

ARTIGO

A IDENTIDADE CRISTÃ-NOVA: APONTAMENTOS PARA UMA TIPOLOGIA CRÍTICA

ANA HUTZ

Professora do Departamento de História da PUC-SP e do Programa de Pós-graduação em História da PUC-SP e membro do Finisterra Lab/USP.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8594-876X>

MARCOS ANTONIO LOPES VEIGA

Doutor em História Social DH FFLCH/USP
e membro do Finisterra Lab/USP e do GEHIM/USP.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3476-2674>

RESUMO: Este artigo tem como objetivo discutir a identidade cristã nova entre os séculos XV e XVIII. Explicitamos alguns dos principais elementos dessa identidade e como ela se forjou pelas condições sociais assumida pelo problema dos conversos na Península Ibérica. Essa identidade viva, ativa e em constante transformação era sentida por esses próprios sujeitos históricos, e constantemente reforçada pela Inquisição e pela aplicação dos estatutos de “limpeza de sangue”. Ela se traduzia em ações cotidianas, nas estratégias de negócios e no posicionamento político dos cristãos novos. Nascido na Baixa Idade Média Ibérica, o cristão novo tornou-se referência de modernidade, seja pela consciência do tempo em que vivia, seja pelas estratégias de sobrevivência, capacidade de mimetismo e improviso, bem como por sua mobilidade social e geográfica, desenvolvida graças às suas atividades econômicas e sua capacidade de estabelecer vínculos dentro de seus grupos religiosos e fora deles. Os documentos dos Tribunais da Inquisição da Monarquia portuguesa e espanhola serão primordialmente a janela pela qual observaremos a invenção, as concepções e realizações destas personagens modernas.

PALAVRAS-CHAVE: Cristãos novos, identidade, Inquisição, marranismo, homens de negócios.

THE NEW CHRISTIAN IDENTITY: NOTES FOR A CRITICAL TYPOLOGY

ABSTRACT: This article aims to discuss the new Christian identity between the 15th and 18th centuries. We explain some of the main elements of this identity and how it was forged by the social conditions assumed by the *converso* issue in the Iberian Peninsula. This living, active and constantly changing identity was felt by these historical subjects themselves and constantly defended by the Inquisition and by the application of the "purity of blood" statutes. It was perceived itself in daily actions, in business strategies, and in the political positioning of the new Christians. Born in the Iberian Late Middle Ages, the new Christian became a reference of modernity, whether due to his awareness of the time in which he lived, or through his survival strategies, capacity for mimicry and improvisation, as well as his social and geographic mobility developed thanks to his activities. economic and their ability to establish links within their religious groups and outside them. The documents from the Inquisition Courts of the Portuguese and Spanish Monarchy will primarily be the window through which we will observe the invention, conceptions and achievements of these modern characters.

KEYWORDS: New Christians, identity, Inquisition, *marranismo*, businessmen.

Recebido em: 30/01/2024

Aprovado em: 10/03/2024

DOI: <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2024v80p80-107>



Introdução

O problema acerca do cristão novo tem suscitado polêmicas e discussões desde que o primeiro converso surgiu no séc. XIII na Península Ibérica. Nascido do judaísmo, o cristão novo sempre esteve no centro de três culturas: a islâmica, a cristã e a judaica. Para a primeira, tanto o judeu como o cristão novo eram colaboradores, agentes complementares em seus ofícios cotidianos. Para os judeus, por sua vez, o cristão novo era reconhecido pela familiaridade, referência e afirmação, ao mesmo tempo em que eram geradores de conflitos em suas coletividades. O cristão novo era um ser ambivalente na visão dos judeus, signo de solidariedade e conflito, e ambíguo para o cristão, signo de confiança e heresia. Multifacetado, sempre foi visto apenas parcialmente em sua identidade, cujo movimento de transformação e adaptação nunca cessou de acontecer. Os apontamentos que constam desse artigo são as conclusões convergentes dos autores, frutos de nossas pesquisas anteriores, e que sugerem a possibilidade de delimitar características identitárias de um dos grupos mais perseguidos pela Inquisição ibérica: o grupo dos cristãos novos.

Não pretendemos definir um tipo universal ou modelo geral que enquadre ou formate a totalidade dos agentes históricos judeus convertidos ao cristianismo do século XIV ao século XVIII. Nossa proposta neste artigo, é analisar como, a partir de certas interações e dinâmicas sociais, econômicas e religiosas, foram se formando determinadas constelações de práticas sociais, culturais, religiosas e econômicas distintivas, através das quais se podem ver conjuntos coerentes próprios de uma identidade. Como se tratam de características identitárias cujas afirmações e mutações podemos observar ao longo de um período relativamente longo, do século XIII ao século XVIII, nos valemos das análises aprofundadas que fizemos em trabalhos anteriores, com destaque para a análise de redes de comércio cristãs novas, e a observação e meditação aprofundada das práticas sociais vinculadas às religiosidades cotidianas e aos modos de sobrevivência. Estas se utilizaram de fontes diversas, mas sobretudo, inquisitoriais, e confrontamos nossas análises com parte relevante da ampla bibliografia conhecida a respeito do tema.

A partir desses nossos trabalhos anteriores, nos questionamos: quando falamos em identidade, falamos em identidades? Acompanhamos Maurice

Blanchot quando diz que “a resposta é a desgraça da questão” (Blanchot, 2011, p. 43). Assim, a despeito da heterogeneidade de práticas, sobretudo religiosas, acreditamos que o cristão novo era dotado de identidade própria enquanto grupo social. Essa identidade era vivenciada e sentida pelos próprios conversos e apontada pelos cristãos velhos e pelas instituições do Antigo Regime, em especial, pela Inquisição. Captar os movimentos, gestos e interações no seio da comunidade cristã nova a partir da documentação parece ser o ponto privilegiado para compreender essa identidade: os vínculos de negócios, as práticas cotidianas indisfarçáveis, a ocupação e perda de cargos de poder nas cortes das Monarquias Ibéricas.

Esse artigo possui três partes, além dessa introdução e das considerações finais. Na primeira, traçamos um histórico da relação entre judeus e outros grupos sociais na Península Ibérica e narramos as tentativas e sucessos da lenta e contínua conversão dessa comunidade para o catolicismo. Na segunda parte, exploramos a história e os significados dos designativos que vinham sendo criados para nomear esse ‘novo’ com o tempo: cristão novo, judeoconverso, *marrano*, criptojudeu. Por fim, na terceira parte, elencamos os traços identitários que reconhecemos no grande grupo dos conversos e que os singularizam em relação à extinta comunidade judaica medieval, demonstrando que esse grande e relevante grupo social se tornou eminentemente moderno: consciente do seu tempo, protagonista de sua história – em que pesem todos os conflitos vividos por essas personagens – e construtor de novas realidades econômico-religiosas e político-sociais.

O berço da memória e do esquecimento?

A história dessa relação inicia-se com o que chamamos de um tempo de ruptura dos vínculos judaicos e conflitos iminentes com os cristãos. Esse período, que compreende, em grande parte, os governos visigóticos (sécs. IV-VII) na Península Ibérica, é o primeiro período de legislação que cita textualmente a necessidade de controle e conversão dos judeus. Além da *Lex Visigotorum*, os concílios hispanorromanos e visigóticos são documentos que revelam essas ações e preocupações (Gomes, 2006, p. 9-22), ainda que devam ser lidos com cuidado e reservas, como cabe na documentação do período,

sob pena de criar uma imagem distorcida da Idade Média ibérica e sua relação com os judeus (Salomon, 2001).

As ambivalências sociais, funcionais e econômicas que os judeus experimentaram diante da pressão religiosa ininterrupta pela conversão ao cristianismo fez com que esse grupo aprendesse a preservar língua, religião e cultura, e, ao mesmo tempo, adaptar-se a diferentes situações, movendo-se com certa liberdade no tecido social. Ao mesmo tempo em que mantiveram suas tradições, foram, também, a partir da interação com outros grupos humanos do Mediterrâneo, assimilando práticas e hábitos que foram incorporados à sua cultura e práticas cotidianas. As insistentes tentativas dos sucessivos reinados em vigiar, controlar e enquadrar os judeus em um ambiente cristão construído sobre as bases de uma ortodoxia peculiar, e as diferentes formas de sobrevivência e capacidade criativa de lidar com as adversidades são marcas desse tempo.¹

Após este período, há um segundo momento que chamamos de convivência sob tensão e suspeição, que corresponde à ocupação árabe de parte da Península Ibérica (sécs. VII-XIII/XIV). Em geral, os judeus eram vistos com tolerância, fato demonstrado por possuírem, dentro dos territórios árabes, certa autonomia, exemplificada por hábitos como: reunir-se em sinagogas, serem julgados por seus pares em casos de delitos, trabalhar em funções de tradição familiar que foram exercidas e mantidas com certa liberdade. Considera-se que, neste período, a “suspeição” deve-se ao fato de que os judeus eram os “submissos” e que deveriam ser preservados pelo seu “valor-função” ou “valor-atividade”. Preciosos, sua cultura determinava sua posição social, muitas vezes relacionada à ourivesaria, artesanato, medicina, botica, arrendamentos ou prestamistas de rendas, cobrança de impostos e outras atividades relacionadas aos patriciados urbanos (Tavares, 1982, p. 77-120).

Em meio à guerra aos territórios árabes pelas elites castelhana-leonesas até 1536, inicia-se um terceiro período na história dos judeus na Península Ibérica em que se identifica a formação de um cristão novo com traços mais nítidos, que seriam próprios dos conversos nos séculos seguintes.

¹ Diversos autores trabalharam de alguma forma com essas questões. Embasamos nossa afirmação em: BLUMENKRANZ, 1960; VIVES, 1963, p. 107-145,186-225; ORLANDIS, 1977; MORENO, 1990, p. 230-240; BAER, 1998; IOGNA-PRATT, 2002, p. 67-75.

Podemos dizer que esse período é caracterizado pela afirmação, conflito, vigilância e perseguição nascentes, e mais pronunciados em certos centros urbanos e territórios ibéricos. Neste período intensificam-se grandemente as animosidades com relação aos judeus, sobretudo a partir dos séculos XIII/XIV ao XVI, e é por essa razão que consideramos esse período o das conversões compulsórias e abertas como fórmula política. Com isso queremos dizer que a pretensão de conversão da totalidade dos judeus como projeto atingiu sua maturidade e traduziu-se pela passagem aos atos violentos e discriminatórios, bem como se tornou um “ato político”.

A concentração dos judeus em núcleos urbanos, as chamadas judiarias, cujas comunidades mais numerosas e sólidas, que continham entre cem e duzentas famílias, se localizavam em Toledo, Burgos, Zaragoza, Huesca e Barcelona. Eram também importantes as populações de Cuenca, Segovia, Ávila, Medina del Campo, Valladolid, Carrión de los Condes, Soria Tudela, Pamplona e Palma de Mallorca, (Gitlitz, 1996, p. 3-4), tendo destaque também as localidades de Valencia, Girona, Lorgroño, Lérida e Mallorca além das comunidades galegas de Orense, Ribadavia, La Coruña e Allariz (Moreno, 1985, p. 79; Rubio, 2004, p. 19,34-37).

Em Portugal, destacaram-se, ao longo do tempo, as concentrações em Lisboa, Porto, Coimbra e Évora. Os povoamentos do centro-norte passaram a ter muita importância – Braga, Chaves, Guimarães, Lamego, Viseu e Guarda – pela fronteira com a Galícia e com os demais antigos reinos de origem Castelhana-Leonesa da Península. No centro-sul, são destacados Estremoz, Moura Beja, Silves e Faro (Saraiva, 2012).

É correto afirmar que a cúpula do clero católico – nomeadamente os bispos – demarcou o território a ser observado e modificado nos sínodos medievais e modernos, demonstrando quais “preocupações” e “necessidades” a Igreja deveria ter com relação aos judeus². Além disso, também a população cristã se revoltou contra os judeus e contra a parcela já convertida dos mesmos (Ortiz, 1988, p. 15-17). O ápice da animosidade dos cristãos em relação ao grupo dos judeus deste período se deu em 1391, quando população cristã perseguiu e atacou os judeus em diversas cidades, nos reinos de Castela e Aragão, com muita violência. Os ataques teriam iniciado em Sevilha, mas

² SYNODICON HISPANUM. Madrid: BAE, 2011, p. 157, 322, 319, 320, 749 e 811, Vol. X (Cuenca e Toledo).

rapidamente se alastraram, chegando a Toledo, Valencia, Mallorca, Barcelona, Gerona, Logroño e Lerida em pouco menos de dois meses.³

No plano político-religioso, contudo, a ruptura nas relações entre judeus e as Coroas dos Reinos Ibéricos se deu em 1492 nos domínios de Castela, e em 1496 em terras de Portugal, com a expulsão e conversão forçada dos judeus. Com essa ruptura, o elemento cristão novo era definitivamente uma realidade concreta cujo processo de forja e concepção começou muito antes. Talvez esses convertidos tivessem, pouco a pouco, se mesclado à população cristã como fizeram em outras localidades de onde foram expulsos. Porém, a fundação da Inquisição Moderna em ambos os reinos atrasaria esse processo, dando origem à questão sobre a qual agora nos debruçamos: a de ter favorecido a produção de um grupo social dotado de uma identidade própria e, portanto, diferente da identidade da população cristã, mas, ao mesmo tempo, apropriada de seus costumes e fortemente vinculada por práticas e hábitos à essa mesma população cristã.

Nomes que escapam, adjetivos que (in)definem

É preciso, agora, problematizar os termos “Cristão Novo”, “Judeoconverso”, “Cripto-Judeu”, “Gente da Nação” e “Marrano” com suas correspondentes manifestações de vida política, cultural, religiosa e de religiosidades registradas nos distintos suportes documentais.⁴

Em tese, cristão novo era todo sujeito convertido do judaísmo ao cristianismo católico desde a Baixa Idade Média Ibérica (do século XIV até fins do século XVIII), independente de professar ou não qualquer credo, fé, ou religiosidade judaica ou cristã, designando, portanto e simplesmente, o fato de que o sujeito que era judeu se converteu ou foi convertido – compulsoriamente ou não – ao cristianismo católico. Da composição dos elementos dessa complexa identidade, que congrega os diferentes membros judeus convertidos ao cristianismo católico e assemelhados, são partes os seguintes fatores

³ De fato, há um debate sobre quais seriam as razões primordiais para as revoltas e para a violência contra essa população (OBRADÓ, 1999, p. 239-274), (ORTIZ, 1999).

⁴ Na documentação dos séculos XIV ao XVIII é frequente encontrar todos esses termos. Na bibliografia sobre o tema, é mais comum os autores adotarem um ou outro termo, conforme o significado e a interpretação do fenômeno que desejam ressaltar. Para esse assunto ver: (BAROJA, 2000, vol 1) e (GITLITZ, 1996).

característicos: a) contexto histórico-social e relações sociais efetivas; b) penumbra associativa e fatores de agregação social entre atores como entes autônomos e de grupos organizados (grupos religiosos, de solidariedade, comerciais, políticos, de ocasião e interesse, e daí por diante; c) adesão justificada e comprovada aos ritos e preceitos judaicos e práticas e crenças cristãs numa perspectiva espectral, considerados os itens a) e b); d) profissão e situação de classe em relação às atividades “permitidas” e “proibidas”, bem como as mercês e distinções relativas aos cristãos novos na Península Ibérica e domínios; e) capacidades de organizar redes com vínculos humanos consistentes e duradouros, sejam de solidariedade, comércio ou simplesmente de comunicação, com intensa trocas simbólicas e materiais.

Judeoconverso pode ser um similar em língua espanhola do termo Cristão Novo. Entretanto, pode-se também inferir, em algumas ocasiões, que o termo se aproxima mais de Cripto-judeu, na medida em que a própria palavra formada por uma justaposição indica um signo complexo que congrega simultaneamente conversão e resistência.

Já quando se fala em cripto-judeu, tem-se claro que o judeu convertido ao cristianismo católico professa o judaísmo em segredo, com consciência ou não desse ato religioso e sua origem, ritos e cerimônias. O problema aqui é considerar o que são, de fato, ritos e cerimônias relacionadas às crenças judaicas e os relacionados às crenças cristãs.

Quando falamos em “gente da nação”, tratamos da comunidade cristã nova e judaica “vista por um outro”; ou seja, a “outridade” desse vínculo ou “antivínculo” identitário com outros grupos sociais que se consideravam não-judaicos, o que também é problemático na medida em que o uso do termo “gente da nação” visaria idealmente também purificar o sangue de quem o usava e afastá-lo da mácula judaica daqueles que a possuíam.

No caso do termo “marrano”, vale trazer à tona a definição conforme explicitada por Nathan Wachtel, que o denomina como “termo de origem provavelmente árabe que designa o porco, empregado por antífrase, como apodo injurioso aplicado aos cristãos novos (ou conversos), suspeitos de heresia judaizante” (Wachtel, 2003, p. 494). Para Wachtel e outros autores, aceita-se que, no marranismo, esses ritos, cerimônias e crenças são professados em segredo, mas também que, a partir de uma noção de resistência, cria-se uma terceira religião baseada em uma religiosidade

formada através da insistente repetição de hábitos e costumes que mantém o seu significante, mas vão perdendo seus significados – sendo esses obliterados – ou ganhando novos e múltiplos sentidos.

O marranismo, assim, daria conta de explicar boa parte do espectro identitário dos cristãos novos a partir das ideias de amálgama, fluidez, resistência, resiliência e preservação de aspectos das vivências e reminiscências judaicas. Seria, então, uma “religião das reminiscências” segundo Anita Novinsky, Nathan Wachtel e Donatella di Cesare⁵. O problema central do conceito de marranismo reside justamente no fato de que o teor pejorativo e até sádico do termo foi resignificado por parte da historiografia, mas que, embora tenha sido criado para resolver as ambiguidades do fenômeno, pode não ter um eco genuíno no passado histórico. Talvez o termo marrano não considere o sofrimento da própria ambivalência do ser cristão novo: um sujeito cuja identidade era dividida e fragmentada, como a própria Anita Novinsky havia sustentado em seu moderno “homem dividido”.⁶

Cabe dizer que essa gramática criada a partir da existência dos cristãos novos foi sendo constituída ao longo do período cronologicamente apontado anteriormente, e modelou a mentalidade e a tradição das relações entre judeus e cristãos, e cristãos velhos e cristãos novos, sempre de forma a circunscrever os convertidos na hierarquia das monarquias ibéricas de forma includente e excludente ao mesmo tempo. Inseridos no cristianismo dos Estados Modernos, estão em situação de iminente exclusão, observação e domínio do outro pela linguagem e pelos conflitos vividos constantemente.

A identidade cristã-nova

a) Continuidades

O fenômeno cristão novo ocorreu exclusivamente no Mundo Ibérico. Em nenhum outro lugar do mundo europeu moderno que não nos reinos de

⁵ NOVINSKY, A. **Cristãos-Novos na Bahia (1624-1654)**. São Paulo: Perspectiva, 1972. WACHTEL, N. **A Fé da Lembrança. Labirintos Marranos**. Lisboa, Editorial Caminho, 2003. DI CESARE, D. **Marranos**. O outro do outro. Belo Horizonte: Ayine, 2021.

⁶ NOVINSKY, A. “O Homem dividido.” op. cit. p. 141-162.

Espanha e Portugal e suas possessões houve um grupo de súditos religiosamente convertidos que se manteve integrado apenas parcialmente na religião oficialmente adotada durante quase de três séculos. Em Portugal, onde os cristãos novos tinham maior número⁷, esse fenômeno foi ainda mais claro. Isso significa, naturalmente, que é necessário pressupor que havia algo de particular em Portugal que pode ser uma chave para compreendermos a identidade dos conversos ibéricos. Contudo, antes de investigar esse particularismo, é fundamental que busquemos na origem do cristão novo a sua identidade. Assim, compreender os traços de continuidade dos conversos com o elemento judeu, em particular, o *sephardim*, torna-se tarefa primordial.

O povo judeu emancipou-se muito precocemente do “território(s)”, perdendo os amálgamas de outros povos, como o Estado e a língua comuns. Em Diáspora por séculos, foi capaz de manter a unidade graças à herança cultural-religiosa⁸. A problemática mais ampla da história do povo judeu é marcada pelos movimentos de assimilação ou integração nas sociedades majoritárias, e conservação ou recolhimento dentro do próprio grupo. Esses movimentos se davam, muitas vezes, de modo reativo às perseguições às quais os judeus sofreram desde as primeiras manifestações da cristandade, e principalmente quando o catolicismo se tornou a religião majoritária na Europa (Schmitt, 2006, p. 567-589). Enquanto a assimilação dilui a identidade, o recolhimento a reforça.

Salo Baron aponta que talvez a principal característica do povo judeu seja a interdependência entre a vida social e a vida religiosa (1952, p. 19-20). Entre outras coisas, isso significa dizer que muitas ações cotidianas carregam consigo um sentido religioso. Assim, não é somente nos rituais públicos (casamentos, sepultamentos, bar-mitzvot, etc) que a religião se manifesta, mas também nos hábitos que ocorrem somente no âmbito familiar, ou até mesmo solitariamente. Como exemplos dessas práticas cotidianas citamos os hábitos alimentares que restringem o consumo de determinados alimentos, a observância do *Shabbat* e tudo que isso implica (descanso aos sábados, uso de roupas limpas no sábado e acender de velas na sexta-feira à noite), e as

⁷ Devido à expulsão ter ocorrido inicialmente em Castela e só depois em Portugal e também pelas diferentes condições de expulsão nos dois reinos. Há muita literatura sobre o assunto. Para estudo recente ver: GITLITZ, D. M., **Secrecy and deceit: the religion of the crypto-Jews**, p. 74-75.

⁸ O monumental trabalho de Salo Baron explora essa ideia. BARON, op. cit.

práticas relacionadas ao sepultamento de um ente querido, tais como cobrir os espelhos da casa e jogar fora a água dos recipientes e vasilhames domésticos. Essas práticas estavam tão imbricadas na vida social e cotidiana dos judeus que, uma vez convertidas, muitas famílias perpetuaram-nas, ainda que o significado religioso original tenha sido perdido aos poucos (Veiga, 2006, p. 62, 68, 93, 104.). Por essa razão, a questão dos hábitos cotidianos será, como veremos, um traço importante na caracterização dos cristãos novos.

A despeito da unidade entre os judeus que viviam espalhados pela Europa, norte da África e Oriente Médio, existe uma clivagem básica entre eles que será um elemento importante na definição de uma identidade cristã nova. Trata-se da separação entre judeus *sephardim* e *askhenazim*. A ideia de dividir os judeus dessa forma também possui uma história que foi sendo formulada ao longo de séculos.

Os *sephardim* são aqueles judeus que, após a Diáspora, se fixaram na região que hoje corresponde à Espanha, Portugal e partes do Mediterrâneo. Os *ashkenazim* são aqueles que se situaram na região das atuais Alemanha, Polônia, Rússia, Ucrânia e Leste Europeu. A cultura (dos) *sephardi(m)*, grosso modo, passou a existir como tal após as primeiras expulsões da Península Ibérica no século XIV. Pouco a pouco, os *sephardim* passaram a se reconhecer mutuamente e se diferenciar dos judeus que viviam em outras localidades da Europa⁹. Tendo perdido a língua que falavam antes da Diáspora os *sephardim* passaram a usar o ladino, e os *askhenazim* o ídiche como formas de comunicação próprias, relacionadas aos seus grupos e famílias. Ambas as

⁹ Segundo o Historiador e Rabino Theo Hotz, “apesar de os termos “Sefarad”, e “Ashkenaz” e “Tsarfat” serem termos bíblicos, tanto o primeiro registro documental judaico a se referir à península ibérica como “Sefarad”, quanto o primeiro registro documental judaico a se referir à Europa Central como “Ashkenaz”, ambos são do século IX”. E prossegue: “As diferenças são culturais (idioma, culinária, música) e religiosas (especificamente em realçado à abordagem de cada grupo ao corpo legal judaico, a halachá. No entanto é somente bem mais tarde que os judeus vão se referir a si mesmos como ‘ashkenazim’, ‘sefaradim’, ‘magrebim’, ‘italkim’, ‘mizrachim’, ‘yerushalmim’. Os primeiros assentamentos judaicos na região da Alemanha se dão durante o século IX, compostos por judeus vindos das regiões das atuais Itália e França (que provavelmente estavam ali desde a dispersão durante o período romano). É desse período as primeiras referências à região geográfica pelo nome de “Ashkenaz”. Na época do Talmud (II a VI d.C.) os rabinos se referem às distantes terras ibéricas pelo nome de “Espâmia” (ou “Ispâmia”). No livro *Sêder Olâm Zuta* (livro medieval de cronologia judaica) aparece uma das primeiras correlações entre “Sefarad” e “Espanha”. Ou seja, a utilização do termo Sefarad como Espanha já aparece em pelo menos um documento judaico do século VII, indicando que o termo Sefaradi já deveria estar sendo usado no coloquial antes dessa época.” Entrevista ao historiador e rabino Theo Hotz efetuada em de 25 abril de 2023. Ver também: YONATAN. Obadias Targum, 1:20. ANÔNIMO. **Sêder ha Olâm Zuta**; HEBREW LANGUAGE ACADEMY. <<“Sefarad, Tsarfat e Ashkenaz, quem são?” **ENCICLOPÉDIA YIVO**..

línguas se pareciam muito com os idiomas das regiões referentes (respectivamente o castelhano e o português e as línguas germânicas) e continham elementos do hebraico antigo¹⁰. Uma vez expulsos da Península Ibérica no século XV, os judeus que se dirigiram a cidades italianas, francesas, ao norte da África, à Hamburgo, Antuérpia e, posteriormente a Amsterdã, usariam entre si o português, o castelhano e o ladino. Essa diferença se torna tão forte que, nas palavras de Yosef Kaplan “los sefardíes comenzaron a expresar abiertamente su reticencia al modo de vida de los askenazíes y al estereotipo que habían elaborado respecto a su cultura y a su conducta moral recibió ahora un inusitado tinte negativo” (1996, p. 85).

Portanto, havia uma relação de interdependência entre os judeus *sephardim* e os cristãos novos portugueses. Ocorre que a comunidade judaica das cidades italianas e do Marrocos foram fundadas por judeus que saíram da península no contexto das conversões de 1492-1497. Porém, as comunidades sefarditas de Amsterdam, Hamburgo e Londres, bem como as de Recife e de Nova Amsterdam¹¹, derivaram diretamente da emigração cristã nova de Portugal e Espanha. Ou seja, enquanto as primeiras comunidades foram fundadas por judeus, as comunidades de Amsterdam e Hamburgo foram fundadas por pessoas que passaram por uma “vivência de cristianismo”; foram cristãos novos que se reconverteram ao judaísmo que fundaram essas comunidades (Kaplan, op. cit.). Essa reconversão, naturalmente não foi simples, pois se tratava de homens que seguiram os preceitos cristãos, ao menos na esfera pública, por toda sua vida.

A comunidade de Amsterdam, formada, segundo a expressão cunhada por Yosef Kaplan, por *judeus novos*, procurava se diferenciar o tempo todo dos judeus *askhenazim*, ao mesmo tempo em que mantinha os laços com a comunidade cristã nova que permanecera em Portugal e na Espanha. De fato, ainda para citar Kaplan, pareciam pertencer a uma mesma “entidade étnica e social” (Ibid., p 30-31). Talvez o melhor exemplo dessa identidade seja o caso da “Santa Companhia de dotar orfãos e donzelas pobres” fundada em 1615 pela recém-criada comunidade de Amsterdam (que data de 1603). O objetivo dessa

¹⁰ Todas essas línguas estavam em formação e não correspondem perfeitamente às respectivas línguas atuais. Queremos salientar, contudo, que os judeus haviam perdido a língua materna, o hebraico, e falavam variantes das línguas locais.

¹¹ Atual New York.

companhia era auxiliar órfãs portuguesas e espanholas judias, ainda que recém-convertidas, a conseguir um casamento, incluindo-se aí o pagamento de dote para a noiva. O noivo, por sua vez, deveria ser judeu *sephardim*, ou hispano-português cristão novo, que estivesse disposto a se reconverter ao judaísmo. Estavam vetados os judeus *askhenazim*. Aqui percebemos, não sem problemas e questionamentos, que usar o termo “gente da nação” é algo que contempla aspectos da identidade dos grupos cristãos novos e judaicos por condensação, representatividade e pelas próprias ações desses grupos em seus contextos sociais.

Os *ashkenazim* que viviam em Amsterdam no século XVII, e que aos poucos se tornaram mais numerosos que os *sephardim*, tinham origem social mais diversificada e mais empobrecida (eram camponeses, no geral). Eram, ao mesmo tempo, auxiliados financeiramente pela comunidade *sephardim* e repelidos por seus membros. Enquanto não tiveram sua própria Congregação, por exemplo, os *askhenazim* eram obrigados a se sentar separadamente na Sinagoga. Eram proibidos também de enterrar seus mortos no cemitério dos *sephardim*. Essas e outras atitudes francamente segregacionistas por parte dos *sephardim*, bem como a aproximação com os cristãos novos ibéricos, podem se relacionar ao peso da identidade portuguesa nesses homens (ibid., p 83-90).

Assim, os *sephardim* possuíam uma origem social e econômica diferente dos judeus *ashkenazim*, e se encontravam na posição social de *homens de negócios*, algumas vezes bastante abastados e tantas outras em posições estratégicas para as Coroas Ibéricas Modernas. A principal forma de contato que viriam a manter com os cristãos novos que permaneceram na Península, ou mesmo que viviam no Império português e espanhol, se daria via negócios, como trataremos a seguir (Hutz, 2017).

Um exemplo de conflito entre *sephardim* e *ashkenazim* ocorreu na prisão dos “dez cativos do Rio São Francisco” na América Portuguesa. Na Insurreição Pernambucana, entre os quase 200 prisioneiros dos portugueses, muitos dos quais eram soldados holandeses, franceses, alemães, poloneses, escoceses e ingleses, todos soldados da WIC, estavam 10 homens dos quais, a princípio, não se sabia se eram judeus do Leste Europeu ou cristãos novos nascidos em Portugal (Vainfas, 2010, p. 222-225). A arbitrariedade em prender os dez homens, mesmo tendo dúvida da sua origem, chama a atenção. A

viagem entre Pernambuco e Lisboa mostrava claramente a indisposição e porque não dizer a antipatia e rivalidade entre membros dos homens da nação *ashkenazim* e *sephardim*.

Levados à Inquisição de Lisboa, seis dos homens alegavam ser *ashkenazim* e não *sephardim*, pois assim se colocariam fora da jurisdição do Santo Ofício de Lisboa e, portanto, não poderiam ser condenados, ter seus bens confiscados, e nem ser levados à fogueira. Um deles, de fato *ashkenazi*, era Jehuda Bar Jacob, chamado pelos portugueses de “Jacob Polaco”. Segundo os testemunhos, nem os luso-falantes conseguiam falar “Jehuda Bar Jakob” nem o próprio Jehuda sabia falar rudimentos de português, apesar de permanecer preso por longo tempo – mais de um ano – por ser uma testemunha com potencial de delatar outros cúmplices. Os inquisidores de Lisboa usaram dois critérios para tentar identificar os falsos judeus *ashkenazi*: a alegria e o idioma. Perguntado a Jacob se algum de seus companheiros tinha ficado feliz quando soube que estavam “felizes por voltarem à sua pátria” disse que “não viu paixão alguma, nem de alegria, nem de desgosto”. Em seu depoimento, disse também que “não tinha conversação com aqueles homens, pois estes o tratavam sempre como estranho”, certamente pelo fato de falar mal ou quase nada o português. E foi justamente a língua ou a falta da língua portuguesa que o liberou juntos a demais companheiros *askhenazim* (ibid. p. 226-243).

Outro traço de continuidade foi, sem sombra de dúvida, a adaptabilidade a circunstâncias adversas, conflituosas e de crise de grupo, conjunturais ou estruturais.¹² Esse é um traço comum nos judeus em geral e relaciona-se ao fato de que os judeus eram minoria étnica e religiosa nos territórios em que viviam. No caso dos judeus que se estabeleceram na Península Ibérica, essa característica era bastante acentuada. O bom relacionamento dos judeus com os diferentes governos, em particular sob o domínio muçulmano, é considerado sem paralelos na história do povo judeu (Melammed, 2004, p. 2). Essa é uma das razões pelas quais, nas chamadas

¹² López Belinchón também trata de ambas características dos cristãos novos: a adaptabilidade e o fato de se tratarem de homens de negócios. BELINCHÓN, Bernardo López, **Honra, libertad y hacienda** :hombres de negocios y judíossefardíes. Alcalá de Henares, Espanha: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, Universidad de Alcalá, 2001.

“Guerras de Reconquista”,¹³ o judeu foi apenas ator coadjuvante na atenção dos Reinos Cristãos, se tornando, posteriormente, motivo de preocupações sociais, políticas e religiosas em relação à vida urbana para os Reis Católicos somente após o final das guerras com os mouros, e durante Alta Idade Ibérica Moderna e o Antigo Regime de forma mais ampla.

b. Desventuras e singularidades modernas

Não menos importantes foram os traços específicos da identidade cristã nova, aqueles que não derivaram do judaísmo. Esses elementos têm como característica o fato de serem muito impactados pelo catolicismo e de serem reforçados como reação à pressão vivida pelos cristãos novos, em particular a dos tribunais da Inquisição e aquela exercida pelos estatutos de limpeza de sangue. A construção do cristão novo enquanto ser dotado de uma identidade particular se deu, naturalmente, de maneira paulatina e não linear, que analisamos a seguir.

A vida religiosa dos cristãos novos é provavelmente um dos temas mais comentados na literatura especializada. Contudo, poucos trabalhos chegaram a explorar essa questão de maneira aprofundada.¹⁴ A historiografia sobre os cristãos novos costumava se dividir entre os historiadores que acreditavam no criptojudaísmo dos cristãos novos, e aqueles que refutavam seu criptojudaísmo completamente.

Trata-se, na realidade, de matéria muito mais complexa. A palavra criptojudaísmo sugere que se trate de pessoas que praticavam o judaísmo secretamente. Temos, portanto, como ponto de partida, uma dificuldade teórica. O judaísmo é basicamente uma religião social, como vimos anteriormente. A prática em segredo pressupõe a observância de uma série de condutas que só acontecem na vida social, ou ao menos com um número

¹³ O termo “Reconquista” ou “Guerra de Reconquista” foi construído por uma historiografia majoritariamente liberal e cristã no séc. XIX. FITZ, Francisco García. La Reconquista: un estado de la cuestión. *Clio & Crimen*, n 6, 2009, p. 142-215. SALOMA, Martín. F Ríos. **La reconquista en la historiografía hispana: revisión y deconstrucción de un mito identitario** (s. XVI-XIX). Tese de Doutoramento. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2007. Para um panorama mais amplo e compreensão das guerra Castelhana-leonesas contra os islâmicos a partir do ponto de vista das cruzadas ver TYERMAN, Christopher. **Pequena História das Cruzadas**. Lisboa: Tinta da China, 2008.

¹⁴ A exceção é, sem dúvida, o trabalho de GLITLITZ, David M., op. cit..

mínimo de pessoas. Os cristãos novos não podiam se vestir como de costume, comer publicamente como de costume, frequentar escolas específicas, nem estudar a Torá como antes.

É possível argumentar, contudo, que aos olhos da Inquisição (ou mesmo da Igreja Católica) ainda que não estivessem observando a totalidade da religião judaica, o fato de cumprirem algumas práticas já poderia ser considerado heresia. Pode-se aceitar esse argumento religioso, mas isso nos afasta do verdadeiro problema. Os cristãos novos não seguiam o judaísmo *stricto sensu*; mesmo os mais praticantes daquele “judaísmo” ou daquelas *judaidades* professavam algo diferente do que religião judaica pressupõe como base, com suas mínimas referências institucionais e de culto,¹⁵ e é aí que devemos concentrar nosso problema.

Os cristãos-novos modificaram uma parcela das crenças judaicas a ponto de incorporar parte da concepção de salvação dos cristãos. Originalmente, os judeus não possuíam uma concepção individual de salvação, mas, além de haver sabidamente uma divisão entre quem seria castigado por seus atos e quem não seria, o judaísmo do qual surgiu o cristão novo tinha uma ética incorporada às suas práticas (Schwartz, 2009, p 91). Neste sentido, o cristianismo modificou a visão judaica a respeito do mundo quando transformou o judeu em converso. Como tal, a ética, ou seja, a “construção de uma judaidade com o outro” – com todas as suas consequências – deu lugar a uma crença pacificada, na qual objetos, amuletos e ritos judaicos conviviam harmoniosamente com concepções cristãs cada vez mais incorporadas aos seus cotidianos, dentre os quais a noção de salvação cristã. Neste sentido, o mundo dos cristãos novos passou a ser mediado sempre pelo “de fora”, pelo “outro”, fruto de uma exigência da fé católica, do Antigo Regime, da Inquisição e da coletividade em constante transformação e perigo. Há naquelas práticas cristãs novas uma fusão da retidão por meio da obediência à lei – advinda do judaísmo – e a ideia de salvação pela fé – oriunda do cristianismo –, criando

¹⁵ Diferentemente do professor Stuart Schwartz que utiliza o termo “judaicidade”, “judaidade” refere-se não apenas às práticas pretensamente judaicas que os cristãos novos preservaram, mas dizem respeito aos graus de adesão ao judaísmo e cristianismo, à pluralidade dessas crenças e do seu grau de profundidade e complexidade em cada uma das coletividades cristãs-novas da Península Ibérica, Mediterrâneo e Atlântico. Para o conceito de judaicidade, ver SCHWARTZ, S. B. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras /Edusc, 2009, p. 92.

uma nova forma da crença e da religiosidade com sentimentos conflituosos sobre si mesmos e sobre o mundo.

Um verdadeiro apagamento ocorreu conforme as gerações foram se sucedendo e se distanciando das conversões de 1492. O cristão novo passou cada vez mais a existir como extensão do outro, na medida em que não eram judaizantes por serem diferentes dos cristãos, mas eram judaizantes na medida em que se diferiam dos cristãos. Havia ainda aqueles cristãos novos que se consideravam judeus e, mesmo para eles, as ideias de um Deus único, a vinda de um Messias no futuro, da Lei e Moisés como caminho da salvação, e da dupla necessidade da fé e da observância levavam um sem número deles à Inquisição justamente por essa inadequação, muitas vezes patente na exterioridade da vida cotidiana (Schwartz, op. cit. p 91-92).

É importante ressaltar que o abraçar do judaísmo ou do cristianismo por parte de indivíduos ou famílias de origem judaica ou cristã nova era menos rígido do que pode parecer. No caso dos cristãos novos portugueses que retornam ao judaísmo em Amsterdam, existem relatos de que praticavam o cristianismo quando voltavam para Portugal ou Espanha. Kaplan menciona Mendes Bravo, que depois de ter se convertido ao judaísmo em Amsterdam, onde viveu entre 1612 e 1617, confessaria haver judaizado perante a Inquisição de Lisboa (op. cit., p. 146).

Ademais, a própria aceitação das outras comunidades também variava bastante. Um exemplo curioso se dava em Livorno, onde o cristão novo não era bem aceito, mas a comunidade judaica propriamente dita tinha tratamento e condições que melhoravam a cada ano. Isso forçava a reconversão daqueles de origem judaica que tinham interesse em se estabelecer na cidade. A preferência por judeus e não por cristãos novos era tão forte que, segundo Francesca Trivellato, em 1654, a comunidade judaica de Livorno decretou a exclusão por dois anos dos serviços religiosos daqueles que tivessem viajado para Portugal ou Espanha; ou seja, pela mera suspeição de que tivessem atuado em desacordo com o judaísmo (2009, p. 49-50).

Há, contudo, uma questão que complexifica ainda mais a manutenção das práticas judaicas pelos cristãos novos. Trata-se da já mencionada interdependência entre a vida social e religiosa que dificultava, no caso dos cristãos novos, a identificação de certas práticas como sendo de cunho religioso. São os hábitos cotidianos os mais difíceis de se fazer sumir em uma

família. Mesmo naquelas que se consideravam cristãs de todo coração, a permanência de costumes praticados pelos judeus é bastante impressionante. O uso dos objetos, por exemplo, demonstra bem a existência de uma vida compartilhada entre os membros da comunidade cristã nova. Catalina de León, uma das denunciadas na “cumplicidade de Ribadavia” na região da Galícia (Espanha) em 1608, reclamava que Antonio Pereira, outro membro da comunidade cristã-nova, havia tomado emprestados objetos de prata e não os havia devolvido. Antonio Pereira era conhecido por dar fuga a vários membros da comunidade cristã-nova galega em momentos de perseguição por parte da Inquisição e por ser importante elo entre aquela comunidade e outros de seus membros dali distantes. Como articulador, Pereira havia repassado os objetos de culto (cálices, menorá, pratos de prata, bem como outros objetos de culto judaicos) a outros membros da comunidade e não havia devolvido aos seus verdadeiros donos (Veiga, *op. cit.* p. 60-61).¹⁶

Além dos objetos de culto, a comida também era compartilhada, sobretudo em ocasiões especiais como no luto pela perda de um membro da comunidade. Catalina Coronel, esposa do Licenciado Rodríguez, ambos moradores de Tuy (Galícia), ajudaram a família de Enrique Mendez a cumprir suas obrigações fúnebres rituais. Diz a relação de causas do Processo da Inquisição de Enrique Mendez que, por mais de nove meses, Catalina enviava cozidos e sopas de pescados à família de Mendez, permanecendo recolhidos em casa, sem comer carne, e comendo o que lhes enviavam sempre à noite (*ibid.* p. 62). O dinheiro e as mercadorias também eram compartilhados e geravam dividendos dentro da própria rede de solidariedades, que também se constituía como uma rede mercantil ao mesmo tempo, costurada entre os cristãos-novos de diferentes partes da Península Ibérica, do Atlântico e do Mediterrâneo. Beatriz Álvarez, moradora de Bayona (Galícia), construiu elos entre os cristãos-novos galegos e outros membros da comunidade em Pisa (Itália) e Corfú (Grécia). A referida cristã nova havia fugido com todos os seus filhos, um dos quais havia voltado posteriormente para cobrar certo imposto e trazer mercadorias aos cristãos-novos de Bayona provenientes daquelas partes do Mediterrâneo (*ibid.*, p. 63).

¹⁶ Arquivo Histórico Nacional (Madri), Seção Inquisição, Legajo 2042. Expediente 48. Resumos das causas de Ana Lopez e Antonio Pereira.

Outro exemplo advém do fato de que, no judaísmo dos séculos XIII ao XV, existia uma divisão bastante importante entre os papéis femininos e masculinos para a sobrevivência e perpetuação das tradições e da sabedoria religiosa. Simplificando, aos homens cabia a educação religiosa nas escolas, as quais, por sua vez, eram frequentadas somente por meninos. Tratava-se de uma religião bastante centrada na figura masculina, na qual um enterro, por exemplo, só podia ocorrer se houvesse um número mínimo de 10 judeus do sexo masculino (*minian*). Às mulheres, por outro lado, cabia a manutenção das práticas domésticas, que incluíam desde as normas de alimentação, vestimenta e também a observância do *Shabbat*. Era a mulher, inclusive, que conduzia o ritual de abertura do *Shabbat* às sextas-feiras à noite.

Unindo a questão do papel da mulher com a questão dos hábitos cotidianos, temos algo que é característico dos cristãos novos e que é patente em uma série de processos inquisitoriais: o fato de que a continuidade de tradições domésticas, ou seja, de hábitos cotidianos domésticos, geralmente cabia às mulheres. Essas, sendo ou não judaizantes, eram as responsáveis por ensinar aos filhos as tradições de suas respectivas famílias. Impedidas, portanto, de realizar publicamente ritos e tradições religiosas judaicas, os resquícios de judaísmo, voluntários ou não, se davam no âmbito familiar e tinham na mulher, mãe da família, seu principal veículo. Essa é a principal razão pela qual o registro inquisitorial está tão repleto de figuras femininas, como bem observou Nathan Wachtel (*op. cit.*, p. 115).¹⁷

Mesmo com o passar do tempo, muitas famílias que se consideravam cristãs em fé e em razão continuavam a realizar tarefas ou a manter comportamentos no âmbito privado que, originalmente, faziam parte de uma cultura religiosa judaica. Os hábitos alimentares são um bom exemplo disso. No século XVII, os portugueses costumavam fritar ou refogar seus alimentos em banha de porco, mas os judeus o faziam no azeite com cebola, algo que hoje associaríamos com a cultura ibérica de modo geral. Assim, um mero hábito desse tipo já era considerado indício de judaísmo, embora pudesse facilmente se tratar tão somente de um costume alimentar.

¹⁷ Ver também: VEIGA, M. A. L. Configuraciones familiares judeoconversas gallegas y portuguesas: la Inquisición como configuradora de las relaciones de solidaridad y poder en los espacios comunes y privados (siglos XVI y XVII). In: SORIA MESA, E. S.; DÍAZ RODRÍGUEZ, A. J. R. (orgs.). **Los judeoconversos en el mundo ibérico**. Córdoba: Servicio de Publicaciones - Universidad de Córdoba - UCO, 2019, v. 1, p. 501-508.

No processo da esposa de Rodrigo de Andrade,¹⁸ Ana de Milão, uma das suas acusadoras retrata exatamente essa situação. Em 16 de janeiro de 1601, a antiga criada da família, Francisca da Costa, afirmou que Ana e suas filhas – Beatriz de Andrade e Branca de Andrade – eram judaizantes, pois mandavam cozinhar carne de porco em panela separada e a ofereciam para os criados, mas não a comiam, só davam de comer a seus filhos pequenos e a Rodrigo de Andrade. Além disso, Ana vestia camisas lavadas aos sábados pela manhã e sempre tirava o sebo e o sangue das carnes, ainda que fosse de carneiro, fritando as carnes em azeite com cebola na panela.¹⁹ Hábitos com esses eram frequentes nas famílias que analisamos, notadamente nas famílias de negociantes.

Isso nos leva a outro traço da identidade cristã nova que julgamos ser absolutamente fundamental, que foi a configuração da relevante parcela dos cristãos novos que atuavam como homens de negócios, em redes de comércio. Esse tipo de organização econômica e social servia, ao mesmo tempo, como facilitador dos negócios, realizados em escala global, sobretudo no final do século XVI e no século XVII, e, como uma maneira de proteger essas famílias da fúria inquisitorial, principalmente quando ela estava particularmente interessada no confisco de bens dessa elite mercantil.

Apesar da dificuldade em se afirmar a origem cristã nova de um determinado comerciante tomando por base somente a documentação diretamente relacionada a negócios,²⁰ desde a década de 1970 historiadores tem procurado relacionar o nome dos comerciantes com sua origem étnico-religiosa. Durante algumas décadas, o debate entre os historiadores a respeito do tema das redes de comércio discutiu justamente se elas eram caracterizadas por laços étnicos e de confiança ou se eram apenas formas de organização comercial movidas pelo autointeresse; ou seja, movidas pelo lucro, na qual a etnicidade comum não desempenhava papel relevante.²¹

¹⁸ Homem de negócios e um dos procuradores dos cristãos novos no pedido de perdão geral que esses fizeram junto a Filipe III.

¹⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa). Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 14409, Processo de Ana de Milão.

²⁰ Documentos notariais e registros nas recém criadas instituições que procuravam fiscalizar e regular o comércio, como por exemplo a *Casa de Contratación*, em Sevilha.

²¹ No primeiro caso situa-se o pioneiro do estudo sistemático das redes, CURTIN, Philip D. **Cross-cultural trade in world history**. Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1984. No segundo, GREIF, Avner Grief. Avner. **Institutions and the path to the modern economy: lessons from medieval trade**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2006.

De nossa parte, procuramos superar essa dicotomia e observar que, sim, há uma origem étnico-religiosa comum, embora não necessariamente crenças religiosas comuns. Mais importante, contudo, seria buscar as estratégias de que os grupos de comerciantes se utilizavam para superar desafios e dificuldades e fortalecer sua posição social. Além disso, no caso dos portugueses, ficou bastante claro para nós que uma parcela importante dos homens de negócios era de fato composta por cristãos novos. Suas estratégias, portanto, estariam mescladas com habilidades de sobrevivência frente às dificuldades próprias de ser cristão novo.

A atuação dos cristãos novos em redes de comércio aparece em numerosos exemplos. No caso da pimenta asiática, nos negócios ligados à navegação, como seguros e fretamento de navios, no tráfico de escravos, no financiamento da Coroa espanhola, entre outros. Grande parte dessas atividades era de concessão direta com a Coroa espanhola ou portuguesa. Desse modo é relativamente simples identificar a presença constante de certas famílias cristãs novas, tais como Fernandes d'Elvas, Gomes d'Elvas, Gomes da Costa, Nunes Correa, Solis, Lamego e Saraiva.

Um exemplo emblemático da organização em redes de comércio e das estratégias utilizadas por esses cristãos novos é o da família de António Fernandes d'Elvas (/1623), conhecido traficante de mulheres e homens africanos escravizados. O capital de Elvas seguiu os ritmos mais gerais do capital português. Tendo iniciado seus negócios com a pimenta asiática,²² voltou seus olhos para o Atlântico tão logo esse se tornou lucrativo e converteu-se no maior traficante de mulheres e homens africanos escravizados de sua época. Entre as estratégias que esse comerciante e sua família utilizaram podemos citar duas bastante relevantes para a questão da identidade: a associação via casamento com outras famílias de homens de negócios, e a busca por nobilitação.

A família de António Fernandes d'Elvas descende dos afamados Ximenes d'Aragão, dos Rodrigues d'Évora e Veiga, e dos Coronel, sendo que muitos de seus antepassados eram fidalgos ainda antes da conversão forçada, em 1473 (Costa, 1868, p. 489). Embora fossem conhecidos por serem

²² Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, leg. 2796, n° 9, fol. 143r

conversos, não há registros da conversão nem do antigo nome judeu de nenhum membro de sua família.

O próprio António Fernandes d'Elvas casou-se com Elena Rodrigues Solis, filha de seu parceiro de negócios, o traficante de escravos Jorge Rodrigues Solis. Ainda a partir de António, observamos a sua conexão de sua prole com uma das famílias de cristãos novos mais importantes de sua época. Trata-se da filha de António, Luiza de Elvas, que se casou com Francisco Dias Mendes de Brito, da poderosa família dos Mendes de Brito, e de seu filho Jorge Fernandes d'Elvas, que se casou com a filha do rico banqueiro cristão novo Duarte Gomes Solis. Esses são alguns exemplos de algo que vemos reiteradamente tanto nessa família como na de outros cristãos novos: o uso do casamento como estratégia de fortalecimento do poder familiar.

De fato, consideramos que o casamento era uma estratégia de sobrevivência social utilizada amplamente durante o Antigo Regime e também pelos cristãos novos. É importante ressaltar que mesmo quando atingiam uma posição econômica de destaque, chegando a financiar a Coroa espanhola, como já mencionamos, os conversos seguiam sendo considerados elementos menos importantes na sociedade ibérica. Essa aparente contradição pode ser encontrada na burguesia de forma geral, mas o fenômeno era particularmente intenso entre os cristãos novos por conta dos estatutos de pureza de sangue que dificultavam a ascensão social dos elementos de origem judaica.²³

A busca por nobilitação também permeia toda a família, notadamente o ramo dos Mendes de Brito. Preocupados com o fato notório de que eram cristãos novos e com o envolvimento de alguns membros da família em pedidos de perdão geral aos judaizantes feitos a Filipe IV,²⁴ Francisco Dias Mendes de Brito pediu autos de justificação de nobreza para si e seus familiares, excluindo, naturalmente, aqueles envolvidos com o pedido de perdão geral.

²³ Laura de Mello e Souza recapitula essa questão no ensaio "Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas" (2005). A citação que faz de Braudel vale a pena ser reproduzida aqui: "(...) ricos burgueses da mais diversa proveniência sentem-se atraídos pela nobreza: ela é o seu sol. (...) A ambição desses falsos burgueses é chegar às fileiras da aristocracia, fundir-se com ela, pelo menos casar aí as suas filhas ricamente dotadas. (BRAUDEL, 1995, p. 91)

²⁴ Sendo que o patriarca da família, Heitor Mendes, "o rico", já havia sido uma das cabeças por traz do pedido de Perdão Geral a Filipe III em 1598. AGS, Câmara de Castilla, leg, 2796. 134 a 156 v),

Em nossa opinião, a nobilitação era fundamental porque permitia aos cristãos novos não somente ascender socialmente, algo que lhes era negado por sua condição de “mácula de sangue”, mas sobretudo porque isso, em tese, podia proteger à sua família e o seu patrimônio da sanha inquisitorial. Apesar de seus esforços, nem o ramo dos Elvas, nem o ramo dos Mendes de Brito passaram incólumes ao Santo Ofício. Em ondas de perseguição inquisitorial que se relacionam muito mais com o problema da Restauração Portuguesa, o cunhado de Elvas, Francisco Rodrigues Solis, foi preso e processado na Grande Cumplicidade de Cartagena em 1638, e vários Mendes de Brito foram presos em Madrid, em particular o rico mercador, também chamado Francisco Dias Mendes de Brito, neto de Heitor Mendes de Brito, que foi preso em 1653.

As redes de comércio podem ser exemplos das desventuras modernas do grupo de cristãos novos cujo ápice é atingido com a Guerra de Restauração Portuguesa (1640-1668). A reorganização das finanças espanholas, a mudança das negociações e financiamentos com os cristãos novos portugueses, e a quebra de confiança de ambos os lados, cuja peça central foi o Conde Duque de Olivares, levou à bancarrota, às insuficiências e fracassos militares. Os portugueses não seriam mais vistos na corte de Felipe IV. O fracasso nos negócios espanhóis com os banqueiros genoveses e a suspensão das transações com os cristãos novos portugueses, que depois seriam traídos pela coroa portuguesa no contexto da Guerra de Restauração e mesmo depois dela, mostram como o pragmatismo passou longe na emancipação política da corte e coroa portuguesas. Financiadores das coroas, os cristãos novos tiveram a promessa de proteção em relação à inquisição de ambas as cortes. Traídos pelos dois lados, os cristãos novos portugueses sentiram o sabor amargo da Inquisição, primeiro com Felipe IV, que os pressionava em busca de capital, e depois com os Bragança, que buscavam impedir a fuga de pessoas e de capital para a Europa do Norte, recompondo as perdas da guerra e facilitando e favorecendo a fazenda da Inquisição.

Considerações finais

O cristão novo, invenção dos reinos Ibéricos, passou a existir como fruto das políticas que visavam criar uma seleção simbólica na qual se mantinham

privilégios e postos-chave apenas daqueles que tivessem funções relevantes nas cortes, além de cessar conflitos sociais decorrentes de animosidades e ódios judaicos. O objetivo das Coroas Ibéricas Modernas era acabar com a prática e o pertencimento a uma religião e não com um povo, pois a formação do Estado Moderno pressupunha a exclusão das religiões minoritárias, tais como o judaísmo.

Contudo, a criação da Inquisição e dos estatutos de “limpeza de sangue” acabaram perpetuando a distinção entre cristãos novos e velhos, e mantiveram um clima de suspeição generalizada. Nele, as relações de poder eram alimentadas pelo rumor constituidor da fama, pela fama constituidora da notoriedade, e pela notória fama constituidora da heresia judaica, sempre praticada em segredo por este elemento social que carregava em si o novo e o antigo – um novo suspeito e um antigo a ser eliminado.

Assim, os conflitos que permaneciam apenas na sociedade entre cristãos e judeus foram introjetados à força através de conversões massivas que atingiram o corpo e a alma de muitos judeus, criando um novo indivíduo não apenas dividido como também em mobilização defensiva constante. Multifacetado, incompleto em si mesmo, em busca de algo que lhe faltava, e na vontade de despojar-se do que lhe era estranho, o cristão novo foi bem-sucedido mesmo sem privilégios, descobrindo através de vínculos religiosos, culturais e econômicos os recursos para sua sobrevivência coletiva, apesar de possuírem tantas diferenças entre si.

Ao clima de tensão social constante, o cristão novo soube responder construindo sua identidade a partir de suas próprias vivências, forjadas entre as gigantes engrenagens do Estado Moderno. Mesmo os cristãos-novos com acesso a privilégios individuais e familiares tiveram suas trajetórias marcadas pela presença do juízo eclesiástico e pela inquisição, órgãos que fizeram valer a aplicação de legislação excludente (estatutos de limpeza de sangue) sempre acompanhada de violência física, simbólica e psicológica.

O fazer-se dessa identidade deu-se, ainda, de maneira ora consciente ora inconsciente, nas ações cotidianas, nas estratégias de sobrevivências materiais, na preservação ou dissipação de costumes religiosos judaicos autênticos ou não tão autênticos assim, na mistura dos costumes e das práticas do viver católico com o experienciar judaico, no apagamento da memória coletiva das redes de solidariedade e familiares que se dissipavam,

na perda de membros das famílias que morriam, na constituição das redes de comércio como forma de compensação de todas estas perdas e forma de sobrevivência, e como continuidade do judaísmo que se dissipou com o passar dos séculos. Sua identidade se constituiu pela fluidez, movimento, circulação, trajetos e circuitos do vivido. Nota-se essa constituição pela capacidade de estabelecer redes, por sua mobilidade geográfica e social, capacidade de estabelecer relações, laços, vínculos e trocas, ser “vecinos” de todos e de ninguém, de algumas terras ou de todas elas, e “extranjeros” de onde quisessem, de todos e até de si mesmos. “Vecinos” livres y “Extranjeros” sempre (in)familiares.

Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Nacional (Madri), Seção Inquisição, Legajo 2042. Expediente 48. Resumos das causas de Ana Lopez e Antonio Pereira.
Arquivo General de Simancas (Simancas), Cámara de Castilla, leg. 2796, nº 9, fol. 143r
Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa). Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 14409, processo de Ana de Milão.

Referências bibliográficas

BAER, Y. **Historia de los judíos en la España Cristiana**. Madrid: Riopiedras, 1998.

BAROJA, J. C. **Los judíos en la España Moderna y Contemporánea**. vol I, Madrid: Istmo, 2000.

BARON, S. W. **A social and religious history of the Jews**, vol I. New York: Columbia University Press, 1952.

BELINCHÓN, B. L. **Honra, libertad y hacienda: hombres de negocios y judíossefardíes**. Alcalá de Henares, Espanha: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, Universidad de Alcalá, 2001.

BLANCHOT, M. **A conversa infinita**. São Paulo: Escuta, 2001.

BLUMENKRANZ, B. **Juifs et Chrétiens dans le Monde Occidental**. Paris: Mouton, 1960.

BOYARIN, J. **The Unconverted Self**. Jews, Indians and the Identity of Christian Europe. Chicago: Chicago University Press, 2009.

BRAUDEL, F. **O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II**. Publicações Dom Quixote: Lisboa 1995.

COSTA, A. C. da. **Corografia portuguesa e descripçam topografica do famoso reyno de Portugal, com as noticias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contem, varões illustres, genealogias das familias nobres, fundações de conventos catalogos dos bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observaçoens.** 3 vols. Braga: D. Gonçalves Gouvea, 1868.

CURTIN, P. D. **Cross-cultural trade in world history.** Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1984.

DI CESARE, D. **Marranos.** O outro do outro. Belo Horizonte: Ayine, 2021.

ENCICLOPÉDIA YIVO. VERBETE “ASCHKENAZ”. Disponível em: <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Ashkenaz>. Acesso em: 25/04/2023

FITZ, F. G. La Reconquista: un estado de la cuestión. **Clio & Crimen**, n. 6, 2009, p. 142-215.

GITLITZ, D. M. **Secrecy and deceit:** the religion of the crypto-Jews. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.

GOMES, M. S. C. Introdução. In: FERREIRA, J. de A. (dir.). **Estatuto Jurídico de Judeus e Mouros na Idade Média Portuguesa.** Luzes e sobras na convivência entre as três religiões. Lisboa: UCE, 2006.

GRAIZBORD, D. L. **Souls in Dispute.** Converso identities in Iberia and the Jewish Diaspora (1580-1700). Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2004.

GREIF, A. **Institutions and the path to the modern economy:** lessons from medieval trade. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

HERZOG, T. **Vecinos y Extranjeros.** Hacerse español en la Edad Moderna. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

HUTZ, A. **Homens de Nação e de Negócio:** redes comerciais no Mundo Ibérico - (1580-1640). Intermeios São Paulo: 2017.

IOGNA-PRATT, D. “Pode-se falar em antissemitismo medieval?” **SIGNUM**, no 4, 2002.

KAPLAN, Y. **Judíos nuevos en Amsterdam:** estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII. Barcelona: Gedisa, 1996.

MELAMMED, R. L. **A Question of Identity:** Iberian Conversos in Historical Perspective. University Press Scholarship Online, 2004.

MORENO, H. B. Movimentos sociais antijudaicos no século XV. In: **Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos séculos XIV e XV.** Lisboa: Presença, 1985.

MORENO, L. G. **Historia de España Visigoda.** Madrid: Cátedra, 1990.

NOVINSKY, A. **Cristãos-Novos na Bahia (1624-1654)**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

OBRADÓ, M. del P. R. Judeoconversos e Inquisição. In: SORIA, J. M. N. (dir.). **Orígenes de la Monarquía Hispánica Propaganda y Legitimación (1400-1520)**. Madrid: Ed. Dykinson, 1999.

ÓNEGA, J. R. **Los Judíos en el Reino de Galicia**. Madrid: Ed. Nacional, 1999.

ORLANDIS, J. Una política ineficaz. In: MORENO, L. G. **Historia de la España Visigótica**. Madrid: Gredós, 1977.

ORTIZ, A. D. **Los judeoconversos en España y América**. Madrid: ISTMO, 1988.

ORTIZ, A. D. Los orígenes de la Inquisición. **Revista de la Inquisición**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1999.

RUBIO, M. G. A. **Los Judíos en Galicia (1044-1492)**. Santiago: Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento/CSIC, 2006.

RUBIO, M. G. A. **Os Xudeus na Galicia**. Santiago: Lóstrego, 2004.

SALOMA, M. F. Ríos. **La reconquista en la historiografía hispana**: revisión y deconstrucción de un mito identitario (s. XVI-XIX). Tese de Doutoramento. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007.

SALOMON, H. P.; SASSOON, I. S. D. Introduction. In: SARAIVA, A. J. **The Marrano Factory**. Londres: Brill, 2001.

SARAIVA, M. de S. Metamorfoses da Cidade Medieval. A coexistência entre a sinagoga e catedral de Viseu. **MEDIEVALISTA**, n.11, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/medievalista/793>. Acesso: 26/04/2023.

SCHAMA, S. **A História dos Judeus**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**, vol I. Bauru: Edusc, 2006.

SCHWARTZ, S. B. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras /Edusc, 2009.

SCHWARTZ, S. B. Prata, açúcar e escravos: de como o império restaurou Portugal. **Tempo**. v. 12, n. 24, 2008, p. 201-223.

SOUZA, L. de M. e. "Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas." **Signum. Revista da ABREM**, n. 7, p. 223-248, 2005.

TAVARES, M. J. P. F. **Os judeus em Portugal no século XV**. 2 vols. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1982.

TRIVELLATO, F. **The familiarity of strangers**: the Sephardic diaspora, Livorno, and cross-cultural trade in the early modern period. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.

- TYERMAN, C. **Pequena História das Cruzadas**. Lisboa: Tinta da China, 2008.
- VAINFAS, R. **Jerusalém Colonial**. Judeus Portugueses no Brasil Holandês. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2010.
- VALLADARES, R. **A Independência de Portugal**. Guerra e Restauração. Lisboa: Esfera dos Livros, 2006.
- VEIGA, M. A. L. Configuraciones familiares judeoconversas gallegas y portuguesas: la Inquisición como configuradora de las relaciones de solidaridad y poder en los espacios comunes y privados (siglos XVI y XVII). In: MESA, E. S.; DÍAZ, A. J. R. (orgs.). **Los judeoconversos en el mundo ibérico**. Córdoba: Servicio de Publicaciones - Universidad de Córdoba - UCO, 2019, v. 1, p. 501-508.
- VEIGA, M. A. L. **A Inquisição e o Labirinto Marrano**. Cultura, Poder e Repressão na Galiza (sécs. XVI e XVII). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- VIVES, J. V. (ed.). **Concilios Visigóticos Hispano-Romanos** - Vols. 1, 3 e 4. Madrid CSIC, 1963.
- WACHTEL, N. **A Fé da Lembrança**. Labirintos Marranos. Lisboa, Editorial Caminho, 2003.
- YONATAN, O. T. **Sêder há Olám Zuta**. Hebrew language academy. Sefarad, Tsarfat e Ashkenaz, quem são? Disponível em: <https://hebrew-academy.org.il/2016/01/06/%D7%A1%D7%A4%D7%A8%D7%93-%D7%A6%D7%A8%D7%A4%D7%AA-%D7%95%D7%90%D7%A9%D7%9B%D7%A0%D7%96-%D7%9E%D7%99-%D7%94%D7%9F/>. Acesso em: 25 abr.2023.