, David Augusto. 2008. *Belmonte, Judaísmo e Criptojudaísmo*. (2ª. ed.) Belmonte: Câmara Municipal de Belmonte.

Elbogen, Ismar. 1993. *Jewish liturgy: a comprehensive history*. (trad: Raymond Scheindlin). Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Fernandez, Jorge. 2013. *Sidur Kol Tuv Sefarad*. Kol Tuv Sefarad (aplicação Iphone).

Garcia, Maria Antonieta. 1991. *Judeus de Belmonte: ortodoxia e sincretismo no cumprimento da aliança: análise de factores que intervieram na preservação da comunidade (1889-1989)*. (Tese de Mestrado). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

Garcia, Maria Antonieta. 1993. *Os judeus de Belmonte: os caminhos da memória*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões.

Garcia, Maria Antonieta. 1996. *Denúncias em nome da fé: perseguição aos judeus no distrito da Guarda de 1607 1625: Cadernos de Culpas do Bispado da Guarda e seu distrito e das visitasões*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões.

Garcia, Maria Antonieta. 1998. *A construção social das identidades da mulher judia: Belmonte – de cristãs-novas a judias-novas*. (Tese de doutoramento). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

Garcia, Maria Antonieta. 1999. *Guarda: História e Cultura judaica*. Guarda: Câmara Municipal da Guarda.

Garcia, Maria Antonieta. 1999. *Judaísmo no feminino: tradição popular e ortodoxia em Belmonte*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões.

Garcia, Maria Antonieta. 2001. *Fios para um roteiro judaico da Covilhã*. Castelo-Branco: Universidade da Beira- Interior.

Garcia, Maria Antonieta. 2003. *Festividades da Páscoa beirã*. Coimbra: Alma Azul.

Garcia, Maria Antonieta. 2004. “O renascimento do judaísmo na Beira”. *Revista da Associação Portuguesa de Estudos Judaicos*. (7). 44-49. Lisboa: SIG.

Garcia, Maria Antonieta. 2006. *Inquisição e Independência: um motim no Fundão – 1580*. Coimbra: Alma Azul.

Garcia, Maria Antonieta. 2013. *A Comunidade Judaica na Covilhã: descobertas e Inquisição: apontamentos*. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

Ginzberg, Louis. 1909. *The Legends of the Jews*. North Carolina: Project Gutenberg. <https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/metabook?id=lotj> (consultado a 16/04/2019)

Gitlitz, David M. 1996. *Secrecy and deceit: the religion of the crypto-jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Haddad, Philippe. 2014. *La Torah: une synthèse d'introduction et de référence pour éclairer le contexte, les épisodes, les valeurs et l'actualité du texte*. (4^a. ed.). Paris: Eyrolles, Col. Eyrolles Pratiques, Religion.

Israel, Igreja do D-us. 2019. *Sidur*. São Paulo: Igreja do D-us de Israel. Disponível em: <http://igrejaded-us.tripod.com/Sidur.htm> (consultado a 18/09/2019)

Javal, Lily Jean-. 1931. *Sous le charme du Portugal: visages et paysages*. Paris : Librairie Plon.

Kruger, Hervé Baudry- (ed.). 2016. *La Renaissance du judaïsme au Portugal au XX^e siècle : Artur de Barros Basto | Abraham Israel Ben-Rosh : Textes de Paul-Louis Couchoud, Lily Jean-Javal et Cecil Roth*. Condeixa-a-Nova: La Ligne d'ombre.

Lazar, Moshe. 1988. "Scorched Parchments and Tortured Memories: The "Jewishness" of the Anussim (Crypto-Jews)" in Perry, Mary E. and Cruz, Anne J. (ed). 1991. *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley: University of California Press.

Ludwig, Quentin. 2015. *Le Judaïsme: Histoire, fondements et pratiques de la Religion Juive*. (8ª ed.). Paris: Eyrolles, Col. Eyrolles Pratiques, Religion.

Mourão, Fernando Augusto Albuquerque. 1977. «Um caso de persistência sócio-cultural e o quadro da memória: os Cristãos-novos de Belmonte. A propósito da Monografia de Samuel Schwartz». *Revista de História*. Universidade de São Paulo. (112). 589-596.

Muchnik, Natalia. 2014. *De paroles et de gestes: constructions marranes en terre d'Inquisition*. Paris: Éditions EHESS.

Nahon, Gérard ; Touati, Charles. 2019. « Judaïsme - Les pratiques ». In *Encyclopædia Universalis*. (Disponível em: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/judaisme-les-pratiques/>) (Consultado a 17/09/2019)

Paulo, Amílcar. 1956. *Os Marranos em Trás-os-Montes: reminiscências judio-portuguesas*. (Separata de *Douro Litoral* 7). Porto.

Paulo, Amílcar. 1959. *Freixo de Espada à Cinta: subsídios para o estudo antropogeográfico e etnográfico do Concelho*. (Separata de *Douro Litoral* 9ª série). Porto.

Paulo, Amílcar. 1961. *Os Cristãos-novos no Porto*. (Separata do Boletim da Biblioteca Pública de Matosinhos). Matosinhos.

Paulo, Amílcar. 1965. *A Comuna Judaica do Porto: apontamentos para a sua História*. (Separata de *O Tripeiro*). Porto: depositário Livraria Athena.

Paulo, Amílcar. 1969. *Romanceiro criptojudáico: subsídios para o estudo do folclore marrano*. Bragança: Escola Tipográfica.

Paulo, Amílcar. 1970. *Os Criptojudeus*. Porto: Livraria Athena.

Paulo, Amílcar. 1971. *Os Marranos em Portugal: reminiscências judio-portuguesas*. Bragança: Escola Tipográfica.

Paulo, Amílcar. 1972. *Os Sefardins e o seu adagiário*. Porto: Junta Distrital.

Paulo, Amílcar. 1978. *A Dispersão dos Sephardim, judeus hispano-portugueses*. Porto: Nova Crítica.

Paulo, Amílcar. 1985. *Os Judeus secretos em Portugal*. Lisboa: Labirinto.

Rosado, Layli Oliveira. 2013. *A controvérsia em torno dos escritos de Maimônides: o fortalecimento do discurso identitário judaico no Mishné Torá (1180 – 1204)*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

Rosh, Abraham Israel Ben-. 1927. “Mistério incompreensível”. *Ha-Lapid*. (ab 55687). (5). 1.

Rosh, Abraham Israel Ben-. 1928. “A Lenda dos abafadores”. *Ha-Lapid*. (Elul 5688). (13). 2.

Roth, Cecil. 1931. “L’apôtre des marranes”. In Kruger, Hervé Baudry- (ed.). 2016. *La renaissance du judaïsme au Portugal au XX^o siècle : Artur de Barros Basto, Abraham Israel Ben-Rosh*. Condeixa-a-Nova: La Ligne d’ombre.

Roth, Cecil. 1980. *The concise Jewish Encyclopedia: from the biblical beginnings to today: the complete guide to judaism*. New-York: New American Library.

Salomon, H., 1980. *A fifteenth Century “Haggada” with ritual prescriptions in portuguese aljamiado*. (Separata dos Arquivos do Centro Cultural Português vol. XV). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.

Salomon, H. 1982. *Portrait of a New-Christian Fernão Álvares Melo (1569-1632)*. (com contribuições de J. de Lange). Paris: Centro Cultural Português.

Salomon, Pierre. 1976. *The Captain, the Abade and 20th Century marranism*. (Separata dos Arquivos do Centro Cultural Português vol. X). Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.

Scheindlin, Raymond. 2002. “Merchants and intellectuals, rabbis and poets: Judeo-arabic culture in the golden age of Islam” in Biale, David (ed.). 2002. *Cultures of the Jews: a new History*. New-York: Schocken Books.

Schwarz, Samuel. 1923. *Inscrições Hebraicas em Portugal*. (Separata da revista *Arqueologia e História*). Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses.

Schwarz, Samuel. 1944. “La Pascua entre los Cristianos Nuevos de Portugal”. *Judaica*. Buenos Aires. CXXVIII-CXXIX. (1). 111-112.

Schwarz, Samuel. 1999. “The Crypto Jews of Portugal”. *Shofar: an Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*. Indiana, USA. 18. (1). 40-64.

Schwarz, Samuel. 2015. *La Découverte des Marranes: Les crypto-juifs au Portugal*. (Préf. Nathan Wachtel, Intro. Livia Parnes). Paris: Chandeigne, Col. Péninsules.

Silva, Marcos. 2008. “Aspectos fundamentais para o estudo do marranismo”. *Anais do X Simpósio da ABHR*. São Paulo: Associação Brasileira da História das Religiões. (Disponível em: https://www.academia.edu/8010389/aspectos_fundamentais_para_o_estudo_do_marranismo) (consultado a 16/10/2015)

Stuczynski, Claude B. 2004. “Um Ensaio de Bio-Ideologia”. *Revista de Estudos Judaicos*. (7). 58-63

Wachtel, Nathan. 2001. *La foi du souvenir: labyrinthes marranes*. Paris : Editions du Seuil. Col. La Librairie du XXI^e siècle.

Wachtel, Nathan. 2013. *Entre Moïse et Jésus: études marranes (XV^e-XXI^e siècle)*. Paris: CNRS Éditions.

Wolf, Lucien. (1926). *Les marranes ou crypto-juifs du Portugal*. Paris: Alliance Israélite Universelle. (Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8504816>) (consultado a 12/03/2021).

Etnografia

Alves, Francisco Manuel. 1975. *Memórias arqueológico-históricas do Distrito de Bragança: Arqueologia, Etnografia e Arte*. Tomo IX. Bragança: Museu do Abade de Baçal.

Alves, Francisco Manuel. 1925. *Memórias arqueológico-históricas do Distrito de Bragança: os Judeus no Distrito de Bragança*. Tomo V. Bragança: Geraldo da Assunção.

Machado, Casimiro de Moraes. 1952. “Subsídios para a História de Mogadouro. Os Marranos de Vilarinho dos Galegos. Tentativa Etnográfica”. *Douro-Litoral* 5^o série. 1-2.

Vasconcelos, J. Leite de. 1933. *Etnografia Portuguesa: tentame de sistematização*. (Org. Manuel Viegas Guerreiro). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Literatura oral e tradicional

Correia, João David Pinto. 1992. “Para uma teoria do texto da literatura popular tradicional”. In Guerreiro, Manuel Viegas (coord.). 1992. *Literatura Popular Portuguesa: Teoria da Literatura Oral/Tradicional/Popular*. Lisboa: Acarte, Fundação Calouste Gulbenkian.

Fontes, Manuel Costa. 1991. “Orações criptojudias na tradição oral portuguesa”. (Separata da revista *Hispania* vol. 74). (setembro). (3).

Fontes, Manuel Costa. 1992. “Mais orações criptojudias de Rebordelo”. (Separata da *Revista da Universidade de Coimbra* vol. XXXVII). Coimbra: Imprensa de Coimbra.

Fontes, Manuel Costa. 2007. “Two Portuguese Crypto-Jewish Ballads: a Passagem do Mar Vermelho and A Pedra Mara”. *eHumanista*. 8.

Guerreiro, Manuel Viegas (coord.). 1992. *Literatura Popular Portuguesa: Teoria da Literatura Oral/ Tradicional/ Popular*. Lisboa: Acarte, Fundação Calouste Gulbenkian.

Guerreiro, Manuel Viegas. 1997. *Para a História da Literatura Popular Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa.

Liturgia e análise literária

Biraud, Michèle. 2014. « Prier selon les rythmes de la langue quotidienne : une double lecture rythmique de quelques hymnes de la fin de l'époque hellénistique et du début de l'empire ». *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*. Col. Kubaba. Paris: L'Harmattan. 11-27.

Boulnois, Olivier. 1994. « Quand la réponse précède la demande : La dialectique paradoxale de la prière chrétienne ». *Revue de l'Histoire des religions*. 211. (2). Col. Parler aux dieux. Essais de pragmatique religieuse. 167-186. (Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1994_num_211_2_1410) (consultado a 20/04/2020)

Brocquet, Sylvain. 2014. « Rhétorique des bénédictions inaugurales ». *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*. Col. Kubaba. Paris: L'Harmattan. 29-101.

Eco, Umberto. Rorty, R., Culler, J., Brooke-Rose, C., Collini, S. 1996. *Interprétation et surinterprétation*. Paris: Presses Universitaires de France.

Faranton, Valérie. 2014. « Les prières dans le roman de Chariton : un langage sacramentel ». *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*. Col. Kubaba. Paris : L'Harmattan. 103-124.

Fontanier, Pierre. 1977. *Les figures du discours*. Paris: Flammarion.

Genette, Gérard. 1972. *Figures III*. Col. Poétique. Paris: Editions du Seuil.

Genette, Gérard. 1979. *Introduction à l'architexte*. Col. Poétique. Paris : Editions du Seuil.

Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes: la littérature au second degré*. Col: Essais. Paris : Editions du Seuil.

Guittard, Charles. 2014. « Quelques aspects du vocabulaire de la prière en latin et dans les dialectes italiques ». *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*. Col. Kubaba. Paris : L'Harmattan. 125-139.

Haudry, Jean. 2014. « Chronologie de la prière dans le monde indo-européen ancien ». *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*. Col. Kubaba. Paris : L'Harmattan. 141-156.

Jourde, Pierre & Tortonese, Paolo. 1966. *Les visages du double : un thème littéraire*. Col. Fac. Littérature. Paris : Éditions Nathan.

Lambert, Pierre-Yves, « La prière dans les cultes celtiques ». *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*. Col. Kubaba. Paris : L'Harmattan. 157-169.

Matos, Nelson (de). 1971. *A Leitura e a Crítica*. Lisboa: Editorial Estampa.

Mazoyer, Michel. 2014. « Complémentarité et diversité de la prière chez les hittites ». *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*. Col. Kubaba. Paris : L'Harmattan. 183-190.

Nicolle, Raphaël. 2014. « L'evocatio et la devotio hittites comme prières ». *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*. Col. Kubaba. Paris : L'Harmattan. 191-213.

Oliveira, Solange Ribeiro de. 2006. "Canção: letra x estrutura musical". *Aletria*. (Jul-dez). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. (Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/poslit>)

Reboul, Olivier. 1991. *Introduction à la Rhétorique*. Collection Premier Cycle. Paris: Presses Universitaires de France.

Saraiva, António José; Lopes, Óscar. 1996. *História da literatura portuguesa*. (17^a. ed. corrigida e actualizada). Porto: Porto Editora.

Silva, Antónia Marly Moura da & Leite, Francisco Edson Gonçalves. 2018. "Sob o domínio do duplo: um estudo comparativo de dois contos de Ignácio de Loyola Brandão". *Estudos de literatura brasileira contemporânea*. (maio/agosto). 54. 297-318. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/10.1590/2316-40185416> (consultado a 17/08/2020)

Silva, Vítor Manuel de Aguiar e. 1996. *Teoria da Literatura*. (8ª ed.). Coimbra: Livraria Almedina. I.

Suhamy, Henri. 1981. *Les figures de style*. (7ª. ed.). Paris: Presses Universitaires de France.

Tamine, Joëlle Gardes-. 1996. *La Rhétorique*. Col. Coursus, série Littérature. Paris: Armand Colin.

Tamine, Joëlle Gardes-. 2001. *La Stylistique*. Col. Coursus, série Lettres. Paris: Armand Colin.

Teles, Gilberto Mendonça. 1970. *Drummond: a estilística da repetição*. Col: Documentos brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.

Linguística

Austin, J. L. 1962. *How to do things with words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. London: Oxford University Press.

Austin, J. L. 1970. *Quand dire c'est faire*. (trad. Gilles Lane). Paris: Seuil.

Benveniste, Emile. 1970. « L'appareil formel de l'énonciation ». *Langages*. 5^e année.17. L'énonciation. 12-18; DOI: <https://doi.org/10.3406/lgge.1970.2572> (consultado a 12 de outubro de 2018)

Benveniste, Emile. 1976. *Problemas de lingüística geral*. (trad. Novak, Maria da Glória; Neri, Luiza). São Paulo: Companhia Editora nacional - Editora da Universidade de São Paulo.

Greimas, A. J. ; Courtés, J. 1982. *Semiótica: Dicionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1997. *L'énonciation : de la subjectivité dans le langage*. Paris : Armand Colin/ Masson.

Riffaterre, M. 1994. *Intertextuality vs. Hypertextuality*. *New Literary History*, 25. (4). 779-788. DOI: <https://doi.org/469373>

Antropologia e Filosofia

Bachelard, Gaston. 1942. *L'Eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*. Col: Biblio Essais. Paris: Le Livre de Poche.

Bachelard, Gaston. 1982. *La terre et les rêveries du repos (12º réimp.)*. Paris: José Corti.

- Bachelard, Gaston. 1992. *La psychanalyse du feu*. Col.: Folio/Essais. Paris: Editions Gallimard.
- Bachelard, Gaston. 1998. *La poétique de l'Espace*. (7^o ed.). Paris: Quadrige / Presses Universitaires de France.
- Bruno, Sampaio. 1999. *O Encoberto*. (Prefácio de Joaquim Domingues). Porto: Lello Editores.
- Durand, Gilbert. 1992. *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. (10^e ed.). Paris: Dunod.
- Eliade, Mircea. 1997. *Tratado de História das Religiões*. (3^a ed.). Lisboa: Edições Asa.
- Foucault, Michel. 1984. « Dits et écrits 1984: Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967) ». *Architecture, Mouvement, Continuité*. 5. Octobre. 46-9.
- Forster, Ricardo. 2012. *La ficción marrana*. Col.: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Madrid: Editorial Trotta.
- Gebhardt, Carl. 2008. *Spinoza*. Buenos Aires: Losada.
- Godoy, Marcio Honorio de. 2009. “O desejado e o encoberto: potências de movimento de um mito andarilho”. *Revista USP*. (82). São Paulo: USP. 16-31.
- Goldschmit, Marc. 2007. “Cosmopolitique du marrane absolu”. *Sens Public Revue Web*. (Disponível em: <http://sens-public.org/article469.html?lang=fr>) (Consultado a 8/10/2018)
- Goldschmit, Marc. 2014. « L'écriture de l'exil et l'hypothèse du Marrane. Kafka, Benjamin, Derrida et au-delà ». *HAL archives ouvertes.fr*. FMSH-WP-2014-73. (juin). (Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01011775>) (Consultado a 21/06/2017)
- Gomes, Pinharanda. 1999. *História da Filosofia Portuguesa: I. A Filosofia Hebraico-Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Mendes, Alexandre Teixeira Mendes. 2007. *A miragem marrana*. Porto: Ladina. Associação de Cultura Sefardita.
- Morin, Edgar. 1970. *L'homme et la mort*. Paris: Editions du Seuil. (versão digitalizada por Nord Compo)
- Morin, Edgar. 1980. *O método: 2. A vida da vida*. (trad. Bragança, de M. G.). Mem Martins: Publicações Europa-América.

Morin, Edgar. 2005. *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Editions du Seuil.
(e-book)

Mota, Maria. 2007. “Apogeu e Decadência do Império Português: o profetismo bandárrico”. In Moisés de Lemos Martins & Manuel Pinto (Orgs.). 2008. *Comunicação e Cidadania - Actas do 5º Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação 6 - 8 Setembro 2007*. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho).

Nouss, Alexis. 2013. *Pensar o exílio e a migração hoje*. Porto: Edições Afrontamento/ Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa (FLUP).

Obras poéticas

Bandarra, Gonçalo Annes. 1809. *Trovas do Bandarra, natural da villa de Trancoso, apuradas, e impressas por ordem de um grande Senhor de Portuga, oferecidas aos verdadeiros Portuguezes devotos do Encuberto*. Barcelona: Nova Edição.

Usque, Samuel. 1989. *Consolação às Tribulações de Israel: Edição de Ferrara, 1553: Com estudos introdutórios por Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Obras de referência

Bíblia. 1998. *Nova Bíblia dos Capuchinhos: Para o terceiro milénio da criação*. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica.

Bíblia. 2007. *Bíblia Sagrada Almeida Corrigida Fiel (ACF)*. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil. (aplicação)

Bíblia. 2019. *Bíblia: os quatro Evangelhos e os salmos*. Conferência Episcopal Portuguesa. (Disponível em: <http://conferenciaepiscopal.pt/biblia/index.php/Salmos>) (consultado a 15/04/2021)

Catholic Encyclopedia. New Advent. (Disponível em: www.newadvent.org. <http://www.newadvent.org/cathen/06796a.htm>) (Consultado a 24 de julho de 2017)

Dicionário infopédia da Língua Portuguesa. Porto: Porto Editora, 2003-2018. (Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt>) (consultado a 17 de novembro de 2018).

Dicionário Priberam da Língua Portuguesa 2008-2013, (Disponível em: <https://dicionario.priberam.org>)

Jewish Encyclopedia.com: The unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia 2002-2011. Executive Committee of the Editorial Board, Jacob Zallel Lauterbach. The Kopelman Foundation. (Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/>)

Ott, Michael. 1909. Pope Gregory IX. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. New Advent. (Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/06796a.htm>) (Consultado a 9 de março de 2018)

Anexos

Anexo A

<i>Amidah</i> (Ha-Lapid 1929, 18:5-6)	<i>Amidah</i> (transliteração atual) (wikipedia ⁵⁵)
<p>A. abre S.a meu labios publicará <i>m.a</i> boca os teus louvores.</p> <p><i>Bem dito</i> tu A. nosso Deus e Deus de nossos país, Deus de Abraham, Deus de Isaac. Deus de Jacob, Deus grande, Deus alto, Deus forte e poderoso, Deus de m.ces boas, Deus remonerador e creador de tudo, Deus q. enche de beneficios a pais, q. guia e rime os f.os e f.os de nossos f.os grande, he o teu S.to. Nome, e o teu amor: tu es R. ajudador, ampara- dor e salvador: Bem dito tu A. amparo de Abraham,</p> <p>e p.a sempre Protector Soberano tu es A. reçocitador dos mortos: tu es Deus omnipotente, g. salvas em todo o tempo: tu fazes descer o orvalho, sopras os ventos, fazes vir a chuva: com m.ces e graças goveroas aos vivos, e daz vida aos mortos: com Divina piade sustens aos chahidos, amezinhas infermos, soltas prezos, e affirmas a tua Fé aos q. dormem em pó: q.m he como tu S.r de grandezas, g.m he simi- lh.te a ti. R. matador, reçocitador, g. fazes reverde- cer</p>	<p>אבות, Avot - Benção dos Patriarcas Ó Senhor, abre os meus lábios e minha boca proclamará o Louvor a Ti!</p> <p>Bendito sejas Tu, Eterno, nosso D-us e D-us de nossos pais; D-us de Abraão, D-us de Isaac e D-us de Jacob, o Grande, o Poderoso e Temível D-us; Altíssimo D-us que outorga bondades, que tudo cria e que recorda os atos de bondade dos Patriarcas e que com grande amor fará vir um Redentor aos filhos de seus filhos, por amor do Seus nome. Ó Rei, Auxiliador, Salvador e Escudo! Bendito sejas Tu, Eterno, Escudo de Abraão</p> <p>גבורות, Gevurot - Benção do Todo-Poderoso Tu, Eterno, és Poderoso para sempre; Tu ressuscitas os mortos; Tu és Poderoso para salvar. (Tu fazes soprar o vento e cair a chuva). Tu sustentas os vivos com amorosa bondade, Tu ressuscitas os mortos com imensa misericórdia, amparas os que estão caindo, cura os doentes, libertas os cativos e cumpres a Tua promessa aos que dormem no pó. Quem é como Tu, ó Poderoso?</p>

⁵⁵ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Amid%C3%A1> (consultado a 17/09/2019).

<p>salvação; tu es fidelíssimo, e dás Vida aos mortos:</p> <p>bem dito tu, A. reçocitador dos mortos, os teus san- tos louvarão sempre o teu S.to Nome, bem dito tu A. D.s S.to *</p> <p>q. distinguiste o homem dando lhe sabido- ria e entendim.to claro; bem dito tu q. proteges a sabedoria *</p> <p>Faze S.r voltar, nosso pai, á tua Lei, chega, ó nos- so R., ao teu Serviço, e tornando constricto:</p> <p>perdoa- nos S.r pecamos, perdoa-nos nosso R. q. nos revolta- mos, p.r q. o Deus dos perdões és tu: bem dito tu A. multiplicador de perdões;</p> <p>ve meu Deus a nossa con- fusão, a nossa afflicção apreça-te p.a remir nos com redempção perf.ta p.r teu Nome, pois D.s Forte, e Re- demptor es tu: bem dito tu</p>	<p>קְדוּשַׁת הַשֵּׁם, Kedushat ha-Shem - Benção da Santificação de D-us Tu és santo e Teu Nome é santo; e seres santos Te louvam diariamente por toda a eternidade. Bendito sejas Tu, Eterno, D-us santo.</p> <p>בִּינָה, Binah - Benção da Sabedoria Tu graciosamente dás o conhecimento ao homem e ensinas aos mortais a compreensão. Concede-nos, graciosamente, de Ti, sabedoria, compreensão e conhecimento. Bendito sejas Tu, Eterno, que dás graciosamente o conhecimento.</p> <p>תְּשׁוּבָה, Teshuvah - Benção do Arrependimento Faze-nos retornar, nosso Pai, à Tua Torá; aproxima-nos, nosso Rei, do Teu serviço e traze-nos de volta a Ti com arrependimento de todo coração. Bendito sejas Tu, Eterno, que desejas a penitência. (Teshuvá)</p> <p>סְלִיחָה, Selichah - Benção do Perdão Perdoa-nos, nosso Pai, pois temos pecado; redime-nos, nosso Rei, pois temos transgredido; pois Tu és um D-us bom e que desculpa. Bendito sejas Tu, Eterno, clemente que perdoa em abundância.</p> <p>גְּאוּלָּה, Ge'ulah - Benção da Redenção Observa, por favor, nossa aflicção e trava nossa batalha; redime-nos rapidamente pelo Teu Nome, pois Tu és poderoso D-us redentor. Bendito sejas Tu, Eterno, Redentor de Israel.</p>
--	--

<p>A.Redemptor de I. amezinha-nos S.r, seremos confortados; salvanos, seremos salvos: p.r q. nosso amparador e nosso louvor es tu:</p> <p>Dá nos S.r saude, cura as nossas enfermidades as nossas dores. e as nossas chagas, pois Deus Forte. Deus Piadozo, e Deus amezinhador es tu: bemdito seja A. q. he fidelissimo confortador do seu povo de I. K (sinal de reverencia)</p> <p>Danos S.r p.lo vosso poder a nossa liberdade tirando nos do captíveiro, e unindo os das quatro partes de toda a terra, para as nossas terras. Ouve-nos, ho bemdito tu, Redemptor dos dispersos do teu povo de I.,</p>	<p>רפואה, Refuah - Benção da Cura Cura-nos, Eterno, e seremos curados, salva-nos e seremos salvos; pois Tu é o nosso louvor. Concede cura e remédio total a todas as nossas feridas; pois Tu, Rei Todo-Poderoso, és Aquele que cura, fidedigno e misericordioso. Bendito sejas Tu, Eterno, que cura os enfermos de Teu Povo Israel.</p> <p>ברכת השנים, Birkat Hashanim - Benção do Sustento Abençoa para nós, Eterno, nosso D-us, este ano e toda a variedade de sua colheita para o bem; e outorga (no Verão Boreal): ‘bênção’, (ou no Inverno Boreal); ‘orvalho e chuva para benção sobre a face da terra. Sacia-nos com a Tua bondade e abençoa nosso ano como outros bons anos para benção; pois Tu és um D-us generoso que outorga bondade e abençoa os anos. Bendito sejas Tu, Eterno, que abençoa os anos.</p> <p>קיבוץ גלויות, Kibbutz Galuyot - Benção da Reunião da Diáspora Fazer soar o grande shofar para a nossa liberdade; ergue um estandarte para reunir os nossos exilados e recolhe-nos dos quatro cantos do mundo para a nossa terra. Bendito sejas Tu, Eterno, que reúne os dispersos (os exilados) do Seu povo Israel</p>
--	---

<p>faze-nos A. tornar nossos juizes como ao prim.ro, nossos conselheiros como ao principio, apparta de nós ancias e suspiros, ruína tu só sobre nós com piedade, justiça e juizo: bem dito tu A. q. amas a justiça e o juizo.</p>	<p>ברכת הדין, Birkat HaDin - Benção do Retorno à Justiça Restaura nossos juízes como outorga e nossos conselheiros com em tempos antigos; remove de nós tristeza e suspiro e reina sobre nós, Tu somente, Eterno, com bondade e compaixão, com retidão e justiça. Bendito sejas Tu, Eterno, Rei que ama retidão e justiça.</p>
<p>Os arrenegados não tem esperança no S.r, os hereges e todos os malsins infalivelm.te serão perdidos; todos os nossos inimigos, e todos os q. nos aborrecem serão lansados no reino da soberba, quebrantai-os infranquecei-os e separei-os Sr ce nós, em nossos dias: bem dito tu A. q. quebrantas aos inimigos e sujeitas os soberbos</p>	<p>ברכת המינים, Birkat HaMinim - Benção contra os Hereges Que não haja esperança para os delatores e que todos os hereges e todos os perversos pereçam instantaneamente; que todos os inimigos de Teu Povo sejam rapidamente extirpados e que desarraigues, quebres, esmagues e subjugues o reinado da iniquidade rapidamente em nossos dias. Bendito sejas Tu, Eterno, que quebra os inimigos e subjuga os iníquos</p>
<p>aos justos, e ao resto do teu povo, à caza de I. e aos q. se escapão dos seus escritvães os sujeitos a elles e aos justos peregrinos: Mova-se agora A. a tua piedade: da premio bom a todos aquelles q. confião com verd.e no teu S.to Nome: o pão nosso parte com elles; q. jamais nos invergonharemos p.r q. em ti nos confiamos e p r tua g.de m.ce nos sustentamos, bem dito tu A., ho sustento, amparo, e con- fiança de justos;</p>	<p>צדיקים, Tzadikim - Benção dos Justos Que se despertem Tuas misericórdias, Eterno, nosso D-us, para os justos, devotos e anciãos de Teu povo, a Casa de Israel, para os remanescentes de seus sábios, justos prosélitos (convertidos) e para nós. Concede ampla recompensa a todos que verdadeiramente confiam em Teu nome, e coloca nosso destino junto a eles; que jamais sejamos envergonhados, pois depositamos confiança em Ti. Bendito sejas Tu, Eterno, suporte e segurança dos justos</p> <p>בונה ירושלים, Bo'ne Yerushalayim - Benção da Reconstrução de Jerusalém</p>

<p>tu q. hasde morar entre Jerusalem Cid.e tua como fallaste na Cadeira de David teu servo, de premeio estarás sempre compondo e edificando azinha em nossos dias: bem dito tu A. q. edifficas a Jerusalem;</p>	<p>E retorna com misericórdia a Jerusalém, Tua cidade, e mora nela como Tu prometeste; estabelece rapidamente o trono de David, Teu servo, e a reconstrói, breve em nossos dias, como uma edificação eterna. Bendito sejas Tu, Eterno, que reconstrói Jerusalém</p>
<p>e ao fiel David, teu servo. e á sua geração farás reverdecer, e o teu reino e seu reino, ingrandecarás com a tua salvação, e esta esperamos todo o dia: bemdito tu A. q. fazes reverdecer o reino da sal- vação:</p>	<p>ברכת דוד, Birkat David - Benção do Messias, Filho de David</p> <p>Faz o rebento de David, Teu servo, florescer rapidamente e aumenta o seu poder através de Tua salvação, pois por Tua salvação ansiamos todo o dia. Bendito sejas Tu, Eterno, que faz florescer o poder da salvação</p>
<p>Pai piedozo ouve as nossas vozes: A., nosso Deus. tende piedade de nós e com ella nos recebe as nossas orações, p.r q. Deus ouvidor de orações e ro- gativas só és tu. Não nos faças tornar S.r cheios de temor p.lo pezo das nossas culpas diante de ti: tende meu Deus píed.e de nós responde-nos e ouve as nos- sas rogativas, secorrenos, ampara nos e livra nos de todo o mal, q. Deus amparador e protector e ouvidor de rogativas so és tu: *</p>	<p>תפילה, Tefillah - Benção "Ouve as Orações"</p> <p>Ouve nossa voz, Eterno, nosso D-us; misericordioso Pai, tem compaixão de nós e aceita nossas preces com misericórdia e favor, pois Tu és D-us que ouve as preces e as súplicas; não nos despeças de Ti de mãos vazias, nosso Rei, pois Tu escutas as preces de todos. Bendito sejas Tu, Eterno, que ouve a prece</p>
<p>A. Sr. Grande e Piedozo, agazalhanos, quernos e possão nossos olhos ver-te tornar a Sião com pied.e bemdito tu A. q. faz tornar sua divindade a Sião:</p>	<p>עבודה, Avodah - Benção do Serviço</p> <p>Observa favoravelmente, Eterno, nosso D-us, Teu povo Israel a atende sua prece; restaura o serviço ao Teu Santuário e aceita com amor e favor as oferendas de fogo (sacrifícios) de Israel e suas preces; e que o serviço de Teu Povo Israel seja sempre bem aceito. Que nossos olhos possam ver Teu retorno a Tsion misericordiosamente. Bendito sejas Tu, Eterno, que restaura Tua Presença Divina a Tsion</p>

humildes nós a ti, p.r q. tu es Deus A. nosso Deus e Deus de nossos pais, forte de nossas vidas, amparo de nossa salvação: tu es protector da geração; nós te louvaremos e publicaremos sempre o teu louvor nossas vidas as tão e as entregaremos na tua mão, nossas almas as encomendamos a ti, e os teus milla- gres, q. todos os dias uzes com nosco, ás tuas mara- vilhas e aos bens infinitos q. nos fazes a toda a hora, de tarde, de manhã, de sesta, aqui, ali e contínua- mente, ho Deus bom, não se acabem tuas pied.es, ho Clemente não nos recuzes as tuas m.ces q. sempre esperamos de ti e sobre tudo seja engrandecido, e exaltado o teu Divino Nome para sempre, e sempre: Todos os vivos o louvarao e benzerão continuam te e com verd.e o teu Grande Nome: Ao quam bom he Deus da nossa salvação e q. sempre nos ajuda e so- corre: So o teu S.to e bom Nome he digno de Celes- tiaes louvores:

Tu nos dás pao, faz benções, graças m.ces pied.es e justidades a nós e a todo o teu povo de I. abençoaste nosso Pai, e a todos nós á huma com a luz de tua face nos deste Sr. Lei,

הודיה, Hoda'ah - Benção de Louvor

Reconhecemos com gratidão que Tu és o Eterno, nosso D-us e o D-us de nossos pais, para todo sempre. És a força de nossa vida, o escudo de nossa salvação em toda geração. Te agradeceremos e relataremos Teu louvar à noite, de manhã e ao meio-dia, por nossas vidas que estão entregues a Tua mão, por nossas almas que estão depositadas em Ti, por Teus milagres que estão conosco diariamente e por Tuas maravilhas e benevolências a todo momento. Tu és Bom, pois Tuas misericórdias nunca cessam; e és o Misericordioso, pois Tuas bondades jamais terminam; porque sempre depositamos nossa esperança em Ti. E, por tudo isto, que Teu Nome, nosso Rei, seja abençoado, exaltado e enaltecido, por toda a eternidade. E que todos os seres vivos Te agradeçam para sempre e louvem Teu grande Nome eternamente, pois Tu és bom. Eterno, Tu és nossa salvação e ajuda perpétua, ó Senhor benevolente. Bendito sejas Tu, Eterno, Benéfico é Teu Nome e a Ti é adequado agradecer.

שים שלום, Sim Shalom - Benção da Paz

Conceda a paz, bem-estar, benção, graça, bondade e misericórdia para nós, e a todo o Israel, teu povo. Abençoa-nos, ó nosso Pai, mesmo todos nós juntos, com a luz da tua face, pois, à luz de Seu semblante deu-nos, ó Eterno nosso D'us, a Torá da vida benignidade, e justiça, bênção, vida a misericórdia e a paz, e o meu seja bom aos teus olhos para abençoar o

<p>vida, amor, m.ce benção, tar. e justid.e (justidade) e bens com teus Divino: olhos, a abençoaste a todo o teu povo da I. com paz; e p.a sempre assim seja. Guarda meu Deus am.a lingua do mal, os meus beijos de fallar engan-os, aos maldizentes ns.a alma se calle como pó, tudo assim seja: Illumina meu coração na tua S.ta Lei, todas as tuas recommendações siga a m,a alma: a to- dos os q. se levantaram contra mim p.a mal, azinha distroe seus pensamentos e damna seus conselhos, Seja pura m.a boca, jestos meus pensam.tos e recto meu coração diante de ti A. meu forte emeu Re- demptor. O Sr. q, faz a paz em seus ceos, fassa paz entre nós, e entre todo o seu povo de I. Amen.</p>	<p>teu povo Israel em todos os momentos e em todas as horas com a tua paz. Bendito és Tu, ó Eterno, que abençoa o teu povo Israel com paz.</p>
--	--

10.^o
 Se te offendemos, Senhor,
 Sobre nós chova o castigo,
 Porem, não venha das mãos
 Do teu e nosso inimigo.

11.^o
 A' tua voz formidável,
 Quebrem-se os duros grilhões
 Hoje, porque he o teu dia,
 Deve ser o dos perdões.

12.^o
 Para nós he a ventura,
 Para ti, Senhor, a gloria,
 O teu dia, sacro santo, (1)
 Seja o dia da victoria...

Amen, Senhor, etc.

40

ORAÇÃO FORTE...

Grande Deus de Israel, *Adonai Sebaot Male Col Haares Quebodo* (2); o forte de todas as armas, Senhor do Ceu e da Terra, peço-te, Pay piedozo, pelo teu nome d'Adonai que aceites meu jejum, este meu apoucamento de carne e cebo em lugar de sacrificio, que nós somos obrigados a fazer-te; mas tu, Senhor, bem ves que o não podemos fazer, conforme a nossa obrigação, por estarmos neste tão grande cativo metidos, abandonados e despresados por terras estranhas, fora de Jeruzalem, Cidade do teu Santuario, sem termos Sacerdotes nem Levitas em seu assento, para que possam, Senhor, louvar e exaltar o teu Santo e Divino Nome. Por cuja cauza, Senhor, em ti confiamos, como em hum Pay Clementissimo, para que apiades o teu povo Israel afficto, a mim e a tudo que me pertence; e que me livres, Senhor, de toda a má sentença, de mau encontro, de lingua má, de vezinho mau, de espada, de angustia, de ansia de miseria e de quebranto; e que me des, ó Pay piedozo, annos de fartura, apegá-me, Senhor, com os teus Santos e Divinos preceitos, assim como tu, Senhor, livraste a Moisés, teu servo, da má tenção de hum Rei impio, e a teu povo Israel da escravidão do Egito, a Abrahão, teu amado, do fogo dos Caldeus, a David, teu unguido, do laço de Saúl, a Jozé, o justo, do testemunho do Egypto (3) e a Jonas, teu profeta, do ventre da baleia, assim me livre e me escape de tudo o que me for mau para a alma e para o corpo, e de tudo aquillo, de que eu me não souber livrar. E a meus filhos que os faças, Senhor, huns bons servos teus, para que sigam os teus Divinos preceitos, e ás minhas filhas

(1) — Alusão ao dia de jejum de «Kipur», que é o dia mais santo do culto judaico.

(2) — E' uma frase completa da liturgia hebraica que significa: — *Deus Omnipotente, está cheia toda a terra da tua honra*. Mas esta frase ficou um pouco deturpada no manuscrito que possuímos desta oração, sendo escrita assim: *Adonai Sabaot Malcolares; Cobrado* etc.

(3) — Alusão à scena de José com a mulher de Putifar, Genesis cap. 38.

que as tomes, Senhor, á tua Santa e Divina conta, que lhes des, Senhor, huma sorte boa, com que tenham conhecimento da tua Santa e Divina Lei, para que te possam servir e louvar; que mais vale confiar em Adonai que em principes, filhos de homens (1), que não olham mais que a sua arrogancia e riqueza, sem que tenham conhecimento de que nada do que teem he seu e que em hum instante são nada, pois lhes falta a consideração das contas que te hão de dar.

Pelas nossas más obras nos achamos em poder destes impios, degradados nas quatro partes do mundo, fora da terra dos nossos pays, porque não nos lembravamos dos pobres, das orfãs e das viuvas.

Não se gabe o rico com a sua riqueza, nem o sabio com a sua sabedoria, nem o valente com a sua valentia, que nada lhes ha de valer, senão as boas obras que tiverem feito neste mundo.

E para que, Senhor, nem eu, nem nenhum dos que me pertencem coiam em semelhante oprobio, peço-te, Supremo Senhor, que me encaminhes em a tua Santa e Divina Lei, e que me não desampares, Pay piedozo, porque dirão as nações: «onde está agora o teu Deus que te não acode?» E' certo que existe em as alturas (2), donde está vendo o bem e o mal.

Bemdito seja quem em Adonai confiar; eu, Senhor, como confio em o teu Santo e Divino Nome, te peço que te lembres das almas de todas as nossas obrigações, e das nossas, quando deste mundo formos, e que me des vida a tudo o que vivo tenho, e decretando-nos e fazendo certa a promessa que fizeste a Abrahão, nosso pay, de nos mandares o nosso bem aos olhos das nações, para que mais admirem a tua grandeza, hoje em os nossos dias, levando-nos a Jeruzalem, Cidade Santa em canticos de Sião.

Amen, Senhor, ao ceu va e la chegue.

41

Senhor de Abrahão, este termo que faço, este sangue que derramo, este cebo que offereço, recebe-me Senhor este santo sacrificio.

Anjos, archanjos, seraphins, cherubins, patriarchas, monarchas, sendo servido offerecer e apresentar este santo jejum, por atenção do santo Dia Grande, para que o Senhor nos perdoe as nossas culpas e pecados.

Deante da casa de Vossa Divina Majestade, Senhor, me apresento como culpado; se eu a morte mereço, á morte me condene.

Tu hes aquele Senhor que me podes dar e me podes tirar, apelo de Ti para Ti mesmo, da meza da vossa rigoreza justiça, para a meza da vossa clemencia.

Anjos, archanjos, seraphins, cherubins, patriarchas, monarchas, sendo servido oferecer e apresentar esse santo jejum, esta santa alegria.

Vós me destes quanto tenho levado e recebido, que o Altissimo Senhor me perdoe as minhas culpas, os meus erros e as minhas maldades que tenho feito contra o Senhor; que tudo o Senhor me tenha perdoado!

Amen, Senhor, etc.

(1) — Paalmo 118, vers. 8 e 9.

(2) — Id. 115, Id. 2 e 3.

Em honra e louvor do Senhor seja !

Omnipotente Senhor, creador do ceu e da terra, tu, Senhor, que me creaste a tua imagem semelhante, de nada me deste o ser, te peço, e humildemente te rogo que, com clemencia, des atenção a esta tua serva, e que tenhas compaixão de mim como a tiveste com o teu servo David. A ti, Pae poderosissimo, confesso os meus pecados, por grandes r'os não posso occultar, perdoai-me. Senhor, que offendido te tenho por pensamentos, palavras e obras, sendo causa a minha culpa, a minha grande culpa. Portanto, te peço e rogo, ó Deus, tenhas de mim compaixão.

Tu hes meu Deus, tu a minha confiança, tu a minha alegria, tu a minha esperança. Hoje he dia de afflicção ; tambem sei que as portas do ceu estão patentes para o perdão, peço-te, Senhor, me consoles, me acudas e me salves. Conforta, Senhor o meu coração, consola a minha alma, alegra todas as minhas potencias.

Senhor e Pae meu, não desprezes esta tua serva, ainda que indigna, sempre sou tua, e obra tua ; para quem hei de fugir senão para ti ? se me lançares fora, quem me-há de recolher ? Reconhece, Senhor, esta tua serva, ainda que indigna, foge para ti ; se vil e imunda, tu me podes purificar ; se cega, tu me podes alumiar ; se doente, tu me podes sanar ; se morta e sepultada tu me podes ressuscitar. Creio, Senhor, e confesso que he maior a tua mizericordia do que a minha maldade, he maior a tua piedade do que a minha impiedade, mais podes tu, Senhor, perdoar-me do que posso cometer. Peço-te, Senhor, que não atendas a multidão das minhas culpas, antes me julgues e me sentencies conforme a tua mizericordia. Tu, Senhor, hes Aquelle que não quiere a morte do pecador, mas que mais viva para que mais se converta. O' anjo da minha guarda, não me desampares, me des auxilio para fugir de tudo aquillo que não for e abraçar os teus santos mandamentos, para ter-te, Senhor, commigo de aqui em diante ; chegada que seja a hora da minha morte, ainda que repentina, na tua Santissima Lei quero acabar, e só nela ir fazer companhia aos anjos para toda a eternidade e te louvar e engrandecer para sempre.

Amen, Senhor, etc.

Cauza de todas as cauzas, Deus imortal das alturas, Rei dos reis, Senhor dos senhores, que, só, ha-de ser glorificado e permanecerá para sempre como Rei invicto, Creador de toda a creatura, Merecedor de toda a reverencia, louvor e gloria eterna !

Eu pó e cinza posta ante vossa grande Majestade vos ofereço o sacrificio da magnificencia. e todas as obras que fizer neste dia e obras que obrar neste desterro em quanto me durar a vida, com intenção recta protestando que desejo sejam conforme a vossa santa vontade, justificadas ante o vosso tribunal. E se, por castigo dos meus delictos e pouco merecimento por minha fragilidade e inclinações terrenas, ou pela malicia da conservação humana e desordem de minhas paixões, mão natural ou instancias de inimigos adulterar esta minha intenção afeando-se minhas pobres obras, ou meu pensamento occorrer qualquer persuasão ruim, ou se oferecer algum respeito humano para as desvanecer, digo Senhor Deus

meu que a detesto com a força do vosso braço poderoso o qual me ha de confortar.

☉ E de novo dedico minhas obras, palavras, pensamentos e intenções, grandes e pequenas, em toda a hora do dia, instantes e todas as vezes que respirar, por todas as creaturas racionais e por mim mesmo, dar-vos incessantemente magnificencia, honra, superioridade, benção, louvor, grandeza, gosto, agrado, beneplacito, confissão de um Só Deus, forte, imortal, pederoso, santo, justo, sabio e mestre dos sabios, a quem quizera não ter ofendido, por quem quizera ter feito todas as obras que pelo amor do vosso amor se tem obrado, dando-vos, se for possivel, amor, louvor e beneplacito que com vontade reciproca vós dais, e por que todo o devido e perfeito amor ha de vir de vós, Pai das luzes, vos peço e rogo que tenhais por bem reger, governar, santificar e alumiar a minha alma, meu coração, potencias, sentidos e minhas acções em vossa Lei e na observancia dos vossos mandamentos, para que por vossa grande bondade e misericordia me fortaleçais e não caia em algum pecado, e que alcance a graça final, e por conseguir este bem ofereço todas as minhas pobres obras quanto merecer trabalhar e obrar para alcançar a minha salvação.

Amen, Senhor, etc.

44

Deus meu, eu creio em vós, fortalecei a minha esperança ; eu vos amo ; eu me arrependo de haver pecado, augmentai o meu arrependimento. Eu vos adoro como a meu primeiro principio, eu vos apeteço como a meu ultimo fim. Eu vos dou graças como a meu perpetuo bemfeitor, eu vos invoco como a meu defensor soberano. Meu Deus dignai-vos de me governar pella vossa sabedoria, de me conter pella vossa justiça, de me amparar pella vossa misericordia e de me proteger pello vosso poder.

Eu vos consagro os meus pensamentos, as minhas palavras, as minhas obras, os meus trabalhos para que de aqui em diante eu cuide, fale, e obre por vós, Senhor, eu quero quanto me enviareis e for do vosso agrado ; porque eu não sei todas as coisas que me podem ser uteis. Rogo-vos que alumieis o meu entendimento, inflameis a minha vontade, purifiqueis o meu coração e santifiqueis a minha alma. Meu Deus ensinai-me a purificar-me dos meus pecados, a vencer as minhas paixões e a praticar as virtudes que me conveem. Enchei o meu coração de ternura para a vossa bondade, de aversão ás minhas imperfeições, de zelo para o meu proximo, e de desprezo para o mundo. Fazei que eu me lembre de ser submisso aos meus superiores, fiel a todas as pessoas minhas amigas, caritativo com os meus inferiores. Ah meu Deus, vinde em meu auxilio para vencer a vaidade com a mortificação ; a avareza com a esmola ; a ira com a brandura e a tibieza com a devoção. Meu Deus, fazei-me prudente nas empresas, animoso nos perigos, paciente nas adversidades e humilde nos sucessos. Não permitais Senhor que eu jámais me esqueça de ter atenção nas minhas orações, temperança na minha comida, exacção nos meus empregos, e constancia nas minhas rezoluções. Senhor inspirai-me o cuidado de ter sempre a consciencia recta, o exterior modesto, edificativo e o procedimento regular ; e de aplicar-me incessantemente a adornar a natureza, a observar a lei e a merecer a salvação. Meu Deus, mostrai-me qual é a pequenas da

Terra, a grandeza do Ceu, a brevidade do Tempo e a duração da Eternidade. Fazei que eu me prepare para a morte, que tema o vosso juizo, que me livre do inferno e consiga a bemaventurança.

Amen, Senhor, etc.

45

ACTO

Meu Deus do meu coração, justo, santo, sabio, poderoso, immenso, piedozo, suave, excelso e benigno Senhor (!) cuja Majestade com soberano dominio governa todo o universo, desde o ceu até o abismo; a vós, Senhor, cujas grandezas com sonoros estampidos, estão publicando as vozes dos astros, plantas, brutos, rios, a vós, pois, Senhor, a vós chego temerozo e rendido, ó juiz dos meus erros e das minhas culpas, qual outro Adam, encoberto e fugitivo, quando descobriu a culpa quiz encobrir o delicto. Já, Senhor, aos vossos pés estou, todo arrependido, tremendo por minhas culpas de entrar convosco em juizo, de vós para vós só, fujo, porque em vós, Senhor, deviso comizerações mais piedozas que abrandem os vossos castigos. Pequei, Senhor, eu o confesso, tão atroz, torpe e perverso, que ofensas successivas tenho peccado por vicio; não teem comparação minhas culpas e delictos, porque para enumera-los titubeia o algarismo; os meus torpes pensamentos, com remontados designios, puzeram montes de culpas para offender-vos tanto. Ah! quem tivera, Senhor um ai tão enternecido que apagára o meu peccado com o sopro d'um suspiro? Quem fora como David, que um gemido lhe bastou para aplacar dessa espada o duro fio? Mas quem sou eu, Senhor, para ver tantos prodigios, se eu sou aquelle ingrato que a vossa piedade irrita, eu sou aquelle furia dezatada contra os vossos preceitos, fui escandalozo e impio, eu sou aquelle lince para a culpa tão bem visto, sendo torpeza o não ver quando andava perdido. Eu sou outro cervo, Senhor, que no olfacto dos delictos, bastava imagina-los para serem cometidos. Que será de mim, meu Deus, que será deste conflicto? Dai a mão a um miseravel, levantai um cahido! Lembrai-vos, meu Creador, que da terra fui nascido, formado de humilde barro fragil, tosco e quebradiço. Vós sois aquelle Senhor tão amante e compassivo, que, com um gemido de uma alma, logo vos mostrais propicio; mostrai-me já, meu Senhor, o vosso rosto compassivo, bem que eu não mereça vossa piedade, que eu mais mereço o vosso castigo. Guiai este peccador pelo vosso santo caminho, seja a luz da vossa graça neste peregrino, para que, depois da luta deste Reino, mereça ir ver a vossa Divina Face, eternamente, no Paraizo.

Amen, Senhor, etc.

46

Adonai reina, Adonai reinou,
Adonai para sempre nos faça mercê (*).

(!) — Esta juxtaposição de adjectivos é uma das particularidades do estilo hebraico, pelo que se reconhece facilmente a sua origem.

(*) — E' uma frase usual da liturgia hebraica.

Anexo C

Confio plenamente que Deus é o Criador e guia de todos os seres, ou seja, que só Ele fez, faz e fará tudo.

Confio plenamente que o Criador é um e único; que não existe unidade de qualquer forma igual à d'Ele; e que somente Ele é nosso Deus, foi e será.

Confio plenamente que o Criador é incorpóreo e que está isento de qualquer propriedade antropomórfica.

Confio plenamente que o Criador foi o primeiro (nada existiu antes d'Ele) e que será o último (nada existirá depois d'Ele).

Confio plenamente que o Criador é o único a quem é apropriado rezar, e que é proibido dirigir preces a qualquer outra entidade.

Confio plenamente que todas as palavras dos profetas são verdadeiras.

Confio plenamente que a profecia de Moshe Rabeinu (Moisés) é verídica, e que ele foi o pai dos profetas, tanto dos que o precederam como dos que o sucederam.

Confio plenamente que toda a Torá que agora possuímos foi dada pelo Criador a Moshe Rabeinu.

Confio plenamente que esta Torá não será modificada e nem haverá outra outorgada pelo Criador.

Confio plenamente que o Criador conhece todos os atos e pensamentos dos seres humanos, eis que está escrito: "Ele forma os corações de todos e percebe todas as suas ações" (Tehilim 33:15).

Confio plenamente que o Criador recompensa aqueles que cumprem os Seus mandamentos, e pune os que transgridem Suas leis.

Confio plenamente na vinda do Mashiach (Messias) e, embora ele possa demorar, aguardo todos os dias a sua chegada.

Confio plenamente que haverá o renascimento dos mortos quando for a vontade do Criador.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Princ%C3%ADpios_de_f%C3%A9_judaicos (consultado a 08/02/2020)

Anexo D

Ha Lapid	Entidades											orações
Documentos	Deus											total
	2ª pessoa (Tu/ Vós)	3ª pessoa (Você/Ele)	Subtotal Deus	defunto	anjos/ anjo da guarda/ custódio/ bendito	Anjo/ São Rafael	toda a criação	correligionários	Formosura do Senhor	Custódia divina	salmo	
Rebordelo (10, 11, 12)	43	14	57	1	6	1	2		1	1		69
Bragança 1926 (15)	2	1	3		1							4
Perpétua (18, 21, 22)	13		13			1						14
Pinhel (51)	18		18					2			1	21
V. de Mogadouro (67-68)	10	4	14		1							15
Bragança 1927 (72)	1		1				2	1				4
Bragança / Pesqueira (80)	3		3					1				4
Pesqueira (81)	2	2	4			1						5
Bragança (88)	1		1									1
TOTAL	93	21	114	1	8	3	4	4	1	1	1	137

CNPSXX	Entidades												orações
	Deus												
Documentos	2ª pessoa (Tu/ Vós)	3ª pessoa (Você/Ele)	Subtotal Deus	defunto	correligio- nários	anjos/ anjo da guarda/ custódio/ bendito	Anjo/ São Rafael	toda a criação	semente/ fogo/ pão	ninguem	trovoada/ Lua	gado	
Orações quotidianas (47)	16	16	32		3	1	1	1					38
Orações de festas judaicas (62)	13	3	16		2				3				21
Orações diversas (76)	2	9	11	3	1	2				3	2	2	24
Addenda (84)	4	7	11	1									12
TOTAL	35	35	70	4	6	3	1	1	3	3	2	2	95

