

# AS DIÁSPORAS DOS JUDEUS E CRISTÃOS-NOVOS DE ORIGEM IBÉRICA ENTRE O MAR MEDITERRÂNEO E O OCEANO ATLÂNTICO. ESTUDOS

## ORGANIZAÇÃO:

José Alberto R. Silva Tavim

Hugo Martins

Ana Pereira Ferreira

Ângela Sofia Benoliel Coutinho

Miguel Andrade



CH

**CH**  
CENTRO DE HISTÓRIA



*As Diásporas dos Judeus e Cristãos-  
-Novos de Origem Ibérica entre o Mar  
Mediterrâneo e o Oceano Atlântico.  
Estudos*

ORGANIZAÇÃO:

José Alberto R. Silva Tavim

Hugo Martins

Ana Pereira Ferreira

Ângela Sofia Benoliel Coutinho

Miguel Andrade

**CH**  
CENTRO DE HISTÓRIA

Lisboa

Centro de História da Universidade de Lisboa

2020

## Título

*As Diásporas dos Judeus e Cristãos-Novos de Origem Ibérica entre o Mar Mediterrâneo e o Oceano Atlântico. Estudos*

## Organização

José Alberto R. Silva Tavim, Hugo Martins, Ana Pereira Ferreira, Ângela Sofia Benoliel Coutinho e Miguel Andrade

## Revisão

André Morgado

## Comissão científica

Ana Isabel Lopez-Salazar Codes (U. Complutense de Madrid), Anat Falbel (U. Federal do Rio de Janeiro), Ângela Domingues (U. Lisboa), Beatriz Kushnir (Directora, Arq. Geral da Cidade do Rio de Janeiro), Blanca de Lima (U. Francisco de Miranda, Coro; Acad. Nac. de la Historia-Capítulo Falcón, Venezuela), Claude B. Stuczynski (Bar-Ilan U.), Cynthia Michelle Seton-Rogers (U. of Texas-Dallas), Daniel Strum (U. São Paulo), Daniela Levy (U. São Paulo), Edite Alberto (Dep. Património Cultural/C. M. Lisboa; CHAM, FCSH-UNL), Elvira Azevedo Mea (U. Porto), Eugénia Rodrigues (U. Lisboa), Hernán Matzkevich (U. Purdue), Joelle Rachel Rouchou (Fund. Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro), Jorun Poettering (Harvard U.), Maria Augusta Lima Cruz (ICS-U. do Minho; CHAM, FCSH, UNL), Maria Manuel Torrão (U. Lisboa), Moisés Orfali (Bar-Ilan U.), Nancy Rozenchan (U. de São Paulo), Palmira Fontes da Costa (U. Nova de Lisboa), Timothy D. Walker (U. Massachusetts Dartmouth) e Zelinda Cohen (Inst. do Património Cultural, Cabo Verde)

## Capa

Belmonte, com Sinagoga Bet Eliahu. Fotografia de José Alberto R. Silva Tavim.

## Imagens no interior

Detalhe da gravura publicada no *Libro dela verdad de la fe sin el qual no deve estar ningum cristiano...*, de frei João Soares (1543). Reproduzido com autorização da Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (p. 79).

## Editor

Centro de História da Universidade de Lisboa

## Primeira edição

2020

## Grafismo

Bruno Fernandes

Impressão: Sersilite – Empresa Gráfica, Lda.

ISBN: 978-989-8068-26-2

Depósito Legal: 470902/20

Tiragem: 150 exemplares

Centro de História da Universidade de Lisboa | *Centre for History of the University of Lisbon*

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | *School of Arts and Humanities of the University of Lisbon*

Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL

Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extensão: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63

URL: <http://www.centrodehistoria-flul.com>



*Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I. P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020.*

 This work is funded by national funds through FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia under projects UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.





# ÍNDICE

- 11 INTRODUÇÃO:  
ENTRE O MEDITERRÂNEO E O ATLÂNTICO**
- 31 I - EM PORTUGAL:  
NO REINO E DO REINO, NA ÉPOCA MODERNA**
- 33 THE NEW-CHRISTIANS OF TOMAR:  
A web of social relations between Christianity and Judaism  
Maria José Ferro Tavares
- 73 CONVERSOS E FINANÇAS RÉGIAS EM PORTUGAL NO SÉCULO XVI:  
Tensões, fugas e soluções  
Maria Leonor García da Cruz
- 95 A PRESCRIÇÃO DE ALIMENTOS DE ORIGEM ANIMAL E VEGETAL NOS  
COMENTÁRIOS MÉDICOS DE GARCIA LOPES  
Emília M. Rocha de Oliveira
- 119 II - A DIÁSPORA:  
ESTUDOS DE HISTÓRIA SOCIAL E CULTURAL NA ÉPOCA MODERNA**
- 121 SOCIAL ASSISTANCE AND CHARITABLE INSTITUTIONS IN THE PORTUGUESE  
NATION OF HAMBURG (1652-1682):  
Analysis of a particular case  
Hugo Martins
- 147 AS POLÉMICAS MÉDICAS E OS MÉDICOS DA NAÇÃO PORTUGUESA DE  
HAMBURGO NO SÉCULO XVII  
Floribela Veiga Frade
- 163 CÁBALA METAFÓRICA Y ACOSMISMO EN ABRAHAM COHEN DE HERRERA  
Miquel Beltrán Munar & Meritxell Blasco Orellana
- 191 A ATRACÇÃO DO BRASIL HOLANDÊS:  
Uma nova diáspora dos judeus do Velho Mundo  
José Alberto R. Silva Tavim



**205 III - NO MUNDO CONTEMPORÂNEO:  
A DIÁSPORA DO NORTE DE ÁFRICA**

207 O ARRESTO DO BRIGUE PORTUGUÊS *INTRÉPIDO*.  
Um negócio inter-religioso no mundo sefardita  
António Jorge Afonso

227 DO MEDITERRÂNEO AO ATLÂNTICO:  
Comerciantes judeus de Marrocos e Gibraltar no arquipélago de  
Cabo Verde (1860-1900)  
Ângela Sofia Benoliel Coutinho

247 A EXUBERANTE AMAZÔNIA:  
Judeus e caboclos na obra literária de Leão Pacífico Esaguy  
Filipe Amaral Rocha de Menezes

261 THE SHA'AR HASHAMAYIM SYNAGOGUE IN CAIRO:  
A temple for Paris along the Nile  
Jonathan Hirsch

**283 IV - PORTUGAL, A NAÇÃO PORTUGUESA  
E A CONTEMPORANEIDADE**

285 THE PORTUGUESE MARRANOS COMMITTEE.  
A contribution to an unknown history  
Ana Gabriela da Silva Figueiredo

307 THE DEATH OF GEORGE MADURO IN THE HOLOCAUST AND THE DEMISE  
OF THE PORTUGUESE *NACIÓN* IN CURAÇÃO  
Yitzchak Kerem

351 JEWISH REFUGEES AND ANTI-NAZIS AMONG THE PORTUGUESE DURING  
THE SECOND WORLD WAR  
Irene Flunser Pimentel

**373 NOTAS BIOGRÁFICAS**





## **INTRODUÇÃO:**

### Entre o Mediterrâneo e o Atlântico

Portugal teve um papel determinante nas diásporas dos judeus de origem ibérica, devido à sua situação geográfica estratégica, no extremo oeste da Europa – condição essa que explica a sua abertura precoce à Modernidade, aos Descobrimentos e ao Colonialismo, conforme já suficientemente demonstrado por uma plêiade clássica de estudiosos.<sup>1</sup>

Essa condição extrema já tinha sido equacionada pelos próprios judeus de origem castelhana que se acolheram em Portugal em finais do século XV, nessa condição ou já convertidos como cristãos, provavelmente assumindo todo um discurso teleológico que perpassava os meios judaicos peninsulares acerca de um Portugal predestinado no âmbito da sua diáspora europeia. Aprisionado em Évora com outros conterrâneos transmontanos, nos anos 40 do século XVI, o converso Luís de Carvajal foi acusado de dizer que os judeus migraram para Espanha sete anos após a sua expulsão de França, vivendo ali até ao reinado de D. Fernando (de Aragão). Depois – logicamente após a expulsão de 1492 –, os judeus moveram-se para Portugal, enquanto outros escolheram os países islâmicos. Para Carvajal, Portugal significava “porto de gá”, porto de salvação e porto de remissão, visto que de um lado viviam os “Egyptores”, ou seja, os “Egípcios” (metaforicamente,

---

<sup>1</sup> Vide, entre outros, Ribeiro 1945; Cortesão 1975; Sérgio 1940; Brito 1997.

os Espanhóis), e do outro havia o fim do mundo: o Cabo de São Vicente, o ponto sudoeste extremo de Portugal. Ou seja, Portugal era visto como o fim das tribulações e sofrimentos dos Filhos de Israel. Finalmente, chegou a pedir uma audiência com o rei de Portugal (D. João III), com o intuito de dizer a todos os bispos que a Lei Cristã era falsa, enquanto a de Moisés era verdadeira. Talvez se desenhe aqui o sonho de muitos conversos da primeira geração em transformar o Portugal cristão num Portugal judaico. Visto que Luís de Carvajal considerava Portugal o fim de todas as tribulações e sofrimentos dos Filhos de Israel depois da sua expulsão de outros países da Europa, tal significa que os judeus tinham alcançado uma nova etapa – talvez uma coincidente com a Época das Descobertas em que eles viviam.<sup>2</sup>

De facto, um seu companheiro de cela – João Dias, de Odemira – parecia mais avisado e logo reinterpretou a “história clássica de Carvajal”. João Dias considerou que a salvação dos cristãos-novos só podia ser alcançada na Diáspora, e não em Portugal, pois só ali podiam viver livremente como judeus. Esta visão parece aproximar-se daquela transmitida por Samuel Usque na sua famosa *Consolação às Tribulações de Israel*, impressa em 1553, mas já na Diáspora, em Ferrara,<sup>3</sup> em que advoga, ou melhor incita, a um arrependimento (*teshuva*) colectivo dos conversos<sup>4</sup> através da sua saída do Portugal cristão. Pelo contrário, Dias insiste ainda na salvação dos cristãos-novos de uma outra forma: segundo ele, os judeus (aqui remetendo para os cristãos-novos) exilaram-se na Flandres, onde se reuniriam as Tribos Perdidas (as nove tribos e meia), esperando a chegada do Messias. Após a chegada daquele, os judeus governariam o mundo. Embora tal não seja expresso, isso significa que Dias preferia um destino em que os cristãos-novos continuavam a praticar um criptojudaísmo fora do férreo controlo da Inquisição, estabelecida em Portugal em 1536, antes do evento ambicionado da redenção final. Não se trata de uma narrativa inocente, pois Dias conhecia, como outros cristãos-novos, que muitos conversos se tinham estabelecido em Antuérpia, à sombra da feitoria portuguesa, onde podiam viver fora da angústia da perseguição, mas numa região em que deviam assumir ainda uma fâcies católica.<sup>5</sup>

---

2 Tavim 2018, 122.

3 Seguimos a edição de Usque 1989, CCCCIXV-CXCI.

4 Vide Wilke 2015.

5 Vide Tavim 2015a, 167.

Na verdade, o exigente controlo inquisitorial não cessou em Portugal, e a Inquisição tornou-se uma instituição cada mais eficaz no controle da ortodoxia religiosa católica e na punição da heresia, da heterodoxia e de comportamentos sociais e sexuais desviantes.<sup>6</sup> Tal teve consequências indeléveis no destino dos cristãos-novos e dos judeus portugueses, separados pela vivência em territórios onde a identidade destes últimos era reconhecida. Estes territórios podiam ser um Portugal e uma Holanda distantes, ou uma Veneza, onde os cristãos-novos podiam avistar (e secretamente visitar) os judeus portugueses e espanhóis do Ghetto.<sup>7</sup>

A multiplicidade das atitudes face a esta dicotomia é assinalável e vai abranger não só as populações de origem judaica e ibérica na Europa, mas também nas vastas áreas colonizadas pelas potências europeias.

Não obstante a incidência inquisitorial, surgem grupos de interesse de cristãos-novos que em Portugal, em Roma e em Espanha negociam os perdões-gerais e outras estratégias para continuarem a viver no contexto do Império Português e sua metrópole.<sup>8</sup> Outros pretenderam ostensivamente afastar-se do corpo social identificado a que estavam sujeitos por reconhecida origem. Por exemplo, em 1620, “*La gente de nación portuguesa*” escrevia um Memorial a D. Filipe II de Portugal solicitando, entre outros pontos, habilitações para os que descendiam de pais, avós e bisavós católicos, pois que a elas tinham direito não só por serem bons, como também por serem cristãos-velhos. Sabe-se, por minuta do Conselho de Portugal, que à frente deste requerimento estavam os ricos homens de negócio Manuel Rodrigues d’Évora e Duarte Fernandes.<sup>9</sup>

Nos meios judaicos da Diáspora, sobretudo nas *kebilot* daqueles judeus espanhóis e portugueses que nunca se converteram e que emigraram para o Norte de África e para o Império Otomano, assim como entre os seus descendentes, apura-se uma certa atitude adversa em relação à ambivalência e idoneidade dos cristãos-novos. Tal é perceptível nas *Responso* de certos rabis, mas também na incompatibilidade de alguns deles com certas decisões e comportamentos dos

---

6 Vide, por exemplo, a síntese de Marcocci et Paiva 2013.

7 Vide, neste último caso, por exemplo, Pullan 1997; Roth 1975; Zorattini 1980-1997; Ruspio 2007.

8 Sobre o assunto, ver Remédios 1925; Marques 1993; Mea 1997, 487-490; a síntese de Mea 2009; Pulido Serrano 2006; Stuczynski 2007; López-Salazar 2010.

9 “Petição dos judeus de Portugal”, s.l., s.d. (circa 1620). *Egerton 344*, fols. 171-172v.º e 174, British Library.

cristãos-novos quando se tornavam “oficialmente” judeus, inclusivamente com as decisões das juntas governativas, ou *Mahamad*, que os assalariavam como oficiantes, sob a acusação de que não estavam de acordo com a *Halakha* (a Lei Judaica).<sup>10</sup> Mas é verdade que esta suspeita sobre os conversos era muitas vezes sustentada no comportamento daqueles que saíam de Portugal, se acercavam das comunidades estabelecidas na Diáspora e que, não se adaptando e contestando as autoridades, decidiam regressar e denunciar à Inquisição os nomes cristãos e judeus daqueles que ali conheceram.<sup>11</sup>

Não obstante este quadro de irrupções sociais, os dois grupos, com identidades religiosas diferentes – cristãos e judeus –, reconheciam frequentemente que pertenciam à mesma “nação”, e os segundos faziam tudo o que era possível para que os seus parentes cristãos-novos se juntassem a eles, ou pelo menos a outras comunidades de judeus portugueses e espanhóis, recorrendo a estratégias de teor familiar como contemplar numa “Santa Companhia” para dotar órfãs e donzelas pobres aquelas que permaneciam na Península Ibérica;<sup>12</sup> ou então legar parte dos bens testamentados a parentes cristãos que também viviam em Portugal. O objectivo último é que estes saíssem da Península Ibérica e adoptassem uma identidade judaica plena na Diáspora, e tal está bem expresso em alguns testamentos em que um parente só é contemplado se emigrar para terras onde o judaísmo é permitido. Nota-se também em alguns testamentos que se esperava que alguns parentes mais jovens se transformassem em representantes, em colónias como o Suriname holandês, dos interesses dos parentes estabelecidos, por exemplo, em Amesterdão.<sup>13</sup>

A base do sistema de credibilidade era a rede parental: a afinidade por laços de sangue, que convocava o presente para uma origem sociorreligiosa remetendo para os tempos medievais, em que a minoria era considerada, e se considerava, uma nação admitida (tal como os muçulmanos) dentro dos reinos cristãos.<sup>14</sup> Por isso, o sangue é evocado não só na correspondência interna como vector inquestionável de fidelidade e honra, mas também como o veículo das virtudes daquilo que hoje

---

10 Ver entre outros, Goodblatt 1952; Orfali Levi 1982; Goldish 2008; Goldish 2012; Zsom 2010; Benaim, 2012.

11 Entre outros, ver Roth 1943-1944; Zorattini 1989; Tavim 2016, sobretudo 200-206.

12 Ver Bodian 1987; e ainda o estudo mais antigo de Révah 1963.

13 Ver Tavim 2013, 63-91; Tavim 2015.

14 Vide Lipiner 1999.

designaríamos uma “etnia”. Na verdade, era assim que, internamente, e seguindo as referências bíblicas, os judeus se consideravam: um povo ou uma nação (*‘am, goy*), ou seja, uma extensa parentela com uma identidade social e cultural diferente, em função da sua relação única com uma divindade nacional.<sup>15</sup> Não será por acaso que o famoso rabi Menasseh ben Israel, de Amesterdão, no seu panfleto enviado a Oliver Cromwell, para que os judeus fossem admitidos de novo em Inglaterra (sub-repticiamente ele falava da “Nação Portuguesa”), ao enumerar as virtudes que faziam daqueles “*profitables*” surge “*the Noblenes and purity of their blood*”<sup>16</sup> – distinguindo assim implicitamente os judeus portugueses e espanhóis dos seus conterrâneos asquenazitas.<sup>17</sup> Não se trata de uma abstracção ou de uma metáfora, pois parece confluír nesta hipervalorização da questão do sangue quer a noção de *yibus*, dentro do universo judaico, quer a de linhagem, dentro do mundo cristão,<sup>18</sup> quer ainda a transmissão, mais correcta ou mais difusa, pelo todo social, do sistema galénico, em que o coração aparece como o principal órgão do peito e – lembra Mary Lindmann na sua obra *Medicine and Society in Early Modern Europe* – as artérias são conhecidas como “membros espirituais”, visto que distribuíam uma mistura de sangue e *spiritus* (no caso de Galeno, na acepção prosaica de “ar”) através do corpo.<sup>19</sup>

Pode dizer-se que é esta arquitectura social que enforma quer a coesão da “nação” dos cristãos-novos, que remete para uma origem social, religiosa e, por consequência, diferente do ponto de vista estatutário – embora não fosse essa a pretensão do rei D. Manuel I – quer a coesão da “nação” dos seus parentes fugidos para “terras de Judezmo” (como se dizia na época), que em determinados contextos, sobretudo de negociação do seu estatuto oficial com as autoridades acolhedoras, eludiam o termo judaico para onde a utilização da palavra “nação” remetia de forma metafórica.<sup>20</sup> Embora potencialmente envolvendo os cristãos-novos na “Nação”, os parentes assumidamente judeus não os incluíam explicitamente quando se definiam como pertencentes à “nação judaica”, ou

---

15 Graizbord 2013, 31.

16 ben Israel (1655) 1901, 81.

17 Vide, entre outros, Kallenbenz; Kaplan 1996, 56-77; Bodian 1997, 85-95; den Boer 2002.

18 Nirenberg 2002.

19 Vide Lindmann 1999, 69.

20 Ver, por exemplo, Azevedo 1975; Saraiva 1985; Bodian 1997; Bodian 2004; Swetschinski 2000; Melammed 2004, 150; Kaplan 2007; Tavim 2011, 188-190.



“judaica e portuguesa”, pois faltava-lhes a inclusão no judaísmo normativo, de tal forma que por vezes o percurso daqueles em direcção a este é considerado um verdadeiro acto de conversão (*gýur*).<sup>21</sup> Também os cristãos-novos, por motivos estratégicos, não tinham interesse em explicitar que os seus parentes judeus estavam incluídos na sua autodesignação “fluida” de pertencerem à Nação ou de serem “Homens da Nação”.<sup>22</sup>

Na verdade, muitas vezes observa-se a constituição de redes de “Homens da Nação” cristãos-novos que não têm parceiros judeus, mas sim pessoas de outras identidades religiosas, apostando num negócio transcultural.<sup>23</sup> O mesmo se passa com os parentes judeus.<sup>24</sup>

Contudo, está comprovada uma estratégia de contar com parcerias entre familiares e grupos de cristãos-novos e judeus ibéricos, não obstante as investidas das inquisições ibéricas e de Veneza para controlar solidariedades sempre interpretadas no plano religioso.<sup>25</sup> Os judeus, excepto em condições específicas de autorização precária para visitar os países ibéricos por motivo de negócios, não podiam permanecer nos reinos peninsulares, suas dependências ou colónias.<sup>26</sup> É verdade que muitos os visitavam, assumindo aqui uma identidade cristã, e usando um ou mesmo vários *alias* (nomes alternativos) cristãos.<sup>27</sup> Se tinham sido baptizados como cristãos, seriam sentenciados pelas inquisições como réus acusados de heresia judaica, e daí o facto de muitos deles, para se salvarem da pena da fogueira ou de uma penitência pesada, denunciarem os *alias* de muitos dos seus colegas de negócios e até de familiares, atingindo importantes redes mercantis.<sup>28</sup> Mas mesmo quando regressavam à sua Amesterdão, ficavam sujeitos à pena de *berem*, ou seja, tinham de se redimir do “pecado” de haver residido num território onde a sua identidade não era admitida.<sup>29</sup> Os cristãos-novos também não deviam visitar Amesterdão, não só devido à sua identidade oficial ostracizada numa cidade

---

21 Wilke 1996, 53-67.

22 Vide supra, nota 20.

23 Literatura vasta. Vide, por exemplo, Boyajian 1983; Boyajian 1993; Smith 1975; Salvador 1978; Costa, 2002a; Costa 2002b; Ventura 2005.

24 Vide, por exemplo, Trivellato 2009; Antunes et Silva 2011; Roitman 2011.

25 Vide, sobretudo, os estudos de Israel 2002; Israel 2003; e ainda Kagan et Morgan 2009.

26 Ver Couto 1989; Muchnik 2005; Tavim 2008; Tavim 2009.

27 Vide, por exemplo, Israel 2002, 237-244.

28 Vide supra, nota 11.

29 Vide Kaplan 1984; Kaplan 1985; Kaplan 1994.

calvinista, mas também porque, pretendendo continuar a singrar no espectro económico dos países ibéricos e dos seus impérios, evitavam levantar suspeitas perante os sempre atentos e informados tribunais da Inquisição.

Por isso, o que se verifica com alguma frequência é uma articulação entre os dois grupos, permitindo a “respiração” económica entre países em litígio constante. Os judeus de Amesterdão teciam ligações económicas com os grandes magnatas cristãos-novos dos negócios no Mediterrâneo, no Índico ou no Atlântico, através de intermediários cristãos, para não levantarem suspeitas. Contudo, os cristãos-novos podiam, por vezes, ser eleitos como intermediários directos. Muitas vezes, estas articulações verificavam-se a uma escala mundial, ao ritmo das necessidades económicas dos impérios, como o tráfico de escravos, e também dos dinamismos das novas potências europeias e coloniais, como a Holanda ou a Inglaterra. Aqui os cristãos-novos e os judeus ibéricos ocupavam um lugar de charneira, como especialistas dos negócios nos espaços dos impérios.<sup>30</sup> Esta realidade só teve alguns interlúdios com a ocupação, pelos Estados Gerais, do Nordeste do Brasil, do Suriname e de algumas das Caraíbas. Nestes territórios, os judeus puderam entrar directamente na aventura colonial, sem necessidade de contar com a rede da parentela ou com parceiros cristãos-novos.<sup>31</sup>

Este “modelo” de gestão de um grupo separado pela filiação religiosa oficial, mas globalmente unido pelo limiar da etnia e da consciência de uma identidade comum, não obstante algumas assimetrias, funcionou até ao fim do Antigo Regime. Depois, a “Nação” desagrega-se paulatinamente porque tem de se adaptar a novos enquadramentos políticos, económicos e culturais que o movimento das Luzes – para os quais muitos dos seus intelectuais contribuíram – alimentou.<sup>32</sup> A consecutiva absorção de muitos cristãos-novos na Ibéria católica e, em Portugal, o fim da distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos (1773) e das Inquisição Portuguesa e Espanhola nas primeiras décadas do século XIX; o estabelecimento de regimes liberais no velho continente, que foram alargando o direito de cidadania independentemente da religião praticada; nessa sequência,

---

30 Vide, sobretudo, Israel 2002.

31 Vide, por exemplo, Jonathan Israel 2002, 355-420, 511-532; Böhm 1992; Feitler 2003; Schorsch 2008; Ben-Ur 2012.

32 Vide Israel 2001; Smith 2007.

a independência das antigas colónias, começando com os Estados Unidos da América em 1776, e com as colónias ibéricas da América Central e do Sul; a afirmação dos sentimentos românticos de nacionalismo e patriotismo colectivo; a mudança do modelo de investimento empresarial, exploratório e negocial nas colónias da África e da Ásia, implicando um maior dirigismo estatal; e a abertura a grupos de interesse nacionais e internacionais alargados, tudo provocou não só o estíolar das vetustas ligações intraculturais entre cristãos-novos e judeus, como uma adaptação às políticas dos Estados de que eram cidadãos, em detrimento da antiga dimensão alargada do negócio predominantemente parental.<sup>33</sup>

Entre os cristãos-novos, sobretudo em camadas mais humildes da província, manteve-se em alguns casos a ideia e a necessidade de resistência, ou a memória de uma origem diferente, constituindo uma identidade compósita, de fragmentos dos rituais do judaísmo medieval e de uma adaptação às práticas e credo católicos.<sup>34</sup> Entre os judeus da Diáspora prevaleceram os sentimentos de nostalgia pela terra antiga, que deram forma a uma identidade resistente na língua, na identificação onomástica e nos costumes diferentes, não obstante a dispersão por unidades territoriais diferenciadas e a imigração para o Novo Mundo.<sup>35</sup>

De todas estas complexidades, este livro nos mostra alguns exemplos, através de abordagens diferenciadas e particulares.

\*\*\*

O livro começa com um conjunto de três estudos, agrupados na Parte I – “Em Portugal: no reino e do reino, na Época Moderna” –, sobre os tempos iniciais em que os judeus, “transformados” em cristãos-novos, vão criar estratégias de adaptação à sociedade envolvente a que “oficialmente” pertenciam, constituindo aquelas um processo dinâmico e não meramente reactivo.

---

33 Vide Israel 2002, 567-584.

34 Vide, por exemplo, Schwarz (1924) 1993; Álvares 1925; Vasconcelos 1982, 162-235; Garcia 1993; Garcia 1999; Wachtel 2001.

35 Vide, por exemplo, Díaz-Mas 1993; Díaz-Mas et Sánchez Pérez 2010; Halevi-Wise 2012; Cohen 2014.

A contribuição de Maria José Ferro Tavares versa sobre um caso de evolução do destino dos cristãos-novos, desde a primeira geração, numa “terra exemplar” em termos de presença judaica: Tomar. A autora revela que não obstante o casamento com cristãos-velhos, e a sua ascensão na sociedade local, o núcleo dos cristãos-novos continuou a evocar e a invocar o seu passado judaico, a transmitir a sua normativa cultural aos parentes, inclusivamente dentro da sinagoga, transformada em capela de S. Bartolomeu, e daí que fossem abrangidos pela alçada do Santo Ofício de Tomar, cuja acção sobre este grupo é minuciosamente descrita. São também analisadas as redes familiares, que transcendem Tomar, e nelas as práticas denunciadas à Inquisição, o que leva a autora a concluir que o *ethos* judaico permaneceu entre os convertidos, não só devido a uma deficiente doutrinação *ab initio*, mas também devido à persistência de um orgulho étnico.

Ainda no plano da vivência dos cristãos-novos, Maria Leonor García da Cruz cruza as questões da vivência da primeira geração dos cristãos-novos, nas vésperas do estabelecimento da Inquisição, e a realidade financeira de Portugal, até porque muitos deles possuem uma ligação, inclusivamente no plano das funções exercidas, àquele domínio económico. Esta problemática é explorada na obra de Gil Vicente, visto que este autor a ela se reporta nos seus autos.

A última contribuição desta primeira parte pertence a Emília M. Rocha de Oliveira e centra-se na figura do cristão-novo Garcia Lopes (c. 1520-1572), um médico de Portalegre que publicou uma obra importante em Antuérpia sobre dietética, de influência galénica e bebendo em Avicena. Nunca saindo do universo católico, ao regressar a Portugal seria condenado à morte pela Inquisição de Évora.

Assim, digamos que esta última contribuição fecha as abordagens sobre o ciclo de tentativas de inclusão dos cristãos-novos no contexto católico, nem que fosse na extrema Antuérpia. Mas a incidência dos vigilantes da ortodoxia católica acabará por incrementar a ventura da Diáspora.

Passamos agora à Parte II – “A Diáspora: estudos de história social e cultural na Época Moderna” – a qual nos permite auscultar esse outro universo de pessoas que assumiram o “seu passado” com que tantos os identificavam.

Os primeiros dois estudos desta parte debruçam-se sobre as estratégias com que estas comunidades se muniram para conservar a vivência dos seus membros

em Diáspora. O estudo de Hugo Martins toma como exemplo a comunidade de Hamburgo, analisando o papel das instituições de assistência social e caridade, privadas e governativas, organizadas pela comunidade portuguesa ali estabelecida. Como o autor salienta, estas instituições eram fundamentais para a preservação da harmonia e do tecido social da comunidade – podemos acrescentar, de uma nova comunidade estabelecida em Diáspora –, algo fulcral para concretizar uma boa imagem da mesma perante as autoridades cristãs que a admitiam. Também o estudo de Florbela Veiga Frade incide sobre Hamburgo, revelando a contribuição dos médicos de Nação Portuguesa não só para manter a saúde dos membros da comunidade, mas também a das entidades acolhedoras, o que lhes valeu a hostilidade dos seus correligionários protestantes, alimentando toda uma polémica passada a escrito, em que se envolviam questões de teor religioso e de diferentes tradições das correntes médicas.

O artigo seguinte, de Miquel Beltrán Munar e Meritxell Blasco Orellana, exemplifica a contribuição intelectual e especulativa, assim como o vasto conhecimento cultural, de alguns membros da Diáspora, neste caso o cabalista Abraham Cohen de Herrera, de Amesterdão. Grande conhecedor da filosofia grega e dos filósofos renascentistas de Itália, estava também atento aos desenvolvimentos cabalísticos dos contemporâneos, o que lhe permitiu construir uma obra própria neste contexto.

O último texto desta secção, da autoria de José Alberto R. Silva Tavim, trata de um assunto diferente: a circulação de pessoas entre as várias comunidades da Diáspora, centrando-se no caso da imigração para o Brasil Holandês. Verifica-se também que os próprios asquenazitas usufruíam deste contexto de expansão das Províncias Unidas. Embora o grosso dos judeus viesse de Amesterdão, apuram-se pessoas vindas da Itália, da França e até pertencentes à antiga diáspora sefardita no Império Otomano.

Nas partes III e IV, passamos para o mundo contemporâneo. A parte III é dedicada à Diáspora dos judeus magrebins, dada a importância deste núcleo de judeus no Portugal contemporâneo (esteve na origem da moderna Comunidade Israelita portuguesa), na então colónia de Cabo Verde, no Brasil e na intermediação com os poderes estabelecidos no Norte de África.

A parte III inicia com um texto de António Jorge Afonso, “O arresto do brigue português *Intrépido*. Um negócio inter-religioso no mundo sefardita”. Nele, o autor revela o fundamental papel intermediário dos Benoliel de Argel, que forneceram de fundos as autoridades civis e religiosas portuguesas para o resgate do brigue *Intrépido*, atacado pelos piratas argelinos, mas encalhado em Gibraltar, tendo como opositores não só o *bey* de Argel, mas também outro judeu de origem portuguesa: Abraão Cardozo. Aliás, este exemplo serve ao autor para explorar a questão da ambiguidade das autoridades portuguesas em relação a estes judeus que giravam em volta da órbita dos senhores norte-africanos.

A contribuição de Ângela Sofia Benoliel Coutinho versa precisamente sobre esse grupo de judeus de Marrocos e de Gibraltar, alguns dos quais, estabelecendo-se em Cabo Verde, acabaram por dinamizar o arquipélago como grande entreposto dos negócios do Atlântico, servindo-se do facto de actuarem como redes familiares, o que foi fundamental para o seu sucesso empresarial. A autora explicita também como a crise social e económica que se viveu Marrocos, assim como a política de protecção do poder régio em Portugal, na segunda metade do século XIX, teriam provocado uma nova diáspora de judeus marroquinos em direcção a este país e à sua colónia de Cabo Verde.

No texto sobre Leão Pacífico Esaguy, Filipe Amaral Rocha de Menezes traça por sua vez o retrato literário de um escritor judeu de origem marroquina em diáspora. Já nascido no Brasil, embora tivesse a primeira instrução em Portugal, Esaguy retrata esse encontro dos judeus de origem marroquina com os caboclos do Brasil, no grande espaço da selva amazónica – como o autor afirma, um processo de aculturação e assimilação. Aliás, Filipe Menezes não deixa de mencionar os nomes de outros escritores com a mesma origem de Esaguy, que também produziram as suas obras no mesmo espaço geográfico.

A última contribuição desta parte incide sobre outro país do Norte de África – o Egipto – e tem como objectivo uma análise sociológica da construção de uma sinagoga no Cairo: a Sha’ar HaShamayim (1899-1903). O autor deste artigo – Jonathan Hirsch – ao contextualizar a construção da sinagoga, sublinha o facto de tal ter acontecido durante a governação do quediwa Isma’il, que tentava transformar o Cairo na Paris do Nilo. A elite sefardita da cidade pretendeu, neste

âmbito, salientar a sua posição florescente local, encomendando a construção de uma sinagoga com uma gramática decorativa que fizesse uma ligação explícita à terra de acolhimento, através da exposição de elementos neofaraónicos. Na verdade, como o autor elucida, estamos perante um momento de negociação identitária, em que a comunidade aceita o projecto revivalista do arquitecto vienense Eduard Matasek; mas ao mesmo tempo, pretendendo mostrar a sua inegável pertença ao Egipto, recorre ao arquitecto judeu egípcio Maurice Cattai para a introdução de elementos decorativos que remetem para essa intensão.

O processo de negociação de identidade está aliás patente em todas estas contribuições, que constituem a terceira parte deste livro: sendo judeus com uma matriz cultural ibérica, mesmo nascendo por exemplo em Marrocos, esta dimensão não deixou de alimentar as estratégias de inclusão e de contribuir para um sucesso notório nas actividades em que se empenharam.

O livro termina, numa escala cronológica, remetendo para duas dimensões maiores e liminares da História dos judeus de origem ibérica: o “resgate dos marranos” e o Holocausto.

O primeiro artigo desta Parte IV pertence a Ana Gabriela da Silva Figueiredo e consiste na análise do envolvimento internacional de várias entidades e personalidades em volta do Portuguese Marranos Committee – com a duração de 12 anos e criado em Londres, em 1926, com o objectivo de divulgar o movimento do resgate dos marranos de Portugal, liderado pelo capitão Artur Carlos de Barros Basto, e aliciar à solidariedade internacional. Tem local de destaque nesta abordagem, devido ao seu dinamismo, Paul Goodman, “*honorary secretary of the Spanish & Portuguese Congregation*”.

O segundo artigo desta Parte IV pertence a Yitzchak Kerem e centra-se na figura de George Maduro: um judeu do Curaçau que morreu no Holocausto. A falta de empenho da comunidade judaica de origem espanhola e portuguesa do Curaçau em prol de Maduro pode ser explicada, segundo Kerem, pelo seu próprio enfraquecimento, sobretudo desde meados do século XIX, devido a dissensões religiosas internas e ao fenómeno de aculturação e migração para outras paragens mais apetecíveis economicamente.

O artigo seguinte, da autoria de Irene Pimentel, versa sobre a questão dos refugiados judeus e antinazis em Portugal durante a II Guerra Mundial, revelando

como o Governo de Salazar teve uma posição assimétrica: ao mesmo tempo que permitiu o trânsito de judeus perseguidos pelo nacional-socialismo, devido à aliança inglesa e a outros factores, nada fez para salvar os judeus holandeses de ascendência lusa e apenas recebeu uma parte dos judeus com documentação portuguesa que os nazis pretendiam repatriar de França.

Muitos destes judeus que se refugiaram em Portugal finalizaram o seu destino no outro lado do Atlântico. Entre eles, como vimos, não se encontravam apenas os judeus de Amesterdão, mas também muitos dos judeus orientais, de longínqua origem portuguesa. Os tempos modernos erodiram mesmo a antiga, controversa e escusa relação do poder político em Portugal com os judeus de origem ibérica na Diáspora. Este livro não é uma síntese da longa e perturbada relação de Portugal com a sua comunidade judaica e seus descendentes ou acerca da migração de judeus entre a matriz mediterrânica e o destino Atlântico: digamos que o objectivo é, através de artigos de caso, sobre pessoas ou colectividades, fazer o leitor reflectir sobre o longo e complexo passado em que se espria essa relação.

\*\*\*

Resta agradecer a quem permitiu a existência deste livro. Em primeiro lugar, aos meus colegas co-editores, nomeadamente a Hugo Martins, que se prestou a editar alguns textos em língua inglesa. Depois, ao anterior director do Centro de História da Universidade de Lisboa, professor Hermenegildo Fernandes, que acolheu a publicação desta obra. Em terceiro lugar devo uma palavra de agradecimento aos meus colegas da Society Sefarad, que concordaram que o congresso que deu origem a este livro tivesse lugar em Lisboa: o presidente Eliezer Papo e os meus colegas do *Executive Board*, Tamar Alexander, Yaron Ben-Naeh e Ricardo Muñoz-Sola. Também devo uma palavra de apreço à Direcção do Centro de História, que decidiu apoiar este evento. Claro que sem o seu interesse em publicar, também não havia livro: portanto, agradeço o empenho de todos os colaboradores no volume. E, por fim, quero destacar o enorme profissionalismo



de André Morgado, do sector de edições do Centro de História: o seu apurado e atempado trabalho de recepção, edição, correcção e organização dos textos.

Almada, em tempos de coronavírus, ano de 2020,

José Alberto R. Silva Tavim

## BIBLIOGRAFIA

- Álvares, Francisco Manuel [Abade de Baçal]. 1925. *Memórias Histórico-Arqueológicas. Os Judeus no Distrito de Bragança*. Bragança: Tipografia Geral da Assunção.
- Antunes, Cátia, et Filipa Ribeiro da Silva. 2011. "Cross-Cultural Entrepreneurship in the Atlantic: Africans, Dutch and Sephardic Jews in Western Africa, 1580-1674." *Itinerário: European Journal of Overseas History* 35 (1):49-76.
- Azevedo, J. Lúcio de. 1975. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- Ben-Ur, Aviva. 2012. *Remnant Stones: The Jewish Cemeteries and Synagogues of Suriname: Essays*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Benaim, Annette. 2012. *Sixteenth-Century Judeo-Spanish Testimonies. An Edition of Eighty-Four Testimonies from the Sephardic Responsa in the Ottoman Empire*. Leiden: Brill.
- Bodian, Miriam. 1987. "The 'Portuguese' Dowry Societies in Venice and Amsterdam: A Case Study in Communal Differentiation within the Marrano Diaspora." *Italia* 6:30-61.
- . 1997. *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2004. "Les juifs portugais d'Amsterdam et la question identitaire." In "La diaspora des 'nouveaux-chrétiens'", edição especial, *Arquivos do Centro Cultural Português* 48:103-116.
- den Boer, Harm. 2002. "Las múltiples caras de la identidad. Nobleza y fidelidad ibéricas entre los sefardíes de Ámsterdam." In *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, ed. Jaime Contreras, Bernardo J. García García, et Ignacio Pulido, 95-112. Alcalá de Henares: Fundación Carlos de Amberes.
- Böhm. Günter. 1992. *Los sefardíes en los dominios holandeses de América del Sur y del Caribe, 1630-1750*. Frankfurt: Vervuert Verlag.
- Boyajian, James C. 1983. *Portuguese Bankers at the Court of Spain, 1626-1650*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1983.
- . 1993. *The Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Brito, Raquel Socero de. 1997. *Portugal: Perfil Geográfico*. Lisboa: Estampa.
- Cohen, Julia Philips. 2014. *Becoming Ottomans. Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*. Oxford: Oxford University Press.
- Cortesão, Jaime. 1975. *História dos Descobrimentos Portugueses*. Vol. 1. Lisboa: Livros Horizonte.
- Costa, Leonor Freire. 2002a. *Impérios e Grupos Mercantis. Entre o Oriente e o Atlântico*. Lisboa: Livros Horizonte.
- . 2002b. *O Transporte no Atlântico e na Companhia Geral do Comércio do Brasil (1580-1663)*. 2 vols. Lisboa: CNPCDP.
- Couto, Jorge. 1989. "Os Judeus de Sinal na Legislação Portuguesa da Idade Moderna." In *Inquisição – Actas do 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, ed. Maria Helena Carvalho dos Santos. Vol. I, 123-134. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Séc. XVIII/Universitária Editora.

- Díaz-Mas, Paloma. 1993. *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopiedras Ediciones.
- Díaz-Mas, Paloma, et María Sánchez Pérez, eds. 2010. *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*. Madrid: CSIC.
- Feitler, Bruno. 2003. *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil*. Louvain: Leuven University Press.
- Garcia, Maria Antonieta. 1993. *Os Judeus de Belmonte – Os Caminhos da Memória*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões.
- . 1999. *Judaísmo no Feminino. Tradição Popular e Ortodoxia em Belmonte*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões.
- Goldish, Matt. 2008. *Jewish Questions. Responsa and Sephardic Life in the Early Modern Period*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- . 2012. “Hakham Sasportas and the Former Conversos.” In “Mapping Jewish Amsterdam: The Early Modern Perspective. Dedicated to Yosef Kaplan on the Occasion of his Retirement”, dossiê temático, *Studia Rosenthaliana* 44:149-172.
- Goodblatt, Morris S. 1952. *Jewish Life in Turkey in the XV<sup>th</sup> Century as reflected in the Legal Writings of Samuel de Medina*. New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Graizbord, David, 2013. “Who and What Was a Jew? Some Considerations for the Historical Study of New Christians.” In “Os Judeus e o Comércio Colonial (Séculos XVI-XIX): Novas Abordagens”, dossiê temático, *Anais de História de Além-Mar* 14:15-44.
- Halevi-Wise, Yale, ed. 2012. *Sephardism. Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination*. Stanford: Stanford Studies in Jewish History and Culture.
- Israel, Jonathan. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires*. Leiden: Brill.
- . 2003. *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- ben Israel, Menasseh. (1655) 1901. “To His Highness the Lord Protector of the Common-Wealth of England, Scotland, and Ireland. The Humble Addresses of Menasseh ben Israel, a Divine, and Doctor of Physick, in Behalfe of the Jewish Nation [1655].” In *Mission to Oliver Cromwell. Being a Reprint of the Pamphlets Published by Menasseh ben Israel to Promote the Re-Admission of the Jews to England 1649-1656*, ed. Lucien Wolf, 81-89. London: Macmillan Co. Limited.
- Kagan, Richard L., et Philip Morgan, eds. 2009. *Atlantic Diasporas. Jews, Conversos, and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500-1800*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kallenbenz, Herman. 1970. “Tradiciones nobiliarias de los grupos sefardíes.” In *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes*, ed. Jacob Hassan, 49-54. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Kaplan, Yosef. 1984. “The Social Functions of the Herem in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century.” In *Dutch Jewish History*, ed. Tirtsah Levie et Joseph Michman. Vol. 1, 111-155. Jerusalem: The Institute for Research on Dutch Jewry.
- . 1985. “The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the ‘Lands of Idolatry’ (1644-1724).” In *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, ed. Yosef Kaplan, 197-224. Jerusalem: Magnes Press.

- . 1994. “The Place of the Herem in the Sefardic Community of Hamburg During the Seventeenth Century.” In *Die Sefarden in Hamburg. Zur Geschichte einer Minderheit*, ed. Michael Studemund Halevy, 63-88. Hamburgo: Helmut Buske Verlag.
- . 1996. *Judíos nuevos en Amsterdam. Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- . 2007. “The Jews in the Republic until about 1750: Religious, Cultural, and Social Life.” In *The History of the Jews in The Netherlands*, ed. J. C. H. Bloom, R. G. Fuks-Mansfeld, et I. Schöffner, 116-163. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Lindmann, Mary. 1999. *Medicine and Society in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lipiner, Elias. 1999. *Terror e Linguagem. Um Dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- López-Salazar, Ana Isabel. 2010. *Inquisición portuguesa y monarquía hispánica en tiempos del perdón general de 1605*. Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS.
- Marcocci, Giuseppe, et José Pedro Paiva. 2013. *História da Inquisição Portuguesa, 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Marques, José. 1993. “Filipe III de Espanha (II de Portugal) e a Inquisição Portuguesa face ao Projecto do 3.º Perdão Geral para os Cristãos-Novos Portugueses.” *Revista da Faculdade de Letras, História* (Porto), II série, 10:177-203.
- Mea, Elvira Cunha de Azevedo. 1997. *A Inquisição de Coimbra do Século XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida.
- . 2009. “Perdão Geral.” In *Dicionário do Judaísmo Português*, ed. Lúcia Liba Mucznik, José Alberto R. Silva Tavim, Esther Mucznik, et Elvira Mea, 406-407. Lisboa: Presença.
- Melammed, Renée Levine. 2004. *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Muchnik, Natalia. 2005. “Des intrus en pays d’Inquisition: présence et activités des juifs dans l’Espagne du XVIIIe siècle.” *Revue des études juives* 164 (1-2):119-156.
- Nirenberg, David. 2002. “Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain.” *Past and Present* 174:1-41.
- Orfali Levi, Moisés. 1982. *Los conversos españoles en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*. Salamanca: Calatrava.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. 2006. “Las negociaciones con los cristianos nuevos portugueses en tempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607).” *Sefarad* 66:345-376.
- Pullan, Brian. 1997. *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*. London: I. B. Tauris Publishers.
- Remédios, José Mendes dos. 1925. “Os Judeus e os Perdões Gerais, de D. Manuel ao Cardeal-Rei.” *Bíblia* 1:631-655.
- Révah, Israel Salvator. 1963. “Le premier règlement imprimé de la ‘Santa Companhia de dotar orfãos e donzelas pobres.’” *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira* 4:650-691.
- Ribeiro, Orlando. 1945. *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*. Coimbra: Coimbra Editora.
- Roitman, Jessica. 2011. *The Same but Different? Inter-Cultural Trade and the Sephardim, 1595-1640*. Leiden: Brill.
- Roth, Cecil. 1943-1944. “The Strange Case of Hector Mendes Bravo.” *Hebrew Union College Annual* 18:221-245.

- . 1975. *History of the Jews in Venice*. New York: Schocken Books.
- Ruspio, Federica, *La Nazione Portoghese. Ebrei ponentini e nuovi cristiani a Venezia*. 2007. Turim: Silvio Zamorani Editore.
- Salvador, José Gonçalves. 1978. *Os Cristãos-Novos e o Comércio no Atlântico Meridional*. São Paulo: Editora Pioneira.
- Saraiva, António José. 1985. *Inquisição e Cristãos-Novos*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Schorsch, Jonathan. 2008. *Swimming the Christian Atlantic. Judeoconvertos, Afroiberians and Amerindians in the Seventeenth Century*. Leiden: Brill.
- Schwarz, Samuel. (1924) 1993. *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX*. Fac-símile da edição de 1924, com estudos introdutórios de António Valdemar e Moisés Espírito Santo. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões.
- Sérgio, António. 1940. *Introdução Geográfica-Sociológica à História de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa.
- Smith, David Grant. 1975. *The Mercantile Class of Portugal and Brazil in the Seventeenth Century: A Socio-Economic Study of the Merchants of Lisbon and Bahia, 1620-1690*. Ann Arbor: Xerox University Microfilm (PhD Thesis).
- Smith, Steven B. 2007. *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. Yale: Yale University Press.
- Stuczynski, Claude B. 2007. "New Christian Political Leadership in Times of Crisis: The Pardon Negotiations of 1605." In *Leadership in Times of Crisis*, ed. Moisés Orfali, 45-70. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press.
- Swetschinski Daniel. 2000. *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. London: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Tavim, José Alberto R. Silva. 2008. "Negociação de Identidades – O Jogo dos Afectos. Judeus do Mediterrâneo em Portugal e Seu Império (Séculos XVI-XVII)." In *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica. Períodos Medieval e Moderno*, ed. Maria Filomena Lopes de Barros et José Hinojosa Montalvo, 349-380. Lisboa: Edições Colibri.
- . 2009. "Diásporas para o Reino e Império. Judeus Conversos e Sua Mobilidade: Aproximações a Um Tema." In *Temas Setecentistas. Governos e Populações no Império Português*, ed. Andréa Doré et António César de Almeida Santos, 369-388. Curitiba: Fundação Araucária.
- . 2011. "Jews in the Diaspora with *Sepharad* in the Mirror: Ruptures, Relations, and Forms of Identity: A Theme Examined Through Three Cases." *Jewish History* 25:175-205.
- . 2013. "'Diamonds Are Forever'. Eros Judaico: Capital Económico e Capital Social. Reflexões sobre a Relação entre Empreendimento Mercantil e Coesão Social entre os Judeus Portugueses de Amsterdão (Séculos XVI-XVII)." In "Os Judeus e o Comércio Colonial (Séculos XVI-XIX): Novas Abordagens", dossiê temático, *Anais de História de Além-Mar* 14:63-91.
- . 2015a. "A 'Fantastic' Tale of the New Christians concerning the Immigration of the Jews to Portugal." In "Between Edom and Kedar. Studies in memory of Yom Tov Assis", ed. Aldina Quintana, Raquel Ibáñez-Sperber, et Ram Ben-Shalom, edição especial, *Hispania Judaica Bulletin* 11 (2):151-168.
- . 2015b. "A 'World' in Motion: Jews, Conversos and the Portuguese and Dutch Empires." In *Conversos, marrani e nuove comunità ebraiche in Età Moderna*, ed. Myriam Silvera, 159-171. Florença: Giuntina.
- . 2016. "The Balkans as a Place of Passage Between the West and the East: An Itinerary of the Portuguese Conversos to and from the Ottoman Empire (Sixteenth and Seventeenth Centuries)." *Hispania Judaica Bulletin* 12:185-206.

- . 2018. “Galut and Empire: On the Way to Final Redemption.” In *The Sephardic Atlantic. Colonial Histories and Postcolonial Perspectives*, ed. Sina Rauschenbach et Jonathan Schorsch, 115-142. Cham: Palgrave Macmillan.
- Trivellato, Francesca. 2009. *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*. New Haven: Yale University Press.
- Usque, Samuel. (1553) 1989. *Consolação às Tribulações de Israel*, reprodução fac-similada da edição de Ferrara de 1553. Vol 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Vasconcelos, Joaquim Leite de. 1982. *Etnografia Portuguesa. Tentativa de Sistematização pelo Dr. J. Leite de Vasconcelos*. Elaborado segundo os materiais do autor – ampliados com nova informação – por M. Viegas Guerreiro. Notícia introdutória, notas e conclusão por Orlando Ribeiro. Vol. IV. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Ventura, Maria da Graça Mateus. 2005. *Portuguese no Peru ao tempo da União Ibérica. Mobilidade, Cumplicidades e Vivências*. 3 vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Wachtel, Nathan. 2001. *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*. Paris: Éditions du Seuil.
- Wilke, Carsten. 1996. “Conversion ou retour? La métamorphose du nouveau chrétien en juif portugais dans l’imaginaire sépharade du XVIIe siècle.” In *Mémoires juives d’Espagne et du Portugal*, ed. Esther Benbassa, 53-67. Paris: Publisud.
- . 2015. “Conversion Theology among Sixteenth-Century Portuguese Jews: Protestant and Islamic Subtexts.” In *The Iberian Peninsula and Beyond. A History of Jews and Muslims*, ed. José Alberto R. Silva Tavim, Maria Filomena Barros, et Lúcia Mucznik. Vol. 1, 252-265. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Zorattini, Pier Cesari Ioly. 1989. “Anrique Nunez alias Abraham alias Righetto: A Marrano Caught Between the S. Uffizio of Venice and the Inquisition of Lisbon.” In *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finance and International Trade (XVI-XVIII Centuries)*, ed. Ariel Toaff et Simon Schwarzfuch, 291-309. Bar-Ilan: Bar-Ilan Press.
- . 1980-1997. *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*. 13 vols. Florença: Leo S. Olschki Editore.
- Zsom, Dora. 2010. “The Return of the Conversos to Judaism in the Ottoman Empire and North Africa.” *Hispania Judaica Bulletin* 7:335-347.



I – EM PORTUGAL:  
NO REINO E DO REINO, NA ÉPOCA MODERNA





# **THE NEW-CHRISTIANS OF TOMAR:** A web of social relations between Christianity and Judaism<sup>1</sup>

Maria José Ferro Tavares

Univ. Aberta/FCSH-UNL

## **Introduction**

On the 4<sup>th</sup> or 5<sup>th</sup> of December 1496, King Manuel promulgated the edict of expulsion of the Jews from Portugal, decreeing what I called the “religiocide of the Jewish religion” in the kingdom.<sup>2</sup> This decision took place against the backdrop of a wide range of factors, having some of which been determinant in the fate of Jews in Portugal. Among these are namely:

- The demographic growth of the Jewish population – at least it doubled – residing in the kingdom, with the expulsion of the Jews from Spain, decreed by the Catholic Kings, in March 1492;

---

1 The Jewish and New-Christian community of Tomar will be studied and published soon in a book. In this paper, we will solely take a closer look at the social conjuncture of the kingdom and the way that this Other, now Christian, was perceived, as well as the way by which it tried to use in its favour the political messianism of the Portuguese crown, the decline of Rome and the emergence of the reformed Christian churches. The processes of the Inquisition that were consulted online will be mentioned through the photographs (fot.) of their folios and not through themselves.

2 Tavares 1982, 483-500; Tavares 1987, 32-46; Tavares 1992b, 159-169.

- The growth of the anti-Jewish feeling caused by the many outbreaks of epidemics, considered as divine punishment by the Christian population;
- The progression of competition and economic rivalry among an urban Christian bourgeoisie, who was asserting itself and wished to exclude the social and economic influence of some Jewish courtesan families, who financed the king and the royal family;
- The success of the discovery of the maritime route to India;
- A political messianism, marked by the figure of King Manuel/Emanuel, “the Fortunate”, the prince for whom six princes had to die before he became king, according to Garcia of Resende, the court chronicler and poet,<sup>3</sup> including the heir to the crown, Prince Afonso;
- The tendency towards the affirmation of religious unity, under the primacy of the Roman Catholic Church.<sup>4</sup>

If we believe the German traveller Hieronymus Münzer, the expulsion had already been thought of by King João II, but for peninsular political reasons, would only be executed by King Manuel. As it became clear, the latter was heavily influenced by the Catholic Kings and, above all, by Princess Isabel, the widow of crown prince Afonso, son of King João II, who refused to enter Portugal, as queen and wife of King Manuel, while the Jews were residing there.<sup>5</sup> King Manuel had no interest in expelling the Jewish minority and would capriciously use the criterion of forcing them to be baptised, against canonical orders and orders of the kingdom.

On the 31<sup>st</sup> of December 1496, he would decide to restrict the ports of departure and ordered that only ships and commanders of his trust could receive the Jews who had permission to leave, under penalty of confiscation of assets. Not satisfied, and in order to better prevent any impulsive desire to leave under bribery,

---

3 Resende 1973, 343.

4 In the western kingdoms, the Jewish minority had come to face several expulsions since the 13<sup>th</sup> century. In Spain, from where the Jews had been expelled in 1492, the Muslims were kept. It was only later on and by the imposition of the king of Portugal, D. Manuel, in his second marriage to the *Infanta* D. Maria, that they were expelled. When the Portuguese expulsion happened, the Catholic Kings welcomed the Muslims from Portugal. See: Tavares 2001, 93-114.

5 Tavares 1987, 17-66. See: Torre et Suarez Fernandez 1958.

he would authorise the breach of the contract made between the commander and the families who intended to leave illegally, allowing a riot on board in exchange for half of the fugitives' assets.<sup>6</sup> Unwilling to lose an active and useful population from the kingdom, nor their knowledge, commodities and wealth, King Manuel began to close in on minority families, spawning a Machiavellian policy that would prevent them from leaving.

The aim was to impose on them a baptism that would seem like a voluntary conversion, which apparently did not have the desired effect. Therefore, he ordered that children were taken away from their parents to be baptised and given to Christian families. This happened on the Saturday before Palm Sunday (the 19<sup>th</sup> of March) of the Christian calendar, which probably coincided with the Jewish Passover. On the Sunday of the Christian Easter, the so-called baptism occurred by the Estaus House, consisting in the transport of the Jews who remained in the country to the various churches in Lisbon, where they would be forcibly baptised on their feet.

Until May 1497, the Jews were baptised in the churches of the counties across the kingdom. Some willing to do so would be rewarded with titles and other favours; others, probably the majority, would be forced to be baptised before or after May 1497. The document of the 31<sup>st</sup> of May 1497, negotiated between the sovereign and the representative of the Jews in Portugal, and which I have called "*magna carta*" showed that King Manuel wished for a gradual integration during the first and second generations of Jewish converts, aim which would soon prove to be unattainable.<sup>7</sup>

The Jewish community of Tomar was an example of what happened throughout the country.<sup>8</sup> The Jews who were residing there, born in Portugal and with affiliations to the Order of Christ and with the royal family associated to the former like the goldsmith Sapaio,<sup>9</sup> were joined in 1492 by some families of Castilian Jews from Valladolid, Palencia and Zamora, for example. In 1497, some

---

6 GHC, Livro Antigo de Provisões, fls 75-75v; Tavares 1987, 32-33.

7 About this subject, see: Tavares 1987, 26-39 and notes; Tavares 1992b, 159-169; 173-186.

8 About the first New-Christians communities, see: Tavares 1992b, 186-346; Tavares, 2008; Tavares 2009a; Gomes 2009; Tavim et Barros 2013; Silva 2013; Tavim, Barros et Mucznik 2013; Fernandes 2016.

9 Tavares 1992a, I-XVII; Conde 2013.

of these families would leave their homes and go to Lisbon, in order to negotiate their movable assets with better profitability and move to other places where they could live their religion freely. But the departure from the kingdom would be constrained by the monarch, who forced them to be baptised.

The testimony of Jorge Manuel confirms that the baptism ordered by the monarch happened in two phases: the children being taken from their parents, which would have happened on Saturday, the day before Palm Sunday, on the 19<sup>th</sup> of March 1497<sup>10</sup> (preceding the so-called baptism by the Estaus House, which happened in many churches in Lisbon) – and the standing baptism in different counties, like the baptisms of Jusarte (parents), in S. João Baptista of Tomar,<sup>11</sup> just to give a few examples. The date of the baptism was lost in the memory of each one, having been replaced by a vague “when King Manuel ordered the baptism of the Jews”. António Monteiro claimed to have been baptised when he was seven years old, in the church of S. Pedro, in Trancoso, along with his parents, “when it happened to the Jews in Portugal”.<sup>12</sup> He would be confirmed in Lisbon, at the Cathedral, which documents his mobility towards the capital, even after the baptism, with the purpose of leaving the kingdom. His marriage to an Old-Christian and his profession would lead him to the lands of the Order of Christ.

After the baptism, the street of the Jewish quarter, open thenceforth to Christian residents and with no gates to close it, would be referred to as Rua Nova, and the synagogue of Tomar, built sometime in the mid-fourteen hundreds, became the chapel dedicated to St. Bartolomeu, where, in the early 17<sup>th</sup> century, some New-Christian residents would communicate the Law of Moses to each other.

In the meantime, King Manuel, in his eagerness to integrate the conversos into the surrounding Christian society, passed a series of laws prohibiting free movement, the sale of goods and marriage amongst each other.<sup>13</sup> The much-desired inclusion started in the family, where ideally the union between New-Christians

---

10 Tavares 1987, 32, note 111; 35, note 127.

11 ANTT, II, *Ordem de Cristo*, liv. 26, vol. II, fot. 71-75. Samuel Usque referred to another baptism: the baptism of adolescents and young men that happened before that of older people (apud Tavares 1987, 33).

12 ANTT, II, *Processo de António Monteiro*, n.º 13034, fot. 5-7.

13 Tavares 1985, 486.

and Old-Christians was imposed. The purpose was to convert those who should be taught the catechism by the example of the relatives of Christian origin. However, this measure would be a failure, both because of the resistance among the neophytes to renounce their old faith (even with the initial complacency of the monarch),<sup>14</sup> and because of the weak catechism and illiteracy of the Old-Christian majority, including many priests.<sup>15</sup> The Jewish tradition would be passed over from generation to generation, concealed in many ways. “Little Christmas” (*Natalinho*) recalled Hanukah or the festival of lights; unleavened sweet cakes and *foliar* replaced the matzo around Passover.<sup>16</sup>

Indeed, in Tomar, we could see the conscious or unconscious existence of proselytism towards the younger relatives and even towards the relative of Christian origin. In mixed families where the spouse of Christian origin was the wife, she ended up accompanying her husband on visits to his family where the Mosaic Law was transmitted. Such situation considerably exposed the husband, making him easy prey to the Holy Office, after its introduction in the reign of D. João III. As for the woman, the mere fact of being present at the meetings of her spouse’s relatives ended up by making her suspect of complicity in heresy, all the more so since the Old-Christian relatives would not hesitate to denounce her presence, even when silent. This would happen to Isabel Pinta and Iria Ferreira, both married to members of the Jusarte family. And the same was true for the New-Christian women married to the Old-Christian men. In the great majority of cases, the family of origin remained the link to the Mosaic faith.<sup>17</sup>

Contrary to what happened in other councils, New-Christian families of Tomar privileged overwhelmingly mixed marriages, a situation which could be explained by the presence of friars and the convent of Christ. However, if miscegenation occurred in almost all families, the truth is that even in these families, marriage between New-Christians was maintained with the displacement of one of the cousins from their place of origin, or, even against canon law, marriage between

---

14 Tavares 1987, 36.

15 This problem would be partially solved with the Council of Trent.

16 Indeed, some Portuguese cakes evoke the Jewish matzo, like the “*bolachas de cerveja*” from Covilhã, or the “*popias*” from Portel (Alentejo), or the “*caladinhos*” and the “*raivas*” from Aveiro, etc.

17 ANTT, II, Processos de Iria Ferreira, n.º 16906; Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 83-90 (Statement of Iria Ferreira).

first degree cousins (a fact that was often accentuated by denouncers to confirm the Judaism of the couple). In both cases, education and conversion to Christianity did not, for the most part, stand out for its persuasive nature, even among those members who had followed the religious life out of worldly concerns or *contemptu mundi*.

In fact, their belief in and observance of the Mosaic Law was assumed by lay and religious members within the family, spreading independently of the attitude held by the Old-Christian spouse, whether it be one of complicity or rejection.

Relatives, friends, and neighbours formed a heterodox community where Jewish precepts were asserted, camouflaged by Christian practices, and spread in a web that was built from the oldest to the youngest, or among the latter. The Jewish Law was zealously disseminated among the family or in visits between family members and neighbours, or somewhere hidden away from the Square or the yard of the church of St. John, or in walks along the Nabão, to the wetlands and vineyards, or in trips to fairs and fisheries, for example.

The new places of residence of the New-Christian families kept the same foundational characteristics of the old Jewish quarter, that is, proximity to vital areas of trade or craft production. Thus, we find them limited to spaces like the Rua Nova, the old Jewish quarter, which would probably be more extensive than the street traditionally disclosed as Jewish quarter, and would remain markedly central in relation to other streets where they would reside after baptism, such as the Rua Direita or Rua dos Moinhos.<sup>18</sup> Other key locations were the spaces of the Christian elite around the church of St. John the Baptist, namely the main business hubs of the square and its perpendiculars. Thus, the Rua Nova, the Rua Direita, the Corredoura and square, with its tents and *boticas*, and finally the Rua de S. João, the Rua dos Moinhos, or the more distant Rua da Levada, were the new living spaces of the new Christian families. Exceptionally, one or the other lived in backyards, near the hermitage of St. André, like Manuel Ferreira, son of Simão Jusarte, or further away in Sertã, as was the case of his half-brother, married to the daughter of a priest.

---

18 We find the reference to the door of the Jewish quarter, but we don't find the local. This community was quite small, yet we don't believe that this Jewish quarter was really a ghetto. About the Portuguese Jewish quarters, see: Tavares 2009b.

If it is true that, in life, proximity was a reality between New-Christians and Old-Christians, the same did not happen upon death. Indeed, the cemetery of both groups was in Santa Maria do Olival, either in the body of the church for the wealthiest, like the mother-in-law of the merchant Jorge Manuel, who had donated one silver mark with her body, or in its churchyard. However, in the latter, there was a set space to bury the people of the nation: in the far end, near the cross.<sup>19</sup>

The residential area would end up defining the network or the web in which the Law of Moses was transmitted and disseminated. Everyone knew each other because they were relatives, friends or neighbours, facilitating the work of the Holy Office in the prosecution of New-Christian heterodoxy. It was said that, in the imprisonment of Leonardo Jusarte, someone had screamed “*Ai de Tomar!*”, a simple shout that would reverberate strongly. In fact, just like the pieces of a domino game, the New-Christian families, including its members of Old-Christian origin, would be caught in the network of denunciations that would lead them to incarceration. Some, with better luck, would leave reconciled and be welcomed again in the Church, despite having suffered from torture by means of a pulley or be considered relapsed; others would be delivered to the secular arm and burned at the stake; others still were able to escape from Tomar and the kingdom, having their assets seized and their effigy burned publicly at an *auto-da-fé*. For all of them, infamy would follow throughout their life, and in the future memory of their fellow villagers, since the penitential habits they wore after their arrest (called *sambenitos*), were exposed in the church of Santa Maria do Olival for all to see.<sup>20</sup>

The castle was the location of the Court of the Inquisition which operated in Tomar, between 1541-1544, if not earlier, accompanying the very establishment of the Inquisition in the kingdom. The house of the Holy Office was therefore located inside the Convent of Christ.<sup>21</sup> Those who were suspected of heresy were incarcerated in the prisons of the castle tower. The interrogations were held at the

---

19 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 23.

20 ANTT, II, Processo de Pedro Jusarte, n.º 1216, fot. 12.

21 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 379. It's likely that the Order of Christ, under Friar António de Lisboa, its reformer, created its own court to judge the suspects of Judaism, around 1540. Its processes would come to be integrated and dispatched by the Inquisition of Lisbon and by the inquisitor João de Melo.



court of the Holy Office, being presided by Prior António de Lisboa. Those who were reconciled by the Church were put to imprisonment in the castle. Afterwards, when released from prison, they were sent to its yard, where they would continue their penance and Christian instruction.<sup>22</sup> Those who were condemned would descend the Calçada in a procession that went from the castle until the yard of the church of St. John the Baptist, or of the furthest church of Santa Maria do Olival, where the *auto-da-fé* would take place. In it, the public abjuration of the reconciled and readmitted to the Church would take place, while those condemned for heresy and apostasy were handed over to the secular arm after the reading of the sentence. From the place of the *auto-da-fé*, they proceeded to the scaffold by the Estaus, where the burning of those condemned to secular justice would take place.<sup>23</sup>

The painter Gregório Lopes would depict the burning of two convicted people in his painting “The martyrdom of St. Sebastian”, a work that was produced for one of the galleries of the Convent of Christ. The painting is the only Portuguese contemporary depiction of the torment inflicted on those sentenced to death for heresy. Although it dates back to the decade of 1530, it is likely that the painting may have been made afterwards, in the first years of 1540, given that it portrays the plight of heretics in Tomar.

## Places and families

After the forced baptism and the Christianisation of the Jewish quarter, now called Rua Nova, former Jews and Christians started to live there. The doors and alleys which limited it, if they actually existed – we know that this was not the case in the smaller streets where Jews lived, even in the late 15<sup>th</sup> century –, opened up as places of free movement. According to tradition, the Jewish quarter of Tomar is nowadays defined by a street limited by two others (Rua dos Moinhos and Rua Direita), situated in the central part of what is currently the Rua Dr. Joaquim Jacinto. According to Santos Simões, this was

---

22 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 307.

23 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 279; 307.

where traces of locks and an arched door once existed, both of which allegedly still visible in the late 19<sup>th</sup> century.<sup>24</sup>

I cannot confirm this statement from documentation alone. I found however references to the gate of the Jewish quarter in Tomar, a place where the doorkeeper of the municipality would proclaim the edict of the Holy Office of Lisbon to the New-Christians, informing them of the escape of a fellow converso inmate to Florence or Turkey, and threatening them with the anathema of heresy, if they had hidden him.<sup>25</sup> At the other end of the street, there was no door at all.<sup>26</sup> An evidence that the space of the old Jewish quarters had been open to free movement was the fact that Christians of different social origins, such as the knight Fernão Malho, of Christian origin, son-in-law of Jorge Manuel, or the merchant Rui Toscano, were living there along with some New-Christian families, like the Manuel or the Jusarte, which were already building a house at Rua Direita.

I believe that, given the number of families who were living at Rua Nova, it is likely that the street was considerably larger than what is known to us today. There is a reference to the “top of Rua Nova”, fact which leads me to hypothesize that it would probably be longer than what was agreed to be called the street of the Jewish quarter and would have a slight slope at one end. This means that it should begin at Rua Pé da Costa and cross Rua Direita. But this is a hypothesis that, maybe, should not be disregarded. It is very difficult to strictly draw the length of the streets of the Jews, as well as the architecture of their houses, taking into account the changes that the urban territory has undergone over the centuries. However, Manuel Sílvio Conde was able to identify the familiar architecture of some of the houses of the old Jewish quarter,<sup>27</sup> which were no different from others on the Jewish or Christian streets.

In Rua Nova, lived Jorge Manuel, a wealthy merchant of Castilian origin. He was originally from Palencia and son of the rabbi Moses, who belonged to

---

24 Simões 1943, 46, note 12.

25 Dinis Mendes, son of Raphael Parente, ran away from the prison of the Lisbon Inquisition. He identified himself as a merchant from Florence, with business in Lisbon, Valladolid and Lyon. To the Inquisitors he was a New-Christian that came from Turkey (ANTT, IT, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 360-373).

26 ANTT, IT, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 6-9; 370.

27 Conde 2013, 92-94.

the same community which had come to Portugal with his family, in 1492.<sup>28</sup> He traded in cloths and often went to the fair of Medina del Campo. According to the accusation by other conversos, the Jusarte, parents and children, also residing in Rua Nova, and by Old-Christians, some New Christians gathered in the first store of his house to hear about the Law of Moses. According to the testimony of one of its employers, who was a Christian, this shop would be a basement with an entrance door that would be accessed by a staircase that came from the interior of the residence. According to Jorge Manuel, this was the warehouse where he kept the fabrics and it had a door leading to the outside.<sup>29</sup> Almost in front of this dwelling, lived the couple of New-Christians, Isabel Álvares and Diogo Dias, a merchant, who also had a store here.<sup>30</sup> The merchant Fernão Rodrigues resided in the “upwards” Rua Nova.<sup>31</sup>

In this street, at the end of the century, the pharmacist Duarte Rodrigues who was nearly 60 years old, a relative to Garcia Barbosa, a silk maker, had his own pharmacy.<sup>32</sup> Someone who also lived in the old Jewish quarter was Graça Loba, the widow of Filipe Mendes, a merchant who made pawnshop loans. Her bachelor son Duarte Lobo, a rent collector, lived with her. Luís de Andrade, a cloth merchant, who had married a woman from Leiria, had a house in the same street.<sup>33</sup>

In Rua Direita, by the end of the 16<sup>th</sup> century and beginning of the 17<sup>th</sup> century, lived Simão Jusarte, married to Maria Ferreira, and their four single daughters. Simão Jusarte was the son of Pedro Jusarte and the grandson of Jusarte Lopes; both father and son had been incarcerated in the Convent of Christ for being guilty of Judaism, at the time of Friar António de Lisboa, and they were both reconciled in the *auto-da-fé* that took place in Tomar. In the same residence, the Jusarte had a grocery shop.<sup>34</sup> Mécia da Costa, Maria Ferreira’s sister and Simão Jusarte’s sister-in-law, married to Diogo Dias, a tailor, lived in the same street.<sup>35</sup> They were silk makers and worked in the silk trade, which they negotiated in their

28 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 6.

29 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 7; 86.

30 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 189.

31 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 177.

32 ANTT, II, Processo de António Lopes, n.º 292, fot. 187.

33 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 272-277; 367.

34 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 18-20; 40-42; 45-47.

35 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 55-56.

shop at this street, probably in the same building where they lived. António Lopes, the son of Simão and Maria Ferreira, got married in Lisbon to a New-Christian, Vitória Henriques. In this city, he abandoned his trade as a silk maker and became a stockbroker. One of the siblings, Manuel Ferreira, married to an Old-Christian called Iria Ferreira, would leave Tomar for Tancos.<sup>36</sup>

Lourença Ferreira, married to Cristóvão de Morim, an Old-Christian and a registrar with the bishop of Tomar, was a neighbour of the Jusarte, as well as her single sister Ana Ferreira, both sisters of the clergyman Marcos Ferreira, a beneficiary in S. João. The three of them were nephews of Simão Jusarte and his wife, and the children of the latter's sister, who was already dead.<sup>37</sup> Their neighbour António de Crasto was a regular visitor of the family. He was a young bachelor, merchant, son of Jorge de Crasto and Guiomar Gonçalves, who was a great friend of João Ferreira, silk maker, the bachelor son of the couple who resided in their parents' house. The imprisonment of Leonardo Jusarte was a pretext for a visit and to confirm the suspicions. On this occasion, relatives, neighbours and friends visited Simão Jusarte and Maria Ferreira, who were sad because of their son's incarceration, in the Inquisition of Lisbon. Everyone suspected that the belief in the Law of Moses would have been the cause for the term of imprisonment.<sup>38</sup>

Maria Furtada, an unmarried New-Christian who made her living from her assets and was a visitor to the Jusarte's home, becoming at one point the mentor of Catarina Jusarte, the couple's youngest daughter was also their neighbour. A relative of Simão Jusarte, Francisca Lopes, single, and her brother Diogo de Paiva de Alvelos, also single, who made a living from their assets and who were the children of Ana de Paiva and António de Alvelos, an Old-Christian, lived in the same street.<sup>39</sup> Branca Antónia, single, daughter of Francisco Fernandes, a deceased tailor and former rent collector, who was the cousin of Diogo Dias, husband of Mécia de Costa, another of Maria Ferreira's sisters, lived here too. The bachelor António Dias, her brother, lived with her.<sup>40</sup>

---

36 ANTT, II, Processo de António Lopes, n.º 292, fot. 64-66.

37 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 120-125.

38 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 133-145.

39 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 58-65; 153-155; 181-183.

40 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 112-117.

António Mendes de Crasto, a rent collector and a merchant, and his wife, Maria de Crasto, lived at Rua Direita. The wife and daughters of Simão Jusarte, along with Maria de Crasto and Maria Furtada, would go on pilgrimages to Santa Maria da Anunciada, on the outskirts of Tomar, and at one time they declared themselves Jewish to one another on the church's porch.<sup>41</sup> António Lopes da Silva, a New-Christian, merchant, married to Graça de Andrade, also lived in this street, in a building near the Square, as did António de Crasto, bachelor, New-Christian, a cloth merchant, who lived at his mother's house, Guiomar Gonçalves.<sup>42</sup> Bárbara Dias, a shop owner, mother of Diogo Dias "old gate", had a house and a shop at Rua Direita.<sup>43</sup> António Dias and his wife, Margarida Nunes, lived in this street. Branca Antónia, a widow, lived with the couple, who ran from Tomar when the Holy Office began its incarcerations.<sup>44</sup> Henrique de Crasto, a married rent collector, and his unmarried daughter Isabel de Crasto, who lived with her parents, resided here as well.<sup>45</sup>

Another inhabitant of this street was João Bocarro, a servant of Knight Luís, brother of the marquis of Vila Real, married to Maria da Costa, a New-Christian.<sup>46</sup> The rent collector Francisco Lourenço, married to Maria de Ilhoa, lived near them. His mother-in-law Isabel da Costa, the widow of Diogo Morão, lived with the couple.<sup>47</sup> The attorney Pedro Lourenço da Costa, single, who lived with his brother Manuel Aires and with a sister, had a house in this street.<sup>48</sup> All of them were New-Christians, except João Bocarro.

Indeed, the group of close relatives and relatives-in-law of the couple Simão Jusarte and Maria Ferreira turned this street into a favoured place for the dissemination of the Law of Moses, in visits among relatives, friends and neighbours, at each other's houses.

Filipa Dias, the widow of Sebastião Rodrigues, a tailor, their two unmarried daughters, Bárbara Dias and Graça Rodrigues, and their two bachelor sons, Bento

41 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 133-145.

42 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 175-177; 184-185.

43 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 286-289.

44 ANTT, II, Processo de Manuel Jusarte Pinto, n.º 317, fot. 67-70.

45 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 327-332.

46 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 171-175.

47 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 302-306.

48 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 367.

Rodrigues and Jorge Rodrigues, lived in Corredoura. Filipa Dias was the sister of Diogo Dias, who was married to Mécia da Costa, the sister of Maria Ferreira, married to Simão Jusarte. Jorge Dias, who was a silk maker, had a shop in his mother's house.<sup>49</sup> Diogo Dias "old gate", the son of Bárbara Dias, a rent collector, also lived here.<sup>50</sup> Leonor da Costa, the niece of Maria Ferreira, daughter of her sister Marta da Costa, already deceased, and of Francisco Rodrigues, was married to Manuel Vieira, and Old-Christian and a registrar, also had a house here.<sup>51</sup>

The shop owner Gabriel Dias and his wife Catarina Gil had a shop in Pelourinho, had another house with a backyard by the river, where the tanneries were. The illegal meetings to disseminate the Law of Moses and the messianic hope motivated by religious upheavals in Rome and Europe took place here.<sup>52</sup>

The pharmacist Francisco Fernandes and his three sisters, one of them being Helena Antónia, married to an attorney from Torres Novas, lived in the Square.<sup>53</sup>

Bartolomeu Barbosa, silk maker, father of Gaspar Barbosa, married to Páscoa Rodrigues, niece of Maria Ferreira, lived at Rua da Levada dos Moinhos. His neighbour was António Marques, a silk maker like him.<sup>54</sup> António de Crasto, a cloth merchant, lived in front of the butchers in the Square.<sup>55</sup>

## The persisting stereotypes

The anti-Jewish apologetic stereotypes remained. "Blindness", "pertinacity in the error", and "Jewish perfidy" were some of the tags with which the inquisitors characterised them.<sup>56</sup>

In the accusations of heresy by individuals or by members of the Holy Office, we can find persisting stereotypes that stuck with the Jewish minority. Certain behaviours and attitudes towards New-Christians that were different from

---

49 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 143-145; 269-271.

50 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 289-292.

51 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 181-183; 261-266.

52 ANTT, II, Processo de Gabriel Dias, n.º 15753, fot. 14-21.

53 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 327-332.

54 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 289-292.

55 ANTT, II, Processos de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 289-292; Guiomar Dias n.º 4015.

56 Tavares 1987, 69-104; Tavares 2000, 53-89.

those used towards Old-Christians derived from those stereotypes. Let us look at the example of two of Jorge Manuel's close relatives. His son, António Manuel, a doctor in the Convent of Christ, was forced to swear that he had not bribed the witnesses who came to testify in favour of his father after they had been refused by the prior of the Convent. On the other hand, his son-in-law, a knight of the royal house and a former councillor, Fernão Malho, an Old-Christian, had the immediate acceptance of the witnesses that he had brought for the same purpose.<sup>57</sup> The same differentiated behaviour was replicated by the prior of the convent when he questioned the doctor António Manuel on the New-Christian, Dinis Mendes, who had escaped from the prison of the Holy Office of Lisbon and threatened him to be condemned as a heretic if he had seen him without denouncing him.<sup>58</sup>

Despite being baptised, the citizens of Tomar of Christian origin still saw them as Jews. Jorge Manuel claimed in their defence that “without seeing them doing anything, people called them Jews and told they were Jews”.<sup>59</sup> A witness would state that the Inquisition had intensified the hatred towards New-Christians and the Old-Christians had come to point out every New-Christian as a Jew. A man named António Jorge would shout to those who wanted to hear him that “the devil should take them from earth because they made the Old-Christians poor”, which meant that the old economic rivalry and the envy of their wealth or alleged wealth came to surface in moments of crisis. Others would say that all of them should be burned because they were heretics. Others would mock and laugh at those who were burned.<sup>60</sup> Others, despite the prohibitions, stoned the convicted, as it happened to Beatriz Gonçalves, in 1543, who had her head fractured in several places before she was burned.<sup>61</sup>

Upon the visit of the inquisitor Pedro Álvares de Paredes to Tomar, Manuel Nunes, a servant boy of the king's chamber, denounced Guiomar Dias for being a Jew, suspicious that she observed the Sabbath day. For this purpose, he would

57 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 29-30; 71.

58 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 361.

59 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 20.

60 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 249-250; 269-270; 272-273.

61 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 260-266. We are not aware of the repetition of this act occurring elsewhere in the *autos-da-fé*. It is true that we know of what happened because a New-Christian from Guimarães, named Diogo Pires, picked up a bone that was fractured and verified the existence of stones among the ashes, which was confirmed by other inhabitants of Tomar.

observe this New-Christian's shop's door, which was closed on Friday afternoon and during Saturday, which led him to conclude that she observed the Sabbath. In his eagerness, he imposed vigilance on others, saying that this might be useful. Once incarcerated, she would justify this by being sick and having liver stones.<sup>62</sup>

The feeling of being socially ostracised would be declared, at the beginning of the 17<sup>th</sup> century by the priest Marcos Ferreira, beneficiary of the church of S. João Baptista. His colleagues would insinuate that he was a Jew and would marginalise him; xenophobia that restricted the priest's relationships only within his family group or friendships with New-Christians.<sup>63</sup> And the same happened with the rest of the members of the community, despite their many relationships, as would happen with António de Andrade.<sup>64</sup>

The same occurred with the suspicion of the burial of deceased New-Christians on virgin land. The prosecutor accused Jorge Manuel of having buried his wife on virgin land and not inside the church of Santa Maria do Olival, where his mother-in-law was. In his defence, he would claim that he did not know where her grave was, all the more so since the church had been covered by slabs. He had buried his wife in the churchyard, in front of the main door, as she had declared in her will, executed by his brother-in-law Master Fernando. He would claim that the churchyard was vast and there was a portion dedicated to the burial of New-Christians, which was virgin land, but he had not used it, therefore he could not be accused of Jewish practices.<sup>65</sup> He would also be questioned by the prior if he used to lay his hand over his wife's grave, which he would deny, but he stated that he prayed, like the Christians, the Lord's Prayer and a Hail Mary.<sup>66</sup>

Usury and falsification, as well as the "low social extract" and prejudice against the profession – being a butcher, getting his hands dirty with blood, in the case of the Jusarte, whose nickname was "Cow Head" –, stuck to them and

---

62 ANTT, II, Processo de Guiomar Dias, n.º 4015, fot. 5-17; 32-34.

63 ANTT, II, Processo de Marcos Ferreira, n.º 313, fot. 19-23.

64 ANTT, II, Processo de Isabel de Crasto, n.º 2311 (António de Andrade's sister-in-law), fot. 119-163.

65 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 22-23; 75-77; 145; 156; 163.

66 It is the first time that I found this question, said by an Inquisitor. The explication was simple. The Jewish graves were white, like the Tradition said, and putting the hand over the grave made a Jew seven days impure (Num 19:16) and the Inquisitor could confirm it if Jorge Manuel was, or not, a Jew. Jorge Manuel denied putting his hand over the grave of his wife and declared to pray a Lord's Prayer and a Hail Mary to her soul. Yet, he confirmed nonetheless at least one Jewish practice (ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 76-77).



Jorge Manuel would use these features to indicate that Jusarte Lopes' testimony should not be used against him. That is, Jorge Manuel took advantage of his social status as a cloth merchant, son of a Rabbi, father of a doctor of the Convent of the Order of Christ and father-in-law of a knight of the royal house, socially well connected to noblemen and Old-Christian merchants, against a former Jew of Castilian origin like himself, but of lower social status, although his profession as butcher and meat seller made him very rich. However, his children were artisans, shoemakers, as Jorge Manuel would arrogantly say.<sup>67</sup> The old social prejudice between those who had "clean hands" and those who got them dirty with less noble trades, that is, the dichotomy between bourgeois versus artisans. In this case, it could also be the prejudice against blood, since the Jewish religion prohibited it in their diet.

Accusations of blasphemy and soiling of sacred objects would remain even after their baptisms. Jorge Manuel would be accused of spitting on the altar of the Cross in the church of S. João, of not bowing down to the Holy Sacrament and of possessing a brass cross that he whipped and treated disrespectfully, for he carried it dirty inside the book where he noted down debts, usually those of Old-Christians.<sup>68</sup>

## The Jewish experience

In the beginning, when the Inquisition operated in Tomar, between 1541 and 1544, the reminiscences of Judaism were more present, both among New-Christians and among Old-Christians, since we are still dealing with the first and second generations of those who had been baptised, coming from Judaism. However, despite this, it contributed in reviving the memory of those who were originally Christian for certain traditions of their New-Christian neighbours, the publicity of the edicts with the *in genere* interpretation of possible "crimes of

---

67 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 39-64.

68 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 77-88.

heresy” that the now Christians could practice.<sup>69</sup> In fact, Jorge Manuel insisted that this action was dangerous for the descendants of Jews who could easily be accused of Jewish practices without being at fault.<sup>70</sup>

Jorge Manuel and the Jusarte family, along with other New-Christians, were among the first to know the hardships of the Inquisition prison and of the accusation of practising the “Jewish perfidy”. Jusarte Lopes, nicknamed “Cow Head”, claimed to have asked Jorge Manuel, the son of a Rabbi, when was the fast for the taking of Jerusalem and added that “they both sang the Jewish songs for the loss of the house of Jerusalem”. He also used to point out to him every year the day in which the Jews would walk barefoot in the synagogue and fasted, which occurred ten days before the Feast of Booths, that is, in mid-September. It is clear that Jusarte Lopes was referring to the fast of the *Tisha B’Av* and the *Yom Kippur*, or to the fast of forgiveness, respectively.

We cannot be surprised at the rejection of Christ as the Messiah promised in the Law, since the time when the Inquisition was established was heavily marked by strong waves of Jewish messianic thought in the Iberian Peninsula, fuelled by the ballads of the false St. Isidore and by the *Ballads* of Gonçalo Eanes, the Bandarra, a shoemaker of Trancoso, rooted in those and by the arrival of David Reubeni in the kingdom.<sup>71</sup> Therefore, it would be natural that, in the conversations between Jorge Manuel and the Jusarte, lied the belief that Christ was not the Messiah promised in the Law, which would be nurtured by the knowledge of Hebrew and of the Law of Moses of which Jorge Manuel would be accused of mastering, since he was the son of the rabbi Moses and had been baptized already in his adulthood. We cannot ignore that the two countrymen would have been in Lisbon, with those groups of New-Christians who most contributed to proselytism, as well as to disseminate the Jewish messianic beliefs, basing them on the advance of the Turks to the West and on the chaos that was settled in Rome, challenging the Pope and his acolytes. They were António Monteiro, the brother

---

69 The edicts that preceded the visits were nothing more than the publicizing of the Jewish ceremonies and customs compiled in the edict and read at the establishment of the Inquisition in 1536. They were an invitation to the voluntary confession of the New-Christians or to the denunciation of the Old-Christians (Tavares 1987, 194-199).

70 ANTT, IT, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 20-22.

71 Tavares 1987, 245-266; Tavares 1992b, 239-259.

of Manuel Pinheiro and brother-in-law of Henrique Pimentel, and Diogo Dias, a confectioner, in the capital.

The practice of the Sabbath, with the cleaning of the house on Friday afternoon, the changing of the bedsheets, the cleaning of the lamp and the insertion of a new wick, wearing a washed shirt and this garment and the washed cap on women on Saturday, as well as resting, was more disseminated. A Christian maid of Jorge Manuel claimed that the cleaning of the house was done on Fridays, that the candle was lit on this day after being cleaned and remained burning until the flame went out, which would not happen in the other days of the week. She said she was ordered to go out to wash the clothes on Saturday, among other things, so they could carry out their sabbatical rest without the surveillance of strangers. She also added that she had never seen him eating rabbit, pork, dogfish, stingray or shellfish.

On the other hand, Tristão Ferreira, a knight of the royal house and a registrar in Tomar, claimed to be a friend of Jorge Manuel, although he knew he had a reputation for being a Jew. He confirmed that he owed him 3000 *reis* and he knew that his wife claimed to have been happy when she learned that he had been arrested.<sup>72</sup>

Jorge Manuel would be condemned as a heretic, obstinate and contumacious, on the 19<sup>th</sup> of June 1544, by order of the inquisitor of Lisbon, João de Melo, to where the deed had been passed, for which he would be handed over to secular justice. Jorge Manuel was the example of the New-Christian who was arrogant towards his accusers, displaying a sort of superiority which derived from him considering himself socially, culturally and economically above all of them, whether they were old correligionists or not. However, in the many testimonies and accusations he made against Jusarte Lopes, the rivalry between the two competitors was clear – not to say three, if Fernão Malho, the son-in-law of Jorge Manuel, is taken into account – in the statements of rents and in the interest-bearing loans. In fact, when questioned about possible enemies, he would declare without hesitation the debts some Old-Christians owed him.<sup>73</sup>

---

72 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fol. 91-138.

73 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fol. 71.

The arrogance he displayed along the whole process, even towards the end,<sup>74</sup> when the action was transferred to Lisbon, determined the sentence of the inquisitor João de Melo: Jorge Manuel only asked for forgiveness by “his erratic opinion of being a Jew in his heart”, after he had denied it, without confessing with whom he practised the belief, in order to be free from death and not because of sincere regret. The denunciation, the tears and the humility in asking for forgiveness were equivalent to regret. Now, this had not been shown by Jorge Manuel. Despite not being clear the place of the burner where the judgement would have been executed, it is likely that it was erected in the square near Estaus House, close to the Ribeira, similarly to previous executions, if it happened in Tomar.<sup>75</sup>

Isabel Rodrigues, the wife of Jusarte Lopes, the “Cow Head”, who was incarcerated with her husband and their four children, proclaimed not to believe that Christ was the Messiah promised in the Law, nor in the virginity of Mary. She said she did not observe the Sabbath, but she observed the Passover without making unleavened bread in order not to be exposed, since she was Jewish. Even without knowing on which day it would fall, she still celebrated the Feast of Booths. She did not follow the fasts nor the food requirements out of fear, since she had a Christian maid at her house. In the family, it was Jusarte Lopes who conveyed the Law and taught it to his sons, Pedro Jusarte and Gaspar Jusarte. Jorge Manuel and Bartolomeu Gil, a merchant, already deceased, communicated the Jewish tradition with him, in encounters in his shop. She claimed that Gaspar Jusarte did not live with his parents and was married to an Old-Christian who, without having commented on anything, had heard her father-in-law teaching her children the Law of Moses, namely the story of Moses and the fleeing from Egypt. She would end up reconciled, just like her husband and children.<sup>76</sup>

In these first and second generations of New-Christians, we can find others who would testify in favour of Jorge Manuel, regarding his economic activity and the anti-New-Christian atmosphere that was lived after the Inquisition entered the kingdom. Some had similar businesses, going to the same regional fairs, others

---

74 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 244.

75 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 245; 234-244.

76 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 379-389.

were neighbours, like the couple Inês Álvares and Diogo Dias, who had a shop in Rua Nova, in front of Jorge Manuel's house. They were merchants like him and like other New-Christians who lived in Rua Nova, such as Diogo Rodrigues, Jorge de Andrade, Fernão Rodrigues.<sup>77</sup> Others were incarcerated, such as Pedro Homem, the nephew of the Jusarte, João Rodrigues Coscorão. In turn, Francisco de Paredes, a merchant, had his effigy burned by the Inquisition in Castile, according to Jusarte Lopes, who insisted with his nephew that he would denounce him. But there are no reports that he had been disturbed in Portugal.<sup>78</sup>

António Monteiro, the registrar of the inspection of weights and measures in Dornas, married to an Old-Christian, and originally from Trancoso, would end up in this court. Judaism had been taught to him by his brother Manuel Pinheiro and by Henrique Pimentel and their families, on a visit he had made to Lisbon in 1529. Here, he was forced to attend a meeting where the *Torah* was read and he recognised some of his former correligionists, like master António, a doctor, originally from Viseu – maybe he was one of the king's physicians? –, who lived in Lisbon and was married to the sister of Manuel Pinheiro's wife. After the Inquisition had come to the kingdom, in 1536 or 37, they wanted to marry him to a niece and intended that he would accompany them out of the kingdom. He refused both proposals, even though they wanted to reward him monetarily with a dowry of 200 gold *cruzados* that the young girl would take. He knew that both his brother's and Henrique Pimentel's families had managed to leave and were living in Italy, Vicenza, Rome and Ferrara before they moved on to Turkey. The information about his nephews mastering Hebrew, which they had learned in Viseu, was intriguing.<sup>79</sup>

Graça Lopes was originally from Tomar and had married in Lisbon with a New-Christian called Diogo Dias, a confectioner. Both would be arrested for Judaism by the Inquisition, in 1539. She was accused by her husband of being a Jew, keeping the Sabbatical rest, celebrating the Jewish Passovers, namely the one of the unleavened bread which she baked as if it was *foliar*, placing eggs on top so

---

77 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 189; 150; 164; 177.

78 ANTT, II, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 197-199.

79 ANTT, II, Processo de António Monteiro, n.º 13034, fot. 5-7; 15-25.

no one would be suspicious, and of keeping the Jewish fasts. Diogo Dias would confess to having joined Judaism due to the sermons that took place in his house by Diogo de Montenegro and Master Gabriel. In addition to the proselytism of the latter, there was the trend that saw in Luís Dias of Setúbal the Messiah of the Jews. He cleared his wife of charges of being a Jew he had made against her and, in January 1540, her process was declared closed without a sentence, since the prosecutor requested that the sentence relied on her husband's facts and judgement.

Graça Lopes would always allege not being aware of her husband's meetings, as well as of the books in Hebrew he owned and which she would deny having thrown in the Tejo. She would claim to know her husband's friends, who were imprisoned like him in Aljube, from when she was visiting him, but had never seen them at their house. These men, who were also incarcerated, were Diogo de Montenegro, Jorge Mendes, a glove maker, Gonçalo Fernandes, a net maker. Despite the request of the prosecutor, João de Melo would close the case and acquit Graça Lopes because the court did not prove the accusations to be true and the penance given to her was to learn the catechism.<sup>80</sup>

Catarina Gil<sup>81</sup> and Gabriel Dias were a couple who lived in Tomar, both originally from Leiria, who, along with their daughter Beatriz Antónia,<sup>82</sup> fell under the power of the Inquisition, due to suspicions that arose against them in the visit of 1561. According to the reports, Gabriel Dias was accused of being the community's rabbi, together with Francisco Lopes, the Saint (Sem Tob).<sup>83</sup> The meetings would take place at each other's houses, in turns. A relative of Gabriel, Joana Gil, had passed away without receiving the last sacraments, according to the testimony of the chaplain of Misericórdia (House of Mercy), who was called by an Old-Christian neighbour. There was not even a crucifix in her house, and when they placed one upon the body of the patient and sprinkled holy water on her, the New-Christians who accompanied her went away after they protested against it, starting with Diogo Dias, the son of the patient.

---

80 ANTT, II, Processo de Graça Lopes, n.º 11122, fot. 3-99.

81 ANTT, II, Processo de Catarina Gil, n.º 3561.

82 ANTT, II, Processo de Beatriz Antónia, n.º 12896.

83 ANTT, II, Processo de Gabriel Dias, n.º 15753.

In her testimony to the inquisitors, Catarina Gil declared herself Jewish and pointed out her mother, Beatriz Gonçalves, as the person who had taught her the Law of Moses, more than 20 years before. She had taught her to fast until nightfall the Monday and Thursday fasts, the *thanis*, when she was going through difficulties, as well as the great fast (the *Yom Quipur*) that happened around mid-September, which she had been following for the last ten years. Having been taught by her mother, she also did not believe that Christ was the promised Messiah, and thus believed that the Messiah of the Jews had not yet come. She used to pray to the God of the heavens. She added that she did not believe that Jesus was the God of the heavens nor the Messiah, although she prayed so during the liturgy. Her mother had also advised her to call for the God of the heavens whenever she was in need, the same God who had opened the seas in 12 rows and delivered the children of Israel from Egypt.

She confessed on having eaten unleavened cakes for having heard a preacher say that the Jewish Passover came at a given time. Therefore, she made them at home and baked them in the hearth, according to her sister-in-law's recipe who baked them at home in a regular oven: water, salt and unleavened flour. In those days, her husband and she would eat rice and peeled chestnuts, and would not eat leavened bread. She confessed she did all this with a Jewish intention. She observed the Sabbath in her heart, putting on a clean shirt, and she did not work if she could manage to. On some Fridays, she would change the bedsheets for clean ones. She claimed not to confess this belief and other Jewish acts to her confessors. She accused her husband of being her accomplice in the experience of the Jewish faith and of fasting with her in the Jewish way. Their daughter, Beatriz Antónia, who was also incarcerated with her parents, claimed to have participated in some of these fasts with them, above all the Monday and Thursday fasts.<sup>84</sup>

In their confessions, both repeated some Jewish "prayers" that Beatriz Gonçalves had taught her daughter to say when she found herself in need. One of the prayers Catarina had taught to her daughter was "May the beauty of Adonai be

---

84 ANTT, II, Processos de Gabriel Dias, n.º 15753, fot. 36-41; Catarina Gil, n.º 3561, fot. 33-54. Catarina Gil's mother was called Beatriz Gonçalves, and it is possible that she was the New-Christian who was burned in Tomar at the time of Friar António de Lisboa, because of the indication she gave about the time of her mother's death, without mentioning anything other than the fact that she was dead.

upon us and, made by our hands, create upon us and be covered from the heights”, which she would recite in its entirety. Another saying which she did not know if it was a prayer, but she used to recite was: “Lord, as you have created heaven and earth and the world, please remember me, my husband and my children.” She confessed on having prayed the first one as soon as she was alone in prison, after she washed her hands and placed herself next to the window in the cell with her hands up and looking up to the sky.<sup>85</sup>

Gabriel Dias was incarcerated with some other of his correligious who belonged to a group who practised and disseminated the Law of Moses. They were Pedro Jusarte, the son of Jusarte Lopes, reconciled along with his father and brothers by the Inquisition of Tomar/Lisboa, Fernão do Souto, Fernão Rodrigues and António Rodrigues, a pharmacist. In trips around the Levada, they used to argue whether or not the Messiah had come, and kept on expecting his imminent coming. From this group, António Rodrigues would end up being handed over to the secular justice, for refusing to confess he was a Jew. He always claimed to be a good Christian, which would have been accepted by priests and other nobles from Tomar.<sup>86</sup> On the other hand, Pedro Jusarte, who was already a repeat offender, would come out reconciled, due to countless reports he had made in the Court. In fact, he and Gabriel Dias were the promoters of the Law of Moses and the latter’s house had a reputation among Old-Christians for being a “synagogue”, that is, a meeting place for the New-Christians.<sup>87</sup>

In his confession, Gabriel Dias claimed to be a Jew in his heart and, although he practised Christian acts, he did not believe in the Catholic faith and had taught so to his daughters Beatriz Antónia and Joana Gil, who had passed away. He used to talk about the coming of the Messiah with Gaspar Henriques, deceased, the husband of Joana Gil, his wife’s niece, who had passed away in the meantime and was buried in Sta. Maria do Olival. He denied knowing if the grave that was opened for her was on virgin land or not. In their conversations about the coming of the Messiah, they also talked about the Lutheran movements that were circulating

---

85 ANTT, II, Processo de Catarina Gil, n.º 3561, fot. 38-44; 50-54.

86 ANTT, II, Processos de António Rodrigues, n.º 606.

87 ANTT, II, Processos de Gabriel Dias, n.º 15753, fot. 41-44; Pedro Jusarte n.º 1216.



around Europe, as if they were proof that the Messiah of the Jews was soon to come. He had talked about the movements that were stirring up Christianity with the merchant Francisco de Paredes, the elder, and with someone named Henrique Fernandes, a New-Christian, nicknamed the “Machuca”, the elder, whose son had been incarcerated in the convent of Tomar due to the “Lutheran uprising”, which were signs that the Jewish Messiah had not yet come.<sup>88</sup>

Vitória Henriques, the wife of António Lopes and daughter-in-law of Simão Jusarte, son of Pedro Jusarte, confessed, in 1606, to be Jewish and to have been taught in this faith by her husband’s co-brother, a cousin from her mother’s side, and other relatives thereof. The general pardon, published at the beginning of January 1605, had opened the gates of the inquisitorial prisons to the New-Christians who were incarcerated. This enhanced their faith in the God of Moses, who had delivered the Hebrews from Egypt and had guided them to the Promised Land. Similarly, they believed He would do the same for them, who were once again falling into the hands of the Holy Office, according to Francisco Ferreira, co-brother cousin of António Lopes, and one of those who disseminated the Mosaic belief among relatives and friends.

Vitória Henriques accused her brother-in-law João Ferreira of having taught them to observe the Sabbath without working, wearing a clean shirt and pointing out the services they should perform on Friday evening. Moreover, he told them about the forbidden foods, and her husband, her mother and herself stopped eating pork, rabbit, hare and fish without scales. She confessed that in the Law of Moses they praised God with the palms of their hands open towards the sky and now, as Christians, they prayed with their palms closed because the promised Messiah had not yet come, but was to come, according to what had been promised and they would find their salvation in him. She stated that she used to remove the fat from the meat before she cooked it and, when it was done, she would toss it in a pan where she had sautéed onion in olive oil. Her brother-in-law João Ferreira backed his cousin in his teachings and made sure that what he said was in the Bible. She mentioned that some of her husband’s cousins, who had come from France

---

88 ANTT, II, Processo de Gabriel Dias, n.º 15753, fot. 89-94.

after the general pardon, disseminated the Law of Moses as being favourable for salvation. Therefore, her relatives and herself abandoned the Christian faith and proclaimed themselves as Jewish, keeping the Sabbath without working if they managed to, but wearing clean shirts and clean caps for women and complied with what had been taught to them. She added in her confession that she did not know who had taught Francisco Ferreira, nor to whom he had communicated.<sup>89</sup>

With the same intention, João Ferreira confessed after his downfall. He was one of the eight children of the couple Simão Jusarte and Maria Ferreira, as was António Lopes, the husband of Vitória Henriques. He claimed he was introduced in the belief on the Law of Moses by his co-sister cousin from his mother's side, Páscoa Ferreira, when she and her husband, Gaspar Barbosa, came from France to where they had fled and returned with the announcement of the general pardon in 1605. This couple had already been incarcerated for being guilty of Judaism and had come out reconciled. In their visits in Lisbon, where they lived, the couple announced the freedom that New-Christians living as Jews enjoyed in France, not being persecuted by any authority, and advised their relatives to believe in the Law of Moses as the only one adequate for the salvation of the soul. In these family gatherings when he came to Lisbon for business, João Ferreira would end up converting his brother António Lopes, his wife and his mother-in-law. They would not be the only ones in this restricted group of relatives. Diogo Costa, co-brother, cousin of all of them, who was living in Lisbon and had a shop in Páscoa Ferreira's house, at Rua de Mata Porcos, also embraced the belief in the Law of Moses. Pascoal Rodrigues, Páscoa Ferreira's brother, and Leonor Cardoso, who had also returned from France, lived in this street as well. Both couples endorsed the freedom they had lived in the French kingdom, where they had met a rabbi who taught the Law of Moses to the Portuguese New-Christians, and advised their cousins to fast during the Monday and Thursday, the *thamis*, for the salvation of their souls and, without further word, all of them declared to each other as believers who observed the Law of Moses.<sup>90</sup>

In his confessions, António Lopes pointed out merchants from Lisbon with whom he kept contact for business or who were his neighbours, some of

---

89 ANTT, II, Processo de António Lopes, n.º 292, fot. 23-29, 41-45.

90 ANTT, II, Processo de António Lopes, n.º 292, fot. 29-37, 91-106.

them from Tomar, like his cousin Garcia Barbosa, Gonçalo Gil, Diogo Mendes, a surgeon, brother of a man called Manuel Mendes, lawyer in Tomar, who had more brothers and one of them had gone to the Gulf, so it appeared. The groups were restricted to relatives and acquaintances in Lisbon. They did not inform anyone of who had taught them nor of who they had communicated with, but asserted that even if all New-Christians were arrested, they would not stop believing in the Law of Moses. Their mentors were Garcia Barbosa, who had taught the Law in Tomar before he was arrested, and in Lisbon after he got out of prison, and Francisco Ferreira who, in the meantime, had gone to live in Valladolid, and who had communicated the Law of Moses to his brother Diogo da Costa, a tailor, who lived in the house of his father, Diogo Dias, in Tomar. He claimed to have shared his faith with Manuel Lopes Nabo, a New-Christian, a silversmith, married to a daughter of Francisco de Souto de Tomar, who now lived in Lisbon at the beginning of the street of the Ourivesaria da Prata. He told him that he had talked about the Jewish belief with his mother-in-law, who was now living in Lisbon.

Among his circle of acquaintances with people from Tomar who were living in Lisbon, António Lopes confessed the dissemination of his belief and of observance of the Mosaic Law, when he went to visit Gonçalo Nunes from Tomar, who was living near S. Julião (S. Gião) church, at the Arco dos Pregos, in order to buy white silk from him, with his cousins António Ferreira and his son Agostinho Ferreira and with Rodrigo Álvares, a silk maker. From his countless connections, the reports that would earn him the mercy of the Inquisition were those regarding close relatives, parents, siblings, wife and mother-in-law, uncles, cousins, with whom he declared his belief and his obedience to the Law and the Sabbath, not eating foods that were forbidden by the Law, or keeping the Monday and Thursday fasts, or praying the Lord's Prayer to the God of Moses. In Lisbon, shops were meeting places; in Tomar, it was the parents' or the uncles' house. Everything was traced back to the two couples, Páscoa Ferreira and Gaspar Barbosa, and to Pascoal Ferreira and Leonor Cardosa, who had come from France, publicly disseminating Judaism and the Law of Moses.<sup>91</sup>

---

91 ANTT, II, Processo de António Lopes, n.º 292, fot. 127-131; 138-181.

In Lisbon and Tomar, the proselytism practised by the members of this extended family<sup>92</sup> was notorious in such a way that all of them ended up falling under the Inquisition and even after they had gone through penance, they would still claim to be Jews. Curiously enough, in their confessions, they tried to keep the secrecy of some of the ceremonies they practised with the family, as well as to omit the name of their mentors. In his genealogy, António Lopes declared he had neither paternal nor maternal living grandparents, nor had he known them, and he added that none of his relatives up to the fourth degree had fallen under the jurisdiction of the Inquisition on charges of Judaism.<sup>93</sup>

From the testimonies against Maria Ferreira, the wife of Simão Jusarte, originally from Santarém, we can see that although some of them ascribe the authorship of the proselytism to Páscoa Ferreira and Gaspar Barbosa, the spread of the Mosaic belief occurred among the family, of course. Mécia da Costa, Maria Ferreira's sister, and Diogo Dias, her husband, claimed that they had taught this belief and practice to their children. Manuel Ferreira, one of the couple's children, would confess that his parents also spread the Law of Moses among their children, inviting them to keep the Sabbath, to practice the *thamis*, the Monday and Thursday fasts, not to eat the forbidden foods, and all of them declared themselves to be believers and to practice the Mosaic faith. From time to time, Mécia da Costa and Diogo Dias would also meet up. The daughters and nephews Diogo da Costa, Francisco Ferreira and António Ferreira would make a similar confession.

Their niece Leonor da Costa, married to the Old-Christian Manuel Vieira, a registrar, would specify the ceremonies they would engage in: they kept the Sabbath wearing a clean shirt, starting the ritual on Friday by cleaning the lamps, putting fresh oil in it, as well as new wicks. They started by doing the Monday and Thursday fasts, followed by the fast of Queen Esther for three days, eating

---

92 Simão Jusarte and Maria Ferreira with their eight children, three of whom were married and one had two children (a total of 15 persons); Mécia Costa, sister of Maria Ferreira, and Diogo Dias, a tailor, and their four children; André Ferreira, their brother and his children; the two half-brothers of Simão Jusarte, who were unmarried and lived off their farm. These and other relatives fell under the power of the Inquisition.

93 ANTT, II, Processo de António Lopes, n.º 292, fol. 182-186. It's important to note that the father (Simão Jusarte), the grandfather (Pedro Jusarte), and the great-grandparents (Jusarte Lopes e Isabel Rodrigues) had been arrested on charges of Judaism and had come out reconciled, due to numerous reports that were made. In fact, Pedro Jusarte was arrested on charges of Judaism twice: the first one by the Inquisition of Tomar/Lisbon and the second one by the Inquisition of Lisbon.

only on the last day. They kept the Feast of Unleavened Bread for seven days, on which they wore their best garments. They did not eat pork or rabbit. She added that the gatherings in her uncle and aunt's house were frequent and, in those meetings, they would declare themselves to be believers or, as others would say, separated in Christian faith, but they never revealed who had taught them, neither who they communicated with. They relied on each other, since they were relatives and friends.<sup>94</sup> The "big room" in Simão Jusarte's house, at Rua Direita, was the place where they gathered and shared the Mosaic faith among the family members. Their eight children and their respective spouses and brothers-in-law gathered there. The same was true for the younger generation: the grandchildren and nephews. Francisco Rodrigues, a tailor, widow of Marta da Costa, sister of Maria Ferreira, was at one of the meetings. Once he declared that his sister-in-law, Mécia da Costa, was who had taught him the belief in the Law of Moses. In turn, he had taught his daughter Catarina da Costa. Among other precepts, she would mention that they all awaited the coming of the Messiah who was promised to the Jews.<sup>95</sup>

Among the witnesses against Maria Ferreira, there was her daughter-in-law Iria Ferreira, an Old-Christian, married to Manuel Ferreira, who gradually converted to Judaism through family contacts. Her mentor was her brother-in-law, António Lopes, and his wife, and her declaration of apostasy was made in the house of her parents-in-law, "and everyone rejoiced for she was already well taught". She added that, along with other teachings, it was conveyed to her that God's protection would bring her benefits, including enrichment.<sup>96</sup>

In these meetings, Simão Jusarte's half-siblings, Jusarte Lopes, single, who lived from his assets, and his sister Maria Lopes, along with her children, were present. Among the latter, there was, namely Marcos Ferreira, a clergyman from the church of S. João,<sup>97</sup> Mateus Ferreira, married to Florença de Lacerda, an Old-Christian, Lourença Ferreira, married to Cristóvão de Morim, a registrar near the

---

94 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 40-58.

95 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 71-73; 95-97.

96 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 83-90.

97 Catarina Jusarte would accuse her cousin Marcos Ferreira, a clergyman, of having declared to the family that he also lived according to the Law of Moses (ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 126-132).

prelate of Tomar, and Ana Ferreira, single. In her confession, the latter accused the couple Simão Jusarte and Maria Ferreira of being the disseminators of the Mosaic belief, insisting that salvation was only possible through this faith. For that purpose, they should keep the Sabbath without working, starting on Friday night, wearing a clean shirt and clean caps for the women, changing the bedsheets, cleaning the lamps, changing its oil and putting new wicks in them. They advised them to do the Jewish fasts, the Monday and Thursday fasts, without eating throughout the whole day except at night, and to avoid the foods forbidden in the Law. The spreading of the forbidden belief would always arise in the midst of a conversation and would end with a declaration from the teachers and with an approval from the listeners, whoever they were.

In her confessions, Maria Ferreira claimed to have convinced her daughter-in-law, an Old-Christian from both lines of descent, to renounce Catholicism by advising her to fast on Queen Esther's day (*Purim*), and that the Law of Moses, which Mécia da Costa had taught her, was good for the salvation of the soul.<sup>98</sup>

In her confession, Ana Ferreira accused two clergymen of spreading Judaism: her brother Marcos Ferreira and António Mendes de Andrade's son, Jerónimo Mendes, a cleric at Santa Maria:

with everyone there, Simão Jusarte and Maria Ferreira told Jerónimo Mendes to believe in the Law of Moses because he would be saved through it . . . and the same was said by Leonardo Jusarte, who was also present, and the same was said by her as declarant. And Jerónimo Mendes replied that what had been said seemed good to him and that he would act accordingly.

In another testimony, she added that her uncle and aunt had told her that they had conveyed the belief to their grandchildren, Leonardo Jusarte's children. Yet in another testimony, she declared that her aunt Maria Ferreira had taught her to pray the Lord's Prayer and to offer it to God in heaven by the Law of Moses and to place a ball of dough in the oven when she prepared the bread. She had not forgotten that she had been taught to pray to God in heaven the same way as Diogo de Paiva from Alvelos. When he prayed from a Book of Prayers, he would

---

98 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 295-298.

not say the Gloria, at the end of each prayer. Diogo de Paiva and his sister had told him that they had been taught the Law of Moses by their mother, Ana de Paiva. Her husband was an Old-Christian.<sup>99</sup>

In turn, one of Simão Jusarte and Maria Ferreira's daughters, Damiana Jusarte, and her niece, Catarina da Costa, confirmed that the family still celebrated the Jewish Passover for seven days, a time during which they all ate home-baked unleavened bread. This means that Simão's grandmother, Isabel Rodrigues, who denied having done that because she had a maid who was an Old-Christian, managed to keep alive the memory of baking the bread after her death, she who had been born Jewish. Even with her brother Leonardo Jusarte incarcerated in Lisbon, Catarina Jusarte continued to spread the Law of Moses among his children, who were 15 and 13 years old.<sup>100</sup>

As much as they accused each other, and although we think that some families were mentors, the truth is that the Jewish faith was conveyed within each family from the parents to their children. Ana Ferreira accused the Jusarte family of having initiated her in the practice and belief in the Jewish faith, but Mécia da Costa, sister of Maria Ferreira, would say that Ana Ferreira, Lourença Ferreira, and the cleric Marcos Ferreira were initiated by Maria Lopes, their mother, and half-sister of Simão Jusarte, who had taught.<sup>101</sup> The proselytism also reached Maria Ferreira's relatives, who lived in Santarém, like the shoemaker Domingos Ferreira, who had moved to Lisbon but visited his aunt in Tomar, or António Ferreira, a merchant, son of her brother André, who also lived in Lisbon.<sup>102</sup> In other words, from old Jusarte Lopes, nicknamed "Cow Head", to his son Pedro Jusarte, his grandson Simão Jusarte, and his great-grandchildren and great-great-grandchildren, the Law of Moses was in their blood, even when one of its members got married – and there were a few in each generation – to Old-Christians. This raises the question of who the transmitter was. That is when there was a mixed marriage, and the wife was an Old-Christian, the Mosaic belief was transmitted by the man or by a Jewish aunt or grandmother.

---

99 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, 97-108; 145-146; 181-183.

100 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 120-125; 126-132.

101 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 164-168.

102 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 188-190; 282-294.

In his home at Rua Direita, among visits and meetings, the Law of Moses circulated and was spread to more distant relatives, like the 80 years old elderly Beatriz Rodrigues, widow of an Old-Christian and resident in Leiria.<sup>103</sup> It was either spread among neighbours and friends, like Bartolomeu Barbosa, a silk maker, who would end up being part of the family through the marriage of his son Gaspar Barbosa to a niece of Maria Ferreira, Diogo Dias, nicknamed “Old Gate”, Bárbara Dias, the widow of Jorge Rodrigues, a tailor, a New-Christian like her, among others.<sup>104</sup> The apologetic zeal, namely from the youngest ones, remained even when the Inquisition had already taken over some of its members.

Manuel Jusarte Pinto, the eldest son of Leonardo Jusarte, who was 18 years old, confessed that it was his aunt Vitória Henriques, married to António Lopes, who introduced him to the Law of Moses and its precepts. The instruction would have been carried on by his grandmother, Maria Ferreira, and by his aunts. And he declared that he followed the precepts, even though he knew that “believing in the Law of Moses was against our holy Catholic faith”. He noted that the great communication with other relatives, neighbours and friends happened at his grandparents or great-uncles’ house, like Maria Lopes, sister of Simão Jusarte, as well as in their trips to various fairs, such as Penela, Torres Novas, Sertã or Soure.<sup>105</sup>

Maria Ferreira would accuse her sister, Mécia da Costa, and her brother-in-law Diogo Dias of having introduced her to the Law of Moses, already after the general pardon of 1605. Furthermore, she would specify that one such day, when she was teaching the faith to her daughters in the presence of her sister, she would indoctrinate them.<sup>106</sup> Her daughter-in-law, Vitória Henriques, a rabbi, did the same when she visited her husband’s family in Tomar.<sup>107</sup> In this communication between relatives, not even the priests escaped the proselytism and the consequent reporting, even if they had only listened without saying anything, which would end up being a sign of acceptance. This happened to Marcos Ferreira and to Manuel Rodrigues, clerics at S. João, who were relatives of Simão Jusarte, according to his wife.<sup>108</sup>

---

103 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 157-160.

104 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 160-163; 177-181.

105 ANTT, II, Processos de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 252-257; Manuel Jusarte Pinto, n.º 317, fot. 9-82.

106 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 277-282.

107 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 282-294.

108 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 327-332.



But the zeal did not belong solely to the family of Simão Jusarte and Maria Ferreira. The house of Mécia da Costa, sister of Maria Ferreira, was another pole of dissemination of the Law of Moses. The Dias, relatives of brother-in-law Diogo Dias, the husband of Mécia, as her sister Filipa Dias, a widow, who lived in Corredoura, and her son Jorge Rodrigues, single, who lived according to the Law of Moses, gathered there, but no one would say where they had learned it nor who they communicated with.<sup>109</sup> Mécia would have transmitted the Law of Moses to the Andrade family, who were her neighbours at Rua Direita, according to her sister Maria Ferreira.<sup>110</sup>

Sometimes, a visit on a Saturday would give a hint about who was keeping it, because of the way they were dressed and capped. This was how Maria Ferreira grew suspicious of Graça Lobo, the widow of the merchant Filipe Mendes, because she presented herself well dressed and with a clean and roughened cap. But she would add that she knew nothing about her.<sup>111</sup> This means that Graça Lobo, who would end up being arrested on charges of Judaism, was part of another circle of spreading of the Mosaic belief.<sup>112</sup>

The Crasto family would not have the same luck. Guiomar Gonçalves, the widow of Jorge de Crasto, lived with her two unmarried children, António de Crasto, a cloth merchant, and Isabel de Crasto, in front of Maria Ferreira's house. Being neighbours in the same street, Rua Direita, it was easy for them to watch what the mother and daughter wore on Saturdays and to conclude that both kept the Sabbath by not working, by wearing their best clothes, which she specified as being made of "silk" and by putting on clean caps. Despite making the inquisitors suspicious, she would add that they had never talked about this matter.<sup>113</sup>

Secrecy was necessary. They rarely said who had taught them or who they communicated with. They trusted each other because of their kinship, friendship and neighbourhood. The secret included dead relatives or distant ones. It was important to state with conviction that no ancestor up to the fourth generation had

---

109 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 269-271.

110 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 348-349.

111 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 272-277.

112 ANTT, II, Processos de Graça Lobo, n.º 13066.

113 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 295-302.

fallen under the power of the Inquisition and left either reconciled or convicted. And this leads us to question the efficiency of the exposure of the *sambenitos* in the main church, a memory of the infamy in the present and for the future. That is, the exposure, would this one be permanent or merely transitory, just as neither the prison nor the habit were ever permanent, despite the phraseology of the rulings indicating so?

As odd as it might appear to us, the truth is that the prisons or the Colégio da Doutrina da Fé, to where the reconciled were dislocated in order to be instructed in the faith, were limited, and the lack of contact between relatives and friends who had been reconciled was hard. The information circulated, despite the promise of secrecy. And it is possible that, among the reports that occurred after the public abjuration in the *auto-da-fé*, there was the fear of new accusations which, in the meantime, had not been confessed because they had been forgotten or because of an effective lack of communication. Manuel Jusarte Pinto would accuse several people who had never pointed him out as someone who spread Judaism, besides close relatives. In his last confession, he would say that he prayed the Lord's Prayer to God in heaven (*Elohim*), to whom he commended himself. He did not believe Christ was the Messiah promised in the Law, nor did he believe in the sacraments or in confession. But he complied with all of those in respect to the world.<sup>114</sup> He would be welcomed within the Church, having left in the *auto-da-fé* that happened in Ribeira (Lisbon) on the 31<sup>st</sup> of July 1611, sentenced by the inquisitors to prison, to wear the habit and to be catechised. On the 16<sup>th</sup> of October of the same year, the priest who accompanied his catechisation considered him well instructed in the faith, so he was released from prison and started living in the neighbourhood, under the obligation of attending mass on Sundays and holy days, and of going to confession three times per year as demanded by the Church, as well as carrying out spiritual penances. He should always wear the habit over his garments. On the 15<sup>th</sup> of December, he would be freed from prison and taken out of his habit, remaining obliged to carry out the spiritual penances and to stay away from people who could divert him from Catholicism.<sup>115</sup>

---

114 ANTT, II, Processo de Manuel Jusarte Pinto, n.º 317, fot. 75.

115 ANTT, II, Processo de Manuel Jusarte Pinto, n.º 317, fot. 82-92.

The abstinence from foods forbidden by the Law, such as pork, rabbit, hare, fish without scales, and any type of fat or blood was also practised. The *thanis*, that is, the Monday and Tuesday fasts, that forbid eating all day until nightfall, were also kept. Less frequent, or at least it rarely appeared on reports, was taking three days straight fast in honour of Queen Esther or the Feast of Unleavened Bread. Nevertheless, despite not being mentioned, it was practised and transmitted to members of Christian origin, as was previously referred.

### The families

As much as I would like to do so, the truth is that it is very hard to associate New-Christian families to the Jewish ones who lived in Tomar before their forced baptism. It can be attested that, early in the post-baptism times, this community was related to Ourém, Leiria, by bonds that would remain, as well as with Pederneira, Santarém or with Lisbon. Therefore, in the first half of the 16<sup>th</sup> century, we find the following surnames: Andrade –, Jorge de Andrade, merchant; the Jusarte Lopes, descendants of Jusarte Lopes and his son Pedro Jusarte; the Rodrigues, like the merchant Diogo Rodrigues, or Isabel Rodrigues, the wife of Jusarte Lopes who was incarcerated like him and their sons on charges of Judaism, or even João Rodrigues, nicknamed “Coscorão”; the Dias, like the merchant Diogo Dias, married to Isabel Álvares; the Homem, like Pedro Homem, nephew of Jusarte Lopes; the Gonçalves, like Beatriz Gonçalves, who would be burned in Tomar, on the 6<sup>th</sup> of May 1543, and who we do not know if she was the mother of Catarina Gil. We can also find surnames of toponymic origins, such as Paredes, in a New-Christian of Spanish origin who had been sentenced and burned in effigy by the Holy Office of Llerena.<sup>116</sup>

Some families were originally from Leiria, like the couple Gabriel Dias and Catarina Gil. His brother, Duarte Dias, lived in Ourém, his sister Ana Dias in Tomar, already a widow, and his other sister had moved to Galicia. He was the son

---

116 ANTT, IT, Ordem de Cristo, liv. 26, vol. II, fot. 150; 164; 177; 184-199; 249-250; 379-381 (Processo de Isabel Rodrigues – Jusarte Lopes’ wife).

of João Barba and Filipa Dias, who were already deceased. They were Jews and were then baptised in the general conversion, in Leiria. He was baptised around the same time in the church of S. Pedro.<sup>117</sup>

The Jusarte would scatter throughout the kingdom. A brother of Jusarte Lopes lived in Pinhel. Their sons, including Pedro Jusarte, would marry Old-Christians from Tomar. One of the grandchildren, Simão Jusarte, the son of Pedro Jusarte, would marry a New-Christian in Santarém, Maria Ferreira, the daughter of André Ferreira. Her sisters would end up marrying New-Christians in Tomar. The sons of Simão married Old-Christians in Tomar, whereas António Lopes would come to Lisbon where he got married to Vitória Henriques, a New-Christian. A relative of the Jusarte, an 80-year-old elderly woman, the widow of an Old-Christian, was originally from Bombarral and lived in Leiria. When she visited her family in Tomar, she would stay at Simão's house or Mécia da Costa's, and the same happened with Simão's sons when they went to Leiria in business, since they were distant relatives.<sup>118</sup>

Bartolomeu Barbosa, a silk maker, who lived in Tomar at Rua da Levada, was also from Leiria. His son, Gaspar Barbosa, had married a niece of Maria Ferreira, the wife of Simão Jusarte, daughter of his brother André Ferreira, who lived in Santarém. The couple had gone to live in Lisbon, where Páscoa's brother, António Ferreira, was already living. From here, they immigrated to France, with the fear of being arrested. Gaspar Barbosa had lived in this kingdom as a Jew, together with his wife and his brothers-in-law, Pascoal Rodrigues and Leonor Cardoso. They were silk makers and merchants.<sup>119</sup>

The New-Christian onomastic had lost the rules of the Jewish families. In the Jusarte, for instance, we cannot identify any Pedro or Simon in the following four generations in a direct line. But Pedro would name his son from a second marriage after his father: Jusarte Lopes, who would remain single. And Simão would give his great-grandmother's name, Isabel, the wife of Jusarte Lopes, to one of his daughters. As for his and Maria Ferreira's older children, the names that

---

117 ANTT, II, Processo de Gabriel Dias, n.º 15753, fot. 51-54.

118 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 157-160.

119 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 289-292.

were chosen belonged to her maternal grandparents: António Lopes and Damiana Ferreira.<sup>120</sup> But this subject will be dealt with in more detail in another paper.

## Conclusion

The New-Christian diaspora reflected the assertion of blood ties and brought awareness of the connection to Jewish ancestors and the refusal of being a Christian, which is present in the memory of the forbidden belief. The majority of them believed in the Law of Moses, in the coming of the Messiah and sought to keep alive the torch of faith in the God of Moses, the God of Israel, by keeping the Sabbath, its rituals, the food requirements, fasts and Passovers. It is undeniable that in the eyes of the Christians and of the Church they were heretics or, in a more delicate but equally suspicious term, they were heterodox. But who could condemn them if they had been converted by force, in derogation from canonical law, poorly catechised and constantly pointed out as Jews or “people of the nation” and therefore marginalised? It is true that they kept on being seen as second-class Christians, that is, as Jews. Marginalised, spied upon and suspects of heresy, the descendants of Jews felt both psychologically and socially excluded from being Portuguese Christians, even if they were members of the Church, economically powerful, scholars, doctors or academics.

King Manuel had wished for a religious, social, cultural and economic integration as if that were possible to those who had been coerced to obey and believe another faith. But the monarch had disregarded an effective catechisation by the ecclesiastic power and, even when this came to exist, the religious ambivalence and duplicity had become a reality, conveyed within the family. And given the flow of the times, we must conclude that the catechisation, even when the prayers, the commandments of God and the Church had been learned, or the compliance with the religious ceremonies and their precepts, was not intrinsically assumed, or effectively assimilated by the New-Christian minority. In most cases, it was merely

---

120 ANTT, II, Processo de Maria Ferreira, n.º 4667, fot. 266-269.

external or social behaviour. New-Christians were proud of being Jewish, of being children or grandchildren of Jews, and being Jewish ran through their blood, was drunk with maternal milk or transmitted by paternal education, and was brought to the surface by the family when they reached adulthood, at 14 for boys and 12 for girls. Even when they claimed to be half or a quarter Old-Christian, or even more, the pride of being Jewish remained.

# BIBLIOGRAPHY

## Manuscript sources

### 1. ANTT – Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisbon)

#### 1.1 Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa

- Processo de António Lopes, n.º 292. 1606-1609.
- Processo de Marcos Ferreira, n.º 313. 1609-1614.
- Processo de Manuel Jusarte Pinto, n.º 317. 1611.
- Processo de António Rodrigues, n.º 606. 1562-1563.
- Processo de Pedro Juzarte, n.º 1216. [1561-1562?].
- Processo de Isabel de Crasto, n.º 2311. 1611-1614.
- Processo de Catarina Gil, n.º 3561. 1561-1562.
- Processo de Guiomar Dias, n.º 4015. 1561-1564.
- Processo de Maria Ferreira, n.º 4667. 1609-1614.
- Processo de Graça Lopes, n.º 11122. [1539-1540?].
- Processo de Beatriz Antónia, n.º 12896. 1561-1562.
- Processo de António Monteiro, n.º 13034. 1542-1543.
- Processo de Graça Lobo, n.º 13066. 1611-1618.
- Processo de Gabriel Dias, n.º 15753. [1561-1562?].
- Processo de Iria Ferreira, n.º 16906. [1609-1611?].

#### 1.2 Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Tomar

- Ordem de Cristo, liv. 26, vol. 2.

### 2. GHC – Gabinete de História da Cidade (Oporto)

- Livro Antigo de Provisões.

## Printed sources

- Resende, Garcia de. 1973. “Miscelânea.” In *Crónica de D. João II e Miscelânea*, ed. Joaquim Veríssimo Serrão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Torre, António de la, et Luis Suarez Fernandez, eds. 1958. *Documentos referentes a las relaciones con Portugal durante el reinado de los Reyes Católicos*. Vols. I, III. Valladolid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

## Studies

- Conde, Manuel Sílvio. 2013. “A Judiaria Medieval de Tomar.” In *Judiarias, Judeus e Judaísmo*, ed. Carlos Guardado da Silva, 73-94. Lisboa: Edições Colibri.
- Fernandes, Isabel Cristina Ferreira, ed. 2016. “Diálogos e Conflitos. Relações entre Cristãos e Judeus na Idade Média”, dossiê temático, *Praça Velha, Revista Cultural da Cidade da Guarda* 36:16-159.
- Gomes, Saul, ed. 2009. *Coimbra Judaica: Actas*. Coimbra: Departamento de Cultura da Câmara Municipal de Coimbra.
- Silva, Carlos Guardado da, ed. 2013. *Judiarias, Judeus e Judaísmo*. Lisboa: Edições Colibri.
- Simões, J. M. Santos. 1943. *Tomar e a Sua Judiaria*. Tomar: Museu Luso-Hebraico.
- Tavares, Maria José Ferro. 1982. *Os Judeus em Portugal no Século XV*. Vol. 1. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- . 1987. *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Editorial Presença.
- . 1991. “Características do Messianismo Judaico em Portugal.” In *Estudos Orientais*. Vol 2, *O Legado Cultural de Judeus e Mouros*, 245-266. Lisboa: Instituto Oriental.
- . 1992a. “A Judiaria de Tomar.” In *Tomar e a Sua Judiaria*, ed. J. M. Santos Simões, 1-17. Tomar: Museu Luso-Hebraico.
- . 1992b. *Los judíos en Portugal*. Madrid: MAPFRE.
- . 2000. “O Difícil Diálogo entre Judaísmo e Cristianismo.” In *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Azevedo. Vol I, 3-89. Lisboa: Círculo de Leitores.
- . 2001. “D. Manuel e o Império Português.” In *D. Manuel e a Sua Época. III Congresso Histórico de Guimarães*, 93-114. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães.
- . 2008. “Os Judeus da Beira Interior: A Comuna de Trancoso e a Entrada da Inquisição.” *Sefarad* 68 (2):369-411.
- . 2009a. “Os Judeus da Beira Interior: A Comuna de Trancoso e a Entrada da Inquisição (Final).” *Sefarad* 69 (1):101-129.
- . 2009b. *As Judiarias de Portugal*. Lisboa: CTT.
- Tavim, José Alberto R. Silva, et Maria Filomena Lopes de Barros, eds. 2013. “Judeus e Muçulmanos em Portugal no Magrebe (Séculos XVI-XX)”, dossiê temático, *Lusitânia Sacra*, 2.<sup>a</sup> Série, 27:11-152.
- Tavim, José Alberto R. Silva, Maria Filomena Lopes de Barros et Lúcia Liba Mucznik, eds. 2015. *In the Iberian Peninsula and Beyond. Muslims and Jews in Portugal and Diaspora. Identities and Memories (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries)*. 2 vols. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.





# **CONVERSOS E FINANÇAS RÉGIAS EM PORTUGAL NO SÉCULO XVI:**

## Tensões, fugas e soluções

Maria Leonor García da Cruz

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

### **Introdução**

A presente exposição visa reflectir sobre alguns testemunhos quinhentistas de origem judaica, nas vésperas do estabelecimento da Inquisição em Portugal, relacionados fundamentalmente com o mundo dos negócios e das finanças régias, viventes num clima de ansiedade e de medo, ao qual respondem quantas vezes pela fuga à sua própria identidade.

Revelam-se comportamentos de clandestinidade e de mobilidade nas denúncias por parte de cristãos-velhos ansiosos pelo acesso a determinados ofícios, denúncias essas que originariam inquéritos e processos judiciais e que ficaram registadas na Chancelaria Régia com alguma frequência, conforme pudemos analisar directamente. Mas outras atitudes se detectam, no anseio pela integração na sociedade tradicional por parte de cristãos-novos, seja uma quiçá forçada evidência de conversão e prática do cristianismo, a realização de um casamento e aliança com uma família cristã-velha ou a elevação de estatuto social – quando não real, pelo menos numa aparência quotidiana.

A adaptação identitária, negociada por alguns, vivida de facto por muitos outros indivíduos, chama a atenção nas criações da dramaturgia quinhentista, em particular em Gil Vicente, pelo que nos deteremos neste autor.

Num contexto complexo para os recém-convertidos, revela o dramaturgo, por actos pessoais e no teatro, uma continuidade de crenças ou tradições que se atribuem aos conversos, a permanência, quase vocacional, em funções em que se lida com dinheiros e tributação, a falsidade de um estatuto social. O jogo criativo em que se misturam judeus – já inexistentes segundo a força da lei – com cristãos, particularmente numa época tensa de negociações para a definição de um tribunal de fiscalização de condutas e de consciências, oferece-nos oportunidade para problematizar personagens na sua realidade e ficção.

## Questões levantadas pelo tema

Nas vésperas da instalação da Inquisição em Portugal, as negociações em Roma atraíam atenções, com o protagonismo de certos cardeais e agentes régios, assim como de indivíduos que as vinham condicionar, como Duarte de Paz,<sup>1</sup> mais famoso, e outros, menos conhecidos, mas que ao seu círculo se chegavam, como o mercador Diogo Rodrigues Pinto, rendeiro das Ilhas. Trata-se de um indivíduo cujo estudo interessa<sup>2</sup> por se relacionar directamente com o negócio do trigo e do abastecimento das praças do Norte de África. A sua ausência dissimulada do reino, em 1533, terá trazido transtorno à orgânica régia económico-financeira. O alerta da sua fuga, numa altura crucial para a concretização do abastecimento dos lugares no Magrebe, fuga essa que se saberá posteriormente ter sido para Roma juntamente com o irmão e com um feitor, que era correio de Duarte da Paz, terá movimentado uma rede de espões e inquiridores controlados por um dos vedores da Fazenda, no caso D. António de Ataíde, Conde da Castanheira,<sup>3</sup> por ordem régia. Percorreu-se toda a costa em busca dos foragidos, com mandato de captura e embargos de

---

1 Duarte da Paz, armador e, até 1532, feitor da sisa dos panos da alfândega do Porto, conforme Valentim (2007b, 155; 2007a).

2 Cruz 2001, 167.

3 A acção do vedor da Fazenda não invalida que, como conselheiro do monarca, venha o Conde da Castanheira a pertencer aos apoiantes de uma política mais branda da Inquisição portuguesa em relação à espanhola pós-1536 (Marcocci et Paiva 2013, 52).

fazenda que se alargaram de imediato às ilhas. A busca teria sido em vão, como se depreende da correspondência do conde ao monarca. Não tem dúvidas Ataíde da principal razão da fuga: “nom foram senão com Reço de se poder em allgum tempo saber o moodo de suas vidas”.<sup>4</sup>

Este e outros casos indicam-nos a inquietação que lavrava no reino, ora entre os conversos, temerosos de um agravamento de inquirições sobre o seu quotidiano e costumes, ora entre cristãos-velhos de ânimo mais exaltado.<sup>5</sup> Não há muitas décadas que a situação se tornara explosiva, nomeadamente em Lisboa, com o massacre de 1506 tão pormenorizadamente descrito já depois de meados de Quinhentos por Damião de Góis.<sup>6</sup>

Agora, nos anos 20 e 30, ecoavam em Cortes<sup>7</sup> as desconfianças sobre a verdadeira conversão de alguns cristãos-novos e soltavam-se imprecações sobre o exercício por parte daqueles de certos ofícios, como o de boticários, pretendendo-se salvaguardar a saúde pública. Uma peça de Gil Vicente<sup>8</sup> de 1527, o *Diálogo sobre a Ressurreição*, parece, aliás, indicar que à falta de ofícios de rendeiros e de sacerdotes na Sinagoga, o estudar para boticário seria o fadário do judeu desacreditado pela vinda do Messias.<sup>9</sup>

Temia-se também que muitos cristãos-novos fossem fugindo sub-repticiamente do reino, com as suas fazendas, se ocupassem determinadas funções. É o caso dos mercadores que regularmente navegavam para o Norte de África e quem eles transportavam. Do Magrebe, escreve em 1539 um servidor do rei de Portugal, João Afonso, aos membros da Mesa de Consciência, admoestando as autoridades sobre a possibilidade real do transporte de pessoas e bens para

4 Cruz 2001, 230-231; ANTT, Miscelâneas Manuscritas de N.ª Sr.ª da Graça, f. 351. A completar com carta do f. 353 e com missivas do monarca publicadas por Ford (1931, 128-129, 151).

5 As fugas, em tempo de negociações para o estabelecimento da Inquisição e apesar da existência de restrições de mobilidade, acentuam-se para Antuérpia e Londres, para além do Norte de África e da Turquia.

6 Góis 1949-1955, P.I, c. 102, 253-254. Sobre tensões desde a conversão forçada, ver Soyer 2007b. Sobre fontes testemunhais, portuguesas e estrangeiras, algumas anónimas, dos acontecimentos de 1506, ver Soyer 2007a, 221-243; com menção de edições e comentários de comparação.

7 Para lá de documentação avulsa ou em códices de arquivos, ver *Capítulos de Cortes* (1539).

8 A obra completa de Gil Vicente é utilizada na edição prefaciada e anotada por Marques Braga (Vicente 1942-1944) confrontando-a, contudo, com a edição fixada e comentada por Maria Leonor Carvalhão Buescu (1984).

9 Vicente 1942-1944, II:230, 24; 231, 1-9. De interesse o contraste com documentos da centúria seguinte, pormenorizando as ocupações de contribuintes (finta de 1631) e de presos pela Inquisição. Consulte-se, a esse propósito, os apontamentos e comentários de António Borges Coelho em “Política, Dinheiro e Fé. Cristãos-Novos e Judeus Portugueses no Tempo dos Filipes” (Coelho 2001, 109-152).

terras do islão e o inconveniente ético-religioso do regresso de alguns ao judaísmo<sup>10</sup> ou, quiçá, a sua conversão ao islamismo. Em período agravado de controvérsias e acções relativas à orientação política de intervenção a seguir no Norte de África, nomeadamente 1541, são, aliás, de extrema importância os informadores judeus sobre as movimentações ou intenções do xarife, face a Fez e às posições portuguesas, e as reacções das comunidades, inclusive de judeus e mercadores, na própria cidade de Marrocos.<sup>11</sup>

Outro caso, aliás regulamentado, mas fruto de controvérsia, era a integração de conversos nas tripulações dos navios que faziam as carreiras do Atlântico. Enquanto o rei a proibia, considerando o perigo de fugas, o vedor da Fazenda, D. António de Ataíde,<sup>12</sup> olhava mais as vantagens para o bem público da exploração destes homens, pelos seus méritos enquanto bons profissionais.

Estas circunstâncias e debates levam-nos a recordar como, muitos anos depois, mas em tempos semelhantes, quando se formalizava a instituição do Tribunal do Santo Ofício em Goa, em 1560, se destacavam políticos conselheiros junto do monarca a alertar para o inconveniente de tal instituição, que iria afugentar conversos e judeus, que tantos serviços prestavam ao vice-rei, ou governador, do Estado da Índia, ora como comunidades de ajuda financeira, ora como integrantes de redes de comércio de longa distância, logo também de circuitos de informação.<sup>13</sup>

Voltemos, porém, ao ambiente de 1530-1536 e ao reino.

Em Santarém, também à existência de judeus se atribuía o tremor de terra de 1531, levando algumas vozes mais esclarecidas a procurarem travar em público actos de violência e de perseguições, alguns incutidos por parte de membros da Igreja, contra cristãos-novos. Recorde-se a esse propósito a carta do grande dramaturgo Gil Vicente, aliás com felizes resultados, na qual salientava a ignorância dos frades

---

10 Cruz 1988, 105; 255.

11 É o caso de um judeu informante de Inácio Nunes, que lhe transmite informações que este passa ao monarca, por carta de Safim de 30 de Maio de 1541, após a perda de Santa Cruz do Cabo de Gué (“Lettre d’Inacio Nunes [Gato] a Jean III” [1541, ANTT, *Corpo Cronológico*, P.I, M.69, D.114] 1948, 406-409; apud Cruz 1998, 65-66).

12 D. António de Ataíde, juntamente com o Conde do Vimioso, D. Francisco de Portugal, e o secretário, Pero de Alcáçova Carneiro, no cerne do conselho do monarca, seriam identificados pelo embaixador Hurtado de Mendoza como grandes opositores ao estabelecimento da Inquisição e como tendo muitos amigos judeus (Maccocci 2011, 35).

13 Cruz 2006b; Tavim 2003; Cunha 1995. Sobre os problemas decorrentes dos ambientes de medo e de ódio aos judeus, incluindo em áreas ultramarinas, ao longo da história, ver Soyer 2019.

que do púlpito e em pregações negavam o fenómeno natural atribuindo-o à ira de Deus pelos grandes pecados e ainda profetizavam réplicas. Gil Vicente, que se mostrava enquanto humanista contra credices, magias, feitiçarias e a astrologia judiciária, considerava que “pregar não há-de ser praguejar”<sup>14</sup> e recordava, à época, que muito embora houvesse muitos pecadores em vilas e cidades também nelas haveria muitos crentes e praticantes sinceros de obras pias, romarias, procissões, jejuns, orações e missas. Da carta – testemunho das suas posições sobre tal matéria –, deduz-se que os frades e pregadores estariam a comportar-se de forma a agradar à “desvairada opinião do vulgo”,<sup>15</sup> como afirma a dado passo, levando os cristãos-novos a desaparecerem e a andarem temerosos desse mesmo vulgo. Defende Gil Vicente a alteração da atitude por parte dos membros da Igreja para que cumprissem uma “justa missão”. Admitindo que possa haver “estrangeiros” na fé católica, não consentidos, seria obrigação dos clérigos e frades “animar a estes e confessá-los e provocá-los” e não “escandalizá-los e corrê-los”.<sup>16</sup>

Outros homens de letras, humanistas, criavam então, para círculos eruditos, discursos sobre e entre culturas e religiões, esclarecendo diferenças e definindo identidades. É o caso de João de Barros (*Ropica Pniefma*, 1532;<sup>17</sup> *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, c. 1543) ou de Diogo de Sá (*Inquisição e Segredos da Fé*, c. 1557-1562).<sup>18</sup>

Mas a desconfiança de uma verdadeira conversão e a denúncia de práticas culturalmente diferenciadas naturalmente conduziam a exaltações e revoltas, por palavras e acções.<sup>19</sup> Tal facto despertaria indubitavelmente a atenção das instâncias régias para a opinião pública. Ao judeu se atribuía o crime de deicídio numa época em que para muitos cristãos, mesmo já após a ruptura luterana,<sup>20</sup> a Paixão de Cristo

---

14 Vicente 1942-1944, VI:254.

15 Vicente 1942-1944, VI:255.

16 Vicente 1942-1944, VI:255.

17 Sobre o cenário político-ideológico em que João de Barros publica a *Ropica Pniefma*, as problemáticas e as controvérsias historiográficas em torno da sua abordagem aos judeus, veja-se Coelho 2001, 190-194. Cerca de 1542-1543, o mesmo João de Barros irá desenvolver, em *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, uma obra de apologética antijudaica, mas onde contrapõe, a autos-de-fé e punições, a opção da controvérsia e da persuasão. Ver, a propósito do seu contexto vivencial, Marcocci et Paiva 2013, 52-53.

18 Gomes 2011.

19 Violência testemunhada, durante as décadas seguintes, em relação ao baptismo forçado; afinal de contas, na origem de uma conversão insuficientemente verificada.

20 Cruz 2019.

simbolizava o expoente máximo do sacrifício pelos homens desse mesmo Deus, sacrifício salvífico que se verificava na eucaristia mediante a transformação do pão e do vinho no corpo e sangue derramado de Cristo (transubstanciação).<sup>21</sup>

Negar Cristo, insultar a majestade divina ou cometer o crime de heresia eram delitos equiparados, pelas Ordenações do Reino, ao crime de lesa-majestade contra o soberano, aliás representante de Deus e entidade paterna em relação aos seus súbditos.<sup>22</sup> O julgamento e a condenação, a cargo das autoridades seculares (Casa da Suplicação), conduzia à morte e ao confisco de bens. O herético, por que se definia o cristão que incorria em tais crimes, note-se, julgava-se como entidade própria (distinto do judeu), na lei e em representações, inclusivamente iconográficas, como as que surgem no frontispício da obra de 1543, de frei João Soares (Fig. 1), confessor do rei e bispo de Coimbra, *Libro dela Verdad de la Fe sin el qual no Dene Estar ningum Cristiano...* Aparecia, assim, o herético como um quinto elemento, acrescentando-se mais uma às quatro partes da humanidade, composta de cristãos, muçulmanos, judeus e gentios. No conjunto iconográfico definia-se cada crença com determinados atributos:

- o cristão, com o hábito monacal e a Bíblia;
- o judeu, com vestimentas compridas e o seu sinal distintivo;
- o muçulmano, vestido de mouro e com a espada;
- o gentio, com os seus ídolos;
- e o herético, com a indumentária com que se apresentava nos autos-de-fé, o sambenito, roupa que, aliás, sofria maiores elaborações consoante o grau de culpa.

---

21 Delumeau et al. 2012; Febvre 1957.

22 Cruz 2006a.



**Fig.1.** Detalhe da gravura publicada no *Libro dela verdad de la fe sin el qual no deue estar ningum cristiano...*, de frei João Soares (1543). Reproduzido com autorização da Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

A figura do judeu continua a ser lembrada e até, quiçá, enaltecida por alguns como importante protagonista do Antigo Testamento, motivando aliás certos dissabores a humanistas que traduziam e comentavam passos das Sagradas Escrituras.<sup>23</sup> Outros precavam-se. Gil Vicente, em 1527, no *Breve Sumário da História de Deus*,<sup>24</sup> salienta, dos judeus e da Lei da Escritura, os Profetas e Abraão, como patriarca justo e verdadeiro que reprendia os ídolos da gentilidade e apregoava a Santíssima Trindade. De novo o faz, no mesmo ano, em passagens do *Diálogo sobre a Ressurreição*.<sup>25</sup>

Mas o povo judaico, segundo ele, transformara-se de povo escolhido em povo perverso, como aparece no *Auto da Cananeia*, de 1534. Hebreaia, a pastora que personificava a Lei da Escritura,<sup>26</sup> dominaria sobre um gado, ou povo, constituído

23 Mandrou 1973; Pereira 2012; Oliveira Júnior 2017.

24 Vicente 1942-1944, II.

25 Vicente 1942-1944, II.

26 A Lei da Escritura marcava uma segunda época, sendo a primeira a da Lei da Natureza, cujo gado era composto de gentios, e a terceira a Lei da Graça, cujo gado seriam ovelhas e cordeiros sob o mando do Redentor.



por raposos e lobos. Afirma ela a dado passo: “Nunca me ouvirão cantar que meu gado é tão erreiro, que sempre o verás andar dum pecar em outro pecar, de cativo em cativo” para mais adiante acrescentar “Os meus [gados] foram escolhidos e fizeram-se perversos. Os patriarcas primeiros eram gados celestiais, ovelhas, santos carneiros, e os profetas, cordeiros; e os de agora lobos tais”.<sup>27</sup>

Com a exaltação do cristianismo, o anti-semitismo salientava a cegueira e a malícia judaicas,<sup>28</sup> cegueira por persistência em não aceitar a vinda do Messias, a sua identificação com Cristo e o Mistério da Trindade, e malícia por tal renitência e certos comportamentos terem que ver com a proximidade do Diabo, incluindo o exercício de ofícios considerados opressivos. Isto deverá conduzir-nos já a duas questões interligadas, uma a do cristão-novo ser considerado um cristão fingido, a outra a de que ao revelar uma falsa identidade ardilosamente podia continuar a exercer ofícios ligados à cobrança, nem sempre bem aceite, de taxas e de outras obrigações devidas à Fazenda Real.

Numa arte mais próxima do homem comum, fosse pictórica, escrita ou de transmissão oral, como no teatro (embora não exclusivamente, tenha-se em conta as folhas volantes), o judeu mostra-se tipificado e transposto para a actualidade dos tempos, isto é, para o tempo do cristianismo ou para o próprio século XVI.<sup>29</sup> Daí a sinalização que há pouco referi, de facto exercida em terras como a Península Ibérica, quando para aqui se deslocava em missões muito específicas, sobretudo diplomáticas, para que não se confundisse nem confundisse a população.

Era, pois, o judeu marcado e distinto e, note-se, até rejeitado do imaginário cristão no plano pós-morte quando dramaturgos como Gil Vicente o colocam no *Auto da Barca do Inferno* (1517)<sup>30</sup> com este destino, mas arrastado para fora da embarcação dos próprios diabos, apesar de a personagem em cena pretender pagar a passagem com peitas e demonstrar alguma verosimilhança com outra figura maldita, a alcoviteira, além de mostrar subserviência em relação à suposta autoridade do fidalgo.

---

27 Vicente 1942-1944, II:236, 3-7, 21-26, 237, 1.

28 Vicente 1942-1944, IV:132, 24-26 (*Exortação da Guerra*, 1514).

29 Tavares 1987, 67-104: “Mentalidade antijudaica em Portugal (séculos XIV-XVI).” A investigadora valoriza também as representações no *Cancioneiro Geral*, de Garcia de Resende, assim como em outros materiais, incluindo arquitectónicos, utilizando também profusamente os processos inquisitoriais.

30 Vicente 1942-1944, II.

Nesta peça, o judeu traz significativamente às costas um bode, numa alusão ao bode expiatório que Gil Vicente então, em 1517, provavelmente identifica com os próprios cristãos-novos acusados de falsa conversão: animal para o qual se transferiam os pecados de todo um povo e era escorraçado para o deserto, em sinal de maldição, sendo o seu destino, também nesta peça, a morada do demónio. Convém recordar, ainda a propósito, que nesta mesma obra uma figura carnavalesca como o Parvo<sup>31</sup> veiculará contra o judeu uma série de insultos e de definições que caracterizariam a imagem sobre ele construída pela mentalidade cristã-velha. Tome-se por exemplo o desrespeito pelos mortos no adro da Igreja, em alusões escatológicas, ou o suposto desrespeito pelos ritos católicos de comer carne ao domingo. Isto para além de uma alusão clara à manipulação da justiça através de peitas, numa clara referência também à abastança da comunidade judaica.

Há, pois, um substrato mental dominante na sociedade quinhentista, mesmo nas primeiras décadas, que identifica o cristão-novo com o judeu, sobretudo se se denuncia ou desconfia da continuidade de práticas, de costumes e até, quiçá, de ofícios bem lucrativos que aquele perpetuará, apesar de cristianizado ou porque nesta condição se integrava numa sociedade mais homogeneizada culturalmente.

No *Diálogo sobre a Ressurreição*, obra de Gil Vicente de 1527, insiste-se na mentira que definiria a própria identidade judaica: “calar e negar” a ressurreição de Cristo,<sup>32</sup> “quem não mente, não vem de boa gente” é um provérbio que o pai ensinara a Rabi Levi desta mesma peça.<sup>33</sup>

Importa chamar a atenção para a forte ligação do judeu ou do cristão-novo – enquanto “cristão fingido” – ao dinheiro, sim, mas também em particular à arrecadação das sisas e de outros rendimentos destinados à Fazenda pública.

A questão do dinheiro e de arrendamentos de taxas e rendimentos parece quase uma obsessão judaica no *Diálogo sobre a Ressurreição*, de 1527. Nesta peça há, aliás, latente com o ceticismo, afinal não muito convicto, sobre a ressurreição de Cristo e o medo que a notícia circule, alusões à violência que, por vezes, envolvia

---

31 Cruz et al. 1984.

32 Vicente 1942-1944, II:230, 24.

33 Vicente 1942-1944, II:217, 15.

negócios como o da venda do azeite ou o dos arrendamentos da sisa dos panos. Temeriam os judeus do tempo da Crucificação reconhecer a vinda do Messias por questões de ordem material: o foral de um arrendamento de alcaçarias que duraria só até essa época, a prosperidade então ameaçada da sua sinagoga, etc. De forma conclusiva e definitiva, afirma um dos rabis: “Fundemo-nos todos em haver dinheiro; porque quer seja nosso, quer seja alheio, he Deu verdadeiro.”<sup>34</sup>

Há mais judeus em peças vicentinas, no quotidiano social, e, atenda-se, apesar do anacronismo. Note-se, em 1523, a figura do judeu casamenteiro, que de tal ofício retirava bons rendimentos, na *Farsa de Inês Pereira*<sup>35</sup> – daí o compadrio há pouco referido a propósito de outra peça com a alcoviteira.

Recorde-se ainda, e em particular, a atenção dada ao judeu numa peça significativamente denominada *Auto Chamado da Lusitânia*, de 1532. Trata-se da observação particularizada de uma família de um alfaiate judeu a quem se atribuí fórmulas de linguagem próprias e uma rede alargada de amigos judeus, em que se critica a falta de empenhamento no ofício: a personalidade do pai de família seria mais concorde com o estado de cavaleiro, fidalgo ou rendeiro do que de alfaiate. Salienta-se, uma vez mais, as boas relações com a justiça – o regedor fazia-lhe grandes cumprimentos como se ele fosse “doitor da casa da Rolação”.<sup>36</sup>

Creio importante aproveitar esta referência veiculada pelo teatro para uma chamada de atenção sobre a integração gradual do cristão-novo também nos quadros institucionais da justiça. Poderemos encontrar uma dupla relação:

– Em primeiro lugar, um comportamento gerador de boa amizade para com o juiz – denunciado no *Auto da Barca do Inferno* (1517) através de peitas dadas não directamente ao corregedor, mas à sua mulher. Estamos perante a participação do cristão-novo nos meandros da corrupção, numa alusão igualmente às regras legais que a combatiam.

– Em segundo lugar, a verificação de um estatuto e forma de relacionamento social que equipara o cristão-novo ao desembargador da Casa da Suplicação. Ora, particularmente no que se relaciona com a justiça no âmbito da Fazenda

---

34 Vicente 1942-1944, II:231, 13-15.

35 Vicente 1942-1944, V.

36 Vicente 1942-1944, VI:56.

Real, convém esclarecer que nomes como o do cristão-novo jurista licenciado Bernardim Esteves surgem em documentação régia de índole financeira desde cedo, no reinado de D. Manuel, até alçar-se a juiz dos feitos do negócio da Índia, documentalmente testemunhado nos finais da década de 40 do século XVI. Trata-se, aliás, de um indivíduo que conseguirá nobilitar-se e que tem parentes próximos igualmente a ascender nos quadros centrais da justiça.<sup>37</sup>

Mas voltemos à família judaica do *Auto Chamado da Lusitânia*, de 1532.

Aliada a uma imagem que parece desmascarar a verdadeira identidade social pública do cristão-novo, indivíduo prestigiado e de elite, aliada à privada, de judeu, cria Gil Vicente um conjunto de características denegridoras: homem sem utilidade para o serviço público, uma vez que negligenciava o ofício de alfaiate; covarde no que tocava à guerra – havendo aqui, aliás, uma referência à intenção do infante D. Luís de passar a África a combater o infiel muçulmano. O judeu, se o acompanhasse, tencionava arranjar uma longa lança e esconder-se dos mouros. Neste aspecto da cobardia, parece haver um residual da legislação que dispensava da guerra o judeu (também presente, aliás, em *Quem tem Farelos?*, peça de 1515). Veremos, adiante, referências ao serviço público que, neste mesmo âmbito da guerra, o cristão-novo de origem judaica podia fazer e pelo qual era recompensado regiamente, contrariando até certo ponto a voz popular.

Mas o dramaturgo vai ainda mais longe nas intencionalidades do seu discurso, mostrando quanto os judeus e os mais prósperos mercadores se entendiam para festejar a entrada da família real, mostrando com isso o grande apreço que lhe tinham, considerando o monarca mais santo do que o rei David e comparando D. Catarina à rainha Ester.

Pensamos que não estaria distante desta alusão a festas à suprema autoridade civil e política, a qual, de certa forma, embora católica, se demarcava da jurisdição eclesíastica, uma legislação régia até certo ponto protectora, a recente criação por D. João III da Mesa de Consciência em 1532,<sup>38</sup> comissão destinada a avaliar assuntos de afirmação da consciência régia enquanto pessoa pública em assuntos éticos, e, ao mesmo tempo, as negociações que conduziriam a perdões gerais que,

---

37 Pereira 1998; Olival 2002; Olival 2008.

38 Albuquerque 1983; Cruz 1993.

desde a bula de 1533 até cerca de 1568, abrigaram os cristãos-novos acusados do crime de heresia judaica e apostasia de investigações e confisco de bens.<sup>39</sup>

Se bem que os esforços de D. João III por uma Inquisição régia (notória na escolha do inquisidor-mor, indicação de juristas leigos, independência de autoridades diocesanas), moderna, se revelem prioritariamente nas instruções de 1531<sup>40</sup> ao seu embaixador em Roma, a bula papal desse ano não completa todos os requisitos, ao mesmo tempo que há dilações no funcionamento de um tribunal e, desde 1532, esforços por Duarte da Paz em obter indulgências e favores para os cristãos-novos, acabando a citada bula por ser suspensa temporariamente por breve de 1532. Tal suspensão é confirmada pela bula de 7 de Abril de 1533, primeira bula de perdão, bula esta que provoca os protestos do rei, levantando-se várias questões, entre as quais a possibilidade de, enquanto cristãos, haver judeus a receber os sacramentos da Igreja sem verificação da sua fé verdadeira (relembrem-se a propósito os baptizados à força...) e até mesmo a enveredar no sacerdócio.

Propunha D. João III, em 1533, um perdão mais moderado, envolvendo questões como o desterro em lugar da morte, o confisco de bens (não aplicável aos reconciliados) substituído por herança a cristãos ou com destino a obras pias, tomada de filhos para educação cristã...<sup>41</sup>

Trata-se de uma época complexa, com ordens e contra-ordens por parte do papa e novas argumentações do rei em instruções, chegando-se a considerar os cristãos criados pela conversão forçada de 1497, que não saíram do país, mas que praticavam o judaísmo num abismo identitário, como não sendo nem cristãos, nem judeus.<sup>42</sup>

A batalha entre o papa e o rei permanecerá activa em 1534 e ainda em 1535. Frequentemente, a questão dos bens dos hereges é mencionada, bem

---

39 Pereira 1989. Sobre a distinção entre sequestro e confisco de bens e a funcionalidade do juiz do fisco num processo de adaptação de normas e de práticas nos séculos XVI e XVII, ver Cruz 2007. A propósito de jurisdições e conflito de interesses sobre os bens confiscados entre Inquisição e Coroa até ao século XVIII, ver Antunes et Silva 2012.

40 As instruções a Brás Neto datariam já de 1531 e mais correspondência da Primavera desse ano, conforme testemunho de Hurtado de Mendoza e do próprio Neto (Marcocci 2011, 31), posteriores ao tremor de terra de 1531 e ao impacto de exaltações contra os cristãos-novos.

41 Ver documentação nas *Gavelas* e as referências e comentários de Herculano 1975-1976; Visconde de Santarém 1864-1869; e Almeida 1967.

42 Ver a importante síntese de Tavares 1987, 105-146: “Inquisição: Antecedentes e Estabelecimento”. Sobre a questão identitária, ver Krüger 1995.

como a insistência do seu confisco em certos casos, não obstante as cláusulas de perdão em outros, que abrangeriam vários anos (uma dezena), e as disposições nas Ordenações do Reino, parecendo a muitos ser a fazenda dos conversos um dos motivos maiores da controvérsia.<sup>43</sup> A questão da isenção de confisco de bens dos condenados por criptojudaísmo permanecerá aquando da bula de 23 de Maio de 1536, que estabelecia finalmente a Inquisição; bem como na bula de 16 de Junho de 1547, que revelava a sua modernização.<sup>44</sup>

Voltando ao testemunho vicentino, passos adiante na mesma peça do *Auto Chamado da Lusitânia* parece haver uma outra alusão à duplicidade de identidade do cristão-novo / judeu, desta feita na fala de dois diabos sobre a negligência na devoção e nos valores morais cristãos. Quando Dinato afirma “Alleluia, alleluia, vamo-nos aos bons bispos” e Berzebu responde “Acharemos porcos piscos”,<sup>45</sup> parece aceite que se trata de uma alusão aos maus cristãos, nomeadamente, aos marranos, aos judeus escondidos.

Não seria também alheio ao cristão-novo judeu a pretensão de enriquecer pelo casamento com uma abastada cristã. É o caso de uma personagem da *Romagem dos Agravados*, de 1533, que passa por ser moço de câmara do rei e estar registado no *Livro dos Filbamentos* para conquistar uma sobrinha abastada de duas regateiras, mas que na verdade seria filho de um judeu e um cristão fingido na denúncia de uma delas:

Fidalgo assi seria, fidalgo por seu dolor, que sabe a Brivia de cór e não acerta a Ave-Maria. Andava ele namorado, e por, má ora, dizer ai, dizia-lhe guai, e por dizer minha senhora, chamava-lhe minha sinoga. Este he o negro de seu pae.<sup>46</sup>

Recorde-se o fundo cultural herdado com prescrições legislativas que impediam a miscigenação entre pessoas de crenças diferentes, conduzindo à segregação.<sup>47</sup> Mas atenda-se também a pareceres e disposições no sentido de

---

43 Marcocci 2011, 31, 33.

44 A prorrogação da isenção, pelo mesmo prazo, aplica-se ainda em 1558, juntando-se a isenções oportunamente aplicadas por serviços especiais ao país nas centúrias de Quinhentos e Seiscentos, conforme Azevedo (1975) e Bethencourt (1996, 298). Juntam-se, a toda esta problemática, questões contextuais de financiamentos à Coroa por parte de cristãos-novos, circulação e venda de bens, promessas de verbas em troca de perdões... Ver Marcocci et Paiva 2013.

45 Vicente 1942-1944, VI:83, 4-6.

46 Vicente 1942-1944, V:25, 6-15.

47 Soyer 2017.

evitar a continuidade de cristãos-novos pelo casamento, valorizando-se (até pela obrigatoriedade) o matrimónio com cristãos-velhos. Na verdade, porém, só excepcionalmente se cumpriam as Ordenações, facto que levava ao hermetismo de alguns grupos. Além disso, a nível popular, a menoridade jurídica persistia e acentuava-se no testemunho de mulheres cristãs-velhas casadas com cristãos-novos.<sup>48</sup>

Já se passaram alguns anos em relação a uma outra peça – *O Juiz da Beira*, de c. 1525 – em que Gil Vicente trouxera à cena Alonso Lopez, abastado mercador castelhano de Medina del Campo e judeu entretanto transformado em cristão sapateiro, do que se queixava, aliás, amargamente. O seu desespero, por ter sido a filha vítima de uma alcoviteira e o juiz não reparar o erro, levava-o a praguejar pelo insulto e a revoltar-se contra a ordem cristã, preconizando morrer judeu.<sup>49</sup>

Há em Gil Vicente algo que nos sobressalta:<sup>50</sup> a verificação de judeus “cristãos fingidos” e uma duplicidade no quotidiano destes, que tanto pode levar a sentimentos de revolta e agressão pelos cristãos, sobretudo verbal, como, pelo contrário, a uma aparente integração que os prestigia entre as elites e em relação às autoridades políticas e judiciais. Note-se o exemplo de Mestre Fernando, da *Farsa dos Físicos*, de 1524, físico do Marquês de Vila Real e notoriamente apresentado como um cristão-novo a receitar como dieta preceitos de alimentação judaica.<sup>51</sup>

Mas particularmente no campo da Fazenda, isto é, das finanças públicas, o cristão-novo – tal como o antigo judeu – ocupa muitas vezes uma posição de destaque. E isso acontece a nível de rendeiros, como atrás analisámos, assim como de oficiais e agentes da Fazenda.

Basta lembrar que em lugares preeminentes estavam indivíduos cristãos de origem judaica como Fernand’Álvares, tesoureiro-mor do reino, e grandes oficiais conseguiram do rei “limpeza de sangue” mediante carta régia registada em Chancelaria, em virtude dos grandes serviços prestados ao monarca e ao seu antecessor. Foi o caso, em 1547, de Álvaro Pacheco, antigo provedor e feitor-mor das alfândegas e rendas do reino; do filho, Gaspar Pacheco, cavaleiro fidalgo

---

48 Tavares 1987, 73 et seq., 91, 96; no capítulo “Mentalidade antijudaica em Portugal (séculos XIV-XVI)”.

49 Vicente 1942-1944, V:294, 3-5.

50 Mais alguns desenvolvimentos no capítulo “A ‘Cegueira Judaica’” (Cruz 1990, 185-200).

51 Vicente 1942-1944, VI:113.

da Casa Real e provedor das rendas do reino;<sup>52</sup> do cunhado cavaleiro, fidalgo da Casa Real, Diogo Fernandes das Póvoas, provedor e feitor-mor das alfândegas e portos e de mais familiares directos, incluindo descendentes, rede familiar que ficaria, assim, salvaguardada da acção da Inquisição. Seria uma comunidade a perder qualquer marca de cristãos-novos, e que o monarca pretendia que fosse considerada como se de cristãos-velhos se tratasse.

Mas como vivia e se salvaguardava a mole dos pequenos oficiais da Fazenda, pequenos na hierarquia, mas provavelmente abastados, dada a caução que lhes era pedida aquando da posse do ofício?<sup>53</sup> Sobretudo convém aqui chamar a atenção para os agentes locais, nomeadamente requeredores e recebedores das sisas, aliás principal rendimento interno do reino, que, à semelhança de outros ofícios, transmitiam o cargo por morte a parentes, por desistência pela idade ou por doença, mediante promessa régia, etc.

Importa sobretudo considerar – e em particular para a década de 30 de Quinhentos – a surpreendente ausência do titular do ofício, prolongada e finalmente denunciada por alguém naturalmente interessado no lugar, caso revelado com alguma insistência em documentos registados na Chancelaria Régia. O denunciante que acusa oficiais cristãos-novos de ausência durante meses dos seus ofícios, com evidente prejuízo da Fazenda Real (incalculável até hoje do ponto de vista historiográfico), claramente definidos como em fuga para norte e para fora do reino,<sup>54</sup> origina inquéritos e montagem de processos judiciais, não sem se salvaguardar o castigo de uns, os foragidos, e de outros, as falsas testemunhas, que incorreriam na perda de ofícios e de fazendas.

---

52 Gaspar Pacheco, recorda-se no documento régio, foi provido pelo rei com o hábito da Ordem de Cristo por serviços prestados em Tânger, com homens e cavalos à sua custa. Sua mulher, Guiomar Rodríguez, e a irmã, Moor Pacheca, também são abrangidas nesta carta pela boa informação do monarca a respeito do seu viver. Trata-se de uma carta selada com selo de chumbo, dada em Lisboa a 24 de Novembro de 1547, registada na Chancelaria de D. João III (ANTT, Liv. 70, 14v), publicada no “Apêndice XXXIV” de Cruz 2001, 264-265.

53 Documentação registada em livros da Chancelaria Régia. Já foi suscitada a questão de os oficiais da Fazenda (a nível central, regional e local), vistos como carrascos pela população sujeita à carga tributária, acabarem por se transformar em vítimas face à eminência do estabelecimento da Inquisição (Cruz 2014).

54 Para além das fronteiras do norte e leste, continuará mais tarde a emigração, mesmo que com proibições, dos que possuem dinheiro, deslocando-se pelos portos de Lisboa, Porto, Buarcos, Aveiro e Setúbal. Mais apetecíveis serão as zonas espanholas de contacto comercial. Sevilha, Madrid, Salamanca, Medina del Campo, Puebla de Sanabria seriam lugares de fixação e de laços familiares (Méa 1987, 153-154).



## **Desafio ao investigador**

Se a dramaturgia vicentina nos orienta numa problemática simultaneamente vivencial e de mentalidades, vivida então por “cristãos fingidos” integrados na sociedade portuguesa de Quinhentos, revelando as suas aspirações e obstáculos, parecem-nos importantes os testemunhos oficiais da Chancelaria Régia. Isto pela prova de permanência em ofícios de finanças e de fiscalidade de antigos judeus e, sobretudo, dada a sua atitude de fuga, ao revelarem, uma vez mais, a efectiva clandestinidade e o clima de medo que se teria instalado nas vésperas da oficialização da Inquisição em Portugal. A documentação registada, sobretudo na Chancelaria Régia, aguarda ainda estudos orientados e aprofundados sobre este fenómeno.

# BIBLIOGRAFIA

## Fontes manuscritas

### ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)

Chancelaria de D. João III.

Corpo Cronológico.

Miscelâneas Manuscritas de N.ª Sr.ª da Graça. T. IV. “Documentos vários”.

## Fontes impressas

Buescu, Maria Leonor Carvalhão, ed. 1984. *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*. 2 vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

*Capítulos de Cortes e Leys que se sobre Alguuns delles Fezeram*. 1539. Lisboa: Per Germã Galharde.

Ford, V.J.D.M., ed. 1931. *Letters of John III King of Portugal 1521-1557*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Góis, Damião de. 1949-1955. *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel. Edição Nova Conforme a de 1566*. 4 vols. Coimbra: Universidade.

Soares, Frei João. 1543. *Libro dela verdad de la fe sin el qual no deue estar ningum cristiano...* Lisboa: por Luis Rodriguez.

*Sources inédites de l'histoire du Maroc. Première série – Dynastie Sa'Dienne. Archives et bibliothèques de Portugal. Tomo III, janvier 1535 – décembre 1541*, ed. Robert Ricard, 406-409. Paris: Paul Geuthner.

Vicente, Gil. 1942-1944. *Obras Completas*, pref. e notas Marques Braga. 6 vols. Lisboa: Livraria Sá da Costa – Editora.

## Estudos

Albuquerque, Martim de. 1983. “Política, Moral e Direito na Construção do Estado em Portugal.” In *Estudos de Cultura Portuguesa*, 125-248. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Almeida, Fortunato de. 1967. *História da Igreja em Portugal*. 2.ª ed. Porto: Portucalense Editora.

Antunes, Cátia, et Filipa Ribeiro da Silva. 2012. “In Nomine Domini et In Nomine Rex Regis: Inquisition, Persecution and Royal Finances in Portugal, 1580-1715.” In *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800/Religion and Religious Institutions in the European Economy. 1000-1800*, ed. Francesco Ammannati, 377-410. Firenze: Firenze University Press.

Azevedo, João Lúcio de. 1975. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. 2.ª ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

Bethencourt. Francisco. 1996. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Temas e Debates.

Coelho, António Borges. 2001. *Questionar a História*. Vol. V, *Política, Dinheiro e Fé*. Lisboa: Caminho.

- Cruz, Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo. 1993. “A Mesa da Consciência e Ordens, o Padroado e as Perspectivas da Missionaç o.” In *Congresso Missionaç o Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas*. Vol. 3, 627-647. Braga: Universidade Católica Portuguesa/CNCDP/F. Evangelização.
- Cruz, Maria Leonor García da. 1988. “Lourenço Pires de Távora e a Política Portuguesa no Norte de África no Século de Quinhentos.” Dissertação de mestrado, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- . 1990. *Gil Vicente e a Sociedade Portuguesa de Quinhentos – Leitura Crítica num Mundo de “Cara Atrás” (As Personagens e o Palco da Sua Ação)*. Lisboa: Gradiva.
- . 1998. *As Controvérsias ao Tempo de D. João III sobre a Política Portuguesa no Norte de África*. Separata especial de *Mare Liberum*, n.  13 (Junho de 1997) e 14 (Dezembro de 1997). Lisboa: CNCDP.
- . 2001. *A Governação de D. João III: A Fazenda Real e os Seus Vedores*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa.
- . 2006a. “O Crime de Lesa-Majestade nos Séculos XVI-XVII: Leituras, Juízo e Competências.” In *Rumos e Escrita da História. Estudos de Homenagem a A. A. Marques de Almeida*, coord. Maria de Fátima Reis, 581-597. Lisboa: Colibri.
- . 2006b. “Lourenço Pires de Távora, Militar, Diplomata e Conselheiro de Estado, na  ndia e em Marrocos.” In *Retratos do Império. Trajetórias Individuais no Mundo Português nos Séculos XVI a XIX*, org. Ronaldo Vainfas, Georgina Silva dos Santos, et Guilherme Pereira das Neves, 357-373. Niterói/Rio de Janeiro: Ed. UFF.
- . 2007. “Rela es entre Poder Real e Inquisição (Sécs. XVI - XVII): Fontes de Renda, Realidade Social e Política Financeira.” In *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância*, org. Luís Filipe Barreto et al, 107-126. Lisboa/São Paulo: Prefácio.
- . 2014. “A ‘Sisa’, Primeiro Imposto Geral e Permanente em Portugal e as Tensões de Uma Sociedade Pouco Conhecida” / “Sisa’, First General and Permanent Tax in Portugal and the Tension of an Ill-Known Society.” *Vozes dos Vales. Revista Multidisciplinar de Publica es Acad micas*. “Pesquisas Doutorais: Os Estudos Realizados nos Doutorados em Diversas áreas do Conhecimento”, n.  6, ano III, 10.
- . 2019. “Tensões e Sentidos na Consciência Europeia de 1532 a 1536”. In *Martinho Lutero e Portugal: Diálogos, Tensões e Impactos*, org. Edite Martins Alberto, Ana Paula Avelar, Margarida S  Nogueira Lalande, et Paulo Catarino Lopes, 105-124. Lisboa: CHAM/Húmus.
- Cruz, Maria Leonor García da, Marta S. Pinheiro, et Maria J. Teles. 1984. *O Discurso Carnavalesco em Gil Vicente*. Lisboa: GEC Publica es.
- Cunha, Ana Isabel Cannas da. 1995. *A Inquisição no Estado da  ndia: Origens (1539-1560)*. Lisboa: Arquivos Nacionais-Torre do Tombo.
- Delumeau, Jean, Thierry Wanegffelen, et Bernard Cottret. 2012. *Naissance et affirmation de la R forme*. 11.  ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- Febvre, Lucien. 1957. *Au c ur religieux du XVTe si cle*. Paris: Sevpen.
- Gomes, Ana Cristina Costa. 2011. “João de Barros e Diogo de S  no Palco Literário da Pol mica Anti-Judaica.” *Cadernos de Estudos Sefarditas* 10-11:61-85.
- Herculano, Alexandre. 1975-1976. *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. 3 vols. Amadora: Bertrand.
- Krüger, H. 1995. “Identidade  tnica, Identidade Transcultural e Transnacionalismo.” *Monografias Psicológicas* 10:21-43.

- Mandrou, Robert. 1973. *Des humanistes aux hommes de science (XVIe et XVIIe siècles)*. Paris: Seuil.
- Marcocci, Giuseppe. 2011. “A Fundação da Inquisição em Portugal: Um Novo Olhar.” *Lusitania Sacra* 23 (Janeiro-Junho):17-40.
- Marcocci, Giuseppe, et José Pedro Paiva. 2013. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Mêa, Elvira. 1987. “Os Cristãos-Novos, a Inquisição e o Brasil – Séc. XVI.” *Revista da Faculdade de Letras do Porto – História* 4:151-177.
- Olival, Fernanda. 2002. “Juristas e Mercadores à Conquista das Honras: Quatro Processos de Nobilitação Quinhentistas” Separata da *Revista de História Económica e Social*, Série 2, n.º 4: 7-53. URL: <http://hdl.handle.net/10174/2364>.
- . 2008. “A Investigação sobre a Mobilidade Social dos Cristãos-Novos no Portugal Moderno: Notas de Balanço.” In *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica. Períodos Medieval e Moderno*, ed. Maria Filomena Lopes de Barros, et José Hinojosa Montalvo, 397-409. Lisboa: Colibri/CIDEHUS.UE/Universidade de Alicante. URL: <http://hdl.handle.net/10174/2573>.
- Oliveira Júnior, Carlos Mauro de. 2017. “Um Humanista ‘Além-Fronteiras’: Um Estudo sobre Damião de Góis.” *Antíteses* 10 (20, Junho-Dezembro):997-1015. Doi: 10.5433/1984-3356.2017v10n20p997
- Pereira, Belmiro Fernandes. 2012. *Retórica e Eloquência em Portugal na Época do Renascimento*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pereira, João Cordeiro. 1989. “Para o Estudo das Finanças do Santo Ofício.” In *Inquisição – Actas do 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*. Vol. I, 263-265. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Séc. XVIII/Universitária Editora.
- . 1998. “A Estrutura Social e o Seu Devir.” In *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão et A. H. Oliveira Marques. Vol. V, *Do Renascimento à Crise Dinástica*, coord. João José Alves Dias, 277-336. Lisboa: Editorial Presença.
- Soyer, François. 2007a. “The Massacre of the New Christians of Lisbon in 1506: A New Eyewitness Account.” *Cadernos de Estudos Sefarditas* 7:221-243.
- . 2007b. *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*. The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1500, vol. 69. Leiden: Brill.
- . 2017. “Prohibiting Sexual Relations Across Religious Boundaries in Fifteenth-Century Portugal: Legal Severity and Practical Pragmatism.” In *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> centuries)*, ed. Nora Berend, Youna Hameau-Masset, Capucine Nemo-Pekelman, et John Victor Tolan, 301-315. Brepols: Turnhout. Doi: <https://doi.org/10.1484/M.RELMIN-EB.5.111606>
- . 2019. *Antisemitic Conspiracy Theories in the Early Modern Iberian World: Narratives of Fear and Hatred*. The Iberian Religious World. Vol. 5. Leiden: Brill.
- Tavares, Maria José Pimenta Ferro. 1987. *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Presença.
- Tavim, José Alberto R. Silva. 2003. *Judeus e Cristãos-Novos de Cochim: História e Memória (1500-1662)*. Braga: APPACDM.
- Valentim, Carlos. 2007a. “Duarte de Paz: Um Líder da Comunidade Sefardita Portuguesa em Meados do Século XVI.” In *Rumos e Escrita da História. Estudos de Homenagem a A. A. Marques de Almeida*, coord. Maria de Fátima Reis, 175-190. Lisboa: Edições Colibri.

———. 2007b. “Uma Família de Cristãos-Novos do Entre Douro e Minho: Os Paz. Reprodução Familiar, Formas de Mobilidade Social, Mercancia e Poder (1495-1598).” Dissertação de mestrado, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.

Visconde de Santarém. 1864-1869. *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as Diversas Potências do Mundo*. Vol. X. Lisboa: Typ. da Academia Real das Sciencias.





# **A PRESCRIÇÃO DE ALIMENTOS DE ORIGEM ANIMAL E VEGETAL NOS COMENTÁRIOS MÉDICOS DE GARCIA LOPES**

Emília M. Rocha de Oliveira

Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro (CLLC-UA)

## **Garcia Lopes: o autor e a obra**

O médico cristão-novo Garcia Lopes nasceu em Portalegre, por volta do ano de 1520.<sup>1</sup> Em Évora, terá feito os estudos preparatórios de Gramática, Latim e Grego. Mais tarde, cursou Artes e Medicina em Salamanca, cidade por onde já tinham passado outros insígnis médicos humanistas portugueses, como Amato Lusitano (ou João Rodrigues de Castelo Branco) e Garcia de Orta.

Regressado à terra que o viu nascer, desposou Clara Lopes, oriunda de uma família abastada de cristãos-novos. Após 12 ou 13 anos de exercício como clínico na região, viu-se na contingência de fugir de Portalegre e abandonar a mulher e os filhos; deixara de ser capaz de dar contas ao erário régio do dinheiro que havia conseguido com a arrematação das terças reais, a qual acumulara, durante algum tempo, com o ofício de médico.

---

1 Este e outros dados biográficos que aqui evocamos foram coligidos por Silva Carvalho (1930). O autor tomou por fonte o processo movido contra Garcia Lopes pela Inquisição de Évora (proc. n.º 171), cuja representação digital pode ser consultada em: Arquivo Nacional Torre do Tombo, “Processo de Garcia Lopes”. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2362211> (acedido a 21 de outubro de 2019). Útil será também a leitura de Correia (2018, 47-60).



Depois de breves passagens por Almada, onde vivia o irmão, e, mais tarde, por França, Garcia Lopes rumou para Antuérpia. Durante o tempo que aí viveu, conviveu com ilustres cristãos-novos, entre os quais: os irmãos e um sobrinho do médico Tomás Rodrigues da Veiga, Jácome de Olivares e Pero de Faria, Fernão Galindo (de Évora), Francisco Fernandes (de Castelo Branco) e Pero Lopes. Antes, porém, de regressar a Portugal, publicou, em 1564, um livro de comentários médicos que dedicou a D. João de Mascarenhas (1512-1580), o famoso herói do cerco de Diu (1545), e cujo título abreviado é *Garciae Lopii Lusitani, Portalegrensis medici, Commentarii de varia rei medicae lectione, Medicinae studiosis non parum utiles*.<sup>2</sup>

Nesse mesmo ano, regressou a Portalegre, mas não demorou muito para que fosse detido, uma vez mais, por dívidas, possivelmente as mesmas que já antes o haviam obrigado a abandonar a pátria. Recuperou a liberdade ao fim de dois anos, contudo, por pouco tempo. Ao tomar conhecimento de que o Tribunal da Inquisição havia detido Inês Lopes, sua prima, e mandara inquirir outros parentes próximos, decidiu abandonar o país. Partiu em agosto de 1569, em direção a Espanha, e não tardou a que ficasse detido em Llerena. Reconduzido a Évora por ordem do Santo Ofício, foi-lhe instaurado um processo. Sob a acusação de judaizante, acabaria por morrer num auto-de-fé celebrado em Évora, na praça da cidade, no dia 14 de dezembro de 1572.

O tratado publicado em Antuérpia, no ano de 1564, abarca 86 fólios e é composto por 27 capítulos “escritos em diferentes épocas, uns são comentários a obras clássicas de medicina, outros são cartas que em geral respondem a consultas que amigos do autor, profissionais ou leigos, lhe faziam”.<sup>3</sup> A intenção de publicar a obra terá levado Garcia Lopes a verter para latim (à época, a língua franca da ciência) os escritos que inicialmente havia redigido em vernáculo,<sup>4</sup> ao invés do que fizera Garcia de Orta um ano antes (1563), quando publicou em português, “por ser mais geral”, o tratado *Colóquio dos Simples e Drogas da Índia*,

2 “Comentários sobre leitura variada de matéria médica, de não pequeno proveito para os estudiosos de Medicina, do português Garcia Lopes, médico de Portalegre.”

3 Silva Carvalho 1930, 10. Segundo Ornellas e Castro (2011, 84), o tratado “é uma miscelânea bem organizada de comentários, uma reunião de epístolas a personagens e a colegas (eis porque é o único redigido na primeira pessoa)”.

4 Ornellas e Castro 2011, 84. Deste estudo, leiam-se, sobretudo, as páginas consagradas ao tratado de Garcia Lopes (83-85). Cf. Ornellas e Castro 2017, maxime 67-69. Para um conhecimento mais profundo da estrutura da obra e do estilo de Garcia Lopes, leiam-se os trabalhos de Mendes 1993; e Pérez Ibáñez 1997, 164-167.

conforme pode ler-se na carta dedicatória a Martim Afonso de Sousa. Inserida, por conseguinte, no movimento humanista de recuperação dos textos da Antiguidade greco-latina, a obra do médico de Portalegre afirma-se como mais um exemplo da “contribuição decisiva dada pelo Humanismo Português para a revolução cultural e científica que, nos séculos XV e XVI, abalou as estruturas da sociedade europeia e rasgou as fronteiras do mundo conhecido, abrindo portas à modernidade”.<sup>5</sup>

Os *Commentarii de varia rei medicae lectione* são um texto extraordinariamente rico. Nele encontramos referências ao seu percurso biográfico, o relato de episódios vividos com pacientes, o elogio de amigos, mestres e autoridades políticas e eclesíásticas, considerações sobre o método de autores da Antiguidade (como Aristóteles, Hipócrates e Galeno) e colegas de profissão coevos,<sup>6</sup> a par da descrição científica de doenças à luz dos conhecimentos da época, acompanhada, não raras vezes, de propostas de intervenção terapêutica. A obra de Garcia Lopes reveste-se, por isso, de um imenso valor documental para o avanço do conhecimento da história da ciência.

Publicado, conforme referimos, em 1564, o seu tratado inscreve-se num período que se caracterizou por um aumento, em toda a Europa, da produção de tratados de dietética e nutrição, e que se estendeu da segunda metade do século XVI até ao século XVII.<sup>7</sup> Assim, nesta coletânea de epístolas e comentários médicos dedicados a personalidades várias, encontramos também, dispersa, a prescrição de alimentos no tratamento de enfermidades. Baseado no seu saber e longa experiência clínica, o humanista natural de Portalegre expõe o seu parecer sobre as propriedades e a ingestão de alimentos de origem animal e vegetal, confrontando-o com os princípios universais dietéticos estabelecidos pelas *auctoritates* da Antiguidade greco-latina e da tradição árabe e a opinião de outros médicos seus contemporâneos.

---

5 Andrade 2013, 90.

6 Pérez Ibáñez, 166.

7 Albala 2002, 1; Ornelas e Castro 2011, 75.

## Dietética e prática médica desde a Antiguidade

Hipócrates de Cós (c. 450-370 a. C.) e autores posteriores da mesma tradição, como Galeno de Pérgamo (129-c. 200 ou 216 d. C.), Oribásio (c. 325-400 d. C.) e, em língua latina, Celso (primeira metade do século I d. C.), consideravam que a medicina compreendia três meios de intervenção: a *diáita* (regime), que incluía, entre outras coisas, a dieta ou regime alimentar (*trophē*),<sup>8</sup> os *pharmaka* (medicamentos) e a *cheirurgia* (intervenção manual).<sup>9</sup> Dos três meios outorgados pela tradição, a dietética, enquanto a parte da medicina consagrada à prevenção e cura das doenças através dos alimentos, foi o que granjeou maior atenção por parte dos tratadistas médicos desde a Antiguidade até ao século XVIII.<sup>10</sup>

A dietética era, então, indissociável da teoria humoral desenvolvida pela escola de Cós. Resultado do desenvolvimento das teorias antigas dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo) propaladas pelos filósofos naturalistas, a doutrina foi posteriormente interpretada por Galeno, tendo-se convertido “numa taxinomia universal com uma terminologia específica (grega, depois latinizada) aplicada ao homem e ao alimento ingerido”,<sup>11</sup> que vigorou até ao século XVIII.

A teoria dos humores assentava no estabelecimento de três categorias de análise, a saber: humores (sangue, bÍlis amarela, bÍlis negra e pituíta ou linfa), qualidades (quente, fria, húmida e seca) e constituição ou temperamento do indivíduo (sanguÍneo, colérico ou bilioso, melancólico e fleumático). Os humores estavam intrinsecamente relacionados com os quatro elementos da matéria (ar, fogo, terra e água) e procediam de diferentes órgãos do corpo humano (coração, fÍgado, baço e cérebro).

De acordo com este sistema racional, havia uma correspondência entre os quatro humores, as quatro qualidades e os quatro elementos da matéria. Cada

---

8 Segundo Galeno, da *diáita* faziam parte a alimentação, mas também o repouso, o exercício físico, os banhos, o coito, o sono, a vigília e todos os outros fenómenos que afetam de uma maneira ou de outra o corpo humano. Cf. *Hippocratis epidimiorum liber III et Galleni in illum commentarius III*, cap. 9 (Khün 1821-1833, 17a:660).

9 A respeito desta tripartição da arte médica e da evolução do significado do termo grego *diáita*, leiam-se os estudos de Craik 1995; Thivel 2000.

10 A consciência da importância da alimentação como fator determinante da qualidade de vida está implícita no uso do termo *diáita* para referir quer o “regime alimentar” (com referência específica aos alimentos, quase sinónimo de *trophē*, “alimentos, alimentação”), quer o “regime” em sentido mais lato, sinónimo de “modo de viver”.

11 Ornellas e Castro 2011, 79-80; Ornellas e Castro 2017, 61-62.

elemento apresentava duas qualidades; o ar era quente e húmido; o fogo, quente e seco; a terra, fria e seca; a água, fria e húmida. Intrinsecamente ligados a estes quatro elementos, os quatro humores tinham as mesmas propriedades qualitativas: o sangue, relacionado com o ar, era quente e húmido; a bÍlis amarela, tal como o fogo, era quente e seca; por sua vez, a bÍlis negra, relacionada com a terra, era fria e seca; a linfa, do mesmo modo que a água, era fria e húmida.

Cada um destes fluidos básicos que regulavam o corpo procedia de determinado órgão: o sangue procedia do coração; a bÍlis amarela, do fÍgado; a bÍlis negra, do baço; a linfa, do cérebro. A prevalência de um humor sobre os restantes dava origem a determinado temperamento ou constituição: nos indivíduos de temperamento sanguíneo, predominava o sangue; nos de temperamento colérico, a bÍlis amarela; nos melancólicos, a bÍlis negra; nos fleumáticos, a pituíta ou linfa.

Esta relação de correspondência entre elementos, qualidades, humores e temperamentos permitia ao médico compreender a origem da doença e adequar a terapêutica, tornando mais rápida e eficaz a sua intervenção. Atendendo a que a saúde resultava do equilíbrio entre os quatro humores e a doença da combinação desproporcionada entre eles, a função do iátrico consistia em repor a harmonia, restaurando o humor em falta ou eliminando o humor em excesso.

As propriedades ou qualidades associadas aos quatro elementos da matéria (ar, fogo, terra e água) entravam na composição de todas as coisas, não apenas dos humores. Inevitavelmente, estavam presentes na composição dos alimentos (sólidos e líquidos).<sup>12</sup> Assim, de acordo com este sistema, a manutenção da saúde e o tratamento das doenças, isto é, a conservação e a reposição do equilíbrio humoral em cada indivíduo dependia, entre outros fatores, da quantidade e da qualidade dos alimentos ingeridos.

A classificação dos alimentos em função das qualidades identificativas dos humores permitia aos médicos identificarem o regime alimentar mais adequado a cada constituição, a cada indivíduo. Sempre que o excesso de determinado humor viesse perturbar a harmonia essencial à saúde humana, cabia-lhes prescrever a

---

12 Conforme refere Albala (2002, 78): “*Like human beings, all other living creatures and plants, according to the system of humoral physiology, have their own inherent complexion. When these creatures are used as food, their elements, being transferred and assimilated into our bodies, naturally alter our own complexion.*”

ingestão de alimentos cujas propriedades contrariassem as que estavam associadas ao humor predominante, em observância do princípio hipocrático, *contraria contrariis curantur* (“os contrários curam”). Perspetivada a alimentação como um importante instrumento terapêutico, qualquer iátrico com conhecimentos de dietética estaria habilitado a devolver a saúde aos seus pacientes e a garantir que nenhum outro humor em excesso alterasse a sua constituição ou temperamento.<sup>13</sup>

A perspetivação do regime ou *diata* como um método coerente e racional, baseado na análise das qualidades do corpo humano e dos alimentos ingeridos, permitiu aos clínicos encontrarem resposta para muitas das inquietações com que se foram deparando no exercício da sua arte, e a isso se ficou a dever o sucesso que o estudo das faculdades preventivas e terapêuticas da alimentação granjeou, pelo menos até ao século XVII, junto da comunidade médica. Contudo, a medicina humoral hipocrático-galénica e os preceitos dietéticos que a enformavam, apesar de não terem evoluído substancialmente ao longo dos séculos, foram sendo objeto de sucessivas adaptações. Na verdade, o que mudou com o passar do tempo e a diversificação das populações foi a variedade dos alimentos tidos em consideração. Os dietistas faziam as suas observações e experiências levando em conta as características e as necessidades dos seus pacientes, mas também os alimentos disponíveis.<sup>14</sup> Assim se explica que Avicena,<sup>15</sup> por exemplo, tenha integrado na medicina humoral e nas suas prescrições dietéticas conhecimentos da Índia e de outras regiões da Ásia. Já em pleno século XVI, o próprio Garcia Lopes viria a reconhecer, no capítulo 11 (ff.35-36), o significativo contributo dado pelos médicos muçulmanos: os *medicamenta saluberrima* que haviam trazido da Índia e da Síria e que os médicos do Renascimento consideravam e designavam por *benedicta*.

Não obstante a literatura dietética do Renascimento ter por base teórica comum o sistema humoral hipocrático-galénico, verificaram-se diferenças de

---

13 Ornellas e Castro 2011, 83; Ornellas e Castro 2017, 62-63. Sobre os princípios fisiológicos em que se baseia a teoria humoral, leiam-se Albala 2002, 48-77; Gentilcore 2016, 15. Quanto às propriedades e virtudes terapêuticas dos alimentos, vide Albala 2002, 78-114; Mazzini 1996, 253-264.

14 Mazzini 1996, 262.

15 A habilidade de Avicena (980-1037 d. C.) para sistematizar e organizar as ideias de Galeno permitiu que o seu *Canon (Qanun)* se tenha tornado um manual de extrema utilidade para a prática médica e uma das obras mais estudadas na Europa da Idade Média. Muitas das discussões que haveriam de marcar a composição de obras de dietética no Renascimento tiveram origem na rivalidade entre os seguidores de Galeno, os “Helenistas”, e os seguidores de Avicena, os “Arabistas” (Albala 2002, 23).

por menor entre autores na avaliação das virtudes terapêuticas de certos alimentos ou do regime prescrito para certas doenças. A dependência de autoridades antigas, ora ambíguas ora discordantes, alimentava a controvérsia e permitia aos tratadistas escolherem as ideias que melhor servissem os seus intentos, ao mesmo tempo que costumes locais arraigados, preocupações sociais, nacionais, intelectuais e até estéticas desses autores se iam sobrepondo à ortodoxia médica dominante. Assim, durante o Renascimento, apesar da prevalência do sistema hipocrático-galênico em todas as discussões sobre alimentação e nutrição, houve espaço para divergências de opinião e para a criação de obras originais.<sup>16</sup>

## A prescrição de alimentos nos comentários médicos de Garcia Lopes

O livro que o médico cristão-novo Garcia Lopes dedicou ao comentário sobre doenças várias e seu tratamento contempla inúmeras indicações relativas ao valor nutricional e às propriedades curativas de alimentos. É, pois, do olhar do médico humanista sobre a integração do regime alimentar na prática médica, sobre a relação entre *diata* e *praxis* clínica, que procuraremos, agora, dar conta, partindo da tradução de alguns excertos da sua obra.

O primeiro excerto sobre o qual nos deteremos integra o capítulo 7 (ff.21v-22), intitulado “Explicação de um passo de Avicena sobre a carne de perdiz, através de Galeno”.<sup>17</sup> Nele, a pretexto de uma dúvida que a leitura de um passo de Avicena lhe suscitou, Garcia Lopes tece uma série de considerações sobre as propriedades alimentícias da carne daquela ave de caça. Abre o autor o capítulo com estas palavras:

Há dias, enquanto lia o árabe Avicena, na *fen.* 10 do livro 3, tratado 3, capítulo “Sobre a cura dos espútos de sangue”,<sup>18</sup> surgiu-me uma dúvida sobre a carne de perdiz. Diz o próprio, nesse passo, que aquela tem pouco sangue, quando, na verdade, é do conhecimento geral que a carne de perdiz proporciona alimento bastante e de muito boa qualidade. Existem,

16 Albala 2002, 2-5.

17 *Expositio loci Avicennae de carne perdicis expositi per Galenum* (Lopes 1564, f.21v).

18 Avicena 1522, lib. 3, fen 10, tract. 3, cap. 6 (*De cura*).

de facto, alguns alimentos que, embora a sua substância seja de boa qualidade [i.e. sejam digestivos], são de pouco proveito; outros há, porém, que são bastante proveitosos e muito pouco desfavoráveis no que à nutrição diz respeito. É deste tipo a carne de perdiz, que, de todas as aves, é a primeira, segundo Galeno,<sup>19</sup> no livro 8 do *De morbis curandis*, capítulo 2: ‘De entre os animais alados, os melhores são as perdizes e todas as aves da montanha. Entre estas, os galináceos, os faisões e as pombas jovens.’<sup>20</sup>

A carne de perdiz, por conseguinte, é um ótimo alimento. Por que razão parece, pois, Avicena defender o contrário? Garcia Lopes recorre, uma vez mais, à autoridade de Galeno, para provar que o médico pensa, naquele passo, afinal, não se enganara:

Estabelecida, deste modo, a comparação com a espécie dos animais quadrúpedes, a carne de perdiz é de pouco sangue. Galeno recorda-o no livro 3 do *De alimentorum facultatibus*, capítulo 19, com estas palavras: ‘A espécie das aves, aliás, de todos os animais alados, proporciona pouquíssimo alimento, quando comparada com a espécie dos animais quadrúpedes.’<sup>21</sup> Julgamos que a opinião de Avicena deriva deste passo e que o mesmo entendeu por pouco sangue pouco alimento. E, na verdade, o sangue não é nenhuma outra coisa senão o alimento do nosso corpo, do qual vivemos e nos alimentamos, algo que Galeno ensina a cada passo. Assim, a carne de perdiz, das rolas, dos restantes animais alados, das aves, se comparada com a espécie dos animais quadrúpedes, é de pouco sangue, isto é, de pouco alimento. Não se procure outra interpretação melhor do que esta. É este, de facto, o verdadeiro pensamento de Galeno e a legítima interpretação do passo de Avicena . . .<sup>22</sup>

Os comentários médicos de Garcia Lopes denunciam perspectivas sociais e de género dos autores renascentistas sobre os efeitos da alimentação na saúde humana. Segundo o médico humanista, a carne de perdiz, hoje classificada como carne branca, quando comparada com a de outras espécies, em virtude de ter

19 *De methodo medendi* 8.2 (Khün 1821-1833, 10:549).

20 “*Legenti mihi praeteritis diebus Arabem Auicenam fen. 10. 3 tract. 3, De cura sputi sanguinis, occurrit difficultas de perdicis carne; quam ipse fatetur eo loco, pauci esse sanguis, cum in confesso sit apud omnes perdicis carnem multi et optimi esse nutrimenti. Sunt enim quaedam nutrimenta, quae licet bonni succi sint, utile tamen quod habent, exiguum est; alia vero, quae multum habent quod utile est, et minimum quod inutile est ad nutritionem. Cuiusmodi est perdicis caro, quae omnium uolucrum prorsus primas habet, Galeno auctore lib. 8 De morbis curandis cap. 2 in hunc modum: Ex uolatilibus autem, optimi sunt perdices, ac montani omnes passeris. Ab his gallinacei, et phasiani, et iuuenes columbae*” (Lopes 1564, f.21v.).

21 *De alimentorum facultatibus* 3.19 (Khün 1821-1833, 6:700).

22 “*Collatione ita facta ad gressilium animalium genus, caro perdicis pauci sanguis est; cuius Galenus meminit lib. De alimentorum facultat. 3 cap. 19 his uerbis: Auium porro omnium uolucrum genus, paucissimum praestat alimentum, si ad genus gressilium conferatur. Ex quo loco Auicennae sententiam credimus emanasse, et per sanguinem, paucum alimentum intellexisse. Nec enim aliud sanguis est quam nostri corporis alimentum, quo uiuimus et nutrimur, quod passim Galenus tradit. Caro igitur perdicis, turturum, ac reliquarum uolucrum, auium, si ad animalium gressilium genus conferatur, pauci sanguis est, id est, pauci alimenti. Qua interpretatione non requiratur aliam meliorem. Haec enim est uera Galeni mens, et genuina Auicennae loci interpretatio . . .*” (Lopes 1564, f.22).

pouco sangue, era pouco nutritiva, todavia, dentro da sua espécie, um alimento não despiciendo. Este juízo de valor sobre a superioridade da carne de perdiz (e de outras aves) relativamente à dos animais quadrúpedes é indissociável de questões de hierarquia na ordem social e na ordem natural, que, por sua vez, se articulam com o princípio vertical e hierárquico da Grande Cadeia do Ser.<sup>23</sup>

De acordo com a visão do mundo então vigente, existia um paralelismo estreito entre o mundo natural criado por Deus e o mundo estratificado dos homens. Do mesmo modo que a sociedade humana se encontrava hierarquicamente estruturada e dividida, a própria natureza havia sido criada e era perspectivada como uma espécie de escala, conhecida como a Grande Cadeia do Ser. De acordo com esta conceção do mundo natural, a criação dividia-se em quatro secções ou anéis verticalmente dispostos, representativos dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), aos quais, por sua vez, os seres criados por Deus estavam associados. Entre os dois extremos da cadeia (no topo, o Criador, na base, os objetos inanimados pertencentes ao reino mineral), situavam-se as plantas e os animais. Cada planta ou animal era considerado mais nobre do que qualquer outro que ficasse abaixo dele e menos nobre do que o que lhe ficasse acima, de modo que duas plantas ou dois animais, apesar de integrados no mesmo elo da cadeia, não poderiam ter o mesmo grau de nobreza.

Acreditava-se que a natureza respeitava uma espécie de hierarquia social, tal como a sociedade respondia a uma ordem natural. Os produtos da natureza, do mesmo modo que os seres humanos, não eram todos iguais. Consequentemente, os alimentos pertencentes aos níveis superiores do reino natural estavam destinados a serem consumidos pelos estratos superiores da sociedade, enquanto os alimentos integrados nos níveis inferiores se destinavam aos grupos sociais menos favorecidos.<sup>24</sup>

Os animais quadrúpedes, que, na realidade, não haviam sido integrados em nenhuma das quatro secções da Grande Cadeia do Ser, tal como fora concebida no final da Idade Média e no Renascimento, embora ligados à terra, dificilmente poderiam ser equiparados às plantas. Também não poderiam ser associados

---

23 Sobre a “Grande Cadeia do Ser”, leiam-se Grieco 1996, 485-490; Grieco 1991, 131-149.

24 Grieco 1996, 488-489.



ao elemento ar e, desse modo, estar ao nível das aves. Na prática, situar-se-iam algures no meio da cadeia: eram considerados, obviamente, mais nobres do que os produtos vegetais, mas menos distintos do que as aves. A carne daqueles animais (vitela, ovelha e porco), que, de acordo com as ideias da época, era mais pesada e mais substancial do que a das aves, seria mais adequada às classes menos nobres, cujo modo de vida exigia mais nutrimento. Já a carne branca e ligeira de certas aves (capões, galos, galinhas, entre outras) seria um alimento apropriado para os ricos e poderosos da terra, cuja cultura de lazer pedia alimentos menos substanciais.<sup>25</sup>

Esta teoria “científica” do privilégio alimentar foi defendida ao longo dos séculos XVI e XVII por muitos intelectuais que estavam empenhados em defender os interesses dos poderosos,<sup>26</sup> e os próprios médicos prescreviam dietas adaptadas às variáveis sociais.<sup>27</sup> Numa sociedade em que as diferenças sociais se manifestavam através da comida (como através do vestuário, por exemplo), não é, pois, de admirar que Garcia Lopes defendesse, junto dos seus leitores – que poderiam não ser a nata da sociedade, mas que certamente não eram plebeus<sup>28</sup> –, o consumo da muito nobre carne de perdiz.<sup>29</sup>

No capítulo 14 (ff47-48v) – “Se o vinho é útil ao estômago em jejum, a Jerónimo Baleia, doutíssimo senhor”<sup>30</sup> –, o humanista portalegrense reflete sobre a ingestão de vinho puro em jejum. A questão colocara-se ao destinatário da carta que, no decorrer de um jantar, ouvira certo médico da Bretanha defender que a toma de vinho em jejum seria prejudicial à saúde.

Antes de refletirmos sobre o que pensa o nosso autor sobre a questão que lhe foi colocada, importa referir que não existia, no século XVI, a distinção que hodiernamente estabelecemos entre “comida” e “bebida”. O vinho era simplesmente perspetivado como um de muitos alimentos, isto é, como uma

25 Grieco 1996, 488-489.

26 Montanari (1993, 110) afirma também: “*la corrispondenza fra ‘qualità del cibo’ e ‘qualità della persona’ non viene percepita come un semplice dato di fatto, legato a situazioni occasionali di benessere o di bisogno, ma postulata come verità assoluta e per così dire ontologica: mangiare bene o mangiare male è un attributo intrinseco all’uomo, così come intrinseco (e auspicabilmente immutabile) è il suo stato sociale*”.

27 Grieco 1996, 490; Montanari 1993, 112.

28 Como afirma Albala (2002, 191): “*Anyone hoping to avoid becoming peasantlike must be especially careful to steer clear of such foods, and it is this audience, not quite noble but certainly no plebian, that the regimes addressed*”.

29 Montanari (1993, 113): “*Fra XV e XVI secolo pochi ormai dubitano che fagiani e pernici siano il massimo della raffinatezza alimentare, il cibo nobile per eccellenza, il punto ‘alto’ di riferimento e di confronto per ogni tipo di carne*”.

30 “*An unum ieiunio uentriculo conferat ad Hieronymum Baleiam doctissimum uirum*” (Lopes 1564, f.47).

substância ingerida que proporcionava nutrimento. Parte essencial do regime alimentar dos europeus, o seu consumo era bastante elevado. Considerado a substância que mais facilmente se convertia em sangue humano e era assimilada pelo corpo, era também a que mais rapidamente nutria. Alimento indispensável, usado para mitigar a sede ou na sequência da realização de tarefas árduas, era a bebida de eleição dos médicos renascentistas, pelo que não surpreende que o seu consumo tenha sido tão amplamente discutido. Que vinhos eram salutares ou, pelo contrário, prejudiciais à saúde, quais os mais adequados a determinado temperamento humoral, que vinhos eram mais eficazes a contrabalançar as qualidades de determinados alimentos, em que momento da refeição e a que temperatura deveriam ser bebidos, eis algumas das questões levantadas e discutidas pela comunidade médica de então.<sup>31</sup>

Para responder à controversa questão que lhe foi colocada (se o vinho consumido em jejum era ou não benéfico), o médico de Portalegre, apoiado, uma vez mais, na autoridade de Galeno, começa por afirmar que este alimento, quando ingerido em jejum, é contrário à natureza e, por conseguinte, causador de doença:

O vinho, porém, que agora discutimos, se for consumido com o estômago em jejum, é extremamente prejudicial e contrário à natureza, pois tolhe e enfraquece o vigor do espírito, e, como afirma Galeno no comentário 28 do livro 6 dos *Aforismos*, é a via mais direta para os males da gota.<sup>32</sup> Isto parece acontecer porque o vinho, pela sua própria natureza, isto é, pelo seu calor e tenuidade, . . . transporta consigo as superabundâncias da digestão anterior que ficaram retidas na parte inferior do estômago para uso benéfico da natureza e que estão na origem da gota.<sup>33</sup>

O vinho tomado em jejum, enquanto veículo dos excessos da digestão para as extremidades do corpo, provoca, pois, gota. Contudo, acrescenta o nosso autor, em determinadas circunstâncias, a sua ingestão com o estômago vazio pode não ser prejudicial para a saúde:

---

31 Gentilcore 2016, 163. Sobre os usos e propriedades terapêuticas do vinho no Renascimento, leia-se o estudo de Reis 2015.

32 *Hippocratis aphorismi et Galeni in eos commentarios* 6.28 (Khün 1821-1833, 18a:42).

33 “*Vinum tamen, cuius nobis hic sermo est, si uentriculo ieiuno sumatur, perniciosum admodum est, et naturae inimicum, animi enim uigorem impedit, ac hebetat, et (ut Ganelus comment. 28 aph. Lib. 6 ait) ad articularum morbos rectissima est uia; quod ob id euenire uidetur, quod cum uinum suapte natura, calore uidelicet suo, et subtilitate, . . . secumque affert praeteritae concoctionis superfluitates, quae in inferiori uentriculi parte reseruantur, ad utilem naturae usum, a quibus articularis morbus ortum habet*” (Lopes 1564, f.48).

Assim sendo, pode acontecer que o vinho tomado em jejum não seja prejudicial àqueles em que, por força do labor físico, estas superabundâncias que referimos foram consumidas e, de certo modo, secas, e seja até francamente salutar, sobretudo para aqueles que têm um estômago frágil e falta de calor natural, contanto, porém, que não sejam abundantes em pituíta.<sup>34</sup>

Numa clara alusão à teoria humoral, Garcia Lopes defende o uso de vinho, alimento quente por natureza, no tratamento de indivíduos cujo estômago carece de calor natural, ou seja, que é frio. O seu comentário é, ainda, revelador da maneira como perspectivava a sociedade do seu tempo, que coincidia, na verdade, com a da generalidade dos tratadistas e médicos seus contemporâneos. Acreditavam estes que o trabalho aumentava o calor vital do corpo e que desse calor vital dependia diretamente a capacidade digestiva de cada indivíduo. Os indivíduos ativos eram, por assim dizer, mais capazes de digerir em termos quantitativos, qualitativos e substanciais, isto é, conseguiam comer mais, digerir alimentos mais frios e húmidos – que normalmente prejudicariam uma pessoa de compleição mais delicada – e superar fisicamente substâncias crassas que num corpo mais frio permaneceriam não digeridas e, eventualmente, putrefactas, digerindo-as e incorporando-as.<sup>35</sup> A estes indivíduos, defende Garcia Lopes, o consumo de vinho em jejum não traria prejuízo, pois através do suor e da respiração intensa conseguiriam eliminar os excessos da digestão, que, no corpo de uma pessoa sedentária, ficariam acumulados. Já aos indivíduos de constituição fleumática, aos quais era atribuída uma certa molícia e indolência, o vinho seria prejudicial, na medida em que transportaria para as extremidades do corpo os excessos da digestão, que, na ausência de atividade física, não poderiam ser eliminados e que, desse modo, provocariam gota.

Este princípio estabelece desde logo a divisão da sociedade em dois grupos, independentemente da constituição física dos indivíduos: de um lado, havia os trabalhadores; do outro, os privilegiados, aqueles a quem era permitida uma existência mais ociosa. Aos primeiros, que tinham maior capacidade digestiva e que, por força do trabalho desenvolvido, precisavam de mais nutrimento, estavam

---

34 *“Quae cum ita habeant, fieri potest ut his, quibus ob laborem, hae, quas diximus, superfluitates consumptae, et quodammodo siccatae sunt, nimum ieiune sumptum non omnino officiat, immo prosit ingenue praecipue illis, qui imbecillum habent uentriculum, et caloris nativi expertem, dum modo tamen pituita non abundent?”* (Lopes 1564, f.52v).

35 Albalá 2002, 187.

destinados os alimentos mais pesados e de difícil absorção; para os segundos, estariam reservados os alimentos leves, refinados e pouco nutritivos.

No capítulo 16 (ff.52-53) – “Sobre a faculdade do vinho branco, contra a opinião do vulgo, segundo a qual se crê até, ao momento, que aquele tem o poder de secar”<sup>36</sup> –, Garcia Lopes volta a refletir sobre as propriedades do vinho, desta vez, do vinho branco. O autor pretende contrariar a ideia amplamente difundida de que o vinho é um alimento dessecativo:

Porém, se existem muitas ideias aceites pela maioria, outras não faltam que estão muito longe da verdade. Haverá quem não defenda que o vinho branco tem maior poder dessecativo do que todas as outras bebidas? E, todavia, não existe nada mais falso.<sup>37</sup>

Alicerçando o seu raciocínio, novamente, na *auctoritas* galénica, defende Garcia Lopes que o vinho branco, cujas propriedades se assemelham às da água, ao invés de secar, humedece:

O vinho branco, na verdade, tem a propriedade de humedecer, o que facilmente se constatará por força da semelhança que tem com a água, a qual se depreende pelo gosto: tem um sabor algo aquoso e não tem quaisquer faculdades superiores de adstringência. Galeno<sup>38</sup> escreveu-o, corretamente, no livro *De bonis malisque succis alimentis*,<sup>39</sup> deste modo: ‘Os vinhos deste tipo facilmente se distinguem: primeiramente, pela tenuidade, depois, pela limpidez, qualidades em virtude das quais têm uma certa semelhança, acima de tudo, com a água. Com efeito, têm um sabor algo aquoso, não têm propriedades superiores de adstringência nem toleram ser abundantemente diluídos com água, a ponto de serem chamados *oligophora*<sup>40</sup> pelos médicos antigos, porque toleram pouca água.’<sup>41</sup>

36 “De vini albi facultate aduersus vulgariū opinionem, quae hucusque credit illud desiccandi vim habere” (Lopes 1564, f.52).

37 “Verum, sicuti sunt multa vulgo probata, ita non desunt aliqua, quae a uero sunt longe aliena. Quis uinum album reliquis omnibus sicandi maiorem vim habere non fatetur? Quo nihil est mendosius?” (Lopes 1564, f.52v).

38 *De probis prauisque alimentorum succis* 11 (Khūn 1821-1833, 6:806).

39 “Sobre alimentos de boa e de má substância.”

40 I.e. aquosos, de baixo teor alcoólico, por oposição aos vinhos *poliphora*, ou fortes, que suportavam serem diluídos em muita água.

41 “Vinum enim album humectandi facultatem habet, quod facile dignoscet ob similitudinem quam habet cum aqua; quam ex gustu deprehendas: sapit quippe aquosum quippiam, nullasque astringendi ualentiores uires habet. Quod eleganter admodum scriptum est a Galeno in lib. De boni et mali succi cib. in hunc modum: Huius autem generis uina facile dinoscuntur: primum, tenuitate, deinde candore, quibus cum aqua potissimum quandam similitudinem habent. Gustu enim aquosum quippiam sapiunt, nullasque astringendi ualentiores uires habent, nec uberius dilui patiuntur, ut a priscis medicis, quod parum aquae ferunt, dicta sunt oligophora” (Lopes 1564, f.52).

Com o intuito de corroborar o que defende, aduz à autoridade de Galeno as do enciclopedista bizantino Oribásio e do reputado Dioscórides:<sup>42</sup>

Estes também são chamados, pelo mesmo autor, no comentário 11 sobre os *Aforismos* de Hipócrates, livro 2,<sup>43</sup> vinhos aquosos, e, por conseguinte, têm a faculdade de humedecer, através da qual amolecem o ventre, conforme afirma Dioscórides no livro 5, capítulo, também, 5. Do mesmo modo, Oribásio, em *Ad Eunapium*, no livro sobre os alimentos, afirma que o vinho branco tem a faculdade de humedecer.<sup>44</sup>

Discordando da maioria, Garcia Lopes explica, depois, com exemplos, e numa clara alusão à teoria dos humores, o uso terapêutico deste alimento de origem vegetal:

Acrescente-se, ainda, para que se confirme esta opinião contra todas as do vulgo, que o vinho branco é húmido por natureza, e não seco. Com efeito, todos os médicos que iniciam o tratamento de doenças motivadas pelo excesso de bílis negra, tais como a febre quartã, a melancolia<sup>45</sup> e a mania,<sup>46</sup> entre outras deste tipo, adotaram o hábito de dar vinho branco a beber, o que se ficou a dever tão-somente à sua faculdade de humedecer; a doença melancólica, sendo terrosa e seca, deve ser tratada com substâncias que humedecem, tal como acontece com todas as outras doenças cujas curas se alcançam pelo contrário.<sup>47</sup>

No capítulo 19 (ff.58-59) – “Que os zízifos, aos quais chamam jujubas, não são inteiramente despiciendos em todas doenças, como alguns charlatães do nosso tempo defenderam”<sup>48</sup> –, Garcia Lopes discute as propriedades terapêuticas do fruto.

Em primeiro lugar, são descritas as suas qualidades:

Comecemos, pois, pela faculdade do fruto, se a sua utilização deve ser justamente condenada ou aprovada. Os frutos de Seres ou *seriaca*, a que os latinos chamam ‘zízifos’ e os árabes ‘jujubas’, são frios no primeiro grau, temperados, porém, em secura e humidade.<sup>49</sup>

42 Pedânio Dioscórides de Anazarbo, médico e farmacêutico grego do século I da nossa era, considerado o pai da farmacologia, autor do célebre tratado *De materia medica*, a principal fonte de informação sobre drogas medicinais até, pelo menos, meados do século XVII.

43 *Hippocratis aphorismi et Galeni in eos commentarius* 2.11 (Khün 1821-1833, 17b:467).

44 “*Quae aquosa etiam uina appellantur ab eodem in comment. Aph. II lib. 2. Hipp. et ideo humectandi uim habent, qua alium emollire Diosc. auctor est libro 5. cap. etiam 5. Oribasius item in lib. de cibis Ad Eunapium uinum album humectandi facultatem habere ait*” (Lopes 1564, f.52v).

45 Delírio sem febre, gerado pelo excesso de humor atrabiliário e cujos sintomas são a tristeza e o medo irracionais.

46 Forma típica de loucura, caracterizada por uma alienação completa da mente.

47 “*Adde etiam, ut contra uulgares omnes confirmes hanc opinionem, quod scilicet album uinum humidum sit natura, non siccum. Omnes namque medici, qui morbos melancholicos curare aggrediuntur, sicut quartanam, melancholiam, et maniam, et id genus alios, uinum album propinare consueuerunt, quod non nisi humectandi gratia factum est; morbus melancholicus cum terrestis, ac siccus sit, per humectantia curari debet, sicut alii omnes, quorum per contrarium curationes sunt*” (Lopes 1564 f.52v).

48 “*Quod Zizipba, quas iuiubas appellant, nec omnino ab omnibus aegritudinibus esse explodenda, ut nostri temporis scioi quidam uoluerunt*” (Lopes 1564, f.58).

49 “*A fructus igitur facultate exordiamur, an iure dammandus aut eligendus sit eius usus. Serica seu seriaca, Latinis Zizipba, Araribus Iuiubae uocata, frigida in primo ordine, in siccitate tamen, et humiditate temperata sunt*” (Lopes 1564, f.58v).

Depois, invocando Galeno, apresenta os argumentos contra a utilização da jujuba:

Na verdade, de acordo com o autor Galeno, no livro 2 do *De alimentorum facultatibus*, capítulo 32,<sup>50</sup> desaconselha-se o seu uso com estas palavras: ‘E eu não ousaria, de facto, afirmar que [a jujuba] serve para preservar a saúde ou tratar doenças. Com efeito, é um alimento para mulheres e crianças pequenas, já que é pouco alimentício, de difícil digestão, que, além disso, não é bom para o estômago e proporciona ao corpo pouco alimento.’<sup>51</sup>

Portanto, segundo Galeno, a jujuba em nada contribui para a preservação da saúde, pelo contrário, é indigesta e pouco nutritiva. O seu baixo valor alimentício levava a que fosse considerada alimento ideal para mulheres e crianças pequenas, pessoas de constituição frágil e de temperamento mais brando.<sup>52</sup> O sabor agradável do fruto poderá, no entanto, na opinião de Garcia Lopes, explicar o seu consumo:

Daí que cometam um erro grande aqueles que por toda a parte devoram estes frutos (pois os autores consideram-nos frutos), o que talvez se deva ao muito agradável sabor que eles têm.<sup>53</sup>

Pior do que o seu consumo desenfreado, censura o médico cristão-novo, é o uso errado que alguns médicos dele fazem. Apoiado em Avicena, Garcia Lopes defende que a jujuba tem propriedades contrárias às que foram apontadas por outros:

Todavia, muito mais se enganam os médicos vulgares que usam xaropes e decocções feitas a partir daquelas em prol da atenuação de matéria, e não existe quase nenhuma decocção destinada aos males do tórax, peito e pulmões que as não inclua com o intuito de atenuar, quando, na verdade, têm a faculdade de espessar, segundo Avicena,<sup>54</sup> no livro 2, tratado 2, capítulo 369, com estas palavras: ‘Contribuem para a nitidez do sangue quente e julgo que isso se deve ao facto de espessarem o sangue e de o tornarem viscoso.’<sup>55</sup>

50 *De alimentorum facultatibus* 2.32 (Khün 1821-1833, 6:614).

51 “*Verum, auctore Galeno lib. 2. De aliment. facult. cap. 32 reprobat eorum usus, his verbis: Nec quidem ausim affirmare, quicquam ad sanitatis tutelam, aut ad morborum profligationem pertinere. Mulierum enim ac infantium effrenatorum est edulium, quod exigui est alimenti, ac concoctu difficilis, et praeterquam quod stomachum non inuat, parum alimenti etiam corpori exhibet*” (Lopes 1564, f.58v).

52 A este propósito, afirma Gentilcore (2016, 17): “*Women were regarded as being generally colder and moister than men in complexion. This was used to explain why women were considered softer, weaker and less intelligent than men. Medical theory may have been an evident tool of subjugation, with its roots in Aristotelian philosophy, but it also meant that woman’s diet should be different from a man’s.*”

53 “*Vnde non parum errant, qui haec poma (inter poma enim numerantur ab auctoribus) passim devorant, ob id forte, quod non nulla illis saporis gratia inest*” (Lopes 1564, f.58v).

54 Avicena 1522, lib. 2, tract.2, cap. 371 (*De cura*).

55 “*Multo tamen magis decipiuntur vulgares medici, qui pro attenuanda materia illorum syrnpis et decoctionibus utuntur, et nulla sit pro thoracis pectoris et pulmonis morbo fere decoctio, quae illa non recipiat ad attenuandum, videlicet, cum incrassandi potius*

Por conseguinte, o nosso autor acredita que as jujubas, que têm a propriedade de tornar espessas as matérias, devem ser usadas no tratamento de doenças provocadas por matérias subteis ou ténues. Fazendo jus ao adágio hipocrático *contraria contrariis curantur*, afirma:

... em virtude da doçura emoliente que apresentam, defendemos que são boas para o peito, donde resulta serem bastante benéficas para os doentes com tosse provocada por matéria subtil e quente, que exige o espessamento das expetorações, e assim afirma Galeno, no livro *De constitutione artis medicae*, que o que é ténue se deve tornar crasso.<sup>56</sup> Contudo, nas doenças que carecem da atenuação do humor, dão-se a beber, imprudentemente, jujubas.<sup>57</sup>

O último capítulo sobre o qual nos deteremos é o capítulo 20 – “Que os ovos podem ser dados aos febricitantes, contrariamente à opinião do médico de Milão Girolamo Cardano”.<sup>58</sup>

Baseado na sua própria experiência e na *autoritas* galénica, o médico de Portalegre revela uma opinião contrária à que o seu colega de profissão milanês expressou sobre o uso terapêutico dos ovos, no livro<sup>59</sup> que dedicou ao comentário de alguns erros cometidos pelos médicos:

E quando leio o que escreveram aqueles que alcançaram a fama com os seus estudos, leio-os uma e outra vez, e faço uma análise atenta, até encontrar algo digno de louvor ou de nota; comprometo-me a pronunciar-me imediatamente sobre o que observei, sobre o que penso, algo que aconteceu ao ler o breve livro do médico de Milão Girolamo Cardano sobre a má prática dos iátricos, no qual critica livremente alguns erros (como lhes chama) médicos. O meu juízo sobre este assunto não lhe será favorável, já que não aprovo inteiramente algumas coisas que ele mesmo escreve. Defendo, entre estas, pelos altares e pelos lares, o terceiro erro,<sup>60</sup> segundo o qual afirma que não devemos dar ovos aos febricitantes. O próprio certamente não o teria afirmado se não tivesse ignorado o que escreveu o magno Galeno<sup>61</sup>

---

*nim habeant auctore Avicenna, lib. 2 tract. 2 cap. 369 his verbis: Conferunt acuitati sanguinis calidi, et existimo quod illud est propterea quod incrassant sanguinem, et viscidum faciunt ipsum*” (Lopes 1564, f.58v).

56 *De constitutione artis medicae ad Patrophilum liber* (Khün 1821-1833, 1:261).

57 “. . . asserimus propter dulcedinem quam habent emollientem, pectori conducere, quo fit ut tussientibus ex subtili et calida materia, quae opus habet incrassatione sputorum non parum conducant, et sic Galenus libro *De constitutione artis medicae* inquit, *tenuis in crassum esse reddendum; morbis uero qui subtilitate humoris indigent, temere sericia propinantur*” (Lopes 1564, f.59).

58 “*Contra Hieronymum Cardanum Mediolanensem medicum, quod oua possint dari febricitibus*” (Lopes 1564, ff.59v-60v).

59 *Hieronymi Castellionei Cardani medici Mediolanensis De malo recentiorum medicorum medendi usu libellus...* (Veneza, 1536). Girolamo Cardano (1501-1576), astrólogo, matemático e médico italiano, redigiu ainda, entre outras obras, três estudos dietéticos – *De sanitate tuenda*, *De usu ciborum* e o diálogo filosófico *Thenoston* – que marcam o primeiro afastamento significativo do galenismo ortodoxo, segundo Albala (2002, 37), “*ironically by returning to a purer Hippocratism and by appealing more directly to personal experience in offering dietary recommendations*”.

60 Lopes 1564, cap. 3.

61 *De methodo medendi* 12.6 (Khün 1821-1833, 10:848).

... sobre os ovos, no livro 12 do *De morbis curandi*, capítulo 6: ‘De quando em vez, dar-lhes-ás, pois, ovos, sobretudo as suas gemas.’<sup>62</sup>

Citando Avicena, contrapõe, depois, o médico cristão-novo:

Mas por que razão não devem ser dados, se fazem parte do tipo de alimentos mais subtis, que são benéficos para os febricitantes? Avicena, cuja autoridade é por muitos respeitada, não o afirmou ao acaso no livro 4, *fen* 1, tratado 2, no capítulo sobre a alimentação dos febricitantes em geral,<sup>63</sup> com estas palavras: ‘Para eles, os [alimentos] mais subtis, como *alchanzi* e ovos deglutíveis.’<sup>64</sup>

De acordo com as autoridades antigas, os ovos, tal como as aves que os produziam, faziam parte do grupo de alimentos de fina textura, mais fáceis de digerir e menos nutritivos, sendo, por isso, considerados adequados não apenas a doentes debilitados pela febre, mas a todos cujo *modus uiuendi* fosse fisicamente menos exigente, ou mais sedentário, como os estudantes ou os aristocratas.<sup>65</sup>

Cardano, no entanto, valorizando a sua experiência como clínico, não só rejeita a opinião de Avicena, prescrevendo arroz em vez de ovos, como desvaloriza a autoridade de Galeno:

Sobre esta questão, gostaria muito de perguntar a Cardano por que razão se empenha em condenar o uso de ovos, quando escreve que o arroz é melhor para os febricitantes, o qual é de muito pior nutrimento, não apenas pela faculdade que tem de prender o ventre como também por ser difícil de digerir. Demais, se este raciocínio tem, para ele, pouco crédito, muito menos terá a autoridade dele junto de Galeno, o qual recomenda, no livro 1 de *Artis Curatiuae ad Glaucum*,<sup>66</sup> que sejam dados ovos aos que padecem de febre terçã. Os ovos, porém, devem ser dados a engolir, e em especial as suas gemas, já que são mais fáceis de digerir do que a parte branca.<sup>67</sup>

62 “*At, quando illorum lego scripta, qui suis studiis praeclarum nomen acquisuerunt, illa iterum ac iterum lego, et pensiculatim executio, donec inueniam aliquid aut laudatu, aut notatu dignum; pollicor statim me dicturum de re notaueram, quod sentio, quod mihi Hieronymi Cardani Mediolanensis medici, libellum legenti de malo medicorum usu obrigit, ubi quosdam, ut ille appellat, medicorum errores libere reprehendit. Cui meum hac de re molestum erit iudicium, quod non nulla quae ipse scribit parum probem, inter quae tertium errorem pro aris et focis defendo, quo negat febricitibus oua danda esse. Quod profecto non ipse affirmasset, si non ita obliuione traderet, quae magnus scripsit Galenus . . . de ouis libro 12 De morbis curandis, cap. 6: Dabis, inquit, uero aliquando iis oua, praecipueque illorum uitellos” (Lopes 1564, ff.59v-60).*

63 Avicena 1522, lib. 4, fen 1, tract.2, cap. 8 (*De cibatione febricitantium in generali*).

64 “*Sed quid ni offerri debeant, cum inter subtiliorum classem, quae febricitibus conducunt numerantur? Quod nec temere Auicenna cuius auctoritas apud multos non parum ualet, 4.1 tract. 2, cap. 2 de Cibatione febricitantium in generali, his uerbis expressit: Et subtiliores eis sicut Alchanzi, et oua sorbilia?” (Lopes 1564, f.60).*

65 Gentilcore 2016, 17.

66 *Ad Glaucum de methodo medendi* 1.10 (Khün 1821-1833, 11:35).

67 “*Ad haec, praecontarer libenter Cardanum, cur ita ouorum usum damnare studit, cum oryzam febricitibus potius conducere scribat, quam multum peioris esse alimenti propter uim suppressendi alui quam habet, et quod etiam difficilis sit concoctu.*



Este e outros desvios assumidos por Cardano em relação ao pensamento do grande Galeno de Pérgamo levaram a que seja hoje considerado uma das primeiras figuras a questionar e a abalar a solidez da ortodoxia galénica, que, nas décadas seguintes, haveria de ser paulatinamente desmontada e substituída por uma diversidade de preferências regionais e idiossincráticas na literatura dietética.<sup>68</sup>

Mas se é verdade que Garcia Lopes discorda do colega milanês nesta questão dos ovos, o mesmo não acontece relativamente à água de carne. Ambos desaconselham a sua prescrição, conforme afirma o portalegrense no final do capítulo, porquanto não conserva as mesmas qualidades da própria carne:

No que concerne, porém, à água da carne que, pela ação do fogo, é extraída e destilada através de um alambique (como lhe chamam), e que os médicos vulgares usam, também é desaconselhada por Cardano.<sup>69</sup> Quanto a mim, aconselho-a o menos possível, porque a parte subtil e succulenta da carne a que chamam substancial é extraída por ação do fogo e convertida em algo de qualidade inferior à da própria carne quando esmagada. Daqui resulta que, muito embora nos tenha desagradado a crítica de Cardano sobre o uso dos ovos, muito nos deixou satisfeitos o seu parecer sobre a água de carne.<sup>70</sup>

É tempo de concluir. Costumam os estudiosos da literatura dietética do Renascimento dividi-la em três períodos distintos. Do primeiro período, fazem parte os textos impressos entre 1470 e 1530, não muito diferentes dos antecessores medievais; no segundo período, incluem-se as obras publicadas entre 1530 e 1570, que coincidiram com o renascimento galénico; os trabalhos dados à estampa entre 1570 e 1650 fazem parte do terceiro período, que se caracterizou pelo declínio paulatino da hegemonia galénica neste e noutros ramos da medicina.<sup>71</sup>

Os comentários médicos de Garcia Lopes inserem-se claramente no segundo período, não apenas pelo motivo óbvio de terem sido publicados em 1564, mas sobretudo porque constituem uma obra profundamente influenciada por esse

---

*Deinde si haec apud illum parum ualet ratio, multo minus ualet apud Galenum illius etiam auctoritas, qui lib. 1 Artis curatiuae ad Glauconem ubi tertiana febre affectis oua esse danda ita persuadet. Sed et oua ad sorbendum sunt offerenda, et praesertim utelli eorum, nam ii facilius, quam pars alba, concoquuntur?* (Lopes 1564, f.60).

68 Albala 2002, 38.

69 Cardano 1536, cap. 4.

70 *“Quod ad tamen ad aquam carnis attinet, quae igne per Alambichium, ut uocant, exprimitur et destilatur, qua uulgares utuntur medici, et Cardano etiam reprobatur. Ego illam etiam minime laudo, quod subtilis, et succulenta carnis pars, quam substantialem dicunt, igne exausta est, redditaque deterior, quam sit ipsa caro si contundatur. Quo fit, ut sicuti tantopere nobis Cardani displicuit reprehensio de ouis, ita non parum nobis arrisit eius sententia de aqua carnis?”* (Lopes 1564, f.60v).

71 Esta divisão foi instituída por Albala (2002, 25-47) e posteriormente adotada por outros especialistas, como Gentilcore (2016, 13-14).

revivalismo galénico, que resultou principalmente dos esforços envidados por humanistas médicos na recuperação e tradução de todo o *corpus* da medicina grega, incluindo os escritos de Hipócrates, através de edições confiáveis. Considerados a fonte mais antiga e próxima da verdade médica, os textos gregos rapidamente substituíram as autoridades árabes e latinas medievais, como Mesué e Serapião (séc. IX) ou Rases e Avicena (sécs. X-XI). As obras de Oribásio (séc. IV), Aécio (sécs. V-VI) ou Paulo de Egina (séc. VII), bem como de muitos outros autores de dietética grega, foram então traduzidas pela primeira vez.

Da leitura dos excertos apresentados, percebemos que o tratado do médico cristão-novo português reflete esse respeito, por vezes adulação, das fontes gregas, em especial de Galeno, ainda que por vezes aceite e recorra com alguma facilidade à autoridade de Avicena. A adesão do autor luso aos textos hipocrático-galénicos e aos princípios neles veiculados, leva-nos a concluir que a medicina humoral circulava, à época, em Portugal, como, aliás, noutros países da Europa.

A sensibilidade do portalegrense ao significado social da alimentação é outro traço evidente na sua obra que nos permite integrar o autor nas discussões presentes na literatura médica e dietética do Renascimento europeu. As perspetivas sociais e de género que transparecem dos seus comentários são comuns a outros tratadistas europeus coevos.

Ao mesmo tempo que transmite princípios universais que regulavam, então, a prescrição e a ingestão de alimentos, o iátrico de Portalegre vai dando indicações que nos permitem, hoje, retratar com maior fidelidade a realidade alimentar portuguesa do século XVI, na medida em que refletem a opção por determinadas espécies vegetais e animais então consumidas no nosso país (entre outros, a perdiz, a romã,<sup>72</sup> a maçã,<sup>73</sup> o alho,<sup>74</sup> ou o pescado<sup>75</sup>). Os seus comentários médicos são,

---

72 Lopes 1564, ff.8v-12. Neste capítulo, são discutidas as faculdades e o uso terapêutico da romã. Segundo García Lopes, este fruto, não obstante ser pouco nutritivo, tem um sabor agradável e é digestivo, o que, por si só, o torna um excelente medicamento na cura de doentes com febre.

73 Lopes 1564, ff.35-41. Depois de refletir sobre a eficácia dos medicamentos usados pelos médicos árabes, mais suaves do que os dos médicos gregos, o portalegrense estabelece os diferentes tipos de maçã para concluir que têm sempre algo que aconselhe a sua utilização.

74 Lopes 1564, ff.61v-62. Partindo de uma aparente contradição entre Hipócrates e Galeno sobre os efeitos do alho na saúde, García Lopes conclui que o mesmo, usado como medicamento, tem a vantagem de dissipar a flatulência.

75 Lopes 1564, ff.62-64. Sobre o valor alimentício do pescado, defende o nosso médico que os peixes do mar são de fácil digestão e que constituem um alimento saudável para o corpo humano.

por isso, uma fonte inesgotável de informações valiosas para o conhecimento e a reconstituição da história da alimentação em Portugal.

Em suma, conjugando erudição com experiência clínica, Garcia Lopes expõe e, não raras vezes, revê o seu parecer sobre as propriedades e o uso de produtos de origem animal e vegetal no tratamento de males diversos. O confronto das suas ideias com as opiniões de insígnis autores da Antiguidade e colegas de profissão contemporâneos põe em evidência não apenas o diálogo fecundo, mas muitas vezes tenso, entre a Antiguidade e a Modernidade, mas também a importância do estudo e divulgação da sua obra para o avanço do conhecimento em diversas áreas do saber, em particular no quadro dos estudos clássicos e humanísticos e da história das ciências.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes impressas

- Avicena. 1522. *Liber canonis totius medicinae ab Auicenna Arabum doctissimo excussus, a Gerardo Cremonensi ab Arabica lingua in Latinam reductus...* Lvgduni: Opera Jacobi Myt.
- Cardano, Girolamo. 1536. *Hieronymi Castellionei Cardani medici Mediolanensis Contradictentium De malo recentiorum medicorum medendi usu libellus...* Venetiis.
- Kühn, Carolvs Gottlob, ed. 1821-1833. *Claudii Galeni Opera Omnia*. 20 vols. Leipzig: Carl Cnobloch.
- Lopes, Garcia. 1564. *Garciae Lopii Commentarii de varia rei medicae lectione, Medicinae Studiosis non parum utiles. Quorum Catalogum ab Epistola sequens pagella indicabit*. Antverpiae: apud viduam Martini Nutii.

### Bibliografia

- Albala, Ken. 2002. *Eating Right in the Renaissance*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Andrade, António Manuel Lopes. 2013. “Dioscórides Renovado pela Mão dos Humanistas: Os Comentários de Amato Lusitano.” In *Espaços do Pensamento Científico da Antiguidade*, coord. Carmen Soares, 71-90. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Correia, Arlindo N. M. 2018. *A Inquisição Portuguesa em face dos Seus Processos*. Vol. 2. Lisboa: Edições Ex-Libris.
- Craik, Elizabeth. 1995. “Diet, Diata and Dietetics.” In *The Greek World*, ed. Anton Powell, 387-402. London/New York: Routledge.
- Gentilcore, David. 2016. *Food and Health in Early Modern Europe. Diet, Medicine and Society, 1450-1800*. London: Bloomsbury.
- Grant, Mark. 2000. *Galen on Food and Diet*. London/New York: Routledge.
- Grieco, Allen J. 1991. “The Social Politics of Pre-Linnaean Botanical Classification.” *I Tatti Studies. Essays in the Renaissance* 4:131-149. Doi: <https://doi.org/10.2307/4603673>.
- . 1996. “Alimentation et classes sociales à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance.” In *Histoire de l'alimentation*, ed. Jean-Louis Flandrin et Massimo Montanari, 479-490. Paris: Fayard.
- Mazzini, Innocenzo. “L'alimentation et la médecine dans le Monde Antique.” In *Histoire de l'alimentation*, ed. Jean-Louis Flandrin et Massimo Montanari, 253-264. Paris: Fayard.
- Mendes, J. Caria. 1993. “O Livro *Commentarii de Varia Rei Medicae* (Antuérpia, 1564) de Garcia Lopes.” In *A Universidade e os Descobrimentos. Colóquio Promovido pela Universidade de Lisboa*, 267-290. Lisboa: CNCDP/Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Montanari, Massimo. 1993. *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*. Rome-Bari: Laterza.
- Ornellas e Castro, Inês de. 2011. “Prática Médica e Alimentação nos Textos Portugueses Seiscentistas.” In *Percursos na História do Livro Médico. 1450-1800*, coord. Palmira Fontes da Costa et Adelino Cardoso, 73-91. Lisboa: Edições Colibri.

- . 2017. “De Vinho e de Humores. O Testemunho dos Textos Seiscentistas de Bromatologia.” In *Nunc est Bibendum. Vinho, Identidades e Arte de Viver*, coord. Luís Correia de Sousa et Rosário S. Paixão, 57-79. Porto: Edições Afrontamento.
- Pérez Ibáñez, M.ª Jesús. 1997. *El humanismo médico del siglo XVI en la Universidad de Salamanca*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones y Intercambio Científico, Universidad de Valladolid.
- Reis, Telmo Corujo dos. 2015. “O Vinho e os Vinhos – Usos e Virtudes de Um Dom dos Deuses nas *Enarrationes* de Amato Lusitano.” In *Humanismo e Ciência: Antiguidade e Renascimento*, coord. António Manuel Lopes Andrade, Carlos de Miguel Mora, et João Manuel Nunes Torrão, 467-479. Aveiro/Coimbra/São Paulo: UA Editora – Universidade de Aveiro/Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume.
- Silva Carvalho, Augusto da. 1930. “Notícia sobre Alguns Médicos Judeus do Alentejo.” Separata do *Jornal da Sociedade das Ciências Médicas de Lisboa*.
- Thivel, Antoine. 2000. “L'évolution du sens de *diáita*.” In *La lengua científica griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas*, ed. Juan Antonio López Férez. Vol. I, 25-37. Madrid: Ediciones Clásicas.





**II - A DIÁSPORA:  
ESTUDOS DE HISTÓRIA SOCIAL E CULTURAL  
NA ÉPOCA MODERNA**





# **SOCIAL ASSISTANCE AND CHARITABLE INSTITUTIONS IN THE PORTUGUESE NATION OF HAMBURG (1652-1682):**

Analysis of a particular case

Hugo Martins

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

## **Introduction**

One of the main motivations of the Portuguese communities of the early modern Diaspora to make a close commitment to charity was, as already revealed by some studies, the concern to preserve their image before Christian authorities wherever they settled.<sup>1</sup> The stigma of poverty and the problems that were more directly associated with it, such as crime and marginality, were issues that were very much on the minds of Portuguese leaders. These began, especially from the end of 1640, to become worrisome with the arrival of more and more destitute families in the Sephardic communities of northern Europe, and in particular in the Portuguese-Jewish community of Hamburg.<sup>2</sup> Founded by Portuguese immigrants

---

1 Swetschinski, 2000; Kaplan, 2000; Bernfeld, 2012.

2 The causes of this demographic increase, which also applies to the community of Amsterdam during the same period, are of several orders, standing out in particular: 1) the rebellion in Dutch Brazil and the mass emigration of Portuguese Jews towards Europe; 2) the deterioration of the economic and social conditions of Portuguese Jews in the aftermath of the fall of Olivares in 1643 and the Spanish bankruptcy of 1647;

from the metropolis and exiles from Antwerp following the blockade of 1594, the Portuguese Nation of Hamburg came to serve as one of Europe's main entrepôts of Iberian and American products during the 17<sup>th</sup> century.<sup>3</sup> Reaching its cultural and economic peak between 1640 and 1670, the community was granted freedom of worship in 1650,<sup>4</sup> having suffered a profound reorganization soon afterwards, with the union of the four smaller congregations into one, called Bet Israel (1652).<sup>5</sup>

Such a large number of people simultaneously accessing the Nation's services represented not only a social and economic problem, but above all a logistical one. In this sense, the coordination of efforts to assist the poor and needy required a coherent and unified response that guaranteed the urgent commitments with which the community was confronted without jeopardizing their good relations with the Senate, or attracting the attention of the clergy and local population. The remembrance of these principles was clearly formulated in the founding statutes of the single congregation Bet Israel in 1652, in which an important association is made between the newly achieved union and the capacity to combat poverty: "this conformity of spirit will be solid and persistent, proceeding from it the last point that the poor with greater assistance shall be helped".<sup>6</sup> This commitment was therefore necessary, as the Portuguese leaders pointed out, so to "better achieve the security of our privileges that we are so often warned not to exceed", as well as to avoid "the vigilant force . . . with which our opponents attempt to disturb us".<sup>7</sup> In addition, the Portuguese *parnassim* remembered the means by which such a compromise would be possible. In order for the response

---

3) the intensification of inquisitorial activity in Portugal and Spain from the 1640s; 4) the outbreak of the conflict between Venice and the Ottoman Empire in 1645, and the consequent Sephardic emigration to northern Europe; and finally, 5) the Jewish pogroms of the Chmielnicki uprising (1648-54) in Poland and Lithuania. This data is analysed in detail by Swetschinski (2000, 70, 77, 82, 85).

3 On the Portuguese-Jewish community of Hamburg, see: Alfonso Cassuto 1927-1933; StAHH, 996d, Cassuto Ms.; Kellenbenz 1958; Whaley 1985; Studemund-Halévy 1994-1997; Studemund-Halévy 2000; Kaplan 1994; Salomon et Leoni 2001; Braden 2001; Wallenborn 2003; Poettering 2013; Martins 2018; Martins 2019; Martins [Forthcoming].

4 The freedom of worship was however conditioned: according to the *Judenordnung* of 1650, the Portuguese Jews could only practice their cult in private homes, being obliged to follow a strict set of rules concerning religious gatherings (Feilchenfeld 1899, 220).

5 Martins 2018, 65.

6 Staatsarchiv Hamburg [StAHH], Jüdische Gemeinden 993, Protokollbuch 1652-1682, Vol. I, 7-8. [cited hereafter as *Livro da Nação*].

7 *Livro da Nação* I:7.

to be effective and financially sustainable, a centralised organization of communal administration would be indispensable, so to increase the treasury and reduce superfluous expenses.<sup>8</sup>

Such preoccupations were common among leaders and authorities in early modern Europe. As previous studies have shown, the rising concern of early modern societies with the poor and indigent were a defining feature of this period, having communities and cities introduced new sets of laws with the purpose of containing, controlling, and disciplining the paupers in their midst.<sup>9</sup> Although the reasons for this control varied extensively among secular and religious authorities, the so-called “strategies of marginalization”, as put by Robert Jütte, became a widespread phenomenon throughout western and southern Europe, affecting the poor differently in function of the type and scope of social policy implemented.<sup>10</sup>

In the Jewish tradition, the practice of *tzedakah* – generally understood to signify charity, yet more correctly translated as righteousness – was more than a voluntary act of goodwill. Indeed, it implied an ethical and religious commitment to help the needy through voluntary donations so that the latter could become self-sufficient and achieve economic independence.<sup>11</sup> Despite the prevalence of these centuries-old cultural conceptions, the practice of poor relief varied enormously from community to community, revealing a disparity of practices and attitudes that can only be properly understood in the context of their specific historical particularities.<sup>12</sup> The case of Hamburg is no different, and in order to fully understand the impact and characteristics of welfare activity in the Portuguese Nation of Hamburg, an integrated analysis of the community and its charitable institutions is of major importance.

To this end, the present article will focus on the issue of poor relief in the Portuguese Nation of Hamburg between 1652 and 1682, analysing its evolution in

---

8 *Livro da Nação* I:8.

9 See: Gutton 1974; Davis 1975; Pullan 1976; Bronislaw 1994; Jütte 1994; Grell et al. 1999; Cunningham et Grell 2002; and lastly, Voss et Leeuwen 2012.

10 These include, for example, stigmatization (through legal and rhetorical distinction), segregation, confinement, and expulsion (Jütte 1994, 158-177).

11 Wigoder 1996, 194-196.

12 On the matter of poverty and welfare in the Jewish world see the following studies: Horowitz 1995; Hellinger 1999; Jersch-Wenzel et. al. 2000; Loewenberg 2001; Ben-Nach 2004; Cohen 2005; Berkovitz 2010; Bernfeld 2012; and D. Kaplan 2019.

the context of the economic and social development of the community, as well as in the wider context of the Western Sephardic diaspora, taking as an example the case of Amsterdam.<sup>13</sup> The main source utilised throughout the study is the protocol book of the Portuguese Nation of Hamburg, a written record of the sessions held by the Mahamad, the communal leadership of the community, between 1652 and 1682.<sup>14</sup> In informing about the daily life of communal institutions, the interaction between religious and secular power, as well as, more generally, about matters of morality and orthodoxy, its relevance in the context of the present study is justified not only because of its limited use as a historical source, but also for portraying one of the most important periods in the history of the community during the 17<sup>th</sup> century.

### The Hebra de Bikur Holim

Founded on the image of Jewish sacred societies (*hevrah kadishah*), the Hebra de Bikur Holim was responsible for the assistance of the sick, as well as the caring of the dead and their families in the ceremonial preparations associated with burials. Consisting of two administrators (*parnassim*) appointed annually by the Mahamad, its administration was in charge of managing considerable human and financial resources. Some of its responsibilities included the hiring and supervising of doctors, nurses and assistants, the maintenance of the Nation's cemetery and its adjacent areas, as well as the purchase of funeral supplies, and the provision of financial aid to members and their families.<sup>15</sup> In addition, the Hebra made sure that all regulations regarding the size and type of graves were scrupulously observed. Any violations in this area were promptly reported to the Mahamad and sanctioned according to their gravity.<sup>16</sup>

13 On the Sephardic Diaspora, see the historical surveys from: Gerber 1992; Benbassa et Rodrigue 2000. On the Portuguese Nation of Amsterdam, see: Bodian 1997; Swetschinski 2000.

14 The original protocol book can be found in the State Archive of Hamburg: StAHH, Jüdische Gemeinden 993, Protokollbuch 1652-1682, Vols. I-II.

15 The two doctors hired to serve on the Hebra were, in different periods, Dr. Joshua da Fonseca and Dr. Ishack Hiskihau Pereira (*Livro da Nação* I:124, 319). The first one would come to the rescue of Glückel von Hameln's husband, before his death in 1689, together with another Portuguese physicist, Abraham Lopez (Hameln 1962, 106-109).

16 *Livro da Nação* I:287, 302; Studemund-Halévy 2000, 387-388.

By extending its sphere of action to situations as diverse as the control of epidemics, communal hygiene, and assistance to the elderly, the disabled and orphans, the Hebra became one of the most important institutions within the community, both in terms of its social influence and its indispensable humanitarian role. The physical and psychological support to the needy represented not only the fulfilment of a religious commandment (*misval*) but, in fact, a civic and communal duty of mutual responsibility. For this reason, the work undertaken on behalf of the Hebra was well-considered by both the Mahamad and the Portuguese community as a whole, and all adult members of the congregation – especially the married ones – were called to join the Hebra and contribute to its activity, both financially and through pious works.

The Hebra's difficulties in dealing with the high number of poor and needy became, however, a constant source of concern for its administrators, especially from the end of 1660. At the same time, deep budget cuts and a tighter spending policy promoted by the Mahamad would make the situation worse, leading to significant reforms of its administration and social coverage. A new law, implemented in September 1668, would reinforce this trend by limiting the assistance of the Hebra to members with more than three years of residence in the community.<sup>17</sup> Indeed, this law did not come as a surprise. Precisely at the time when several disciples of the then renegade Sabbatai Zevi<sup>18</sup> came to the community in order to benefit from its aid, the latter would undergo a profound transition that would result, at least in part, in the adoption of a more judicious and restrictive demographic policy.<sup>19</sup> New restrictions on the treatment of certain types of diseases would also be imposed. As of 11 October 1667, a new decree prohibiting communal assistance for cases of “protracted diseases” placed, from then on, the Mahamad as the sole body responsible for such cases.<sup>20</sup> In the same vein, the relative independence previously enjoyed by the administrators of the

---

17 *Livro da Nação* I:398.

18 Rabbi from Smyrna, who would proclaim himself as the Messiah of the Jewish people. The movement, which would take his name (Sabbateanism), would spread rapidly throughout the vast European Jewish world between 1665-67, waning gradually after his forced conversion to Islam, in September 1666. For more on this, see: Scholem 1975; Carlebach 1990; Idel 2000; Goldish 2009; and Halperin 2012.

19 Such phenomenon and the consequences of the Sabbatean movement for communal assistance in Hamburg will be discussed later in this article.

20 *Livro da Nação* I:364-365.

Hebra would now be considerably reduced, having to pay, from their own wallet, all expenses considered superfluous by the central government.<sup>21</sup>

The limitations imposed by the Mahamad required a rational and controlled management of spending, as well as a more flexible use of institutional resources. In times of great need, the lack of nurses to assist patients was addressed through ad hoc resolutions, such as hiring short-term services at the expense of long protracted agreements. This is the case, for example, when on 20 September 1665, Abraham Serrano, Abraham Asquenajo, and the Berber Selomoh of Medina were hired to look after patients with “malignant fevers” and were charged with making themselves available to the Hebra for a minimum period of 24 hours.<sup>22</sup>

On the other hand, the Hebra’s *parnassim* were faced with the constant unavailability of the Nation’s doctors and their growing reluctance to adequately respond to the institution’s needs. Although motivated by a duty of responsibility towards the community, the low wages they received placed serious obstacles to their commitment, leading them to neglect the duties of the Hebra in favour of more rewarding work.<sup>23</sup> In order to remedy this difficulty, the Hebra could count on the support of the richest and most influential member of the Nation, Abraham Senior Teixeira, who on 2 March 1652 offered to appoint a full-time physician, covering personally for his salary.<sup>24</sup> As explicit in the corresponding excerpt, this *misvah* was intended to improve the service of the Hebra, due to inconvenient news that circulated concerning the lack of assistance and care for the sick of the Nation.<sup>25</sup>

Similarly, the lack of women to look after the dead became, at one point, another problem that the Mahamad immediately sought to remedy.<sup>26</sup> In order to address the lack of mourning women in the Hebra, the Mahamad decided to issue, by way of an invitation, a general decree calling upon all “devout” women of the community to enter “this holy fellowship on equal terms with men” and thus

---

21 *Livro da Nação* II:237

22 *Livro da Nação* I:294-295.

23 The salaries of doctors at the service of the Nation were, in Hamburg, around 20 Reichtalers per quarter, or 80 Reichtalers per year (equivalent to approximately 240 Marks). As an example, the wage of the *sochet* was 460 Marks per year (*Livro da Nação* I:93, 316).

24 *Livro da Nação* I:219.

25 *Livro da Nação* I:219.

26 *Livro da Nação* I:321.

to make their contribution in the form of pious works to those most in need.<sup>27</sup> The solemnity accorded to such a decision, with outstanding honours worthy of the most important communal ordinances concealed, however, a deeper reason for the Mahamad's decision. This problem, which in the eyes of the communal leadership lacked an urgent and appropriate response, concerned the large number of women dependent on communal assistance (namely widows and single women) who did not partake in their religious activities. As in London and Amsterdam, these women's entry on the lists was based on the tacit commitment that they would repay the favour through communal work, both in patient care and in funeral service.<sup>28</sup> In this context, such a measure thus served as an opportunity to rehabilitate socially marginal individuals to congregational life, persuading them to accept, if possible voluntarily, a job without expectations other than those dictated by charitable considerations.

## The Guemillut Hassadim

As the scope of the Hebra extended over the years to encompass an increasing number of tasks, the responsibility for assisting the deceased was delegated to a new brotherhood – Guemillut Hassadim – which took over the management of the Nation's cemetery and funeral activities from 1675 onwards, under the Mahamad's supervision.<sup>29</sup> The privileges of the newly-created brotherhood, confirmed by the Mahamad on 7 April 1675, indicated extensively the functions, activities, and obligations to be fulfilled by each of the parties involved, in particular, between the administrators and the membership base.<sup>30</sup>

Although the early months of the new brotherhood were marked by disciplinary irregularities – notably the unlawful gathering of several of its members at the institution's gates – the Mahamad succeeded in correcting the problems that marked its first year of existence, all seemingly without calling into

---

27 *Livro da Nação* I:321.

28 Barnett 1978-1980, 100; Bernfeld 2012, 109.

29 For a more comprehensive history of this institution up to the 19<sup>th</sup> century, see the study of Gaby Zürn (1994).

30 *Livro da Nação* II:70.



question the confidence in the new brotherhood.<sup>31</sup> Mindful of the importance of this *misvah*, the Mahamad would extend its activity for an additional ten years, “hoping that the community would experience greater benefits in the future, given the zeal with which the brethren exercise their charitable works”.<sup>32</sup>

However, some evidence points to the fact that not everything was going well in the new brotherhood. Aware of the reduced attractiveness of funeral work and the difficulty of winning over new members to its bosom, the Mahamad sought to halt the abandonment of current members, placing legal and disciplinary obstacles in the way of their exit. A warning issued by the administrators and backed by the Mahamad ensured that all those who failed in their commitments, “refusing to continue in this pious exercise”, would be severely punished with the full force of law.<sup>33</sup> Despite the importance given to this *misvah* by the Portuguese leaders, such cases demonstrate the indifference that characterized the attitudes of many brethren towards funeral work, and in particular, the difficulty of the Mahamad in instilling the values and behaviours required for its proper execution by communal members.

## The Ets Haim Brotherhood

Founded 22 July 1653, with the aim of supporting the “poor to study, giving them each month what the governors command”, the brotherhood of Ets Haim was created through the initiative of three zealous members of the Nation: Mose Israel, Joseph Jessurun and the *hacham* Roby León.<sup>34</sup> Staying on the sidelines of central oversight until September 1672, when its capital was incorporated into the general treasury and its administration integrated into the Talmud Torah School, the Ets Haim brotherhood remained one of the few communal institutions to operate fully autonomously for almost 20 years.<sup>35</sup> Its administrators (*parnassim*)

31 *Livro da Nação* II:85.

32 *Livro da Nação* II:133.

33 *Livro da Nação* II:133.

34 *Livro da Nação* I:22.

35 The Mahamad’s controversial move to nationalise the institution led to the voluntary resignation of much of its teaching staff, who, in open protest against the Mahamad, would view this interference as an undue encroachment by communal leaders (*Livro da Nação* I:529; II:55).

were chosen by co-optation from among the brethren of the brotherhood, having the duty to meet the particular needs of the Nation's poor students, as well as to hire the services of private instructors for classes of poor students. Its funding came largely from two main sources: on the one hand, from communal remittances raised at specific times of the year (*nedavot, promessas*, etc.) and on the other hand, from monthly contributions paid by the members of the institution. Yet, given the Mahamad's reluctance to meet the regular requests for funding made by Ets Haim, it is probable that a considerable part of its assets came from private contributions and voluntary donations.<sup>36</sup>

Aside from the curricular and educational issues that seem to have followed the pattern of its sister institution – the Talmud Torah school in Hamburg – the Ets Haim brotherhood distinguished itself by providing the poor students of the Nation enough financial means to complete their basic education and eventually continue their advanced studies in the *yeshivah* of the congregation. This was done, *inter alia*, through scholarships, monthly contributions to poor students, as well as other benefits especially designed to combat school dropout and improve the career prospects of the poorer sections of the Nation.<sup>37</sup> The establishment of specific classes for poor students also appears to have been one of the functions of the brotherhood, which hired the service of educators and literate individuals at low-cost wages.<sup>38</sup> Most certainly, the curricular orientation was modelled according to that professed in the Portuguese community of Amsterdam, in the homonymous institution of the Talmud Torah congregation. Partially secular, the curriculum comprised the disciplines of arithmetic, Portuguese and possibly Latin; this was counterbalanced with the religious study of the Torah, the rabbinical tradition and Hebrew.<sup>39</sup>

Given the particularities of the education system in Hamburg, marked by overcrowded classes, poor organization, contentious environment, and chronically low performance, the Ets Haim provided an important educational role in the community, striving to ensure the same educational opportunities for all children

---

36 *Livro da Nação* II:23.

37 In the absence of sources on the internal functioning of Ets Haim in Hamburg, see the analysis by Levie Bernfeld (2012, 97-102) for the similar institution in Amsterdam.

38 Martins [Forthcoming].

39 Payment to Samuel de Leão to teach poor students to write: *Livro da Nação* II:353.

in the community, regardless of their economic situation.<sup>40</sup> In addition to constituting in itself the observation of a Mitzvah, this undertaking referred to the fundamental importance attributed to the study of the Torah in Judaism, a principle that the Portuguese Jews were keen to preserve and promote among themselves. Although the aim of the institution was undoubtedly based on real social and economic concerns and providing the conditions for lifting a large number of families out of poverty, it also served an implicit purpose of social and religious control. Through daily study, socialization and the inculcation of a work discipline, the community effectively carried out the socialization of new generations of poor young people, many of whom came from an illiterate and socioeconomically marginal family environment.

### Assistance provided by the Mahamad

Alongside communal institutions, a wide range of charitable and social activities were provided directly by the community government. These included allowances for weddings and travels, subsidies for orphans, assistance to the needy and foreigners of the Nation, as well as communal aid to captives and communities throughout the Holy Land.<sup>41</sup> As shown by Bernfeld, these policies implemented by the leaders of the Portuguese community of Hamburg originated in part from a profusion of cultures and historical contexts.<sup>42</sup> In particular, these were strongly associated with their New-Christian historical heritage, their Christian worldliness, and the innovative notions in northern and central Europe regarding poor assistance at the time.<sup>43</sup>

Among those who received permanent and regular assistance were the beneficiaries of *tamid* – the monthly allowance given to all the “deserving poor” of the Nation. Eligible for *tamid* were, at the outset, the disabled, the sick, the elderly

---

40 Martins [Forthcoming].

41 Wedding allowances (*Livro da Nação* I:264, 272); travel allowances (*Livro da Nação* I:242, 256; II:132); assistance to orphans (*Livro da Nação* I:72, 175, 528); special assistance to the needy and foreigners (*Livro da Nação* I:477; II:73); aid to captives and communities in the Holy Land (*Livro da Nação* I:145, 158, 208, 218, 265).

42 Bernfeld 2012, 77-78.

43 In relation to these aspects, see: Jütte 1994; Guimarães Sá 2001; Guimarães Sá 2008; Lieberman 2011.

as well as all those who, in one way or another, were unable to earn a living.<sup>44</sup> More irregular forms of communal support were conceded through the “*socorros*”, the aid granted through direct request in cases of extreme necessity.<sup>45</sup> In addition to providing assistance to members of their own community, the leaders of the Portuguese community also provided limited assistance to those who stopped for a short period of time in their domains. Among others, they were given the minimum necessary for their livelihood, shelter and travel, and expected in return, especially for the most destitute, to leave again in order to “seek their paths” (*buscar suas vidas*).<sup>46</sup>

In this, as in so many other aspects of social assistance, subsidies granted by the government were strongly prioritized. Excluded would be, in principle, all *tudescos* and non-Iberian Jews.<sup>47</sup> Likewise, subsidies to non-Sephardic communities would be kept to a minimum, if not completely overlooked.<sup>48</sup> The community statutes also prohibited the provision of private alms without express permission from the Mahamad, as well as the granting of more than one wedding allowance per household, regardless of the need or the size of the household.<sup>49</sup>

On the other side, especially privileged by this type of communal assistance were the salaried officials of the Nation, who, by virtue of their service and dedication to the community, were frequently rewarded by the wardens of the Nation. Rabbis (*bachamim*), cantors (*baçanim*), and teachers (*robissim*), all almost without exception took advantage of the perks associated with their status, receiving financial benefits according to their position, time of service, individual honour, as well as the proximity and quality of their relationship with the Mahamad.<sup>50</sup> Other considerations that weighed especially on the decision of congregational leaders were those related to the conduct and treatment of

---

44 *Livro da Nação* I:253.

45 *Livro da Nação* I:478.

46 *Livro da Nação* I:80.

47 Despite the creation of a short-lived charity box destined exclusively for Ashkenazi Jews (called *misva dos tudescos*), the latter were, for the most part, excluded from communal poor relief (Pinkus 1994; *Livro da Nação* I:35). Such assistance must be understood in the context of the relationship between the Portuguese community of Hamburg and the Ashkenazi community of Altona, as well as, against the backdrop of the *tudescos da nação* (group of German Jews working as servants of the Portuguese), and the wandering *betteljuden* (the poor Jews of Ashkenazi origin fleeing the pogroms of 1648-54). For more information on this, see Graupe (1973, 25-27) and *Livro da Nação* (I:25, 32-33, 36, 38, 39, 59, 61-62).

48 *Livro da Nação* II:163.

49 *Livro da Nação* I:368.

50 *Livro da Nação* I:264, 272.

beneficiaries. The exemplary qualities of courtesy, humility and respectful conduct (*bom trato e modestia*), were not only advisable to all those who wanted to receive communal support, but effectively constituted an essential component of their deserving of such.

### Sabbateanism, economic crisis and forced migrations

The forced conversion of the self-proclaimed messiah, Sabbatai Zevi, to Islam on 16 September 1666, sent shock waves through the vast European Jewish world.<sup>51</sup> As soon as the first news of his apostasy reached Amsterdam and Hamburg (no later than November of the same year), eschatological hopes sank almost instantly, giving rise to a spiritual and religious crisis of unprecedented proportions.<sup>52</sup> Contrary to Amsterdam, where the impact of Sabbateanism and its eradication was controllable, the political and religious reorientation promoted by the congregational leaders in Hamburg had now to take into account the increased financial difficulties faced by the community. This was due, in particular, to the high level of commitment that had marked the actions of its leaders during the religious upheaval, having these decided at one point to sell all houses owned by the Nation, and suggested even, in the absence of buyers, to put them up for auction in order to prepare for the “final journey”.<sup>53</sup>

It is within this context that a series of gradual changes to communal assistance must be understood, with a view to reforming it in the light of the new socioeconomic situation.<sup>54</sup> Such was the case, for example, in the increased importance given to the examination of the *tamidim* lists (*rol de tamid*), which began to suffer deeper and more frequent cuts.<sup>55</sup> According to the leaders of the Portuguese community, this was due in particular to the “unfounded consideration

51 Scholem 1975, ch. 7.

52 In one fell swoop, all records of Sabbatai’s existence – including books, correspondence and entries in protocol books – were burned and removed from collective memory (Studemund-Halévy 2001, 211).

53 In addition, all the decrees of *herem* (excommunication) were lifted for fear of bad decisions, and also, in order to “surrender due zeal and obedience” to the “King Sabbatai”, steps were taken for the sending of an ambassador to Constantinople (*Livro da Nação* I:283, 310-311).

54 On this troubled period in the history of the community, see: Kaplan 1994; and Martins 2018.

55 *Livro da Nação* I:352, 423; II:14, 49.

by the Lords of the Mahamad that in their time our pilgrimage and captivity was over”.<sup>56</sup> Criteria such as necessity or recent conduct, would come to hold even more weight in the final consideration of the Mahamad. If the beneficiary had somehow defrauded the community’s expectations of him, his *tamid* would be correspondingly withdrawn or restricted.<sup>57</sup>

Similarly, a new emphasis was relegated to the families and the domestic sphere in providing the kind of support and solidarity previously supported by the Mahamad. Sara de Cunha, for example, saw her *tamid* being cancelled on the basis of her wealthy relatives in Amsterdam.<sup>58</sup> Another member of the community, Jeosuah Habilho, was admonished for not supporting his family as he had previously promised and for living at the expense of the Nation while his uncle was in great distress.<sup>59</sup>

The rationing of the social assistance model also involved stricter observation of communal regulations, or *escama*. In this context, the previous practice of *tamid* anticipation (*anticipação de tamid*) – a custom widely disseminated and promoted by communal authorities – was, effectively, a no longer acceptable procedure. With the publication of a new statutory decree on 1 September 1669, the Mahamad now reiterated explicitly and unequivocally that any abuses in the allocation of *tamidim* by treasurers would be severely punished, with a fine amounting to 10 Reichthalers for each infringement.<sup>60</sup>

A direct consequence of the renewed rigour and rationalization that began to characterize the new orientation of social assistance was, in fact, the progressive increase in forced migrations over the last decade under analysis, namely between 1670 and 1680.<sup>61</sup> The relocation of poor and indigent people from the congregation to other centres of the Portuguese Nation was, in fact, already common practice both in Hamburg and in other communities of the Portuguese Diaspora. However, it was not until the second half of the 1660s, when the number of poor people in

---

56 *Livro da Nação* I:352.

57 *Livro da Nação* I:423, 497.

58 *Livro da Nação* II:21.

59 Habilho was forced to grant 4 Reichthalers each month to his poor uncle (*Livro da Nação* I:280).

60 *Livro da Nação* I:418.

61 Some references to “*despachados*” (relocated poor people) in Hamburg: *Livro da Nação* I:98, 382, 384, 404, 428, 490; II:74, 132, 140.

the city increased considerably, that the community was finally forced to deal with the problem to its full extent.<sup>62</sup>

Little by little, new laws were implemented with the purpose of deterring immigration into the city or limiting the indefinite presence of foreigners within its limits. To the poor already resident in the city, the lesser willingness to include them on welfare lists gave way to a coordinated effort to prepare, if possible, peacefully, their departure from the city.<sup>63</sup> If, contrary to statutory provisions, the indigent extended their stay indefinitely, openly challenging the invective of the Mahamad, the latter reserved the right to prepare for their expulsion, whether by land or sea.<sup>64</sup> Such a right, informally recognized by the city's magistrates through an agreement with the Nation, represented one of the clearest examples of the strict cooperation between the Senate and the Mahamad in the control of vagrants.<sup>65</sup>

Enticed by prospects of better living conditions, by sufficiently attractive travel allowances, and, in some cases, by the possibility of holding communal office, the poor of the Nation viewed the communities of the New World with great expectation. The Mahamad's subtle persuasion, however, had clear counterparts. The return of these individuals to their home community was, in principle, forbidden, as well as any social contributions. On the other hand, the bulk of allocated subsidies would only be granted at the time of their arrival in the destination community, so as to prevent the phenomenon of "circular migration".<sup>66</sup> Finally, the destination should be sufficiently remote so that the long distance deterred any intention of returning to their home community.

In addition to Amsterdam, London and Livorno, which were at the forefront of the main destinations chosen by migrants from Hamburg, there was a renewed

---

62 On the forced migration in the Portuguese-Jewish communities of Amsterdam and Hamburg, see: Kaplan 1994; Cohen 1982; Studemund-Halévy 2015.

63 *Livro da Nação* I:80.

64 Some examples of expulsion: *Livro da Nação* II:43, 72, 121, 145, 183.

65 *Livro da Nação* I:57. The coordination of efforts between the Portuguese community and state authorities in the control and discipline of recalcitrants was in line with the broader interests of the Senate in fighting indigence in the city. On this matter, see: Jütte 1997; Klessmann 2002, 165-171.

66 A significant number of poor who were sent from Hamburg and Amsterdam to other locations returned shortly after their departure to their community of origin, only to be sent back once again by communal authorities. This phenomenon, known as "circular migration", had a considerable impact on congregational policies concerning emigration and social assistance. The concept of "circular migration" is described in detail by Bernfeld (2012, 40-41).

interest in the newly-founded Portuguese-Jewish communities of the New World, especially from the 1660s and 1670s. In clear demand for manpower to take part in the new and ambitious project of the Caribbean, the Dutch and French colonies of Jamaica, Suriname, Guyana, Curaçao and Essequibo, became some of the preferred destinations for indigent immigration sponsored by Mahamad.<sup>67</sup>

Examples of such expeditions can be found in the case of the “Jessurun women”, who received 50 Marks for their trip to “cayana”, or Izaque Habilho, granted with 10 Reichthalers also “to go to cayana”.<sup>68</sup> Ishack Mendes received from the Mahamad 10 Reichthalers to send his son to Curaçao, on the condition that he did not return to Hamburg.<sup>69</sup> For his part, the influential Portuguese Jew Abraham Senior Teixeira offered, on 28 April 1658, alms and favour to all who wanted to go to the “newly discovered land” of “Serepique” for at least three years. Committing not to return to Hamburg during this period of time, one can find, among the signatories of the said agreement, the following individuals: Imanuel de Campos, Daniel de Abraham Campos, David Oliveira, David Nunes, Jacob Senior, David Jessurun, Eliau Israel and Gabriel Luria.<sup>70</sup>

### Privately funded charitable activity

Strongly promoted by the secular and religious leadership of the community, charity sponsored by individuals and private societies was, alongside the institutional one, an important contribution in assisting those in need. Through voluntary donations to the *sedaca*, the Hebra, the Ets Haim brotherhood, or through the promotion of specific *misvot* aimed at the orphans and poor maidens of the Nation, these initiatives started not only out of a sincere social concern and sense of responsibility for one’s neighbour, but also from the belief in the power

---

67 The presence of Portuguese Jews in Spanish, French and Dutch America throughout the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries is the subject of several works, including a collective volume by Bernardini et al. (2001), and the reference works by Mordechai Arbell (2002) and Jonathan Israel (2002).

68 *Livro da Nação* I:242, 256.

69 *Livro da Nação* II:132.

70 *Livro da Nação* I:107.



of charity as the highest form of penance.<sup>71</sup> On the other hand, both then and today, charity was one of the highest forms of self-promotion, conferring prestige and honour to the donor and his family, a distinction that was reflected not only in his privileged treatment, but also in the elevation of his name and his memory in the collective history of the community.

Although fragmentary, several wills left by Portuguese Jews from Hamburg testify to their concern for charity in general and its importance in the context of privately-funded assistance. Violante Correia, for example, left part of her bed sheets, dresses and clothes for the poor of the community.<sup>72</sup> Additionally, she ordered that the proceeds from the sale of five and a half ounces of amber be made available “by safe people” to the dowry of her brother-in-law’s daughter, Rachel.<sup>73</sup>

In his will, written in Hamburg on October 19, 1674, the remarkable Portuguese rabbi David Cohen of Lara confessed that he did not “returned his soul with the purity and holiness” with which he had received it, requesting divine “piety” and “clemency” at the time of his final judgment. Dedicating 100 Marks of his will to God, Lara asked that they be carefully distributed to the orphans of the city of Hamburg, for the purpose of purchasing a “gilca” at the time of their marriage.<sup>74</sup>

Judite del Prado, one of the richest women in the community of Hamburg, bequeathed part of her estate to the community, to various charitable institutions, and also to Abraham Senior Teixeira and his son, so that they could perform, on behalf of the Nation, “various pious works . . . every year”.<sup>75</sup> Specifically, she gave the *sedaca* 120 Marks, requesting in exchange the saying of an *escava* at Kipur’s eve in her name.<sup>76</sup> In accordance with the segment under discussion, she left from her estate 80 Marks for payment of the Nation’s debt, a silver lamp, and 50 Marks for

71 As revealed by Bernfeld (2012, 169), some works published in Amsterdam such as *Thesouro dos Dinim* (Israel, 1645), *Tratado de la hobligacion* (Olivera, 1661), or *Obligacion de los coracones* (Pakuda, 1610), were widely disseminated in the libraries of many members of the Amsterdam and Hamburg communities and formed an essential part of their religious formation and their attitudes towards charity.

72 *Livro da Nação* I:149.

73 *Livro da Nação* I:150.

74 *Livro da Nação* II:62-63.

75 *Livro da Nação* I:243-45.

76 An *escava* (pl. *escavof*): is a prayer dedicated to the dead, for the rest of their souls. On the condition that an *escava* would be said every year in the synagogue, on her memory, a Portuguese woman from Hamburg named Ribca Arary, bequeathed 200 Marks to the *sedaca* (*Livro da Nação* II:221b).

the oil to use in her memory, and finally, 6,000 Marks to be distributed by three different *misvot*: an almsgiving to all the Nation's poor to be executed in the first year; in the second, the allocation of a dowry for the marriage of an orphan; and in the third, a *misvab* to be distributed equally between the captives and the Holy Land.<sup>77</sup> About 100 years later, an *escava* in memory of Judite del Prado would continue to be said, as well as the delivery of her *misvab* to the poor of the Nation, as demonstrated by the synagogal service described in the work "The Book of 'Pregoens'" of the Portuguese Jews of Hamburg, dating from 1773.<sup>78</sup>

Other important *ofertas* made by members of the Hamburg community include those of Abraham Senior Teixeira, who agreed to donate the land of the synagogue to the community, at the time of its purchase around 1659-1660. In return, the Mahamad committed to assist the captives and the poor maidens of the community for an unlimited period of time. The credit function of such donation, which resulted in two pious works – namely, the payment of 70 *patacas* per year for the rescue of captives in Italy, and the annual allocation of 300 Marks for the dowry of an orphan from the community – considerably enhanced its symbolic value, allowing for its indefinite temporal extension.<sup>79</sup>

### **Charitable activity promoted by private societies – the particularity of Hamburg within the Portuguese diaspora**

In a community strongly affected by the spectre of poverty such as Hamburg, benevolent societies initially presented themselves as one of the most valuable investments in promoting social cohesion. Their religious and humanitarian purposes not only opened the possibility for a legitimate form of social occupation, providing an alternative space for individual involvement and achievement, but also, and perhaps most importantly, a vital nucleus of socialization, operating across diverse ages, socioeconomic strata and political influence. However, what

---

77 *Livro da Nação* I:244.

78 Cassuto 1994, 197. A recently published study on the testamentary legacies of Portuguese Jews from Amsterdam can be found in Tavim 2013.

79 *Livro da Nação* I:184-187.

can be observed in Hamburg over the 30 years under consideration is that, far from serving as a stage for the fruitful development of this type of initiative, private and mutual societies hardly existed during the period, and the few that were allowed to hold a significant level of independence (such as Ets Haim), were obliged to partially or fully renounce their autonomy at a particular time.

The almost non-existence of benevolent societies of an autonomous character in Hamburg points not only to the structural limitations of the community – reduced financial possibility of its members, low population, reduced middle class<sup>80</sup> – but also and above all, to the highly centralizing and monopolizing policies conducted by the Mahamad during the period.<sup>81</sup> Although other communities have been marked by the same dilemma characterized by a balance between religious autonomy and institutional supervision, the Hamburg community has taken a more radical approach than its counterparts. As part of their repressive policy towards dissent, all forms of sub-congregational organization involving a certain level of autonomy were viewed with suspicion by the community leadership and, at one time or another, actively pursued and discouraged. Such was the case, for example, with Ets Haim, but as well with the dissolving ex-congregations, the so-called *midrassim*, including a high number of aborted attempts at founding brotherhoods and houses of study.<sup>82</sup>

Thus, unlike Amsterdam, where alongside the central government, several private institutions were instrumental in creating a fabric of interdependence and social solidarity; in Hamburg, the aversion of the Mahamad to autonomous initiative created a vacuum increasingly difficult to fill, and even more so to finance.<sup>83</sup> Unparalleled in any other community in the Western Sephardic Diaspora, this aversion to decentralization may be closely related, on the one hand, to the serious internal conflicts that marked much of the community's history in the second half of the 17<sup>th</sup> century.<sup>84</sup> On the other hand, the precarious political and legal

---

80 For an analysis of the socioeconomic stratification of the Portuguese community of Hamburg at the time, see: Wallenborn 2003, 406-409.

81 Martins 2018, 94-108.

82 *Livro da Nação* I:322, 394.

83 The many important private societies in Amsterdam stand out in this respect: Ets Haim, Dotar, Aby Jetomim, Temime Darech, Maskil el Dal, Honem Dalim and Mazon Abanot. For more information on these institutions, see: Bernfeld 2012.

84 On this aspect, see: Whaley 1985; Kaplan 1994; Böhm 1994; Braden 2001; as well as more recently, Martins 2018.

situation of the community externally – dependent on the delicate balance of power between the Senate and the *Bürgerschaft*<sup>85</sup> – and on the other, a political and religious rift between some of the most prominent families of the community. Understandably, the impact of such situation on the self-confidence of the community led its leaders to compensate the deep instability felt through a more pronounced position internally, one that would stifle religious and political dissent at its very core.

## Final considerations

Driven in part by the migratory influx of late 1640s, the congregational unification of 1652 marked an important communal milestone in the fight against poverty, enabling a comprehensive and coherent response to a clearly identified problem. In addition to the religious and ethnic motivations guiding their actions, the pragmatic approach taken by communal leaders conceived poverty as a threat to the very preservation of the community; it generated not only considerable social problems, but eroded the image and perception that the Portuguese so diligently sought to preserve among local authorities. In this way, the responsibility assumed in the fight against poverty took on the form of urgency and priority in the conduct of communal affairs, representing an important part of its resources, both financial and human.

The organization of social assistance in the community of Hamburg was thus based, in broad terms, on the model practiced in its counterpart in Amsterdam. Charitable institutions such as the Hebra and Guemillut Hassadim fulfilled an important humanitarian function by providing support for the sick, dying, dead, and their families, while rehabilitating large sections of the population through voluntary work. Alongside these institutions, a wide range of charitable and social activities were provided directly by the communal government. These included loans, subsidies, and assistance to the homeless, orphans and foreigners,

---

85 Hamburg's citizen council.

as well as external help to captives and to communities in need or in the Holy Land. The criteria that determined the allocation, destination and volume of remittances followed a normally well-defined pattern. Ethnic-religious and behavioural considerations took precedence over others, the merits depending on the origin and attitude of the beneficiary as well as on his or her need. Residents were given absolute priority over foreigners, and among the first, salaried officials stood out. In addition to the public channel, a not inconsiderable portion of communal aid was provided by private initiative. Within this group, the pious works and testamentary donations of Abraham Senior Teixeira and Judite del Prado stood out. Highly valued by the Mahamad, the charity promoted by private individuals would, however, fail to fill a major gap in the assistance provided by the community: the absence of independent charitable societies.

Indeed, despite similarities with its counterpart in Amsterdam, important differences in the type and quality of assistance provided in Hamburg should be noted. These are due not only to the particular demographic and socioeconomic conditions of the community, but also to the orientation of the ruling elite in the organization of social welfare. On the latter point, mention is made to the highly centralizing policies conducted by the Mahamad over the period in consideration, and their nefarious impact in the development of social structures capable of meeting communal requirements. Initially modest, these problems would be particularly acute with the crisis of 1666 and the subsequent reforms to social assistance, the latter of which causing a general increase in precariousness and ultimately a gradual and steady decline in population.

Actively desired by communal leaders initially (see the case of forced migration), emigration would have a considerable effect on the community, being responsible for the departure of more than half of its population by 1690. Although it is impossible to determine precisely the impact of austerity measures on emigration after 1670, it seems certain that, despite their undeniable importance, other factors are likely to have played an equally or more important role in the decision of many families to leave the community for Amsterdam.

## BIBLIOGRAPHY

### Manuscript sources

#### StAHH – Staatsarchiv Hamburg

Cassuto Ms. (1927-33), 996d.

[*Livro da Nação*] Protokollbuch 1652-1682, Band I-II, Jüdische Gemeinden 993.

### Printed sources

Israel, Menasseh ben. 1645. *Thesovro dos Dinim, que o Povo de Israel He Obrigado Saber e Oberservar*. Amsterdam: Eliahu Aboab.

Olivera, Abraham de. 1661. *Tratado de la bobligacion que todos tienen de dar limosna a los pobres*. Bordeaux: [s.n.].

Pakuda, Bahya ben Joseph. 1610. *Obligacion de los coracones*. Amsterdam: [s.n.].

### Studies

Arbell, Mordechai. 2002. *The Jewish Nation of the Caribbean: The Spanish-Portuguese Jewish Settlements in the Caribbean and the Guianas*. Jerusalem: Gefen Publishing House.

Barnett, Richard. 1978-1980. "Dr. Jacob de Castro Sarmento and Sephardim in Medical Practice in 18<sup>th</sup> Century London." *Transactions and Miscellanies (Jewish Historical Society of England)* 27:84-114.

Benbassa, Esther, et Aron Rodrigue. 2000. *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Centuries*. Berkeley: University of California Press.

Ben-Naeh, Yaron. 2004. "Poverty, Paupers and Poor Relief in Ottoman Jewish Society." *Revue des études juives* 163:151-192.

Berkovitz, Jay. 2010. "Jewish Philanthropy in Early Modern and Modern Europe: Theory and Practice in Historical Perspective." In *Toward a Renewed Ethic of Jewish Philanthropy*, ed. Yossi Prager, 93-124. New York: Yeshiva University Press.

Bernardini, Paolo, et Norman Fiering, eds. 2001. *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*. New York: Berghahn Books.

Bernfeld, Tirtsah Levie. 2012. *Poverty and Welfare Among the Portuguese Jews in Early Modern Amsterdam*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.

Bodian, Miriam. 1988. "The 'Santa Companhia de Dotar Orfans e Donzelas Pobres.' In Amsterdam, 1615-1639." Phd. Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem.

———. 1997. *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press.

- Böhm, Günter. 1994. "Antijüdische Ressentiments gegenüber den Hamburger Sefardim im 17. Jahrhundert." In *Die Sefarden in Hamburg: zur Geschichte einer Minderheit*, ed. Michael Studemund-Halévy et Peter Koj. Vol. I, 89-102. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Braden, Jutta. 2001. *Hamburger Judenpolitik im Zeitalter Lutherscher Orthodoxie: 1590-1710*. Hamburg: Christians Verlag.
- Carlebach, Elisheva. 1990. *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*. New York: Columbia University Press.
- Cassuto, Alfonso. 1994. "O Livro das 'Pregoems' dos Judeus Portugueses de Hamburgo." In *Die Sefarden in Hamburg: zur Geschichte eine Minderheit*, ed. Michael Studemund-Halévy et Peter Koj. Vol. I, 185-200. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Cohen, Marc R. 2005. *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Robert. 1982. "Passage to a New World: The Sephardi Poor of Eighteenth-Century Amsterdam." In *Neveh Yaa'kon. Jubilee Volume Presented to Dr. Jaap Meijer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. Lea Dasberg et Jonathan N. Cohen, 31-49. Assen: Van Gorcum.
- Cunningham, Andrew, et Ole Peter Grell, eds. 2002. *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe 1500-1700*. London: Taylor and Francis.
- Davis, Natalie Zemon. 1975. "Poor Relief, Humanism and Heresy: The Case of Lyon." In *Society and Culture in Early Modern France*, 17-64. Stanford: Stanford University Press.
- Feilchenfeld, Alfred. 1899. "Anfang und Blüthezeit der Portugiesengemeinde in Hamburg." *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 10:199-240.
- Gerber, Jane. 1992. *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*. New York: Free Press.
- Geremek, Bronislaw. 1994. *Poverty: A History*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Goldish, Matt. 2009. *The Sabbatean Prophets*. Cambridge: Harvard University Press.
- Graupe, Heinz Moshe. 1973. *Die Statuten der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek: Quellen zu jüd. Gemeindeorganisation im 17. u 18. Jahrhundert*. Hamburg: Christians.
- Grell, Ole Peter, Andrew Cunningham, et Jon Arrizabalaga, eds. 1999. *Health Care and Poor Relief in Counter-Reformation Europe*. London-New York: Routledge.
- Guimarães Sá, Isabel. 2001. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte.
- . 2008. *História Breve das Misericórdias Portuguesas, 1498-2000*. Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra.
- Gutton, Jean-Pierre. 1974. *La société et les pauvres en Europe (XVIe et XVIIIe siècles)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Halperin, David. 2012. *Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization.
- Hamel, Glück von. 1962. *The Life of Glück of Hameln: 1646-1724*, ed. et trans. Beth-Zion Abrahams. London: The Jewish Publication Society, East and West Library.
- Hellinger, Michael. 1999. "Charity in Talmudic and Rabbinic Literature: A Legal, Literary and Historical Analysis." PhD Dissertation, Bar-Ilan University.
- Horowitz, Elliot. 1995. "'(Deserving) Poor Shall be Members of Your Household': Charity, the Poor, and Social Control in the Jewish Communities of Europe between the Middle Ages and the Beginning of Modern

- Times.” In *Dat ve-kalkala: yahasei gomlin (Religion and Economy: Connections and Interactions)*, ed. Menahem Ben-Sasson, 209-231. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar.
- Idel, Moshe. 2000. *Messianic Mystics*. New Haven: Yale University Press.
- Israel, Jonathan I. 2002. *Diasporas Within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires 1540-1740*. Boston: Brill.
- Jersch-Wenzel, Stefi; François Guesnet, Gertrud Pickhan, et. al. 2000. *Juden und Armut in Mittel-und Osteuropa*. Köln: Böhlau.
- Jütte, Robert. 1994. *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997. “Health Care Provisions and Poor Relief in Early Modern Hanseatic Towns. Hamburg, Bremen, and Lübeck.” In *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe, 1500-1700*, ed. Ole Peter Grell et Andrew Cunningham, 108-128. London: Routledge.
- Kaplan, Debra. 2019. “‘The Poor of Your City Come First.’ Jewish Ritual and the Itinerant Poor in Early Modern Germany.” In *Connecting Histories: Jews and Their Others in Early Modern Europe*, ed. Francesca Bregoli et David Ruderman, 36-48. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kaplan, Yosef. 1994. “The Place of Herem in the Sefardic Community of Hamburg in the Seventeenth Century.” In *Die Sefarden in Hamburg: zur Geschichte einer Minderheit*, ed. Michael Studemund-Halévy et Peter Koj. Vol. I, 63-88. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- . 2000. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden: Brill.
- Kellenbenz, Hermann. 1958. *Sephardim an der unteren Elbe: ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts*. Wiesbaden: F. Steiner Verlag.
- Klessmann, Eckart. 2002. *Geschichte der Stadt Hamburg*. Hamburg: Die Hanse.
- Lieberman, Julia. 2011. *Sephardi Family Life in the Early Modern Diaspora*. Waltham: Brandeis University Press.
- Loewenberg, Frank M. 2001. *From Charity to Social Justice: The Emergence of Communal Institutions for the Support of the Poor in Ancient Judaism*. London-New Brunswick: Transaction Publishers.
- Martins, Hugo. 2018. “A Comunidade Judaico-Portuguesa de Hamburgo entre 1652 e 1682.” PhD Dissertation, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- . 2019. “Os Rabinos da Comunidade Judaico-Portuguesa de Hamburgo entre 1652 e 1682.” *Cadernos de Estudos Sefarditas* 20:205-227.
- . [Forthcoming]. “O ‘Fundamento da Nação’: A Educação na Comunidade Portuguesa de Hamburgo entre 1652 e 1682.” *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies* 6.
- Pinkus, Ben-Zion Ornan. 1994. “Die Portugiesische Gemeinde in Hamburg und ihre Führung im 17. Jahrhundert.” In *Die Sefarden in Hamburg: zur Geschichte einer Minderheit*, ed. Michael Studemund-Halévy et Peter Koj. Vol I, 3-36. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Poettering, Jorun. 2013. *Handel, Nation und Religion: Kaufleute zwischen Hamburg und Portugal im 17. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Pullan, Brian. 1976. “Catholics and the Poor in Early Modern Europe.” *Transactions of the Royal Historical Society* 26:15-34.
- Salomon, Herman Prins, et Aron di Leone Leoni. 2001. “La Nation Portugaise de Hambourg en 1617 d’après Un Document Retrouvé.” In *Mémorial I. S. Réval: Études sur le marranisme, l’hétérodoxie juive et Spinoza*, ed. Henry Méchoulan et Gerard Nahon, 263-293. Paris-Louvain: E. Peeters.
- Scholem, Gershom. 1975. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*. Princeton: Princeton University Press.



- Studemund-Halévy, Michael. 2000. *Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden*. Hamburg: Hans Christians Verlag.
- . 2001. “Die Hamburger Sefarden zur zeit der Glikl.” In *Die Hamburger Kauffrau Glikl: Jüdische Existenz in der Frühen Neuzeit*, ed. Monika Richarz, 195-222. Hamburg: Hans Christians Verlag.
- . 2015. “Hamburg’s Sephardim between Welfare and Poverty.” *Jewish Culture and History* 16 (1):96-104.
- Studemund-Halévy, Michael, et Peter Koj, ed. 1994-1997. *Die Sefarden in Hamburg: zur Geschichte einer Minderheit*, Vols. I-II. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Swetschinski, Daniel. 2000. *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. London: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Tavim, José Alberto R. Silva. 2013. “Diamonds are Forever. Eros Judaico: Capital Económico e Capital Social. Reflexões sobre a Relação entre Empreendimento Mercantil e Coesão Social entre os Judeus Portugueses de Amesterdão (séculos XVI-XVII).” *Anais de História de Além-Mar* XIV:63-91.
- Voss, Lex Herma van, et Marco H. D. van Leeuwen. 2012. “Charity in the Dutch Republic: An Introduction.” *Continuity and Change* 27 (2):175-197.
- Wallenborn, Hiltrud. 2003. *Bekehrungseifer, Judenangst und Handelsinteresse*. Hildesheim: Georg Holms Verlag.
- Whaley, Joachim. 1985. *Religious Toleration and Social Change in Hamburg 1529-1819*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wigoder, Geoffrey, dir. 1996. *Dictionnaire Encyclopedique du Judaïsme*. Paris: Cerf Robert Laffont.
- Zürn, Gaby. 1994. “Der Friedhof der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinden in Altona (1611-1902).” In *Die Sefarden in Hamburg: zur Geschichte einer Minderheit*, ed. Michael Studemund-Halévy et Peter Koj. Vol. I, 103-124. Hamburg: Helmut Buske Verlag.





# **AS POLÉMICAS MÉDICAS E OS MÉDICOS DA NAÇÃO PORTUGUESA DE HAMBURGO NO SÉCULO XVII**

Florabela Veiga Frade

CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa

O século XVII é marcado por evoluções médicas e disputas entre as duas grandes correntes da medicina que constituíram um ponto de viragem no pensamento médico: a tradicional, galénica e hipocrática, e a emergente, baseada em Van Helmont e Paracelso. Mas é simultaneamente um século de pressões inquisitoriais e de diáspora de médicos de origem judaica, os quais, apesar disso, acompanharam essas mudanças na arte e desempenharam as suas funções com zelo e distinção.

Não houve em Portugal uma lei geral que determinasse os estatutos de limpeza de sangue da sua população, mas paulatinamente, com legislação avulsa e regulamentos, foram-se adoptando práticas discriminatórias com base na religião (ou na etnia), tanto a que se havia professado como a dos ancestrais. A Inquisição desempenhava, neste quadro, o papel de reguladora dos comportamentos, controlando e garantindo a aplicação das directivas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre esta questão, ver: Rego 2011. Agradeço a João Figueiroa Rego a sua disponibilidade e o seu auxílio particular nesta matéria.

Contudo, apesar de todas as normas, nomeadamente capítulos de regimentos, capítulos de Cortes, Estatutos da Universidade de Coimbra, leis avulsas e cartas régias, impedindo o acesso dos cristãos-novos a determinados ofícios e estatutos, a prática demonstra precisamente o contrário. Ou seja, várias são as excepções à regra, contornando-se as normas legais e regulamentares. Por exemplo, desde 1604 que era proibido aos cristãos-novos fazerem parte do partido médico, mas não aos estudantes, e só em 1621 foi proibida a carreira de professores, depois do caso de António Homem e Francisco Velasco de Gouveia na Universidade de Coimbra.<sup>2</sup> Dum modo geral, os cristãos-novos que queriam seguir medicina cursavam Artes em Évora, seguindo depois para diversas universidades europeias, como Salamanca, Pisa, Paris ou Leiden, entre outras.

Os médicos cristãos-novos que se exilaram e integraram as diversas nações portuguesas no Norte da Europa, cujo cariz religioso era judaico, depararam-se com uma nova versão desta discriminação, destas fobias e destes receios, a que não será alheio o sentimento de inveja. Os médicos ibéricos estavam muito bem formados pelas principais universidades europeias e tinham competências que os fazia procurados pela aristocracia, o que lhes dava relevância e estatuto social, atraindo uma vasta clientela para tratar. Esta situação deu origem a ressentimentos entre os médicos e cirurgiões locais, que viam assim perigar a sua actividade.<sup>3</sup> A animosidade por parte dos médicos cristãos deu origem a uma série de polémicas e de processos oficiosos com base em suspeitas e boatos. Imputava-se aos médicos portugueses de origem judaica o descrédito, atacando-se a sua respeitabilidade profissional e/ou pessoal para com isso garantir o *statu quo* dos que queriam afastar possíveis concorrentes.

As acusações mútuas ganharam espaço, apontando-se o descrédito a cada uma das partes, o que contribuiu para o acentuar de rivalidades cada vez mais extremadas. Também não será de excluir outras motivações, para além das competitivas pessoais, e que terão que ver com motivações institucionais, nomeadamente das universidades, com o propósito de denegrir a formação dos

---

2 Sobre esta questão, ver: Olival 2004, 151-182. Sobre António Homem, ver: Andrade 1999. Sobre o doutor Velasco, professor de Coimbra, e a revolta dos cristãos-velhos na Universidade de Coimbra e de Évora, ver: Oliveira 2002, 319-352.

3 Sobre questões de rivalidade entre médicos judeus e cristãos, ver: Ruderman 1995, 275-276; Friedenwald 1967.

alunos e a qualidade dos professores. A isto junta-se a rivalidade resultante do confronto entre as principais correntes da medicina, as quais se digladiavam entre si, com os seguidores da milenar medicina hipocrática e galénica contra a emergente paracelsiana, que ainda pouco tinha que ver com uma medicina química.

A Alemanha do século XVII apenas tinha médicos com formação universitária nas grandes cidades. Devido à escassez de médicos, os cuidados de saúde nas cidades pequenas e nas localidades rurais eram garantidos por barbeiros, curandeiros e parteiras. Os estudantes universitários de Medicina no século XVIII representavam apenas 10 % do total dos alunos, sendo a qualidade do ensino questionável, uma vez que se dava primazia à teoria em detrimento dos estudos anatómicos e do trabalho clínico.<sup>4</sup> Esta situação é semelhante à vivida em Portugal,<sup>5</sup> onde também existia uma oferta exígua de médicos com formação teórica e prática, sendo as suas vezes feita por curiosos, mezinheiros e charlatães.

Também na Alemanha os estudantes judeus não eram recebidos nas universidades, pelo menos até ao século XVIII, altura em que deixou de lhes ser interdita a frequência nas escolas médicas.<sup>6</sup> Ao contrário do que aconteceu nos Países Baixos, como Leiden ou Franeker, onde Bento de Castro e muitos outros judeus portugueses se formaram, e muito menos nas universidades italianas, cujo reconhecido valor e avanço científico é inquestionável. Em Pádua, por exemplo, vários descendentes de judeus portugueses deram aulas, como Estêvão Rodrigues de Castro (1559-1637) e o médico pessoal do papa Inocêncio X, Gabriel da Fonseca (1585-1668), sobrinho de Rodrigo da Fonseca (1550-c. 1622), que, por sua vez, também leccionou em Pisa e Veneza. Mas distintos outros se inscreveram e concluíram os seus estudos noutras universidades europeias, embora muitos dos médicos cristãos-novos da diáspora se formassem principalmente em Salamanca, nomeadamente Zacuto Lusitano (1575-1642), Rodrigo de Castro (1546-1627/9) ou Filipe Montalto (1567-1616), entre outros.<sup>7</sup>

Com a emergência da medicina paracelsiana, agravaram-se as rivalidades entre os médicos cujas visões e práticas médicas divergiam da milenar medicina

---

4 Efron 2001, 59.

5 Sobre a medicina em Portugal, ver: Sousa 2013.

6 Efron 2001, 58-59.

7 Sobre estes dois últimos médicos, ver: Castro 2011; Frade 2011; Frade 2016.

galénica. Durante os séculos XVI e XVII, sob a influência de Paracelso (1493-1541) e Van Helmont (1579-1644),<sup>8</sup> a química foi sendo introduzida na arte médica dando origem à medicina espagírica, iatroquímica ou farmacoquímica, que perdurou até finais do século XVIII, quando Lavoisier (1743-1794) lançou as bases da chamada química pneumática. Durante este período, a farmácia e a química eram práticas indissociáveis,<sup>9</sup> relegando-se para segundo plano as práticas ditas galénicas, com adeptos entre os principais médicos judeus portugueses, mas não só.

Hamburgo assiste, em meados do século XVII, a uma reacção à comunidade judaica portuguesa, contando-se entre os principais opositores a esta vários clérigos e médicos. A repulsa, aparentemente religiosa, encontrara em 1610 um fundamento universitário ou científico, pois a Universidade de Viena expressou, ou pelo menos não contrariou, a ideia de que os judeus matavam os seus pacientes cristãos com drogas. E deu mais tarde azo a que Johannes Müller (1598-1672) envidasse esforços para que os médicos judeus fossem proibidos da prática médica.<sup>10</sup>

Johannes Müller estudou na Universidade de Wittenberg e de Leipzig nas primeiras décadas de 1600. Foi professor e doutor em Teologia em Wittenberg e, em 1621, era pastor da igreja de S. Pedro em Hamburgo. Nesta cidade, difundiu uma visão luterana ortodoxa sobre os judeus, propondo a conversão destes, e para o efeito preconizava que não lhes fossem dados meios para prosperarem. Por conseguinte, Müller queixava-se de que, pelo contrário, em Hamburgo, os judeus circulavam com jóias de ouro, prata, pérolas e pedras preciosas, dando-se com pessoas da aristocracia e beneficiando da atitude tolerante do Senado. Os seus argumentos eram difundidos à população a partir do púlpito e foram mais tarde, em 1644, registados na sua obra *Judaismus oder Judenthum*,<sup>11</sup> alimentando um ambiente de desconfiança e de inveja.

Hamburgo, tal como outras cidades alemãs, como Frankfurt, ou mesmo outros locais na Europa, parece ter sido terreno fértil para a difusão de ideias anti-semitas<sup>12</sup> e, simultaneamente, contra quem vingava na sua profissão e não se

---

8 Sobre estas questões, ver: Debus 2001; Debus 2002.

9 Costa 2010, 77.

10 Friedenwald, 1967, 56. Ver: Müller (1644) 1707.

11 Ver: Müller (1644) 1707.

12 Sobre polémicas anti-semitas e médicos, ver: Tavim 2011.

enquadrava na tradicional hierarquia social, económica ou religiosa. A população que frequentava a Igreja de S. Pedro era doutrinação nesta linha de pensamento, negativamente discriminatória dos membros da comunidade sefardita de Hamburgo.

Por outro lado, os membros da Nação Portuguesa sentiam-se na obrigação de se defenderem, mantendo o seu estilo de vida, que não se coadunava com o vigente, assumindo um espírito crítico que caracteriza a sua postura perante a vida. Por conseguinte, criou-se um ambiente favorável à existência de um público que partilhava das ideias de Müller, seu líder, embora não se quisesse assumir como defensor de ideias xenófobas, a par de um público mais crítico, que questionava as premissas do que lhe era apresentado como adequado, quanto mais não fosse porque tal punha em causa a sua própria vida e actividade.

No ano de 1631, surgiram duas obras semelhantes em conteúdo na Alemanha, uma de Ludwig von Hörnigk (1600-1667), *Medicaster Apella oder Juden Artzt*, e outra publicada anonimamente em Hamburgo, mas atribuída a Joachim Curtius (1585-1642), intitulada *Exortatio Celeberr et Excellentis*. Ambas fazem transparecer uma certa animosidade contra os médicos judeus, que será continuada em 1636 por *Apella Medicaster Bullatus oder Juden Artzt*, de Jakob Martini.<sup>13</sup>

Ludwig von Hörnigk, embora formado em Giessen – escola de tendência luterana onde se formavam pastores – e Pádua, recebeu doutoramento em Medicina na recente Universidade de Estrasburgo. Esta, por sua vez, fora fundada em 1621 sobre os alicerces da escola de Johanne Sturm, um dos seguidores de Lutero. A sua actividade médica em Frankfurt desenrolou-se desde a década de 20; nesse período, escreveu *Medicaster Apella*, no qual preconizava o valor dos médicos cristãos, menosprezando o dos médicos judeus.<sup>14</sup> O seu legado foi mais tarde desenvolvido, cerca dum século depois, por Johann Jacob Schudt, na obra *Jüdische Merckwürdigkeiten*.<sup>15</sup> A obra de Hörnigk contra os judeus revela um paradoxo, pois reconhece a importância dos médicos portugueses e espanhóis sem notar que, na sua esmagadora maioria, esses médicos são judeus portugueses ou seus descendentes, como Amato Lusitano, Tomás da Veiga, Estêvão Rodrigues de

---

13 Efron 2001, 58. Ver: Martini 1636.

14 Ver Hörnigk 1631.

15 Ver Schudt 1714.



Castro, Rodrigo de Castro ou Garcia de Orta.<sup>16</sup> Ou seja, é uma obra marcadamente orientada por preconceitos religiosos e sociais.

Por seu turno, Joachim Curtius doutorou-se em 1618 na Universidade de Basileia, onde Philippus von Hohenheim (Paracelso) desenvolveu os seus estudos. Existe, por conseguinte, o que parece afigurar-se um ambiente propício a uma discriminação, tanto por causas religiosas como da prática dos médicos judeus, independentemente de serem de origem portuguesa ou não. Esta discriminação parte essencialmente de médicos, mas também de teólogos, todos ligados a universidades fortemente relacionadas com o luteranismo e o calvinismo.

Hamburgo assiste, portanto, a um crescente ambiente de hostilização dos judeus e dos médicos em particular, o que se pode verificar por várias obras e panfletos com conteúdos nesse sentido e que se passa a descrever.

Durante o ano de 1631, foi impressa uma obra de que não existe um único exemplar conhecido, atribuída a Joachim Curtius, e que circulou anónima em Hamburgo; o seu título completo era: *Exhortatio celeberr. Et excellentiss. Inchytae cujusdam reipublicae medicis dicata cur judei et aegyptae a congressu et praxi medica arcendi sint et eliminandi*, tendo sido mencionada por Gernet,<sup>17</sup> que talvez a tenha consultado ou visto. Pelo título, apenas se pode conjecturar tratar-se dum apelo aos médicos alemães, particularmente de Hamburgo, para se detractarem das práticas dos médicos judeus.

Mas para além da referida obra, circulou em Hamburgo um panfleto intitulado *Freudiger Wecter*<sup>18</sup> (Tempo Feliz?), sobre o qual Schliner aventa a hipótese de ser uma primeira versão panfletária da obra acima referida e atribuída a Joachim Curtius.<sup>19</sup> Aquele difundia ideias e argumentos contra os médicos judeus, sendo por isso mencionado e desmontado na obra composta por Philotheo Castello, *Flagellum calumniantium*,<sup>20</sup> publicada em 1631, em Amesterdão.

---

16 Ver Hörnigk 1631, 10.

17 Gernet 1869, 176, 195; Friedenwaldt 1967, 56; Schleiner 1995, 85.

18 Castello 1631, 95.

19 Schliner 1995, 85.

20 O título completo é *Flagellum calumniantium seu apologia. In qua anonymi cujusdam calumniae refutantur ejusdem, mentiendi libido detegitur, clarissimorum lusitanorum medicorum legitima methodus commendatur, empiricorum inscitia ac temeritas tanquam perniciose reipublicae damnatur, auctore Philotheo Castello*; ver Friedenwald (1967, 58). Existe um exemplar na Biblioteca da Universidade de Amesterdão, com a cota OTM OK 63-9513, outro no Museu Britânico e outro ainda na Universidade de Kiel, com a cota Kd 810.

Curiosamente, desconhece-se quem imprimiu quer a obra de Curtius, quer os panfletos, e tampouco onde saiu à estampa a resposta de Bento de Castro. Tudo parece indicar que as oficinas de impressão não queriam comprometer-se com qualquer uma das partes. Apenas se pode conjecturar que as oficinas ligadas à Sinagoga de Amesterdão ou com encomendas habituais desta e da comunidade de Hamburgo devem ter realizado esse trabalho. As primeiras porque era também o nome e o carácter dos judeus desta cidade que estava a ser questionado, e as segundas porque era a sua clientela habitual.

O crescente ambiente hostil parece ter tido um impacto significativo junto da população de Hamburgo e dos membros da Nação Portuguesa de Hamburgo e isso revela-se também pela inexistência de qualquer uma dessas obras ou desses panfletos, e pelos raros exemplares de *Flagellum*. Os três exemplares conhecidos, de Amesterdão, Londres e Kiel, parecem ser os únicos sobreviventes. Contudo, a obra de Johannes Müller, de 1644, teve uma segunda edição em 1707.

Bento de Castro, filho do reputado Rodrigo de Castro, talvez espicaçado pelos seus correligionários e pares, foi o autor deste livro, embora tenha assinado como Philotheo Castello, que na prática é a tradução do seu nome em latim e grego, honrando dessa forma as origens da medicina. Philotheo seria a tradução de Bento e significa aquele que louva e abençoa Deus, e Castello seria o correspondente de Castro, que é uma construção defensiva em pedra.

O livro *Flagelo da Calúnia*, ou *Flagellum calumniantium*, foi mencionado por vários autores e estudiosos e debruça-se sobre as difamações e as polémicas sobre as correntes na medicina, nomeadamente a milenar galénica, defendida pelos médicos portugueses e pelos médicos formados no Centro e Sul da Europa, e a emergente paracelsiana mais ligada às universidades do Norte da Europa.

Bento de Castro, ao escrever este texto de apologia dos médicos, segue uma linha já anteriormente definida por David de Pomis (1525-1600), um rabi e médico que escreveu *De medico hebreo enarratio apologetica* (1588),<sup>21</sup> e que será posteriormente seguida por outros autores, como Isaac Cardoso, na sua obra *Las excellencias y calumnias de los hebreos*, impressa em 1679, em Amesterdão.<sup>22</sup> As desconfianças conduziram

---

21 Schleiner 1995, 68-69.

22 Friedenwald 1967, 1:67-68; 2:716; Efron 2001, 57.

vários autores, com motivações diversas, a acusarem os médicos judeus de homicídio, ingestão de sangue e práticas mágicas. Mas Pomis aponta já alguns argumentos no sentido de desmascarar estas acusações, nomeadamente utilizando o juramento de Hipócrates. Este, ao vincular os médicos ao sagrado em caso de violação do pacto, tem como consequência o sacrilégio<sup>23</sup> e, conseqüentemente, todas as penas ético-morais que isso acarreta. Numa altura em que os valores morais estão acima de tudo, esta acusação não é de somenos importância. Por conseguinte, pode verificar-se que a reacção transposta à escrita, apesar de esporádica, segue uma regularidade de ocorrências mais ou menos intensas ao longo dos séculos XVI e XVII.

No prefácio da sua obra<sup>24</sup> polémica, Bento de Castro faz transparecer o sentimento de revolta contra o que considera ser falsidades por parte dos seus adversários, pois abordam questões importantes de forma indecente e anónima. Dedicou essa obra aos mais especializados colegas de profissão, particularmente médicos e boticários alemães, e, acima de tudo, a Deus, em quem acredita e reconhece a pureza dos seus desígnios, confiando que o irá ajudar a vencer os caluniadores. Seguem-se duas cartas encomiásticas de Zacuto Lusitano e de Philaletes.

Zacuto, nessa carta plena de interrogações, reflecte sobre a petulância das calúnias e questiona se os médicos portugueses possuem ou não todas as qualificações requeridas na sua prática médica, nomeadamente se eram hábeis, eficientes, honrados, fiáveis, conhecedores, gentis, espirituosos ou urbanos. E vai mais longe ao perguntar se observam ou não os seus preceitos religiosos, e se ajudam e aconselham quem necessita de ajuda. Zacuto conclui serem tais acusações motivos de vã arrogância e audácia maliciosa, estando os seus proclamadores cegos pela inveja e pelo orgulho, usando argumentos baseados em mentiras fúteis e falhando-lhes por isso a razão.<sup>25</sup>

Por seu turno, Philaletes, médico formado em Filosofia e Medicina em Alcalá de Henares, também elogiou os médicos portugueses. Este médico foi identificado por Moreno de Carvalho como sendo, provavelmente, Jacob Rosales ou Manuel

---

23 Schleiner 1995, 69.

24 Castello 1631.

25 Castello, Carta de Zacuto Lusitano; Friedenwald 1967, 58.

Bocarro Francês.<sup>26</sup> Contudo, não parece suficientemente provado que Manuel Bocarro Francês usasse outro nome para além do de Jacob Rosales. De facto, ele podia considerar-se a si próprio amigo da verdade e definir-se como lusitano, contudo a sua formação não foi em Alcalá de Henares, mas sim em Sigüenza. No que se refere ao nome Philaletes, este foi utilizado por diversas personagens ao longo da história, o que prova a sua reiterada aceitação enquanto nome de escrita, pelo seu significado inerente. Do ponto de vista histórico, Demóstenes Philaletes foi um médico grego dedicado ao estudo oftálmico, com um trabalho sobre a pulsação citado por Galeno, portanto não se deve rejeitar a hipótese do Philaletes Lusitano ser especialista em oftalmologia e/ou se interessar pelo aparelho circulatório.

Voltando à obra de contestação de Bento de Castro,<sup>27</sup> *Flagellum calumniantium* reúne refutações e pretende dirimir as acusações feitas contra os médicos portugueses em nome da defesa e do bem-estar da cristandade. Por contraponto, Castro louva Leiden e os seus professores, que reconhecem a dedicação dos judeus à arte médica, e, neste contexto, indica os Países Baixos como uma nação em ascensão justificada, em parte, pelo seu amor a Deus. Bento de Castro segue De Pomis e cita Jeremias<sup>28</sup> para reforçar a ideia de que os judeus portugueses defendem os interesses dos países onde se encontram: “procurai o bem do país para onde vos exilei e rogai por ele ao Senhor, porque só tereis a lucrar com a sua prosperidade”.<sup>29</sup>

Bento de Castro, seguindo alguns dos conselhos apontados por seu pai em *Medicus politicus*, indica que as bases dum verdadeiro médico são o estudo e a prática ética, pois ele possui nas suas mãos o poder perante a vida e a morte.<sup>30</sup> De acordo com o seu livro, os médicos portugueses desempenham as suas funções não por honra ou ambição, mas para melhorar a saúde dos homens, aliviando epidemias, combatendo com plantas medicinais a tirania da doença e administrando os respectivos remédios.

---

26 Ver Carvalho 1999, 57-74; Carvalho 2011, 66-71; Frade et Silva 2011, 51-94.

27 A análise do conteúdo desta obra de Bento de Castro deve-se em muito aos estudos de Friedenwald (1967, 53-67) e Efron (2001).

28 Friedenwald 1967, 58-59.

29 Jr 29:7.

30 Castro 1614; Castro, 2013.

A ideia de os médicos cristãos serem os mais habilitados para a função, conforme era transmitida pelos folhetos anónimos e boatos, é considerada por Bento de Castro como ignara, pois isso iria negar a qualidade das mais reconhecidas autoridades, como é o caso de Hipócrates e de Galeno, por exemplo, pois eles próprios não eram cristãos. Para além disso, aponta que é inegável o papel desempenhado pelos judeus, a quem a tradição aponta como depositários da sabedoria divina, nomeadamente de Moisés e de Salomão e, dum modo geral, de todos os patriarcas.

Bento de Castro opta então por enumerar vários médicos judeus portugueses que considera exemplares pela sua grande qualificação enquanto estudiosos e práticos. Começa por seu pai, Rodrigo de Castro, a quem tece um rol de elogios, salientando as suas virtudes, fama e experiência médica. A busca da verdade, a sagacidade e a prudência, aliadas ao conhecimento, de rara erudição, e simultaneamente ao domínio de várias línguas, tornavam-no, portanto, um indivíduo com uma cultura multifacetada. Desde a juventude que se interessava pela medicina, tendo-se formado nas mais famosas universidades de Portugal e Espanha, estudando assiduamente à noite. Rodrigo de Castro beneficiou da estima do rei da Dinamarca, do arcebispo de Bremen, do duque de Holstein, do duque de Mecklenburg e de vários príncipes, como o de Hessen, assim como do Senado de Hamburgo, sendo considerado por todos como nobre e sábio. Deixou três obras memoráveis, sendo o seu trabalho merecedor de ser imitado por outros.

Passa então a salientar a formação e o prestígio dos médicos de Hamburgo, nomeadamente de Henrique Rodrigues, seguidor de Galeno, que considera ser apenas uma amostra da sagacidade intelectual e da capacidade de curar dos médicos com origens judaicas. Salienta igualmente Tomás Rodrigues da Veiga, filósofo, médico de corte de D. João III e de D. Sebastião, e um dos primeiros professores de Medicina da Universidade de Coimbra, sendo por nela premiado e considerado por todos um homem sábio e uma autoridade entre os seguidores de Hipócrates, Galeno e Avicena. Refere outros autores e professores, como Ludovicus Mercatus, da Universidade de Valladolid, médico de D. Filipe II e D. Filipe III; Estêvão Rodrigues de Castro, professor em Pisa e médico pessoal do duque da

Toscânia; Rodrigo da Fonseca, que ensinou em Pisa e Pádua; Ambrósio Nunes, um eminente professor e cirurgião na Universidade de Salamanca; e o também professor em Salamanca Ludovicus Lemosius, um dedicado comentador de Galeno. Refere ainda o destacado médico de Medina Sidónia Petrus Peramato; o filósofo Manuel Nunes de Lisboa, de reconhecida autoridade em Medicina; e Pedro Vasques (?) Castro, que fez estudos sobre todas as doenças do peito.

Bento de Castro termina esta sua enumeração dizendo que não indica os mais eminentes professores de Medicina em Espanha para não ser demasiado prolixo, nomeadamente aqueles que vivem nas capitais, nos reinos de África e nas suas costas, assim como no resto da Europa. Mas avança para aqueles que de facto continuaram a ser judeus. Começa por Elias Montalto, que considera ser um proeminente intérprete das divisões da natureza, um estudante brilhante das mais secretas disciplinas da filosofia e um instrutor da sagrada teologia. Escreveu *Optica* (que menciona como *Theoria de Visu*) e *Archipathologia*; para além destas obras, escreveu um livro sobre a estrutura do mundo, sobre a imortalidade da alma, sobre as febres de acordo com Galeno e outros trabalhos. Refere também que Elias Montalto teve ao seu cuidado a saúde de Maria de Medici rainha de França e Navarra e do mais cristão dos reis, realçando simultaneamente as capacidades pessoais deste médico de vida exemplar, que considera um perfeito modelo de diligência, sagacidade e ponderação. Destaca o trabalho iluminador para os escolares de Amato Lusitano, que escreveu sobre doenças raras, e refere ainda o trabalho de Abraham Namias no estudo sanguíneo. Esta vasta lista de médicos<sup>31</sup> termina com Zacuto Lusitano, famoso pelos seus ensinamentos e capacidades curativas.

A sua apologia argumenta que o mérito destes médicos era passível de ser confirmado pelos seus pares mais proeminentes, com quem mantinham contactos regulares. Dum modo geral, eram bem-sucedidos e a sua doutrina era aceite e partilhada pela geração mais jovem, sendo considerada como boa e confirmada por estudos, embora possa ser desprezada e condenada por pessoas como o autor do panfleto. Acrescenta que os médicos judeus portugueses são humanos, crentes e diligentes e considera que os verdadeiramente sábios não

---

31 Castello 1631, 70-76.

necessitam de detractar pessoas meritórias, mas sim de erigir monumentos ao seu intelecto, pois tornam claro quais as opiniões valorizadas e de quem, assim como os trabalhos meritórios.

Bento de Castro reforça a sua apologia com argumentos que extravasam a defesa da arte médica e se prendem já com aspectos sociais, políticos e religiosos. Defendendo que se a opção for retirar da comunidade estes homens famosos, negligenciar-se-ia a glória e a paz dos cidadãos e que quem o fizer pouco se preocupa com o bem comum, os costumes, o governo, as leis e tudo o que faz uma boa comunidade. Ademais, os judeus, e os de origem portuguesa em particular, usam várias línguas, o que reforça a sua capacidade de comunicação; e embora vivam entre cristãos, conseguem manter a unidade, pureza, força e integridade desde que o mundo foi criado. Um dos casos paradigmáticos é a Bíblia, que foi preservada pelos judeus e isso revela, para o autor da *Apologia*, que se mantiveram fiéis e pouco atreitos a alterações do texto.

Seguindo os argumentos de Bento de Castro, através da análise de Friedenwald, esta evidência é apoiada inclusivamente pelos teólogos cristãos que tentam refrear as calúnias, já que elas são contrárias à caridade cristã e à Sagrada Escritura. Para isso, cita o Novo Testamento, nomeadamente S. Mateus (5:44) e a Carta aos Romanos, de S. Paulo (11:28). E incentiva os caluniadores a rezar a Deus contra os vícios da ganância, da fúria e da inveja. Ao mesmo tempo que aconselha o refreamento da língua.

Neste aspecto, Bento de Castro parece ter levado em consideração toda a herança moral de seu pai, materializada uns anos antes no testamento ético que constitui o *Medicus politicus*. Ambas as obras confluem neste aspecto quando indicam os vícios a evitar e apontam as virtudes a seguir, ou seja, a humildade, a modéstia, a humanidade, a paz, e a misericórdia.

Segundo Bento de Castro, a verdade e as virtudes sairão vencedoras e os médicos serão protegidos contra os ataques com um manto tão eficiente como o dos mágicos na luta contra a escuridão, em Platão. Esta remissão aos mantos mágicos é bastante sugestiva, tal como a escuridão, referindo-se talvez à alegoria da caverna, segundo a qual seria difícil a alguém habituado a ver sombras distinguir formas quando exposto à luz, entendida também como a sabedoria.

Ainda seguindo Friedenwald, as fontes citadas em *Flagellum* são essencialmente gregas e latinas, ao contrário da *Apologia* de De Pomis. Este, incentivado pela bula papal que tornava quase impossível a prática dos médicos judeus face aos seus pares cristãos, baseou-se em bibliografia hebraica, assim como no Talmude e na Bíblia. Contudo, tanto Bento de Castro como De Pomis estimam a nobreza da medicina, a devoção ao estudo e a ética da prática médica.

## Conclusão

A grande difusão de obras de polémicas médicas, mesmo manuscritas, nas comunidades de judeus portugueses, e não só, permite aventar a hipótese da existência dum ambiente favorável à disseminação deste tipo de ideias. Ambiente este marcado pelo questionamento religioso e pelo crescimento de dúvidas quanto às formas de conhecimento, suas interpretações e sua aplicabilidade. Por fim, existia um público que assumidamente se identificava com estas questões, lia este tipo de escritos e se interessava pelas questões éticas e de justiça envolvidas.

No seio da literatura polémica de cariz médico-religioso, Bento de Castro, com o pseudónimo Philotheo Castello, defende os princípios religiosos em paralelo com os conhecimentos e a prática médica. Segue os conselhos de seu pai em *Medicus politicus* e toma como missão a defesa dos médicos judeus portugueses, postos em causa por motivos que iam além das motivações religiosas, nomeadamente as correntes que se afirmavam contra a medicina galénica e a competição entre universidades e seus discípulos.



## BIBLIOGRAFIA

### Fontes impressas

- Castello, Philotheo [Bento de Castro]. 1631. *Flagellum calumniantium seu apologia. In qua anonymi cujusdam calumniae refutantur ejusdem, mentiendi libido detegitur, clarissimorum lusitanorum medicorum legitima methodus commendatur, empiricorum inscitia ac temeritas tamquam perniciose reipublicae damnatur, auctore Philotheo Castello*. Amsterdam: [s.n].
- Castro, Rodrigo. 1614. *Medicus politicus*. Hamburg: Frobeniana.
- Castro, Rodrigo. 2011. *O Médico Político ou o Tratado sobre os Deveres Médico-Políticos*. Trans. Domingos Lucas Dias, rev. Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri.
- Hörnigk, Ludovici von. 1631. *Medicaster apella oder Juden-Artzt*. Straßburg: Mary von der Heiden.
- Martini, Jakob. 1636. *Apella Medicaster Bullatus Oder Juden-Artzt*. Hamburg: Werner.
- Müller, Johannes. (1644) 1707. *Judaismus oder Judentumb: das ist: Ausführlicher Bericht, von des jüdischen Volcks Unglauben, Blindheit und Verstockung, darinne sie wider die prophetischen Weissagungen, von der Zukunfft, Person und Ampt Messia, insonderheit wieder des Herrn Jesu von Nazareth wahre Gottheit, Geburt von einer Jungfrauen, Geschlecht und Geschlecht-Register, Lehre, Wunderwerken, Weissagungen, Leben, wider die H. Dreyfaltigkeit, absonderlich wider das Neue Testament mit grostem Ernst und Eijer streiten...* Hamburg: Zacharias Hartels.
- Schudt, Johann Jacob. 1714. *Jüdische Merckwürdigkeiten, vorstellende was sich Curieuses und Denckwürdiges in den neuern Zeiten bey einigen Jahr-hundertten mit denen in alle in. Theile der Welt, sonderlich durch Teutschland, zerstreuten Jüden zuge tragen, sammt einer vollständigen Franckfurter Juden-Chronick, darinnen der zu Franckfurt am Mayn wohnenden Jüden, von einigen Jahr-hundertten, biss auff unsere Zeiten, merckwürdigste Begebenheiten enthalten*. Frankfurt/Leipzig: [s.n].

### Estudos

- Andrade, João Manuel. 1999. *Confraria de S. Diogo: Judeus Secretos na Coimbra do Século XVII*. Lisboa: Nova Arrancada.
- Carvalho, Francisco Moreno. 1999. “Zacuto Lusitano e Um Tratado de Medicina Dirigido ao Brasil.” In *Em Nome da Fé. Estudos in Memoriam de Elias Lipiner*, ed. Nachman Falbel, Avraham Milgram, et Alberto Dines, 57-74. São Paulo: Editora Perspectiva.
- . 2011. “Jacob Rosales/Manoel Bocarro Francês: Judaísmo, Sebastianismo, Medicina e Ciência na Vida Intelectual de um Médico Judeu Português do Século XVII.” Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- Costa, António Amorim da. 2010. *Ciência e Mito*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Debus, Allen G. 2001. *Chemistry and Medical Debate. Van Helmont to Boerhaave*. Canton: Science History Publications.
- . 2002. *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: Dover.
- Efron, John. 2001. *Medicine and the German Jews. A History*. New Haven: Yale University Press.

- Frade, Florbela Veiga. 2016. "Philoteo Elianus Montaltus Lusitanus Two Sides of the Same Coin: The Man and His Work." *Meab. Miscelanea de estudos arabes y hebraicos. Revista electrónica da Universidade de Granada* 65:83-100.
- Frade, Florbela Veiga, et Sandra Neves Silva. 2011. "Medicina e Política em Dois Físicos Judeus Portugueses de Hamburgo. Rodrigo de Castro e o *Medicus Politicus* (1614), e Manuel Bocarro Rosales e o *Status Astrologicus* (1644)." *Sefarad* 71:51-94.
- Friedenwald, Harry. 1967. *The Jews and Medicine. Essays*. 2 vols. New York: Ktav.
- Gernet. 1869. *Mittheilungen aus der Älteren Medicinalgeschichte Hamburg's. Kulturhistorische Stütze auf Urkundlichem und Geschichtlichem Grunde*. Hamburg: M. Maute Söhne.
- Olival, Fernanda. 2004. "Rigor e Interesses: Os Estatutos de Limpeza de Sangue em Portugal." *Cadernos de Estudos Sefarditas* 4:151-182.
- Oliveira, António de. 2002. *Movimentos Sociais e Poder em Portugal no Século XVII*. Coimbra: Faculdade de Letras/Instituto de História Económica e Social.
- Rêgo, João Figueiroa. 2011. *A Honra Albeia por Um Fio: Os Estatutos de Limpeza de Sangue nos Espaços de Expressão Ibérica, Sécs. XVI-XVIII*. Lisboa: Gulbenkian/FCT.
- Ruderman, David. 1995. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven/London: Yale University Press.
- Schleiner, Winfried. 1995. *Medical Ethics in the Renaissance*. Washington: Georgetown University Press.
- Sousa, Germano. 2013. *História da Medicina Portuguesa durante a Expansão*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Tavim, José Alberto R. Silva. 2011. "Murdering Doctors in Portugal (XVI-XVII Centuries): The Accusation of a Revenge." *El Presente. Studies in Sephardic Culture* 5:81-98.



# CÁBALA METAFÓRICA Y ACOSMISMO EN ABRAHAM COHEN DE HERRERA

Miquel Beltrán Munar

Universitat de les Illes Balears

Meritxell Blasco Orellana

Universitat de Barcelona

El único cabalista que escribió sus obras en castellano, Abraham Cohen de Herrera, lo hizo entre 1630 y 1635 en Ámsterdam, ciudad en la que los registros oficiales demuestran que ya se hallaba instalado en 1619. Había nacido probablemente en Florencia (aunque según otras versiones lo habría hecho en la propia ciudad de Lisboa). Provenía sin duda de una familia de conversos,<sup>1</sup> y el poeta Miguel de Barrios incluyó entre sus ancestros al Gran Capitán. Su tío, Juan de Marchena, estuvo al servicio del sultán de Marruecos, Moulay Ahmed el-Mansur, y parece que Cohen de Herrera trabajaba con su familiar, en concreto como mediador en asuntos comerciales de envergadura, cuando, en la realización de tal cometido, y en una visita a Cádiz que tuvo lugar en 1596, fue hecho prisionero por una expedición capitaneada por Robert Devereux, duque de Essex, y lo estuvo

---

1 Cabe señalar que Cohen de Herrera descendía de una familia de *anusim* (el plural para “*anús*”, significa “los forzados”, con lo que se aduciría la carencia de elección de los conversos que se habrían visto obligados a adoptar una nueva religión) aunque él probablemente nació ya en Italia.

durante años mientras se llevaban a cabo negociaciones diplomáticas por parte del sultán para conseguir su liberación, incluso con la propia reina Isabel I. Pero un año antes de esa vicisitud, según testimonio del propio Cohen de Herrera en sus dos obras de cábala, conoció en Ragusa (la actual Dubrovnik) a Israel Saruq, un discípulo del cabalista de Safed Isaac Luria. Aquel introdujo la solidez de una validación filosófica de las innovaciones que forjó el último, entre ellas una nueva consideración de la cábala que tenía como ejes la noción del exilio del propio Dios y el del pueblo de Israel, e introdujo novedosas conceptualizaciones en la explicación de la emanación de los mundos, como un peculiar entendimiento del *šimšum* o contracción divina, noción que aunque aparece en la cábala hispánica de la Edad Media, tiene en ella una escasísima relevancia en la explicación de la procesión de los mundos. Sabemos que Saruq visitó Venecia en varias ocasiones entre 1592 y 1598,<sup>2</sup> una ciudad a la que es harto probable que la familia de Cohen de Herrera se hubiera trasladado desde Florencia, pero es impensable que aquel casual encuentro con Saruq en Ragusa se repitiera, teniendo en cuenta que, como contábamos, Cohen de Herrera fue hecho prisionero y llevado a Londres al año siguiente de conocerle.

Desde 1616 hasta 1619, Cohen de Herrera se instaló en Hamburgo, y Niewöhner escribió un trabajo de referencia sobre aquellos años, pero ya en 1619 su nombre aparece en los archivos de la comunidad judía de Ámsterdam en calidad de miembro de la misma, específicamente como miembro de la congregación *Neveh Shalom*. Queremos apuntar aquí que acaso sus años en Hamburgo le permitieran conocer la teosofía de un místico como Jacok Bohme, quien había publicado en 1612 *Aurora*, una obra capital de la mística del XVII, y que vivía cerca de Górlitz. Ya en Ámsterdam, Cohen de Herrera escribió sus obras, no solo los dos tratados cabalísticos sobre los que en adelante trataremos, sino también el *Epítome de y compendio de la lógica o dialéctica* y el *Libro de deffinitiones*, que demuestran el interés de su autor por otras disciplinas filosóficas más allá de la metafísica.

La decisión de escribir sus textos en castellano, además de llevar a Cohen de Herrera a concebirlos como una curiosa amalgama de argumentación filosófica y

---

2 Con respecto a las vicisitudes de la vida de Saruq, es fundamental la obra de Dweck (2011).

elevación mística, en un intento, acaso, de aleccionar acerca de la espiritualidad judía a los miembros de la comunidad, abre numerosos interrogantes sobre la genuina intención de Cohen de Herrera al emprender la redacción de su obra. Máxime cuando según ciertos estudiosos, tales como Altmann<sup>3</sup> en su artículo seminal sobre el cabalista, pero sobre todo Yosha,<sup>4</sup> le consideran el fundador de la interpretación metafórica (o intelectual – añaden – y habrá que entender por qué se asimilan estos dos términos) de la cábala luriana, al procurar una interpretación filosófica de las nociones capitales a través de las cuales Luria describe el proceso o devenir de los mundos desde *En Sof*, un derrotero que intentaremos exponer algo más adelante. Esta decisión de escribir sobre la cábala de Luria en un idioma no utilizado hasta entonces para tal menester comporta una clave que puede explicar este hecho en *La casa de la divinidad*:

Libro Sexto. Introducción.

Y como prohemio de la exposicion platónica sobre la visión de Ezechiel propheta explicada en dos libros.

Porque muchos varones de nuestra nacion no menos doctos en las ciencias humanas, assi morales como naturales, y metaphisicas, que sapientes en la sagrada escritura Misnah, Talmud, Midras, y sus literales intérpretes no tienen noticia, (o muy superficial y sombrosa) de la verdadera theologia y mística tradición Hebrea, me pareció conveniente añadir a la exposición Cabalística del Propheta Ezechiel contenida en los cinco antecedentes libros, otra filosofica que manifieste en modo racional y científico alguna parte de sus soberanos misterios.<sup>5</sup>

Queda por saber si los “varones de nuestra nación” comprende – ya que debe tratarse de la “*nação portuguesa*” – a los miembros de las tres congregaciones existentes en Ámsterdam que provenían de España y Portugal, dado que estas no se fusionaron en una, la congregación llamada Talmud Torá, hasta el 3 de abril de 1639, esto es, años después del fallecimiento del cabalista. Pensamos, por lo demás que el conocimiento de las ciencias de las que habla el texto, tanto morales como naturales y metafísicas, de la Sagrada Escritura, el Talmud y el Midrás pudieron estos haberlo adquirido sin tener un conocimiento profundo del hebreo – incluso

3 Altmann 1982, 317-355.

4 Yosha 1993, 117-126; Yosha 2001, 113-129.

5 Cohen de Herrera [1600-1635?], 216.

del propio Cohen de Herrera se duda de que su conocimiento de esta lengua fuera más allá de lo superficial. Tal como Kaplan dejó claro al compendiar los rasgos que diferenciaron a los sefardíes que se establecieron en Oriente y los que forjaron su asentamiento en países de Europa, el primero,

el judaísmo sefardí oriental, fue creado por los judíos españoles y portugueses que abandonaron la península ibérica apenas enunciados los edictos de expulsión de 1492 y 1496, (mientras que el segundo) fue creado y desarrollado por exconversos que se plegaron a la antigua fe de sus antecesores, después de haber permanecido durante generaciones en el cristianismo ibérico.<sup>6</sup>

Así pues, “el judaísmo sefardí occidental”, fue gestado por quienes durante generaciones habían permanecido alejados de la fe judaica oficial, y vivieron desvinculados de sus fuentes y valores. Sus fundadores retornaron el judaísmo después de una larga ruptura y un prolongado distanciamiento de sus raíces y formas de expresión.

La represión inquisitorial les negó todo acceso a los textos básicos de la herencia judía clásica y rabínica y les impidió el conocimiento directo de la tradición histórica hebrea.<sup>7</sup>

Volviendo a Cohen de Herrera, el propósito que se concreta en esta introducción al libro sexto de *La casa de la divinidad* – esto es, la exposición filosófica de la visión de Ezequiel – queda desvelado en la segunda parte de dicha introducción:

Y aunque se pudiera conseguir lo que dezimos, siguiendo la doctrina de los Peripatéticos, y de Aristoteles su maestro, que es oy más comun y aprobada, no quiere sino andar con los Académicos, y con Platón su coripheo, assi porque son mas divinos y pios que los demás philosophos, y tan llegados a las verdaderas opiniones hebraicas, que no sin causa dixo Numenio que Platon era otro Mosseh que hablaba en lengua griega, como tambien porque Rabenu Mosseh bar Maymon que llaman R. Mosseh de Egipto, en su libro llamado More Nebuchim, o demostrador de los dudozos, en la 3ra. parte dende el prohemio hasta el Cap. 8 expone peripatética y doctamente la divina división de nuestro Propheta, con lo que me parecio escusado repetir sus palabras, como lo es difficultozo (por no dezir imposible) mejorar sus razones, quanto y mas que si del uno como del doctissimo maestro se alcança con tanta satisfacción la exposición Aristotelica, del otro como de humilde discipulo, se consiguira quíças alguna notiça de la declaración Platonica y con ella el conocimiento

6 Kaplan 1992, 78. Véase también: Kaplan 1996; Kaplan 2004.

7 Kaplan 1992, 79.

racional y científico de muchas sentencias, que con poca corrección, y mudança quedaran Cabalísticas, y por consiguiente divinas, y ciertas.<sup>8</sup>

Resulta claro que Cohen pretende exponer a aquellos varones doctrinas metafísicas contenidas en la obra, escrita en griego, de Aristóteles y antes de él, en Platón. No cabe pues afirmar con certeza que supieran griego los miembros de la *nação* – siquiera los más ilustrados – por lo que la elección del castellano cuando a buen seguro el grueso de la élite intelectual de aquellas congregaciones lo conocía perfectamente y lo utilizaba en la redacción de sus tratados teológicos, parece tener su razón de ser, en efecto, en el deseo de consecución de un amplio aleccionamiento entre sus miembros tanto de la filosofía platónica como de la verdad cabalística. ¿Por qué de ambas? Para Cohen de Herrera la filosofía era un paso previo para la posibilidad de alcanzar y comprender los misterios de la cábala, y hemos leído en la cita más arriba situada que Numenio consideraba a Platón como una suerte de Moisés que hablaba en lengua griega. Ahora bien, la gran mayoría de filósofos neoplatónicos que Cohen de Herrera cita tanto en *Puerta del cielo* como en *La casa de la divinidad* – pese a que es cierto también que se refiere a muchos otros de la antigüedad – son hombres del renacimiento, desde Marsilio Ficino a Pico della Mirandola, desde Patrizi a Francesco Cattani da Diacetto, de quien toma de modo literal su teoría del amor<sup>9</sup> en el libro séptimo de *La casa de la divinidad*. Que la filosofía coadyuva al conocimiento de las verdades últimas puede demostrarlo un célebre pasaje de *La casa de la divinidad*, que se halla en el cap. IX del libro quinto, y cuyo título significativamente es:

En modo racional y philosophico, y con gran copia y variedad de conceptos declara la vizion del principe de los prophetas demostrando las causalidades de la divinidad y procecion, y orden de todos sus efectos y otras cosas.<sup>10</sup>

El texto es el siguiente:

Lo que sussede a las veçoçes aves, que cansadas de su sublime y estendido buelo, se abaten a vezes, a algun verde bosque o ameno prado, en el cual descansando breve espacio,

8 Cohen de Herrera [1600-1635?], 216.

9 Cattani da Diacetto 1561. Sobre este autor, véase: Fellina 2017.

10 Cohen de Herrera [1600-1635?], 186.



recuperan o augmentan la perdida velocidad, y aliento que les conviene, para discursar como de antes por las supremas regiones del ayre, lo que les susede a dichas aves, me susede a mí agora, que cansado de las Soberanas Contemplaciones de la mistica Cabala y theologia me inclino a los humildes discursos de la razon philosophica, y humana, recreandome en ellos hasta que con nuevo espíritu, y acrescentada fuerza pueda bolver a mi sublime intento.<sup>11</sup>

Es manifiesto el interés del cabalista por yuxtaponer las grandes ocurrencias metafísicas del sistema luriánico y los esquemas neoplatónicos, en particular la recurrencia a ciertas nociones plotinianas y de autores de la academia antigua de Atenas, desde Jámblico a Damascio. Pero también al Areopagita como precursor de la teología negativa que defiende en un libro capital de *Puerta del cielo*, el séptimo, en el que se describe a *En Sof* desde esta perspectiva, y lo inabarcable o infinito en sí se hace noción capital ya en una primera lectura de *Puerta del cielo*.<sup>12</sup> La profusión de autores paganos y escolásticos fue quizá una de las razones que llevaron a Isaac Aboab da Fonseca a demorar casi en 20 años la traducción al hebreo de los dos libros de cábala de Cohen de Herrera,<sup>13</sup> empresa para cuyo cometido parece que el cabalista dejó dinero en su testamento. Quizá Aboab quiso dejarse un tiempo prudencial para que las mutilaciones que obraría en el texto, eliminando capítulos enteros y sobre todo la explicación a través de doctrinas paganas de la verdad cabalística, que Cohen de Herrera no tiene ningún reparo en asimilar a la recuperación de una *filosofía perennis* que tan en boga estaría en el siglo XVII, en autores por ejemplo como Leibniz, pasaran desapercibidas. El hecho también de que la traducción la llevara a cabo Isaac Aboab tan solo un año antes de la excomunicación de Spinoza de la comunidad hebrea de Ámsterdam, podría hacer pensar que quizá el interés que la obra de Cohen de Herrera pudo despertar en el futuro autor de la *Ethica* pudo llevar a Aboab a considerar su peligrosidad tal y como estaba escrita en la versión castellana original. Es así que, al igual que Spinoza, Cohen de Herrera parecía pretender una vindicación filosófica de la consideración tanto del infinito considerado en sí mismo (el *En Sof* en la cábala y la substancia infinita en Spinoza resultan nociones altamente asimilables), como de la producción de los modos en una suerte de panenteísmo que permite considerar

---

11 Cohen de Herrera [1600-1635?], 186.

12 Véase a este respecto: Beltrán 2012.

13 Cohen de Herrera 1655.

la posibilidad de que Spinoza encontrara en las páginas de Cohen de Herrera una prefiguración del acosmismo que él mismo vindicó en el libro V de la *Ethica*.<sup>14</sup>

Veinte años después de la traducción de Isaac Aboab da Fonseca, un teósofo protestante, Christian Knorr von Rosenroth, tradujo al latín partes de aquella, y las incluyó en su compilación de literatura cabalística de todos los tiempos *Kabbala denudata* (*La cábala desvelada*), que se publicó en Sulzbach en 1684. Varios lustros más tarde, en 1699, Johann Georg Wachter publicó un libro titulado *Der Spinozismus im Judenthumb*.<sup>15</sup> En dicho texto proclama que la cábala defiende una suerte de panteísmo y que este se halla también en las páginas del ateo Spinoza. Poco tiempo después, Johann Franciscus Buddeus (1667-1729) – un teólogo luterano a quien Scholem mostró su admiración como intelectual y como teólogo moderado en tiempos turbulentos – escribió un tratado en el que defiende a los cabalistas de la acusación de panteísmo y disocia claramente sus especulaciones de la filosofía de Spinoza. Wachter intentó la refutación de la tesis de Buddeus en otra obra, *Elucidarius cabalisticus* (1706), en la que confiesa que en su primera interpretación de la obra de Cohen de Herrera había incurrido en equívoco, pero que es igualmente erróneo considerar la obra de Spinoza como la de un panteísta o de un ateo, pues la distinción, en Spinoza, entre *Natura naturans* (que sería el Dios creador, distanciado de su producción, pero ni siquiera la esencia absoluta de Dios, que es incognoscible) y *Natura naturata*, lo que se sigue de la esencia de Dios, puede ser concebido como una genuina concepción de la creación.

La posibilidad de que el joven Spinoza estuviese expuesto a la filosofía cabalística que se escribía en su ciudad no puede ponerse seriamente en duda. La biblioteca privada del filósofo contenía dos obras cabalísticas: la edición veneciana de 1523 del *Comentario sobre el Pentateuco* del rabino del siglo XIII y uno de los primeros cabalistas italianos, Menachem Recanati (1250-1310) y la edición de Basilea de 1629, que debemos a Yosef Delmedigo, del compendio *Ta'alumot Hokehma* (*Misterios de la sabiduría*), o como aparece en la librería de Spinoza,

14 Beltrán 2016.

15 El título completo en castellano sería *El spinozismo en el judaísmo, o sobre el mundo deificado del judaísmo contemporáneo y su cábala secreta, a Moisés Germano, conocido también como Peter Spaeth, nacido en Augsburgo – Spinozism in Judaism, or on the Deified World of Contemporary Judaism and its Secretive Kabbalah, to Moses Germanus, Otherwise Known as Peter Spaeth, Born in Augsburg*.

*Abscondita sapientia*. Este último volumen contiene varios tratados cabalísticos, uno de los cuales es una exposición breve de la cábala luriánica escrita precisamente por Israel Saruq, a quien Cohen de Herrera – como hemos referido – consideraba su maestro en cuestiones cabalísticas. Otros libros en la biblioteca del filósofo contienen asimismo elementos de mística atribuidos a los “antiguos teólogos”, como es el caso de la traducción al castellano de los *Dialoghi d’amore*, de Leone Ebreo, cuyo autor mostraba claras inclinaciones hacia la cábala.

Entre los dirigentes rabínicos de la comunidad de Ámsterdam, cuyos libros están también en aquella biblioteca, Isaac Aboab, que se decía a sí mismo, pese a su tendenciosa traducción de las obras, discípulo de Cohen de Herrera, o Menasseh ben Israel, cuya obra capital, *El conciliador*, estaba acompañada por un imprimátur en el que Cohen de Herrera se define a sí mismo como filósofo, teólogo y cabalista. Tanto Aboab como Menasseh ben Israel predicaron con frecuencia en la sinagoga portuguesa a la que Spinoza asistió de pequeño y hay que admitir, con Scholem, que los libros de Cohen de Herrera estaban entre las composiciones más importantes escritas y publicadas posteriormente en su versión hebrea en los Países Bajos en tiempos del filósofo. Ello hace altamente probable que Spinoza pudiera tener acceso a alguno de los manuscritos castellanos de la obra (independientemente de que la comparación de contenido haya permitido probar recientemente la influencia directa del cabalista sobre Spinoza).<sup>16</sup>

Queremos dedicar ahora las siguientes líneas a dar cuenta de la importancia de *Puerta del cielo* en la historia de la cábala, ya que con esta obra se introdujo la concepción metafórica o intelectualista de la mística judía, como apuntábamos al principio. Hemos elegido algunos pasajes que pueden demostrar esta tesis ya vindicada por Altmann y por Yosha, entre otros.

---

16 Creemos que en nuestro libro de 2016 hemos contribuido a esa comprobación a través, justamente, del método del cotejo de textos.

### ***Puerta del cielo. La cábala metafórica en el barroco.***

En un artículo capital sobre *Puerta del cielo*, Alexander Altmann describía su cábala como metafórica o intelectual, y al hacer semejantes ambas consideraciones sugería el abandono que iba a perpetrar Cohen de Herrera de los aspectos mitológicos de la cábala anterior en la que se hallan las fuentes de la obra, la de Isaac Luria, en aras de la argumentación filosófica. En la contemplación de la forja de los mundos por parte del cabalista de Safed, el autor de *Puerta del cielo* concibió que el proceso que Luria había desplegado había entenderlo como una gran metáfora. Yosha, traductor al hebreo de *Puerta del cielo* y del otro texto cabalístico de Cohen de Herrera, *La casa de la divinidad*,<sup>17</sup> entendió asimismo que Cohen de Herrera fue el iniciador de la cábala metafórica al pretender que el intelecto no podía concebir el devenir de los mundos postulado por Luria sino como irreal, el entero universo como apariencia de alteridad. Tanto en su libro *Mito y metáfora* como en artículos posteriores, Yosha pugnó por explicar lo que conlleva esta aportación de Cohen de Herrera a la cábala, y señala la perceptible deuda del autor con los filósofos del renacimiento italiano que cita iteradamente en su obra. Entre ellos, Ficino, pero asimismo Pico della Mirandola, y autores considerados a veces por la historiografía del neoplatonismo como de segundo orden, tales como Patrizi, Camilo, y otros, aventurando que la querencia por la metáfora que Cohen de Herrera demuestra pudo tener su origen también en la predilección de estos autores por la metáfora también desde un punto de vista literario.

Y en efecto, si nos demoramos en las obras de aquellos autores, la inclinación por las metáforas resulta notoria. Señala Yosha, por ejemplo, que la metáfora que identifica a Dios con el sol se halla presente en textos capitales de Ficino. También la que lo concibe como un círculo, que se remonta a Nicolás de Cusa, pero que asimismo se halla en numerosos textos de pensadores y exégetas judíos que escribieron en Italia a inicios del XVI, y que curiosamente Cohen de Herrera se resiste a nombrar, autores conocedores también de la cábala, especialmente la zohárica,<sup>18</sup> como Judah Moscato y Yohanan Alemanno.

---

17 Cohen de Herrera 2002.

18 Se trata de autores que escribieron su obra durante los años y en la misma geografía espiritual en la que, en ciertas ciudades de Italia, se procedió a la publicación por vez primera de textos capitales de la cábala

Sin embargo, las metáforas que sirven para poder acceder visualmente o por medio de otros sentidos a la naturaleza de Dios y su relación con lo creado son de una envergadura y naturaleza del todo diferente a las que Cohen de Herrera introduce en su obra. Lo importante es que al considerar como una gran metáfora el entero proceso de emanación de los mundos y aún con anterioridad, la explicación de por qué el Infinito *En Sof* habría decidido o se habría impulsado a contraerse para dejar espacio a los mundos emanados, como también la consideración de esa misma contracción pueden probar que lo que Cohen de Herrera vindica es la consideración del entero universo como una gran metáfora, en el mismo sentido en que grandes escritores del barroco lo concibieron como un gran teatro o una gran representación sin entidad ontológica que sustentara ese mismo artificio. Lo anterior equivale a postular que Cohen de Herrera era acosmista, pensó que el cosmos no existe sino como una expresión no entitativa que Dios sin embargo produce en vistas a introducir la alteridad, una alteridad que Él mismo necesitaría con el fin de conseguir un digno reconocimiento, ajeno a su infinitud, de su perfección, por parte de su metafórica creación.

A continuación, damos a conocer algunos pasajes en los que se afirma explícitamente que el proceso descrito es metafórico, o bien se recurre a la utilización de adverbios que advierten, justamente, de que el proceso no se da en realidad, sino que es como si casi tuviera lugar:

Con que me parece que es tiempo para que reframos lo que el divino R. Isaac de Luria asquenazi, nuestro maestro, recibió y entregó a sus discípulos, en particular a los doctísimos Rabí Hayyim Vital y Rabí Israel Saruq, que están en descanso, de cuyos escritos y relaciones he dicho, digo, y diré todo lo que en esta materia traté, trato y trataré; y es que *En Sof*, la Causa Primera, produjo a Adán Qadmón, su inmediato y perfectísimo efecto, determinando su infinita eficacia o potencia, y causando determinado ser y efecto, y como el Rab metafóricamente dice, haciendo *simsum*, o encogiendo y estrechando su infinita luz, que se extendía sin algún límite o término, y dejando en medio de ella un espacio, lugar, o casi vacío, mas no sin algún rastro, impresión, o estampa de su precedente, y en sí remotada y encogida luz.<sup>19</sup>

---

hispanica de la Edad Media, y particularmente del Zohar. Los sermones de Moscato han sido publicados recientemente, en cuatro volúmenes, editados por Gianfranco Mileti y Giuseppe Veltri; véase: Moscato 2010; Moscato 2011; Moscato 2014; Moscato 2015. Sobre la influencia de Alemanno sobre Pico della Mirandola – de quien fue preceptor y profesor de hebreo – véase: Novak 1982; y también Lelli 2000.

19 Cohen de Herrera 2015, 297.

Nuestra explicación del fragmento: como leemos, hablar del *šimšum* o contracción de *En Sof* es expresarse metafóricamente, esto es, en realidad la contracción no se produce, sino que, para entender la eventualidad de la creación, tenemos que pensar la posibilidad de un espacio que casi se deja vacío.

La Causa Primera comunicó a sus efectos lo que es y tiene, mas no del modo que es y en sí lo tiene, antes como si se encogiera, multiplicándose y limitándose en ellos, y en su respecto los produjo, múltiples y limitados.<sup>20</sup>

Nuestra explicación del fragmento: de nuevo, parece que debemos entender que no se encoge, sino que es como si se encogiera, se nos induce a interpretar que el proceso no tiene lugar en realidad en esa forma, sino metafóricamente en esa forma.

Con que se puede concluir que, como la Causa Primera es todas las cosas en modo incausado e infinito, así las mismas cosas que de ella en todo dependen son dicha Causa, más en modo causado y finito, y como dice nuestro preceptor y maestro, en *šimšum* o contracción, mediante el cual comunicó *En Sof*, la Causa Primera, fuera de sí, mas no apartado de sí, lo que era y tenía en sí, mas no del modo que era y lo tenía en sí.<sup>21</sup>

La aparente paradoja que conlleva la realización del mundo fuera de sí, o comunicar fuera de sí, pero no apartado de sí, apunta también a que el proceso no se produce en realidad, sino que es metafórico.

Pero siendo la Causa Primera verdaderamente infinita, como en otra parte se ha probado, es menester que para casi determinarse y limitarse en sí, haya alguna como diferencia y apartamiento de sí, saliendo (según el modo de nuestro entendimiento) casi por movimiento, de sí a otro fuera de sí (aunque realmente en sí misma, y lo mismo que ella misma), y en resolución, de infinito a finito, porque ella, y todo lo que en ella consideramos, es ella misma, como ya se dijo, y la misma pura infinitud y sencillez. Y ese casi salir de sí, que es infinita, a otro que es y conviene que sea finito, es el *ša ašua* 'y casi movimiento con que (aunque en sí, y totalmente lo mismo que ella propia) parece que difiere de sí, y casi se encamina y tiene a otro, se proporciona y acomoda a él, es a saber, infinito a finito, e incausado a efecto.<sup>22</sup>

---

20 Cohen de Herrera 2015, 289.

21 Cohen de Herrera 2015, 290.

22 Cohen de Herrera 2015, 291.

Este fragmento es muy importante, pues explica cómo Dios pudo querer, aun siendo infinito y perfecto en sí mismo, realizar un movimiento que sería la acción de crear o producir el mundo. Cohen de Herrera lo explica interpretando la noción de *š'aš'u 'a*, que no es un movimiento real, sino un casi movimiento que permite entender que en el seno de Dios se produce, metafóricamente, la acción que conduce a la creación de la alteridad.

No el infinito en cuanto infinito, sino una finita casi porción suya, resulta el metafórico movimiento con que el ilimitado parece que se limita, y saliendo de sí a otros, produce de su infinidad finitos efectos, quedando siempre la raíz de los finitos, multiplicados y movibles efectos en su infinita, sencillísima e inmóvil Causa, con la finita, múltiple y varia relación que hemos dicho.<sup>23</sup>

En este fragmento se dice abiertamente que el movimiento es, en efecto, metafórico. La creación del mundo no se produce. Por ende, se aboga abiertamente por el acosmismo. El cosmos no existe y en realidad el ilimitado no se limita, aunque es como si casi lo hiciera. El mundo, por tanto, es una gran metáfora. Como decíamos, las metáforas preferidas por Cohen de Herrera le alejan del universo renacentista y le sitúan plenamente en el barroco, donde metáforas como las del *Theatrum mundi*, tanto en teóricos como en literatos como Calderón o sus coetáneos en el teatro barroco alemán, introdujeron en la caracterización de la atmósfera de los tiempos las nociones capitales de artificiosidad y alegoría, entendidas como creaciones de un nuevo tiempo.

### **Peculiaridades de *La casa de la divinidad* en su condición de texto relegado**

Queremos finalmente dar cuenta de la importancia de la obra más ignorada de Cohen de Herrera, *La casa de la divinidad*, a cuya transcripción y edición anotada nos estamos dedicando en la actualidad en el marco de un proyecto de investigación los autores de este trabajo, que cabe entender de algún modo como una introducción anticipada de la publicación de aquella.

---

23 Cohen de Herrera 2015, 292.

La bibliografía sobre la obra de Abraham Cohen de Herrera no es copiosa,<sup>24</sup> pero casi en su totalidad, la escrita hasta el momento se dedica a examinar la exposición de la cábala que se despliega en las páginas de su texto capital, *Puerta del cielo*, relegando, la mayoría de estudiosos, el otro texto que nos dejó sobre los misterios cabalísticos, *La casa de la divinidad*. Por lo demás, entre los artículos dedicados a desentrañar el posible legado converso sobre los conceptos y consideraciones ontológicas que pueblan su intrincado sistema de mundos, heredado, como el mismo autor confiesa, de Isaac Luria,<sup>25</sup> cabe destacar que según Aaron W. Hughes “Herrera sigue a un gran número de pensadores judíos del Renacimiento Italiano”,<sup>26</sup> en lo relativo a una cuestión capital:

Me centraré ahora en mostrar cómo la tradición filosófica judía que le antecedió permitió a Herrera repensar ciertos principios cabalísticos. Quiero examinar las conexiones tanto textuales como filosóficas entre Herrera y uno de los primeros y más importantes filósofos judíos del Renacimiento Italiano: Yehudá Abravanel . . . conocido también como León Hebreo. Y en concreto me dedicaré a un solo aspecto particular de esta relación, la noción así llamada *círculo degli amori*.<sup>27</sup>

Dedica Hughes, en efecto, sus esfuerzos a la demostración de que el círculo del amor, tal como este es descrito en el tercero de los *Diálogos de amor*, de León Hebreo, influyó en la consideración del círculo que se halla en el único de los textos de Cohen de Herrera que examina, *Puerta del cielo*.

Queremos, a nuestra vez, dedicar el presente trabajo a probar que el influjo postulado por Hughes pudo en efecto darse, pero lo hizo sobre la otra obra cabalística de Cohen de Herrera, *La casa de la divinidad*, en la cual encontramos algunos paralelismos destacables con las consideraciones no solo de hebreo,

24 Tampoco la dedicada a sus obras que tratan cuestiones propiamente filosóficas, como el *Epítome y compendio de la lógica o dialéctica* y el *Libro de definiciones*, editados en un solo volumen por Giuseppa Saccaro del Buffa en 2002.

25 Rabbí Isaan de Luria, Ari (el León) (1534-1572), asquenazí, nació en Jerusalén, pero tras un accidentado periplo vital, recaló en Safed entre 1569 y 1570. En solo dos años, introdujo novedosas nociones en la cábala, aspectos acerca del origen de la emanación, como el del *simšum*, contracción o repliegue del Infinito mediante el cual deja un lugar vacío para emanar los mundos – el concepto, con todo, se encontraba ya en los escritos rabínicos, con otra significación –, o el de la rotura de los vasos, como asimismo el de la restauración de las caras, innovaciones que sin duda están relacionadas con las visiones que tuvo en los años que dedicó al estudio del *Zohar*. Algunos de los que se autoproclamaron discípulos de Luria, como Israel Saruq, introdujeron un sincretismo entre cábala y filosofía que influyó grandemente en Herrera. Huss escribió un artículo capital para el entendimiento de los diversos grados de conjunción entre ambas materias.

26 Hughes 2008, 462.

27 Hughes 2008, 462.



sino de los filósofos del amor del Renacimiento italiano, en el ámbito cristiano. Como decíamos, esta obra de Cohen de Herrera no ha sido examinada, ni siquiera descrita, por la mayoría de estudiosos. Entre los pocos que sí lo hicieron, Yosha dedica unas pocas líneas a definirla:

*La casa de la divinidad* trata con la ontología luriánica en un orden ascendente, desde el mundo de fábrica, terrenal ('*Asiy'a*) a través del mundo angélico de la Formación (*Yesirá*) hasta el mundo glorioso de la Creación (*Beria'á*). *La casa de la divinidad*, dividida en siete libros recordando las siete puertas de la santidad, trata también de la psicología luriánica y de la doctrina de la profecía, examinando antagónicas doctrinas . . . La obra concluye con el mundo de los Intelectos de acuerdo con autoridades escolásticas y renacentistas en un intento de conseguir la concordancia entre estas y el pensamiento cabalístico (que vindica).<sup>28</sup>

Décadas antes, Melnick argüía que *La casa de la divinidad* era un tratado de angelología y pneumatología.<sup>29</sup> Krabbenhoft, en su tesis doctoral sobre el cabalista, escribía que:

En *La casa de la Divinidad* las complejidades de las doctrinas luriánicas se hermana con la arcana estructura del misticismo Merkabah, y en elemento platónico es relegado a una importancia secundaria.

*La casa de la Divinidad* refleja un estadio anterior de la cábala, pero *Puerta del cielo* toma al *Zohar* como un punto iniciático para considerar también las tenencias platonizantes de la cábala luriánica, y el platonismo renacentista de autores como Marsilio Ficino, Pico, Leon Hebreo, Patrizzi y otros.<sup>30</sup>

Trataremos de probar aquí que la impronta de los neoplatónicos que cita Krabbenhoft se halla por igual en *La casa de la divinidad*, que además cabe que se escribiera al mismo tiempo que *Puerta del cielo*, pues en ambas obras se cita la otra como si estuviera ya concluida. En cualquier caso, en páginas ulteriores de aquel incipiente trabajo, el estudioso relega el examen de aquella obra, y la ignora al avanzar su estudio en torno a ciertos autores de la literatura ascética hispana que parece considerar que pudieron estar en el origen de algunas consideraciones de Cohen de Herrera, por cuanto se demora en los textos de aquellos, y al reconocer la influencia

28 Yosha 2001, 114.

29 Melnick 1981.

30 Krabbenhoft 1985, 18.

de Pico, Hebreo y otros, parece introducir también, con su directa atención hacia ellos, la probable de autores como Osuna, Laredo o Diego de Estella.

Inicia Krabbenhoft su estudio señalando la diferencia entre la cosmovisión de los conversos y la cábala en particular. Cabe decir que en *La casa de la divinidad* se hallan consideraciones acerca de, por ejemplo, la lumbre, no tan técnicas desde la perspectiva de la emanación cabalística, que podrían hacer sospechar que aquel influjo – el de la espiritualidad española sobre la cábala de Cohen de Herrera – tuvo lugar, pero en ningún caso lo que se mantiene sobre tal noción en *Puerta del cielo* podría concebirse como próximo a cómo ella se describe en textos capitales de escritores conversos, desde Juan de Cazalla a Juan de la Cruz. También en *La casa de la divinidad* hallamos aproximaciones a cuestiones preteridas o muy tangencialmente rozadas en *Puerta del cielo*. Así, por ejemplo, la de visión profética, o las de hado y providencia.

En efecto, en el inicio del libro cuarto de *La casa de la divinidad*, al tratar de las visiones proféticas – “como uno de los principales temas de este tratado”<sup>31</sup> – Cohen de Herrera recuerda que en libros precedentes le pareció conveniente “declarar” que “son la propia profecía, pero también la inspiración, la iluminación, y la manifestación divinas, y a qué potencia del alma afectan y se comunican”. Apela a la razón natural, en el libro cuarto, para indagar sobre la materia, como hicieron filósofos de siglos anteriores, y también los teólogos escolásticos cristianos, pero se demorará, asimismo, en “la sentencia de Rabi Joseph Albo,<sup>32</sup> que a mi parecer entre los Philosophantes Theologos hebreos, es el que trato deste sujeto mas copiosa y ordenadamente”.<sup>33</sup>

Finalmente, desvelará lo que enseñan a tal respecto “los divinos maestros, los sabios del Talmud y Zohar, expuestos por el sol y la luna de la mística cábala” para llegar finalmente a Isaac Luria y Moisés Cordovero, quienes forjaron la que Cohen de Herrera llama “doctrina de nuestros tiempos”.

De acuerdo con Cohen de Herrera, los platónicos arguyeron que tres grados de cosas pertenecen al ánima racional y humana; y estos son, la providencia, el

---

31 Cohen de Herrera [1600-1635?], 126.

32 Albo 1929-1946.

33 Cohen de Herrera [1600-1635?], 126.

hado y la naturaleza, “de que la providencia es la encadenada orden de los puros entendimientos, como el hado la de las animas, y la naturaleza la de los cuerpos”.<sup>34</sup>

Según el esquema – por ahora lo llamaremos ontológico – de *La casa de la divinidad*, por debajo de la causa primera están situados los puros entendimientos, que se hallan apartados de la materia, y descienden a las racionales ánimas. Estos entendimientos configuran un “largo y bien ordenado ejército” que recibe la luz de su causa, llena de todas las ideas (y, por ende, de todas las cosas) y que forma, por la misma razón, un “perfecto intelectual mundo, el que llamamos de la providencia”.<sup>35</sup>

A estos entendimientos, las ánimas racionales, así la del mundo, como la de los orbes, estrellas, demonios, y hombres, que están sujetos a la providencia, pero que además poseen una fuerza vivífica que riges el cuerpo, y mueve el cuerpo y en él se sustenta, y esta orden es la que llaman del hado.

A la que sucede la de la naturaleza, que es una deposición o tentación vital y eficaz, que la virtud vivífica del alma coliga a su propio cuerpo, como sombra o estampa.

De tal modo están vinculados todos los mundos:

. . . que emeçando de su cabeça, que es la causa primera con ordenada y continua sussección proceden comunicando los superiores a los mas baxos, los rayos de su conocimiento, y efficaçia, con que unos a otros se entienden, y aman, y no solamente de alto abaxo, mas también de baxo a alto, y de un extremo a otro, por los medios van y vienen las inteligibles centellas, y se participan de unos astros, con aquella alterna, y trocada conjunción, y comunicacion de lumbres, que llamamos providencia, y lo que en ella sussede, sucede también en el orden del hado, en que las particulares imágenes de las particulares animas se ajuntan próximamente a la universal imagen de la anima de su esfera, y todas imágenes de todas las animas de todas las esferas, se unen finalmente a la universalissima imagen de la anima universalissima y primera.<sup>36</sup>

De manera que “conspiran” – dice Cohen de Herrera – y unidas entre sí y consigo, hacen descender las simientes y las fuerzas de la primera hasta las postreras, y de allí se levantan y vuelven a recurrir el camino hacia la superior, inversamente, por los intermedios, hasta la primera, “y esta conspiración, infusión y reverberación

34 Cohen de Herrera [1600-1635?], 127.

35 Cohen de Herrera [1600-1635?], 127.

36 Cohen de Herrera [1600-1635?], 127-128.

de simientes es lo que propiamente se llama hado”, como el orden de los cuerpos, o la unión de las esferas, empezando de la primera hasta la última, recibiendo las partes de sus todos las afecciones, calidades, y movimientos que participan.

Así, tenemos que el ánima racional y humana, por su superior fuerza, que es el entendimiento, se une con los separados, y es de la orden de la providencia, se junta, por su parte infinita con que gobierna al cuerpo, a las imágenes de las almas superiores, y es de la orden del hado, y por la naturaleza de su cuerpo, se concilia con las naturalezas de los cuerpos del mundo, de modo que se halla coligada a los tres órdenes, al de la providencia, al del hado, y al natural, que en sí abarcan la universal máquina del mundo.

El alcance o aproximación a lo sublime le viene al alma por el orden de la providencia. Vale decir que esta aproximación se la debe a que Dios, en su gobierno del mundo, ha regido y ordenado que fuese posible. Cuando el alma se deja llevar, en cambio, por el “ímpetu de la imagen”, habita en el dominio del hado; y cuando se ve arrastrada de los sentidos, ofuscada y perturbada, se sume en la naturaleza corporal, degradándose.

Ocurre con frecuencia que la mediana potencia de nuestra razón, “divertida de lo sublimes”, se distrae a sus propios conocimientos, que son los inferiores y no advertimos la influencia de las almas superiores sobre la nuestra, porque nuestra mediana fuerza nos inclina a otra parte.

Apelando a Marsilio Ficino, en el libro décimo tercero de su *Theologia Platónica*,<sup>37</sup> Cohen de Herrera discurre que en el sueño podemos recibir el influjo de las superiores fuerzas, porque el ánima, en él, se recoge en sí, “y no se ocupa en sentir las corpóreas calidades, ni en regir o mover los miembros, ni menos en tratar los exteriores negocios”.<sup>38</sup> En el sueño instituye la racional ánima así su vida, y toda se convierte a la divinidad, deseando y esperando su infalible luz e influjo. Con la vacación del sueño, advierte y conoce los superiores influjos, alcanzando muchos secretos de la orden de la providencia y de su causa. A la razón, que en vigilia pugna por saber la operación y asiento de la causa primera: “se le aparece en sueño una luz infinita e incorpórea, que estando toda en cualquier lugar, y toda

---

37 Ficino 1965.

38 Cohen de Herrera [1600-1635?], 132.

en sí misma, se ve a sí sin ojos, y en sí a todas las cosas, que sin tener nada en sí distinto, de sí en sí contiene”.<sup>39</sup>

Concluye Cohen de Herrera:

Esta es la opinión Platónica ingeniosa, elegante, y docta, y muy conforme a la verdad cabalística En que es de notar que la orden de la providencia corresponde a la Beriah o mundo de la Silla de la gloria, con las נשמות [nešamot] o animas divinas que dellos proceden, el orden del hado al mundo de la יצירה [yesirah] y angélico con los רוחות [ruhot] o racionales espíritus que del dependen, como la orden de la naturaleza es a proporcionado en alguna manera al mundo de la hassiah, y corporeo, y a las נשמות [nešamot], y corporales animas que le son propias.<sup>40</sup>

En el orden de la providencia habitan luces inteligibles, formas, e ideas. Y las simientes y fuerzas de la orden del hado corresponden a las *sefirot* que participa el mundo de la *Yesirá* y angélico.

Pero cabrá indagar por qué Cohen de Herrera había sentenciado que quien más se acercó a su opinión en esta materia fue Yosef Albo, sabio español y habitante en Soria, que, en el capítulo décimo de su *Libro de las raíces de la ley*, distingue el conocimiento humano en cuatro sucesivos grados. El primero, el sensible. El segundo será el de la imaginación o fantasía, “que en ausencia de los sensible los percibe”. El tercero es la razón o entendimiento, que conoce los universales “con que causa las ciencias y hábitos, y actos del entendimiento, ya sea morales o matemáticos – metafísicos o divinos – que es el género cuarto de conocimiento y último y más perfecto al que llega naturalmente”. Pero sucede a este uno superior, que es el conocimiento sobrenatural, y de fuera recibido, el de los que alcanzan y hablan lo que ni por invención propia ni por ajena disciplina han percibido, e incluso ignorar el medio por el cual le vienen al pensamiento y lengua lo que Cohen de Herrera llama “los excelentes preceptos que dicen o escriben”, con palabras y versos tan armoniosos, que se admiran no solo los que oyen, sino ellos mismos. Un grado al que el cabalista llama el de los inspirados de espíritu de santidad, y enumera entre ellos a Job, David y Salomón. Pero aún hay otro final, el sexto grado de conocimiento humano, que es el segundo de los sobrenaturales, y

39 Cohen de Herrera [1600-1635?], 132.

40 Cohen de Herrera [1600-1635?], 133.

es la profecía, que define como influencia y lumbre que influye la causa primera en la potencia racional del hombre, que descubre y manifiesta por medio de ángeles (y a veces sin ellos), estas cosas, y aquellos cuentos y sucesos que el hombre no puede alcanzar por sí mismo. Una influencia que la causa primera comunica para que el humano se enderece y encamine a él o a otros, por los medios de la perfección a la felicidad. La predominación de la razón sobre la fantasía predispone a recibir aquella lumbre, una lumbre que no se recibe, sin embargo, sin temor y espanto, y con quebranto y flaqueza del cuerpo, y de sus fuerzas naturales, y por medio de sus visiones del sueño, que es el primer y menos perfecto grado de la profecía. El segundo, cuando las fuerzas de la razón y fantasía son poderosas e intensas, y se les influye la luz profética, con imágenes y representaciones no en sueños, sino en parábolas y enigmas, como los caballos y montes de Zacarías, o la olla encendida y vara de almendro de Jeremías. La visión de los caballos<sup>41</sup> que enseña la forma misericordiosa en que Dios tratará a Jerusalén, y profetiza que el monte de los olivos se hendirá por el medio de oriente a occidente, formando un enorme valle, y la mitad del monte se apartará hacia el norte y la otra mitad hacia el sur. Por su parte, en Jeremías los dos símbolos de la olla hirviendo y la vara de almendro se encuentran en la apertura de los oráculos.

El tercero, cuando la potencia racional es tan potente sobre la fantasía que la sujeta bajo su imperio, y no la deja imaginar ni figurar imágenes falsas, sino verdades claras, como se ve en Ezequiel, al que se le representaron las verdades de la cuadriga soberana.

Más allá, un cuarto grado que se representa divinos objetos y soberanas voces que le manifiestan los misterios de la divinidad y los futuros sucesos de los hombres. Este supremo grado lo alcanzó Moisés, quien miró y en el espejo luciente. Rabi Yehuda – relata Cohen de Herrera – adujo que los profetas veían por medio de nueve espejos según lo que está escrito (vio por medio, o por dentro de espejo, en visión, y no en enigma). Un espejo turbio, impuro, no limpio. Pero Moisés vio por medio de espejo resplandeciente, nítido, y puro, como está escrito: y semejanza de Tetragrámaton. Este espejo luciente es Tiferet, que une en sí las seis *sefirot* de la fábrica.

---

41 Zacarías 1:7-17.

En el texto bíblico, la recurrencia al sueño, para desvelar en él la profecía, tiene un pasaje canónico en Números 22:6: “Él dijo: oíd mis palabras. Si entre vosotros hay profetas, yo, el Señor, me manifestaré a él en visión. Hablaré con él en sueños.”<sup>42</sup> También Números 24:16 se refiere al que ve la visión del Todopoderoso, caído, con los ojos descubiertos.

También Joel 2:28: “Y sucederá que después de este, derramaré mi espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos, y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños, vuestros jóvenes verán visiones.” En Oseas 12:10, dice haber Dios hablado a los profetas, y multiplicado las visiones y en Isaías 21:2 se refiere un valle de la visión. En Ezequiel 8:3, el profeta afirma haber sido llevado a Jerusalén, cuando el espíritu le eleva entre la tierra y el cielo, “en visiones de Dios”.

Las definiciones de providencia y hado en *La casa de la divinidad* son en extremo enigmáticas. No pueden rastrearse en la cábala neoplatónica medieval, ni tampoco en la de Safed. Cabría rastrear esta diferenciación en el pensamiento medieval, pero alguna prefiguración de la misma se halla, de manera sorprendente, en textos de la mística católica del siglo de oro. No obstante, tanto la providencia como el hado que describe Cohen de Herrera se alinean con la predilección judía por la caracterización de la coligación de lo creado en tanto que acontecimiento, historia, y no como ontología, si queremos concebir la providencia como la unión de entendimientos inteligibles, dejamos de lado su constitución para referir su acción, esto es, la providencia es la acción de las ideas sobre la historia.

Que los judíos no tienen raíces en el espacio explica el significado metafísico del exilio en la cábala de Luria, a la que Cohen de Herrera recurre de manera constante en *La casa de la divinidad*. Las raíces del judío están en el tiempo, su fundamento es la tradición, la tierra de acogida de los judíos es la propia historia. Siendo así, la afinidad del pueblo judío por las metáforas temporales, pese a lo arraigado de ciertos aspectos visuales en la cábala, dan cuenta del modo en que los judíos viven en el reino del tiempo antes que en el del espacio. Pero el mundo como tiempo no es susceptible de verse separado en una pluralidad de dimensiones. Es líneas, procede del pasado, se conduce al futuro y tiene como unión una potencia, la del propio devenir. La concepción temporal aboca con comodidad al monoteísmo.

---

42 Se cita por la edición de 1960 de la Biblia Reina-Valera.

Como apuntábamos, el paradigma espacial, por su parte, se halla coligado a un sentido visual de la realidad. Los seres de la creación la interpretan y perciben a través de los ojos, pero también la relación con el reino de lo divino se conceptualiza y articula en términos espaciales. Este paradigma espacial es lo que define la diferenciación esencial entre el cristianismo y el judaísmo, pues permite que la caracterización que se da en una y otra religión de la relación entre la trascendencia divina y el mundo inmanente sean antagónicas. El cristianismo concibe la trascendencia como ser, podría decirse, como una superioridad espacial que se hallaría por encima de los inmanentes. La relación entre trascendencia e inmanencia se concibe sobre el parámetro, aunque no en la forma efectiva, de las relaciones espaciales. Las dos – trascendencia e inmanencia – deberían hallarse, así, en dos espacios diferentes, ser adyacentes la una a la otra, de modo que el mundo de la inmanencia se halla dividido en dos esferas, una que se identifica con la trascendencia y así pierde su carácter inmanente en todo, cuando ocurre la irrupción de la trascendencia en el mundo a través, por ejemplo, de la encarnación.

El judaísmo, inversamente, no recurre a un paradigma espacial para conceptualizar la relación entre Dios y el mundo. Al contrario, utiliza la idea de la voluntad para explicar esta relación. La voluntad concebida en sí misma no puede ser caracterizada en términos espaciales. En consecuencia, cuando Dios comunica su voluntad a los humanos, y a su creación en general, ello ocurre en términos de ley o *halaká*, y esta es la que instituye el vínculo entre trascendente e inmanente. Así, el judaísmo puede mantener a Dios absolutamente separado y diferente del mundo, y aun así propugnar la consistencia de una ocupación ética de Aquel por su creación. El Dios de Israel es absolutamente diferente del mundo, pero este le concierne absolutamente.

Desde la perspectiva del paradigma espacial, la noción de una deidad incorpórea, indefinible, sin esencia, indeterminada, sería impensable. A los israelitas que huyeron de Egipto les resultó difícil abandonar por completo aquel paradigma, por el cual el sol-deidad dominaba el espacio inmanente de los egipcios, y es en función de esta deficiencia por la que incluso la teofanía experimentada por los israelitas en el monte Sinaí es descrita como habiendo tenido lugar debido a la influencia poderosa de la imaginación. Sin embargo, el texto bíblico deja claro



que la revelación era enteramente aural. Así, en Deuteronomio 4:11-12: “y os acercasteis y os pusisteis al pie del monte; y el monte ardía en fuego hasta en medio de los cielos con tinieblas, nube y oscuridad y habló Jehová con vosotros de en medio del fuego; oísteis la voz de sus palabras, más a excepción de oír la voz, ninguna figura visteis”. También en Deuteronomio 4:36: “Desde los cielos te hizo oír su voz, para enseñarte; y sobre la tierra te mostró su gran fuego, y has oído sus palabras de en medio del fuego.”

La insistencia en la revelación aural se acompaña por admoniciones recurrentes contra cualquier intento de simbolizar lo divino por medio de representación visual.

Heschel escribió, famosamente, que “apreciamos las cosas que se despliegan en el reino del espacio. La verdad, sin embargo, es que aquello genuinamente precioso se halla en el reino del tiempo antes que en el espacial”.<sup>43</sup> El judaísmo se caracteriza por desafiar la dominación del paradigma espacial en la forja de las creencias y valores humanos. Aunque se apropia de aquello que parece tener algún valor intrínseco en el paradigma espacial para incorporarlo al que Sicker llama “paradigma profético”,<sup>44</sup> enfatiza la dimensión temporal del encuentro entre Dios y el hombre. De nuevo Heschel<sup>45</sup> sentencia que los paganos exaltan objetos sagrados, los profetas enfatizan la sacralidad de las acciones, y, de hecho, Dios se manifiesta en acontecimientos antes que en cosas, y estos acontecimientos no se concretan o localizan en cosas. Se trata de momentos sagrados antes que lugares sagrados. Esto parece contradecir la sacralidad del arca, del tabernáculo, pero no se trata de sacralidad en un sentido puro.

La Biblia describe un mundo en la dimensión temporal. Presta atención a las generaciones, a lo que sucede, antes que a pueblos o a cosas. La santificación del tiempo tiene su contrapartida en la concepción de Dios como una pura eternidad, sin esencia ontológica, que es como habrá que concebir el *En Sof* de la cábala tanto como la substancia de Spinoza. Dios es un Dios que persiste en la eternidad, y lo importante para captar la noción de profecía, es que esta solo puede concebirse

---

43 Heschel 1966, 13.

44 Sicker 2001.

45 Heschel 1973.

propriadamente como una irrupción en el tiempo, una información privilegiada sobre nuestra existencia temporal, y así, permite percibir el universo y el lugar del hombre en él de una manera diversa.

A diferencia de los pensadores judíos influidos por los griegos, como Ibn Gabirol, Maimónides, Gersónides, Jonah Gerondi<sup>46</sup> declaró que el oído es más valioso que el resto de órganos, también Paquda<sup>47</sup> – según se lee en el *Sefer Torot ha-Nefesh* a él atribuido – y Bayha ben Asher<sup>48</sup> consideraron la superioridad de lo acústico sobre lo visual. Joseph Jabez<sup>49</sup> llegó a argüir que “la vida del espíritu depende del sentido acústico”.

Queremos concluir, así pues, que el acosmismo que permea la cábala de Cohen de Herrera no puede considerarse como una extravagante ocurrencia filosófica fruto de sus lecturas de la filosofía y la cábala cristiana del Renacimiento, sino que el desencanto por el paradigma espacial y la percepción de su insignificancia se hallan ínsitas en la naturaleza misma de la consideración de los parámetros en los que las criaturas humanas actuamos y somos, a lo largo de siglos de tradición judía.

---

46 Gerondi [1180-1263] 1988.

47 Paquda 1896. En estilo y contenido, este libro tiene semejanzas con el *Hovot Halevavot* del mismo Paquda, pero hay todavía dudas acerca de su autoría. Fue hallado como manuscrito escrito en árabe, poco antes de la traducción al hebreo de Broyde. Véase, a propósito de la obra, Stitskin 1971.

48 Asher 1970; Tohar 2015.

49 Jabez 1880, 143. Sobre este autor, véase: Robinson 1982.

## BIBLIOGRAFIA

### Fuentes manuscritas

#### Ets Haim-Montezinos Library (Amsterdam)

Cohen de Herrera, Abraham. [1600-1635?]. *La caza de la divinidad*. Ms. Eh-48-a-20.

### Fuentes impresas

- Albo, Joseph. 1929-1946. *Sefer ha-Tekkarim. The Book of Principles*, ed. et trans Isaac Husik. 5 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Asher, Bahya ben. 1970. “Kad haKemad” en *Kitvei Rabbenu Bahya*, ed. Charles B. Chavel. Jerusalem: Mossad Harav Kook.
- Cattani da Diacetto, Francesco. 1561. *I tre libri d’amore di Francesco Cattani da Diacetto con un panegirico all’amore et con la vita del detto autore fatta da Benedetto Varchi*. Venezia: Gabriel Giolito de’ Ferrari.
- Cohen de Herrera, Abraham. 1656. *Sha’ar ba-Shamajim*, trans. Isaac Aboab de Fonseca. (Traducción al hebreo del original castellano, con algunas mutilaciones del texto.) Amsterdam: Ets Haim-Montezinos Library.
- . 2002. *Gate of Heaven*, ed. et trans. Kenneth Krabbenhoft. Leiden: Brill.
- . 2002. בית אלהים (*Casa de la divinidad*) – שער השמים (*Puerta del cielo*), ed. et trans. Nisim Yosha. Jerusalem: Ben-Zvi Institute.
- . 2010. *Le portail des cieux*, trans. Michel Attali. Paris: Editions de l’Éclat.
- . 2015. *Puerta del cielo*, ed. Miquel Beltrán. Madrid: Trotta.
- Ebreo, Leone. 1568. *Los diálogos de amor de Mestre León Abravanel, médico y filósofo excelente*. Venecia.
- . 1929. *Dialoghi d’amore*, ed. Santino Caramella. Bari: Gius, Lazetta & Figli.
- Ficino, Marsilio. 1965. *Teologia Platonica*, ed. Michele Schiavone. 2 vols. Bologna: Zanichelli.
- Gerondi, Jonah. [1180-1263] 1988. ספר דרשות ופרושי רבנו יונה הגירונדי לחמשה חומשי תורה. *Dērašot uPeruše Rabbenu Jonah Gerondi leḤamišah Ḥumšei Torah*. Jerusalén: H. Wagshal.
- Jabez, Joseph. 1880. *Perush al Massekhet Avot*. Varsovia: Isaac Goldman.
- Moscato, Judah ben Joseph. 2010. יהודה בן יוסף מוסקאטו ספר נפוצות יהודה. *Judah Moscato Sermons*, ed. et trans. Gianfranco Miletto et Giuseppe Veltri. Vol. I. Leiden: Brill.
- . 2011. *Judah Moscato Sermons*, ed. et trans. Gianfranco Miletto et Giuseppe Veltri. Vol. II. Leiden: Brill.
- . 2014. *Judah Moscato Sermons*, ed. et trans. Gianfranco Miletto et Giuseppe Veltri. Vol. III. Leiden: Brill.
- . 2015. *Judah Moscato Sermons*, ed. et trans. Gianfranco Miletto et Giuseppe Veltri. Vol. IV. Leiden: Brill.
- Paquda, Bahya ibn. 1896. *Sefer Torat ha-Nefesh*, ed. et trans. Isaac Broyde. Paris: Levinsohn-Kilemnik.

## Estudios

- Allen, Michael J. B. 2009. "Dove le ombre non hanno ombre": Marsilio Ficino e Pascesa al Sinai." *Rinascimento* 49:15-26.
- Altmann, Alexander. 1982. "Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's 'Puerta del Cielo'." *Hebrew Union College Annual* 53:317-355.
- Angel, Marc D. 1975. "Judah Abrabanel's Philosophy of Love." *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 15:81-88.
- . 1991. *Voices in Exile: A Study in Sephardic Intellectual History*. Hoboken: Ktav Publishing House.
- Beltrán, Miquel. 2012. "Consideraciones sobre la naturaleza de *En Sof* y la teología negativa en *Puerta del cielo* de Abraham Cohen de Herrera." *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, sección hebreo* 61:47-67.
- . 2016. *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. Leiden: Brill.
- Blumenthal, David B. 2006. *Philosophical Mysticism. Studies in Rational Religion*. Ramat Gan: Bar-Illan University Press.
- Busi, Giulio. 2001. *Mantova e la qabbalah*. Milán: Skira.
- . 2007. *L'enigma del ebraico nel Rinascimento*. Bologna: Edizioni Fattodarte.
- Del Valle Rodríguez, Carlos. 2001. "El mundo emanado según la versión de Abraham Cohén de Herrera." *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 37:155-175.
- Dweck, Yaacob. 2011. *The Scandal of Kabbalah. Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*. Princeton: Princeton University Press.
- Fellina, Simone. 2017. *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Ciacceto*. Pisa: Edizione della Normale.
- Heschel, Abraham Joshua. 1966. *The Earth is the Lord's and the Sabbath*. New York: Harper & Row.
- . 1973. *A Passion for Truth*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Hughes, Aaron W. 2008. "The Reception of Yehudah Abravanel Among Conversos in the 17<sup>th</sup> Century: A Case Study of Abraham Kohen de Herrera." *Bruniana & Campanelliana* 14 (2):461-475.
- Kaplan, Yosef. 1992. "La diáspora judeo-española-portuguesa en el siglo XVII: tradición, cambio y modernización." *Manuscripts* 10:77-89.
- . 1996. *Judíos nuevos en Amsterdam*. Barcelona: Gedisa.
- . 2004. *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*. Liverpool: University Press.
- Krabbenhoft, Kenneth. 1985. "The Mystic in Tradition, Abraham Cohen Herrera and Platonic Theology." Ph.D. Thesis, New York University. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.
- Lelli, Fabrizio. 2000. "'Prisca Theologia' and 'Docta Religio': The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought." *The Jewish Quarterly Review* 91:53-100.
- Melnick, Ralph. 1981. *From Polemics to Apologetics: Jewish-Christian Rapprochement in 17<sup>th</sup> Century Amsterdam*. Assen: Van Gorcum.
- Meroz, Ronit. 2007. "Zoharic Narratives and Their Adaptations." *Hispania judaica* 3:3-64.
- Moran, William. 1963. "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy." *Catholic Biblical Quarterly* 25:77-87.

- Necker, Gerold. 2008. “‘...Et mai si ha trovato christiano alcuno farsi ebreo’ – A Testimony for the Jewish Life of Abraham Cohen de Herrera.” *European Journal of Jewish Studies* 2 (1):111-133.
- . 2011. *Humanistische Kabbala im Barock: Leben und Werk des Abraham Cohen de Herrera*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Niewöhner, Franz. 1983. “Abraham Cohen de Herrera in Hamburg.” *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 35:163-167.
- Novak, B. C. 1982. “Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno.” *Journal of the Walburg and Courtland Institutes* 45:125-147.
- Ogren, Brian. 2009. *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*. Leiden: Brill.
- Robinson, Ira. 1982. “Halakha, Kabbala, and Philosophy in the Thought of Joseph Jabez.” *Studies in Religion* 11:389-402.
- Saccaro Battisti, Giuseppa. 1986. “La cultura filosofica del Rinascimento italiano nella *Porta del Cielo* di Abraham Cohen de Herrera.” *Italia Judaica* 2:295-334.
- Scholem, Gershom. 1941. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- Sécret, François. 1964. *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris: Dunod.
- Sicker, Martin. 2001. *Between Man and God, Issues in Judaic Thought*. London: Greenwood Press.
- Stitskin, Leon D. 1971. “From the Pages of Tradition: Naturalism and Personalism: Bahya ibn Paquda’s Response to the Mechanistic Naturalists.” *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 12:194-210.
- Tohar, Vered. 2015. “The Exegesis of Bahya ben Asher for Gen. 15:7.” *European Journal of Jewish Studies* 9:134-153.
- Veltri, Giuseppe. 2009. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism in the Eve of Modernity*. Leiden: Brill.
- Verman, Mark. 1987. “Pantheism and Acosmism in the Kabbalah.” *Studia Mystica* 10: 25-37.
- Wolfson, Elliot R. 2005. *Language, Eros, Being Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press.
- Yosha, Nissim. 1993. “Abraham Cohen de Herrera. An Outstanding Exponent of Prisca Theologia in Early Seventeenth Century Amsterdam.” In *Dutch Jewish History*, ed. Jozeph Michman, 117-126. Assen: Gorcum.
- . 2001. “The Impact of Renaissance Writings on 17<sup>th</sup> Century Kabbalist Herrera.” *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficine* 3:113-129.





# **A ATRACÇÃO DO BRASIL HOLANDÊS:**

## Uma nova diáspora dos judeus do Velho Mundo

José Alberto R. Silva Tavim

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

### **Introdução**

A conquista e o domínio do Pernambuco pela República Holandesa (1630-1654) levaram a um fluxo considerável de judeus de todos os estratos sociais, pertencentes à comunidade portuguesa de Amesterdão, para um território onde gozavam de mais direitos do que no Velho Mundo.

De facto, na nova colónia, os judeus desfrutavam de direitos que não gozavam em Amesterdão, como vender a varejo, ser licitantes ou vendedores ambulantes; além de também poderem participar da defesa do território<sup>1</sup> ou adquirir plantações.<sup>2</sup>

Certamente que nesta política de “abertura” das autoridades holandesas está subjacente a necessidade de povoar a colónia com uma população que é reconhecidamente “fiel”, apesar da diferença religiosa: eram cerca de 1450 judeus, em 1644, num total de 3000 residentes.<sup>3</sup> A Companhia Holandesa das

---

1 Feitler 2005, 71.

2 Israel 2002, 367.

3 Wiznitzer 1966, 113-115; Boxer 1957, 133-134. Descrição dos totais populacionais apresentados por vários autores, por Vainfas (2010, 100-102).



Índias Ocidentais (WIC) necessitava de todo um conjunto de pessoas com várias aptidões para assegurar o controlo e a exploração económica do “novo território”. Assim os judeus de Amesterdão – já de si de origem compósita<sup>4</sup> – não deixaram de corresponder a esta oportunidade; e a estes se juntaram judeus de outras terras.<sup>5</sup>

## O afluxo do Outro

A possibilidade de estabelecimento num novo território social e economicamente promissor, e a abertura em termos de práticas profissionais e comerciais, não deixaram de atrair judeus de outras origens, com a aprovação das autoridades da República Holandesa. Se de facto as informações sobre os judeus portugueses e espanhóis de Amesterdão, instalados em Pernambuco, são as mais importantes, há evidência de outras presenças.

Mas a atmosfera geral de esperanças, especialmente messiânicas, varrendo o velho continente e explicando a “explosão” do movimento em redor do “messias” Shabbatai Zvi (1626-1676), nos anos 60 do século XVI, foi sem dúvida, também, um factor determinante para a migração de judeus holandeses – sefarditas e asquenazitas – e de outros lugares, que se estabeleceram em Pernambuco.<sup>6</sup> Não devemos esquecer que foi a partir do relato de António de Montezinos, ou Aaron Levi, sobre as tribos perdidas encontradas nos Andes, que Menasseh ben Israel teceu a sua lucubração sobre a *Esperança de Israel*, em 1650.<sup>7</sup>

Partamos do exemplo de Salvador das Neves, que em 1637 compareceu no Tribunal da Inquisição de Lisboa. Salvador nasceu em Amesterdão, de pais de origem portuguesa, e residiu nas colónias holandesas do Pernambuco e Paraíba. Entre os judeus de Pernambuco mencionados pelo neófito, está Mathias Cohen, judeu nascido em “Constantinopla”.<sup>8</sup> Talvez Cohen não tenha vindo directamente

---

4 Bodian 1999; Swetschinski 2000; Swetschinski 2007, 64-71.

5 Israel 2002, 355-420; Israel 1998, 934-956.

6 Scholem 1983, sobretudo cap. 5 III; Kaplan 1989b; Katz et Israel 1990.

7 Israel 5410 (1650); e as traduções: Israel (1652) 1987; assim como Glasser 1973. Sobre o assunto, vejam-se os excelentes estudos de Popkin 1989 e de Schorsch 2008, cap. 9.

8 ANTT, II., Cadernos do Promotor, n.º 16, livro 217, fols. 518-528v. A referência a Mathias Cohen surge no fol. 526v.

de Istambul, pois, segundo José Antônio Gonsalves de Mello, deveria ser o mesmo Mathias Cohen que, em 20 de Setembro de 1635, pediu à Câmara de Amesterdão para viajar até ao Brasil.<sup>9</sup> Resta saber se ele se dirigira a Amesterdão com o objectivo de mais facilmente emigrar para o Brasil holandês. De uma maneira ou de outra, este episódio revela como a comunidade de Amesterdão era atraente para os judeus do Mediterrâneo, não apenas *per se*, mas também devido à sua capacidade de promover a diáspora no (antigo) território português.

Mas não é um exemplo único. Abraham Cohen teria nascido no Oriente. Houve um Abraham Gabai de Pisa, que carregou mercadorias no navio *De Robe*, em Maio de 1639.<sup>10</sup> De Pisa veio também um Abraão Israel, que diversificou os seus negócios no Novo Mundo: recebeu pagamentos pela confecção de roupas para os soldados em 1649; e teve uma parceria com Abraham Cohen, obtendo, em 1663, uma licença para descobrir e explorar uma mina na Jamaica, e exportar madeira brasileira.<sup>11</sup>

De França vieram Abraham Semah ou Luís da Costa Cortiços,<sup>12</sup> e David Ararai ou Alexandre de Montesinos, assim como David Burgos<sup>13</sup> e Samuel Montesinos.<sup>14</sup> Especificamente de Bordéus vieram Abraham Pereira, que ali havia morado como católico;<sup>15</sup> os irmãos Aaron Levi Rezio, Jacob Levi Rezio,<sup>16</sup> e Moses Levi Rezio;<sup>17</sup> o *gascon* Jacob Pereira;<sup>18</sup> Jacob Semá ou Simão da Costa;<sup>19</sup> Isaac Nunes, morando em Porto Calvo;<sup>20</sup> os irmãos Jacob Levi Pereira<sup>21</sup> e Levi Pereira, o último morando em Penedo,<sup>22</sup> e Moisés de Crasto.<sup>23</sup> E, especificamente de Peyrehorade, emigrou David Jesurun Coelho, que se dedicou ao comércio

---

9 Mello 1996, 486.

10 Mello 1996, 374.

11 Mello 1996, 376.

12 Mello 1996, 381.

13 Mello 1996, 403.

14 Mello 1996, 511.

15 Mello 1996, 379.

16 Mello 1996, 388.

17 Mello 1996, 493.

18 Mello 1996, 457.

19 Mello 1996, 459.

20 Mello 1996, 443.

21 Mello 1996, 454.

22 Mello 1996, 473-474.

23 Mello 1996, 491.

de escravos;<sup>24</sup> David Rodrigues;<sup>25</sup> e Elias Machorro, que anteriormente vivia em Espanha.<sup>26</sup> Abrão Bueno – ou, como cristão, Diogo Henriques –, oriundo de Medina del Rio Seco,<sup>27</sup> falava muito bem francês e havia morado em Baiona, antes de transitar para Amsterdão e daqui para o Brasil.<sup>28</sup> O mesmo aconteceu com o seu irmão Jacob Bueno, residente em Penedo,<sup>29</sup> e o outro irmão, José Bueno Henriques.<sup>30</sup> De Baiona eram também os tratantes de escravos da Guiné, David Baru Álvares e seu irmão José Baru Álvares.<sup>31</sup> Um dos homens mais famosos entre estes judeus de França foi o polémico Isaac de Castro, dito Tartas porque nasceu nesta cidade da *Gasconade*, que viajou de Pernambuco para a Bahia, sendo transportado para Portugal e condenado, pela Inquisição de Lisboa, a ser queimado vivo em 1647.<sup>32</sup> Outra personagem importante vinda de França foi José Francês, que deveria ter nascido em Nantes, em 1614, e que abandonou o Brasil para morar em Londres em 1662, sendo o judeu mais rico que morava no Recife.<sup>33</sup> Por outro lado, David Francês, que se converteria ao catolicismo no Brasil com o nome de Miguel Francês, fez um longo périplo por Saint-Jean-de-Luz, Calais, Antuérpia, Hamburgo e Amsterdão, antes de viajar para Pernambuco.<sup>34</sup>

Parece que Aarão Fernandes veio de Hamburgo, mas depois tornou-se cristão no Brasil.<sup>35</sup> De Hamburgo era também o ourives Jacob Henriques, mas em Pernambuco foi “professor da Lei de Moisés”, casado com Esther de Leão.<sup>36</sup> Resta ainda o caso de Abraão Mendes, que de Hamburgo passou a Amsterdão e daqui ao Brasil, sendo um dos dez judeus retidos pela Inquisição de Lisboa, em 1645, sob o pretexto que havia sido batizado como católico em Portugal.<sup>37</sup>

António da Costa Cortiços veio da Itália, mas permaneceu muito tempo em Madrid, sendo um importante credor da coroa portuguesa.<sup>38</sup> E, o mais

---

24 Mello 1996, 406.

25 Mello 1996, 410.

26 Mello 1996, 420.

27 Vainfas 2010, 240.

28 Mello 1996, 370-371.

29 Mello 1996, 449.

30 Mello 1996, 469.

31 Mello 1996, 402.

32 Mello 1996, 435-436. Sobre esta personagem, vide Lipiner 1992; Bodian 2014; e Bodian et François 2017.

33 Mello 1996, 469-470.

34 Mello 1996, 487. Sobre esta personagem, vide ainda Vainfas 2010, 248-262.

35 Mello 1996, 387.

36 Mello 1996, 421, 453.

37 Mello 1996, 377-378.

38 Mello 1996, 384.

interessante, alguns destes “italianos” também foram integrados no Brasil português, após a reconquista de 1654: é o caso dos venezianos Pedro Luís (Joshua Israel), residente em Recife; e Jácome Faleiro, morador no Porto Calvo. Ambos foram apanhados na teia da Inquisição junto com outros homens, em 1660, pois localmente os jesuítas não tinham poder para os reconciliar. O primeiro, na medida em que havia suspeitas de que havia sido batizado antes e passado à Lei de Moisés no Recife, durante o governo holandês. E o segundo porque, quando frequentava a Igreja, não se sabia que autoridade o teria “reduzido” à fé católica.<sup>39</sup> Para alguns deles, temos notícias sobre uma estadia limitada no tempo apenas em fontes italianas. Por exemplo, Lucia Frattarelli Fischer descobriu que o livornês Moisé Isdrael Peres obteve, em 1643, um privilégio pela tentativa de cultivar tabaco em Pisa, devido à experiência obtida no Brasil.<sup>40</sup> Em outros casos de pessoas conectadas com a Itália, a rota também é diversificada. Elias Nunez Bernal, envolvido no comércio de livros em Livorno e incriminado pela Inquisição em 1657, nasceu em Amesterdão, viveu a sua juventude no Brasil com um tio e, depois da morte deste, retornou à cidade holandesa, chegando a Livorno cerca de um ano antes.<sup>41</sup>

Outros têm uma rota mais complicada antes da imigração para o Brasil. Por exemplo, Manuel Francês, nascido em Lisboa, em 1611, imigrou com seus pais para La Bastide, onde todos assumiram a identidade judaica. De lá, viajaram até Calais e Antuérpia. Depois, Manuel chegou a Amesterdão e partiu para Hamburgo, onde viveu por oito ou dez anos, até embarcar para o Brasil. Como os venezianos mencionados acima, Manuel permaneceu no Brasil como católico, sendo depois condenado pela Inquisição. Outro caso relacionado com a França e Hamburgo é o de António Henriques, nascido em Antequera, na Andaluzia. António viajou com seus pais para Saint-Jean-de-Luz, onde se revelaram judeus e de lá partiram para Amesterdão, uma cidade onde Henrique passou a chamar-se Isaac Israel Henriquez, e depois Isaac Cohen Henriquez. Catorze anos depois, parte para Hamburgo para se casar com Abigail de Lima, de Veneza. Falecendo

---

39 ANTT, II., Cadernos do Promotor, n.º 57, livro 254, fols. 354-358. Vide também Feitler 2003, 207-209.

40 Fischer 2008, 130-131.

41 Fischer 2008, 167-168.

os seus filhos e esposa, Isaac regressa a Amesterdão, de onde viajou para o Recife em 1637, quando se torna parte do Brasil reconquistado, sendo capturado pela Inquisição.<sup>42</sup>

Portanto, este panorama revela que o Brasil se tornou um território de atracção para pessoas vindas principalmente da Itália e da França ocidental, como vimos, tendo uma identidade difusa como cristãos ou judeus, tanto que alguns continuam a viver no Brasil holandês, reconquistado pelos portugueses em 1654, como católicos. Os dados apresentados por José Antônio Gonsalves de Mello também revelam que muitas dessas pessoas mencionadas eram jovens em busca de um novo destino, com possibilidades mais amplas fora da antiga Europa. Também poderiam ser irmãos mais jovens da família, não abarcados pelas vantagens oferecidas aos irmãos mais velhos. Alguns deles usam a estratégia de entrar ao serviço de uma pessoa rica, vinda da mesma cidade: é o caso de Daniel Gabilho, de Hamburgo – comerciante de escravos de Angola que veio para o Brasil em 1635, servindo Duarte Saraiva, membro da poderosa família Senior Coronel, também da mesma cidade, cujo nome de judeu era David Senior Coronel.<sup>43</sup> Mas também mostra certa plasticidade das autoridades holandesas e dos judeus portugueses de Amesterdão em consentir na nova colónia pessoas que pertenciam ao mesmo espectro social, embora vivessem em diferentes áreas geográficas.

Note-se que nas próprias *Haskamot* de Recife, de 15 *Kislev* 5409 (na Era Cristã, 30 de Novembro de 1648), as assinaturas revelam a origem diferente das pessoas que ali se estabeleceram. Surgem um Mosseh Namiaz, de Hamburgo, um Abraham Israel, de Pisa, e um Daniel de Crasto, de Hamburgo.<sup>44</sup> Obviamente, como vimos nos exemplos de Manuel Francês e António Henriquez, o nome de origem não se refere ao local de nascimento, mas àquele onde moravam ou de onde vieram. Por exemplo, um Abraão Mendes, natural do Porto, foi morar em Hamburgo, de onde emigrou para o Recife.<sup>45</sup>

Além de Mathias Cohen, mencionado acima, mais dois homens que assinaram as referidas *Haskamot* parecem ser sefarditas, nascendo em uma “terra

---

42 ANTT, II, Processo de Miguel Francês. Ver também Feitler 2003, 182-183.

43 Böhm 1992, 22.

44 Mello 1996, 340-344; Wiznitzer 1966, 121-122; Wolff 1979, 20-27.

45 Mello 1996, 377-378.

oriental?": Abraham Azubi e Abraham Cohen. Se do primeiro – um *rubi* e guarda da sinagoga da comunidade de Recife – temos apenas a opinião de Emmanuel de que ele era um “judeu levantino”,<sup>46</sup> sabemos que Abraham Cohen era um homem muito rico. Na verdade, Abraham Cohen emprestava dinheiro a crédito no Brasil, comprava escravos africanos e era corretor e proprietário de uma fazenda no Recife.<sup>47</sup> Como vimos, os portugueses recuperaram o Recife em 1654. Um ano depois, Abraham Cohen, que viveu ali durante 18 anos, mas voltou a Amsterdão, pediu autorização às autoridades portuguesas para vender as suas casas no Brasil, cobrar dívidas e pagar um navio que transportasse 1000 quintais de pau-brasil que lhe pertenciam, de Pernambuco à Holanda. Num panegírico encomendado ao famoso Daniel Levi de Barrios em 1685, este escreveu:

*Abraham Coen en el Brasil remoto / del Príncipe Mauricio halló el agrado, / prospero y noble, / y oy del Rey Empíreo/ goça la luz en el ideal Palácio. / Cercó al Brasil el Luso belicoso / en nueve años contínuos, que empezaron / en el de mil seiscientos y quarenta / y cinco, contra el Valeroso Holandío, / Y en todos com magnanima grandeza / el grande Abraham Coen sustentó a quantos / Judíos y Cristianos, de su auxilio / en la miseria atroz, necesitaron. / Entonces los Señores del Supremo / Consejo sobre el Pueblo Brasiliano, / vieron del fiel Kohen la piedad grande, / que el Rey Divino en la Alma esta premiando.<sup>48</sup>*

Como foi mencionado, Abraão Cohen também foi um dos signatários das *Haskamot* do Recife – e um dos raros que o fizeram em hebraico, juntamente com o rabino Isaac Aboab da Fonseca e com Isaac Al Farin – um comerciante de escravos africanos, que Günter Böhm também considera um judeu oriental. Sabemos que Abraão Cohen se casou em Pernambuco com Rebecca Palache<sup>49</sup> – um membro da famosa família marroquina estabelecida em Amsterdão<sup>50</sup> – o que prova que era um homem socialmente mais conectado ao contexto “oriental”.

É tempo de falar sobre o pequeno grupo de asquenazitas que também migrou para o Brasil holandês, o que não é uma surpresa, pois eles tinham a sua própria comunidade em Amsterdão, embora mais humilde do que a dos judeus

46 Emmanuel 1962, 49; Mello 1996, 370.

47 Emmanuel 1962, 61; Mello 1996, 372-373; AHU, Consulta do Conselho Ultramarino sobre a petição do judeu Abraão Cohen. Vide referência em Gouveia 1962, 2.

48 Barrios 1675, 259-260. Quase todos estes versos foram publicados por Kaysersling (1895, 15). Ver também Tavim 2018, 131-133.

49 Böhm 1982, 84; e também Mello 1996, 432.

50 Acerca da família Pallache, leia-se sobretudo o livro de García-Arenal et Wiegiers (2003).

portugueses.<sup>51</sup> Portanto, marginalizados pela comunidade portuguesa, alguns aproveitaram a conquista holandesa de Pernambuco para se estabelecerem e terem negócios ali, de maneira a superar as suas dificuldades económicas. Neste caso, como apontam Egon e Frieda Wolff, dada a origem de alguns deles – Polónia e Alemanha –, devemos levar em consideração o factor Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) como um determinante para a sua vinda até Amesterdão, e depois para a sua passagem ao Brasil.<sup>52</sup>

Isaac S. Emmanuel fez uma das primeiras tentativas para “conhecer” esse grupo de asquenazitas do Brasil holandês. Um deles era Benedictus Jacobs, que embarcou da Holanda em 1639 como soldado no navio *De Leene*, morando no Brasil na casa de outro asquenazita chamado Abraham Jacobs – talvez seu pai. Benedictus encontrou outro homem com o mesmo sobrenome – um Salomo – que vendeu ao comissário Daniel Bonnel, de Itamaracá, 30 alqueires de arenque. Asser Leeven, Levi ou Levy foi um dos 23 judeus que chegaram a Nova Amesterdão, oriundos do Brasil via Jamaica, em 1654. Emmanuel também mencionou um Simon bar Mayer, o *rootkop* (ruivo), casado no Recife, em 1653, com Eva Palache.<sup>53</sup> Mas os mais conhecidos foram Judá bar Jacob, da Polónia (mais propriamente de Poznan) que era um comerciante de pequeno trato, David Micel (de facto Michael) de Frankfurt, Isaac Jans (de facto Johannis) também alemão (mais precisamente de Tarmustar, de acordo com José Antônio Gonsalves de Mello) e Selomoh bar Jacob (talvez o mesmo mencionado acima), capturados, com outros judeus portugueses, por rebeldes portugueses em 1645, no rio São Francisco, no sul de Pernambuco.<sup>54</sup> De salientar que entre os judeus portugueses capturados também havia indivíduos que viviam em outros locais além de Amesterdão: são os casos de Abraão Mendes, de Hamburgo; e de Abraão Bueno, de Baiona, já acima mencionados.

Arnold Wiznitzer apresenta toda a história deste episódio rocambolesco, da prisão desses judeus pela Inquisição em Lisboa, da libertação de todos eles, com excepção dos três que nasceram cristãos, e dos esforços da comunidade judaica

---

51 Sobre os asquenazitas em Amesterdão, veja-se sobretudo as sínteses de Kaplan (1987; 1989a; 1989b; 1989c; 2007, 116-163).

52 Wolff 1989, 201-202.

53 Emmanuel 1962, 61; Mello 1996, 246-247.

54 Emmanuel 1955, 13-14.

portuguesa de Amesterdão e das autoridades holandesas para a sua libertação. Mas parece haver problemas na identificação dos nomes.<sup>55</sup>

Ao contrário de Emmanuel, Egon e Frieda Wolff consideram que dois assinantes das *Haskamot* da congregação Tsur Israel do Recife (1648) são de facto asquenazitas. Estamos a falar de Simson Guzdorff – mais tarde imigrado para Barbados – e de David Loeb, Hoeb, Oeb ou Oefb, que também está documentado em Amesterdão.<sup>56</sup> Havia igualmente um judeu chamado Jacob bar Simson, morando em Recife, em 1654,<sup>57</sup> e o mais famoso Jacob Rabbe, de quem surgem dúvidas sobre se era de facto um homem dessa identidade. Mas se é judeu deve ser asquenazita.

Jacob Rabbe é um alemão que lutou ao lado dos Holandeses em 1637 e não se integrou nas comunidades judaicas portuguesas do Brasil. Rabbe parece ter agido mais como funcionário da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, aprendendo a língua dos índios tapuias e juntando-se à filha de um de seus chefes. Acabou sendo assassinado pelo holandês Joris Gartsman por ser o chefe de um massacre contra os portugueses, em 1645, onde pereceu um sogro daquele.<sup>58</sup>

## Algumas conclusões

Ainda é difícil equacionar o número de judeus que vieram para o Brasil durante o domínio holandês e que não tiveram origem na comunidade portuguesa de Amesterdão. Entre eles contamos os judeus que fizeram de Amesterdão um ponto de passagem fundamental para Pernambuco. Também porque, como vimos no exemplo do “alemão” Jacob Rabbe, alguns viveriam à margem das congregações judaicas ali estabelecidas, sendo mais fiéis a outras entidades.

Mas não há dúvida de que a colónia holandesa – este novo mundo promissor para tantas pessoas – foi um factor determinante de atracção para os judeus de outras terras, além da própria cidade de Amesterdão. Essa passagem era atraente para muitos indivíduos, alguns sábios ricos e eminentes – como os rabinos Isaac Aboab

---

55 Wiznitzer 1966, 93-94; Mello 1996, 320-324; Vainfas, 2010, 222-248.

56 Wolff 1979, 202.

57 Mello 1996, 247.

58 Vainfas 2002, 337; Vainfas 2010, 337-340.



da Fonseca (1605-1693) e Moses Raphael de Aguilar (? -1679)<sup>59</sup> –, mas especialmente para os jovens. Para eles, o novo paraíso transformou-se numa porta de saída para certas tribulações – como não ser o principal herdeiro –, problemas tão prementes que levaram alguns deles a entrar na Península Ibérica e a tornarem-se católicos.<sup>60</sup>

Até à reconquista portuguesa do Brasil, o domínio holandês significava, em termos de alteridade judaica, sobretudo a presença de judeus da nação portuguesa de Amesterdão. Mas uma política de tolerância necessária para a manutenção do poder pelos holandeses, num vasto território onde morava uma importante população católica, não deixou de atrair pessoas com um grau menor de parentesco ou mesmo com base apenas no facto de serem judeus.

Não será por acaso que, em 26 de Junho de 1641, dois representantes da comunidade holandesa do Recife – Mathias Beck e Samuel Halter – escreveriam ao Conselho Superior local que “judeus de todos os cantos do mundo estão se mudando para cá”.<sup>61</sup>

---

59 Mello 1996; Feitler 2003.

60 Tavim 2009, 369-388; Tavim 2013, 613-638.

61 Apud Mello 1987, 266.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes manuscritas

#### AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

##### Conselho Ultramarino. Pernambuco

Consulta do Conselho Ultramarino sobre a petição do judeu Abraão Cohen. 15.02.1655.  
Papéis Avulsos, caixa. 6, doc. 522.

#### ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)

##### Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa

16.º Caderno do Promotor, livro 217. 1626-1638.  
57.º Caderno do Promotor, livro 254. 1659-1684.  
Processo de Miguel Francês, n.º 7276. 1626-1630.

### Fontes impressas

- Barrios, Daniel Levi de. 1675. “Funebre poesia por el fallecimiento de la bienaventurada señora doña Ribca Cahanet viuda del glorioso varon Abraham Coen a 28 de agosto de 1685 años, dirigida a sus muy ilustres hijos los señores Jacob Mosseh, Mordojay, y Ester Cohen.” In *Metros Nobles*. Amsterdam: [Jacob van Velsen].
- Glasser, Lynn. 1973. *Indian or Jews? An Introduction to a Reprint of Menasseh ben Israel's 'The Hope of Israel'*. Gilroy: Roy V. Boswell.
- Israel, Menasseh ben. (1652) 1987. *The Hope of Israel*, trans. Moses Wall, ed. Henry Méchoulan et Gérard Nahon. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Menasseh ben. 5410 (1650). *Esperança de Israel, obra com suma curiosidade compuesta por Menasseh ben Israel theologo, y philosopho bebreo. Trata del admirable esparzimiento de los diez tribus, y su infalible redución con los de mas, a la pátria: con muchos puntos, y historias curiosas, y declaracion de varias prophecias, por el autor rectamente interpretadas. Dirigido a los señores Parnassim del KK. de Talmud Tora*. Amesterdão: Imprensa de Samuel ben Israel Soeiro.

### Estudos

- Bodian, Miriam. 1999. *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2014. “Behind Closed Doors: A Dominican Friar’s Debate with a Dutch Jew from the Records of an Inquisition Trial, 1645-1646.” *The Jewish Quarterly Review* 21 (4):362-390.

- Bodian, Miriam, et François Ide. 2017. "From the Files of the Portuguese Inquisition: Isaac de Castro Tarta's Latin Ego Document, 1645." *The Jewish Quarterly Review* 107 (2):231-246. doi:10.1353/jqr.2017.0013.
- Böhm, Günter. 1992. *Los Sefardies en los Dominios Holandeses de América del Sur y del Caribe, 1630-1750*. Frankfurt: Vervuert Verlag.
- Boxer, Charles R. 1957. *The Dutch in Brazil, 1624-1654*. Oxford: Clarendon Press.
- Emmanuel, Isaac S. 1955. "New Light on Early American Jewry." *American Jewish Archives* 7 (1):3-64.
- . 1962. "Seventeenth-Century Brazilian Jewry. A Critical Review." *American Jewish Archives* 14 (1):32-68.
- Feitler, Bruno. 2003. *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil*. Leuven: Leuven University Press.
- . 2005. "'Gentes' da Nação: Judeus e Cristãos-Novos no Brasil Holandês." In *Os Judeus no Brasil. Inquisição, Imigração e Identidade*, org. Keila Grinberg, 66-85. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fischer, Lucia Frattarelli. 2008. *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*. Turim: Silvio Zamorani Editore.
- García-Arenal, Mercedes, et Gerard Wiegers. 2003. *A Man of Three Worlds: Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gouveia, A. Mendes de. 1962. *Relação Abreviada de Documentos do Arquivo Histórico Ultramarino Relativos aos Judeus no Brasil, 1639-1663*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino.
- Israel, Jonathan, 1998. *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2002. *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empire (1540-1740)*. Leiden: Brill.
- Kaplan, Yosef. 1987. "Relations between Spanish and Portuguese Jews and Askenazim in 17<sup>th</sup> Century Amsterdam." In *Transition and Change in Modern Jewish History: Essays Presented in Honor of Shmuel Ettinger*, ed. Shmuel Almog et al. 389-412. Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History.
- . 1989a. "Amsterdam and the Ashkenazic Migration in the Seventeenth Century." *Studia Rosenthaliana* 23 (2):22-44.
- , ed. 1989b. *Menasseh ben Israel and His World*. Leiden: Brill.
- . 1989c. "The Portuguese Community in the Seventeenth Century and the Ashkenazi World." In *Dutch Jewish History*, ed. Jozeph Michman. Vol. 2, 23-45. Jerusalem: Institute for Research on Dutch Jewry.
- . 2007. "The Jews in the Republic until about 1750: Religious, Cultural and Social Life." In *The History of the Jews in The Netherlands*, ed. J. C. H. Blom, R. G. Fuks-Mansfeld, et I. Schöffner, 111-163. Oxford: The Littman Library for Jewish Civilization.
- Katz, David S., et Jonathan Israel, ed. 1990. *Sceptics, Millenarians and Jews*. Leiden: Brill.
- Kaysersling, M. 1895. "The Earliest Rabbis and Jewish Writers of America." *Publications of the American Jewish Historical Society* 3:13-20.
- Lipiner, Elias. 1992. *Izaque de Castro. O Mancebo que Veio do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.
- Mello, José Antônio Gonsalves de. 1987. *Tempo dos Flamengos. Influência da Ocupação Holandesa na Vida e na Cultura do Norte do Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora.
- . 1996. *Gente da Nação. Cristãos-Novos e Judeus em Pernambuco, 1542-1654*. Recife: Editora Massangana.

- Popkin, Richard H. 1989. "The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory." In *Menasseh ben Israel and His World*, ed. Yosef Kaplan, 63-82. Leiden: Brill, 1989.
- Scholem, Gershom. 1983. *Sabbatai Tsevi. Le Messie Mystique, 1626-1676*, trans. Marie-José Jolivet et Alexis Nous. Paris: Verdier.
- Schorsch, Jonathan. 2008. *Swimming the Christian Atlantic. Judeoconvertos, Afroiberians and Amerindians in the Seventeenth Century*. Leiden: Brill.
- Swetschinski, Daniel M. 2000. *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. Oxford/London/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.
- . 2007. "From the Middle Ages to the Golden Age, 1516-1621." In *The History of the Jews in the Netherlands*, ed. J. C. H. Blom, R. G. Fuks-Mansfeld, et I. Schöffner, 44-84. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Tavim, José Alberto R. Silva. 2009. "Diásporas para o Reino e Império. Judeus Conversos e Sua Mobilidade: Aproximações a Um Tema." In *Temas Setecentistas. Governos e Populações no Império Português*, ed. Andréa Doré et António C. A. Santos, 369-388. Curitiba: Fundação Araucária.
- . 2013. "Juifs de Mafoma dans le Portugal Catholique (XVe-XVIIe Siècle)." In *Les Musulmans dans l'Histoire de l'Europe. Vol. 2, Passages et Contacts en Méditerranée*, ed. Jocelyne Dahkly et Wolfgang Kayser, 613-638. Paris: Albin Michel.
- . 2018. "Galut and Empire: On the Way to Final Redemption." In *The Sephardic Atlantic. Colonial Histories and Postcolonial Perspectives*, ed. Sina Rauschenbach et Jonathan Schorsch, 115-142. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Vainfas, Ronaldo. 2002. "La Babel Religiosa. Católicos, Calvinistas, Conversos y Judíos en Brasil bajo la Dominación Holandesa (1630-1654)." In *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajo en la Edad Moderna*, ed. Jaime Contreras, Bernardo J. García García et Ignacio Pulido, 321-339. Madrid: Fundación Carlos de Amberes/Ministerio de Asuntos Exteriores.
- . 2010. *Jerusalém Colonial. Judeus Portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Wiznitzer, Arnold. 1966. *Os Judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Pioneira Editora.
- Wolff, Egon, et Frieda Wolff. 1979. *A Odisséia dos Judeus de Recife*. São Paulo: USP – Centro de Estudos Judaicos.



III - NO MUNDO CONTEMPORÂNEO:  
A DIÁSPORA DO NORTE DE ÁFRICA



# **O ARRESTO DO BRIGUE PORTUGUÊS *INTRÉPIDO*.**

Um negócio inter-religioso no mundo sefardita

António Jorge Afonso

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

No ano de 1810, ao largo da ilha da Madeira, o brigue português *Intrépido*, que transportava produtos coloniais originários do Brasil, foi capturado por corsários argelinos. Problemas de navegação levaram os seus captores a aportar à colónia britânica de Gibraltar e aí efectuar as necessárias reparações para depois rumar a Argel e transaccionar a carga e casco do navio português. Todavia, razões ainda hoje desconhecidas fizeram com que o *Intrépido* tivesse encalhado num banco de areia junto à bateria de Zocca, um dos vários bastiões que protegia a praça britânica do estreito.

## **O contexto político no espaço magrebino**

No início do século XIX, o quadro geopolítico no Mediterrâneo sofreu significativas alterações. A expedição de Bonaparte ao Egipto, a perda de Malta, a extinção do domínio francês no Levante, a derrota da armada napoleónica em Trafalgar, puseram o pragmático wahhabita Mulay Slimane, sultão de Marrocos, na órbita dos interesses ingleses e submeteram a Regência de Argel à



continuada pressão da potência dominante no espaço atlântico, de forma a ser-lhe assegurado, através das marinhas mercantes das pequenas potências que tutelava, o abastecimento das forças britânicas e portuguesas que combatiam os exércitos franceses na Península Ibérica.<sup>1</sup>

Jean-Louis Miège afirma que ao sultão de Marrocos não restavam muitas opções, sendo aquela mais de acordo com os interesses do seu reino, a aliança com o poder marítimo hegemónico representado pela Marinha de Guerra Britânica. Embora o académico francês, nascido em Rabat, justifique esta escolha mal-grado a pouca afinidade do sultão alauita com a Grã-Bretanha e uma mal disfarçada rejeição da influência da Sublime Porta,<sup>2</sup> a que não hesitamos juntar o receio da ocupação do espaço marroquino pelos exércitos franceses, pensamos que a pouca inclinação do monarca pelo Reino Unido era mais aparente do que real. Mulay Slimane revelou-se bastante bem informado acerca do quadro geopolítico que o rodeava. O soberano, autor de um dos opúsculos que compunham a colectânea *Nadb el-mulûk ilâ'l-'adl* [Exortação à prática da justiça pelos reis];<sup>3</sup> o wahhabita pragmático a quem se devem textos sobre as novas leituras do islão sunita com origem na Península Arábica, recentemente chegadas ao espaço magrebino, não podia deixar, fazendo jus à sua clarividência política, de escolher a potência dominante e vencedora do confronto entre os poderes marítimo e continental que se defrontavam na Europa de final de Setecentos e início de Oitocentos.<sup>4</sup>

Abdallah Laroui aborda as alternativas que, face às condições endógenas do espaço alauita, se deparavam a Mulay Slimane. No final do século XVIII, quando comparado com a influência francesa, o poder dominante no Atlântico e Mediterrâneo, que naturalmente se estendia ao Velho Continente, representado pela Inglaterra, baseava-se na prática do liberalismo constitucional, sistema do qual a França carecia para recuperar o seu atraso e, de novo, tentar afirmar-se no concerto das potências europeias.<sup>5</sup> Era este o drama francês, ao qual o sultão

---

1 Sobre esta questão, veja-se El Mansour 1988, 132-142.

2 Miège 1998, 316. Sobre o reinado de Mulay Slimane, veja-se El Mansour 1988; veja-se também Arribas Palau 1994, 26-35.

3 Berque 1998, 233.

4 Sobre esta questão, veja-se El Mansour 1998, 139-140.

5 Laroui 1967, 35-36.

marroquino não foi indiferente quando das opções que teve de tomar em matéria de política externa.<sup>6</sup>

A tudo isto acrescentava a necessidade de eliminar o poder das confrarias, apaziguar as tensões no seio do *makhzen*,<sup>7</sup> combater as consequências dos dois grandes surtos epidemiológicos que abalaram o espaço marroquino durante o seu reinado, contrariar a geometria variável do *bilad al-siba*.<sup>8</sup> Sobre a terrível peste dos anos 1799-1800, Michel Abitbol afirma que de todas as catástrofes que marcaram a história moderna de Marrocos esta foi a mais devastadora e que, no decurso da qual, o reino xarifino perdeu provavelmente cerca de metade da sua população.<sup>9</sup>

Eram razões mais do que suficientes para a adopção de novas práticas governativas, entre as quais avultou a implantação de uma vigorosa política fiscal baseada no desenvolvimento do comércio externo e do abastecimento, a partir dos portos marroquinos de Tetuão e Tânger, da praça inglesa de Gibraltar. Para a realização destes objectivos, revelou-se fundamental o papel de elementos das comunidades judaicas que habitavam os principais centros urbanos do império, dos seus *tujjar*<sup>10</sup> sefarditas, entre os quais se destacaram os Benoiel, Salomão e Judah, estes últimos através da importante casa de comércio Judah Benoiel, Arengo & Co., e os Cardozo, originários de Portugal, divididos entre os negócios com o Império Alauita, a Regência de Argel, a Grã-Bretanha, o armamento de navios de corso e o auxílio às recorrentes crises financeiras do reino português, para cuja consecução utilizavam as conexões sefarditas com o espaço europeu.<sup>11</sup>

Nos primeiros anos de Oitocentos, a elite financeira dos judeus francos que viviam na grande urbe do Magrebe Central dominava o panorama económico da Regência de Argel, servindo também de intermediária a todo um conjunto de homens de negócio, oriundos da oligarquia turca no poder, a quem a Europa atlântica e mediterrânica fechava os portos a qualquer transacção, na estrita defesa da

---

6 Sobre a política externa no reinado de Mulay Slimane, veja-se Ihräi-Aouchar 1990, 29-46. Sobre o mesmo assunto, consulte-se Sefarty 1999.

7 *Makhzen*: armazém ou tesouro real, termo também usado para designar a administração ao serviço do Estado.

8 *Bilad al-siba*: país da dissidência, território refractário ao controlo dos soberanos alauitas.

9 Abitbol 2009, 258. Sobre esta matéria, veja-se: Renaud 1921, 160-182; Renaud 1923, 13-35; El Bezzaz 1983, 57-81.

10 *Tujjar*, sing. *tajir*: comerciantes.

11 Sobre os *Tujjar al-Sultan*, veja-se: Abitbol 1998.

manutenção e expansão do seu domínio económico e político.<sup>12</sup> Nos primeiros anos do século XIX, esteve à frente dos destinos da Regência de Argel Mustafa Pacha (1798-1805), que depois de afrontar inúmeras dificuldades internas (revoltas de tribos, penúrias alimentares) acabou executado pela milícia de Argel na sequência de um violento *pogrom*.

A mediação, como agente de Argel, nas negociações de paz e no resgate dos cativos portugueses, de Naftali Busnach, membro de uma das três mais importantes famílias judaicas a residir na Regência – Bouchara, Busnach e Cohen-Bacri –, iniciou-se em Julho de 1803 e prolongou-se até ao seu assassinato, em Junho de 1805, por um elemento da milícia turca.<sup>13</sup> A sua morte levou ao saque dos bens das comunidades judaica, franca e moura de Argel, tendo todos os activos da família Busnach sido confiscados e os seus navios de comércio, habitualmente também ao serviço dos membros mais proeminentes da oligarquia turca, leiloados.<sup>14</sup> Na sequência da instabilidade interna verificada na Regência e das graves dissensões no seio da própria comunidade judaica, toda a família Busnach e uma parte considerável dos Bacri deslocou-se para Tunes e Livorno.

Convém, todavia, ter em conta que os conflitos no seio da comunidade judaica de Argel reproduziam, numa outra escala, mas por vezes de forma não menos violenta, os existentes entre os principais grupos que compunham a sociedade argelina (turcos, mouros, *kuluglîs*).<sup>15</sup> O clientelismo das elites livornesas face ao poder turco gerou entre estas intensos confrontos. Os seus membros intrigavam e rivalizavam na ocupação de lugares de privilégio nos círculos mais próximos da elite política dominante, usando com frequência métodos que podiam passar pela eliminação física dos que se lhes opunham.

Retemos as afirmações de Michel Abitbol, que, baseando-se na leitura de fontes referentes ao quotidiano dos judeus em terras do islão entre os séculos XVII e XVIII, aponta que de Fez a Jerusalém, passando por Istambul, Salónica, Cairo ou Alepo, as comunidades judaicas se encontravam num estado avançado

---

12 Sobre a história económica e social de Argel no período otomano, veja-se: Merouch 2002.

13 Sobre a importância das comunidades judaicas magrebina no resgate dos cativos portugueses em Argel no ano de 1810, veja-se: Afonso 2016.

14 Sobre a dinâmica comercial dos judeus argelinos, veja-se: Haddey 1872.

15 *Kuluglî*: do turco *kul ôghn* (filho de escravo). Palavra que designa todos os nascidos da união de um janízaro, provenientes na sua maioria da Anatólia, com uma mulher autóctone.

de esgotamento físico e intelectual. Abitbol, atribuindo muita desta debilidade ao grande cisma causado pela agitação de Sabbataï Zevi e ao contexto impeditivo do surgimento de novas elites, proclama que foram estas causas que levaram as comunidades judaicas a enfrentar crises violentas, como as que eclodiram no Egipto, em 1735, em Marrocos, entre 1790 e 1792, e em Argel, no ano de 1805.<sup>16</sup>

Nos primeiros anos do século XIX, o corso argelino viveu um período de grande fulgor, quando pontificaram nomes como Hamidou Ibn Ali ou Ali Tatar, tirando naturalmente proveito dos conflitos no espaço europeu e das potências que os usavam para dirimir as suas divergências e contendas pelo domínio de zonas geoestratégicas relevantes no Atlântico e Mediterrâneo.<sup>17</sup> Na posse de uma marinha armada de corso, à qual a tomada de uma fragata portuguesa, no ano de 1802, viera conferir um substancial aumento da sua capacidade operacional, a Regência lançou-se sobre o lucrativo tráfego que, do Brasil e das colónias espanholas da América do Sul, demandava Lisboa ou Cádiz ao sabor de assinaturas de tratados de paz ou tréguas com as potências europeias de maior ou menor dimensão. Para Portugal, era cada vez mais premente a necessidade de um tratado de paz, com a Regência de Argel, que lhe assegurasse o normal desenrolar do tráfego com o Brasil, dispensando o sistema de comboios, muito oneroso para o Estado e pouco atractivo para os comerciantes das grandes praças do reino.

Entre os anos de 1805 e 1808, governou Argel Ahmed Khaznadar, homem instruído e de grande saber, que se esforçou em restabelecer a ordem pública e reformar a complicada máquina do Estado. A derrota das forças da Regência na vizinha Tunísia e as perdas causadas nas fileiras dos janízaros levaram à sua execução por membros da milícia.

A Ahmed Khaznadar sucedeu Hadj Ali Pacha (1809-1815), sádico cruel e adepto de suplícios públicos, que também foi assassinado pelos seus janízaros a 22 de Março de 1815. Durante o consulado deste *dey*,<sup>18</sup> os representantes de Portugal negociaram um tratado de trégua, em 1810, que contemplava o resgate de todos

---

16 Abitbol 2003, 114-115.

17 Sobre o corso de Argel, veja-se: Merouche 2007; Panzac 2009.

18 *Dey*: do turco *dâi*, título usado pelos detentores do poder supremo na Regência de Argel, desde o fim do Governo dos *agbas* (oficiais superiores com o grau equivalente ao de general do Exército Otomano), no ano de 1671, até ao desembarque das tropas francesas em Sidi Ferrouche, em 14 de Junho 1830.

os cativos portugueses retidos em Argel, e um tratado de paz com a Regência, no ano de 1813. No período que mediou a negociação destes dois instrumentos diplomáticos, para o sucesso dos quais foi de particular importância a intervenção de elementos preponderantes das comunidades judaicas magrebina e gibraltina, a diplomacia portuguesa enviou a Argel seis delegações.

### **A perda da embarcação portuguesa e a sua tentativa de arresto pelo cônsul de Portugal em Gibraltar**

Foi neste contexto que, em Agosto de 1810, os negociadores portugueses, depois de terem assinado um tratado de trégua com a Regência de Argel, no qual foi acordado o resgate de todos os seus compatriotas ali retidos – 615 –, rumaram pela segunda vez à grande urbe do Magrebe central. Já na posse do primeiro grupo de cativos então na Regência – 247 –, foram confrontados com a notícia do arresto de uma presa argelina, o brigue português *Intrépido*, demandado pelo cônsul português em Gibraltar, José Agostinho Parral. O *dey* Hadj Ali Pacha exigia a Portugal a liquidação da carga que este transportava, entretanto já comercializada pelo seu agente em Gibraltar, no valor de 40 000 duros, ameaçando com a denúncia do tratado de trégua e a retenção dos restantes 368 portugueses ainda em Argel.

A eventualidade de um hipotético auxílio financeiro de Salomão Benoliel – judeu de Gibraltar e homem de confiança de Mulay Slimane –, o qual, entretanto, já emprestara à delegação portuguesa, quando da sua passagem por Gibraltar rumo a Argel, a quantia de 50 000 duros para a ajuda do resgate das primeiras duas centenas de cativos, revelava-se impraticável. A não atempada liquidação de igual quantia, relacionada com a primeira conduta de cativos, procedimento habitual em relação a muitos outros empréstimos obtidos para aproximações portuguesas a outros poderes magrebina, haveria de ser reclamada ao enviado português no seu regresso a Lisboa, em Janeiro de 1811.

O sefardita de Gibraltar era habitual fornecedor de fundos ao reino e às suas autoridades civis e eclesiásticas, e iria ser, já no ano de 1811, peça essencial

para a resolução do intrincado negócio em que se transformou o arresto do brigue *Intrépido* e sem o seu contributo ter-se-ia revelado impossível a conclusão da segunda parte do resgate dos cativos portugueses – 183 – retidos nos banhos da Regência de Argel.

Em Setembro de 1811, uma outra delegação portuguesa rumou de novo a Argel. Tratava-se então de concluir a segunda parte do resgate acordado em 6 de Junho de 1810 com Hadj Ali Pacha. Foi no decorrer da quarta viagem a Argel do religioso português Fr. José de Santo António Moura, reputado arabista e especialista nas questões magrebina, desta vez secundando o oficial da Marinha de Guerra James Scarnichia, que a questão do arresto e da mediação do mundo de negócios sefardita se revelou em toda a sua dimensão. Quando, no dia 18 de Setembro, os negociadores portugueses aportaram a Gibraltar, a caminho de Argel, de imediato se dirigiram ao seu cônsul naquela praça inglesa. O objectivo era que lhes fossem fornecidas cópias autenticadas de todos os documentos que pudessem contrariar a mais que previsível exigência do *dey* em ser ressarcido do valor de 40 000 duros pela perda do casco e da carga de um navio considerado boa presa. Os enviados de Lisboa apenas cumpriam ordens do seu Governo e antecipavam as dificuldades de que se haveria de revestir a consecução deste negócio e a segunda parte do resgate dos seus compatriotas.

Na primeira entrevista com as autoridades argelinas, a representação portuguesa foi confrontada com a necessidade da satisfação imediata de 30 000 duros, valor necessário para completar o total da venda da mercadoria transportada no brigue *Intrépido*. Abraão Cardozo, representante da oligarquia turca na praça britânica que dominava o estreito, já tinha remetido para Argel 10 000 duros.

Abraão Cardozo era natural de Gibraltar e o filho mais velho de Jacob Cardozo, que viera de Portugal no ano de 1720, com apenas dez anos de idade.<sup>19</sup> Enquanto o seu pai e irmãos privilegiaram as ligações marroquinas (comerciais e diplomáticas) Abraão priorizou, beneficiando da credibilidade arduamente alcançada junto das autoridades britânicas, os entendimentos com

---

19 Sobre Abraão Cardozo, encontramos a referência “*ami de Nelson, fournisseur de la Royal Navy, qui fut au début du XIXe siècle le principal notable de la communauté de Gibraltar et, pour ses services, reçut, de Louis XVIII en 1824, la légion d’honneur*” (Levy 1999, 207). A esplêndida mansão de Abraão Cardozo na praça britânica do estreito é hoje o edifício da Câmara Municipal de Gibraltar.

Argel, de quem vai ser cônsul em Gibraltar e facilitador nos seus múltiplos negócios com as potências europeias.<sup>20</sup>

Nomeado pelo governador britânico, no ano de 1791, *civilian adviser on police matters* e representante da comunidade judaica naquela praça inglesa, Abraão Cardozo irá tirar partido da instabilidade internacional vivida no derradeiro quartel do século XVIII e primeiros anos do XIX. Para além de variadas actividades, as letras de marca concedidas pelas autoridades inglesas para as zonas do Mediterrâneo e do estreito, desde que as presas fossem trazidas para Gibraltar e ali comercializadas, levarão o judeu sefardita a investir grossos cabedais e a alcançar bastos proveitos num dos negócios mais profícuos do seu tempo, o corso, e em todos os tráficos que este propiciava a montante e a jusante da sua prática.

Cardozo fez gorar, através dos seus serviços de *intelligence*, uma mais que provável entrega da fortaleza do Rochedo ao poder espanhol, levada a cabo por oficiais irlandeses. No ano de 1804, tentou resignar ao posto de *muqaddam*,<sup>21</sup> no que foi impedido pelo poder britânico, só o conseguindo fazer uma década depois, em 1815. Os proveitosos tempos da instabilidade política internacional tinham de alguma forma passado e embora a sua intervenção nos assuntos da comunidade não tenha cessado, a magnificência de outros tempos esfumara-se de forma rápida. Depois da morte da mulher, em 1820, a sua permanência na praça inglesa vai ser cada vez mais reduzida. Os derradeiros dias irá vivê-los em casa de familiares, entre Portugal e Londres, onde morrerá em Janeiro de 1832.

Face à impossibilidade de a delegação portuguesa conseguir satisfazer as exigências do *divan*<sup>22</sup> argelino, e depois de inúmeras conversações, acedeu o oligarca turco em consentir o resgate de 183 cativos, desde que o judeu livornês Joseph Cohen Bacri avançasse os 30 000 duros necessários. Após várias reuniões, concluiu este último pela impossibilidade de “Aperromptar a somma que se pertendia”.<sup>23</sup> A decisão foi de imediato transmitida para Portugal, com o comentário

---

20 Benady 1989, 159.

21 *Muqaddam*: termo que designa no Magrebe um líder civil ou religioso.

22 *Divan*: Conselho da Regência de Argel na dependência dos grandes oficiais do *odjak* (milícia). Pouco a pouco, o *divan* assumirá o papel de órgão de tutela do Governo da Regência. O *divan* era composto por cinco dignatários: o *agha da meballa* (comandante do Exército de terra), o *kebaznadjji* (responsável pelo Tesouro), o *oukail el-kebadji* (ministro da Marinha), o *kebodja el-kaïil* (responsável pela gestão dos bens públicos), o *beit el-mal* (encarregado dos registos públicos).

23 AHU, FNA, Relação da viagem [entrada referente ao dia 9 de Outubro].

de que a recusa tinha como fundamento o receio dos financeiros sefarditas em verem os exércitos napoleónicos retornarem a um país que já fora alvo das suas devastações. Era uma informação que o chefe da delegação portuguesa, James Scarnichia, haveria mais tarde de completar com o esclarecimento de “que os Judeos, os únicos comerciantes nesta praça [Argel], duvidão apromptar as somas perecisas sobre Lisboa”.<sup>24</sup>

Os obstáculos levantados pela elite dos judeus francos de Argel ao empréstimo solicitado pela delegação portuguesa, apesar da mediação do *drogman*<sup>25</sup> do consulado inglês, Ali Raïs, funcionaram como causa próxima da execução do *muqaddam* da comunidade judaica de Argel, David Durand, descendente de um famoso rabi do século XV e adversário dos Bacri, no dia 18 de Outubro de 1811.<sup>26</sup> De acordo com a “Relação da viagem que eu Fr. Joze de St.º António Moura fis a Argel em Setembro de 1811 na companhia de James Scarnichia Chefe de Divizão, e encarregado de efetuar a 2.ª parte do resgate, e de ajustar a paz definitiva e do resultado sobre este Negocio”, relativamente ao acontecido no dia 18 de Outubro desse mesmo ano, Lisboa foi informada de

que o Bei mandara estrangular o Chefe dos Hebreos, homem de mais de 70 annos; e isto logo depois de ter recebido delle o presente, que por occasião da sua Pascoa lhe costumão offerecer.

Tem sido diversas as opiniões sobre o que deo motivo a semelhante procedimento: a mais seguida he, por ter o dito Judeo, persuadido a vários outros, que não quizessem suprir-nos o dinheiro para o resgate, por que se expunhão a perdello, se os Francezes retomassem Portugal, como se dizia. Seja o que for; o certo he, que neste Paiz pouco se precisa para se perder a vida.<sup>27</sup>

É uma notícia que também podemos confirmar em outra fonte de extraordinária importância para o estudo da história da Regência e dos seus judeus, *Six Years Residence in Algiers*, de autoria de Elizabeth Broughton, baseada em extractos do diário de sua mãe, de ascendência judaica, mulher do cônsul inglês em Argel entre os anos de 1806 e 1812 e testemunha privilegiada dos acontecimentos que ali tiveram lugar durante o Governo de Ali Pacha.

24 AHU, FNA, Ofício de James Scarnichia para D. Miguel Pereira Forjaz, Argel, 7 de Outubro de 1811.

25 *Drogman*: do árabe *tardjumân*, intérprete-tradutor.

26 Valensi 2016, 69.

27 AHU, FNA, Relação da viagem.



*The King of Jews, Durand, went this afternoon with the annual tribute or present to the Pacha, who received him as usual, and accepted the present, but immediately ordered him to be bound and beheaded; the sentence was executed in the palace. Sidi Hassan, who was in town, sent us word of this tragic event before the gates were shut.*<sup>28</sup>

Todavia, depois de “Ajustadas as Contas com Baqueri, e assignadas as Letras do dinheiro recebido”<sup>29</sup> e de os enviados portugueses terem na sua posse uma carta do *dey* dirigida a Abraão Cardozo, na qual este ordenava a devolução aos representantes de Portugal dos 30 000 duros já obtidos com a venda da mercadoria transportada no *Intrépido*, Scarnichia e Santo António Moura regressaram a Lisboa, trazendo sob protecção “huma Polacra de Baqueri com bandeira Argelina, carregada de trigo”.<sup>30</sup> Não sabemos se a segurança em que viajou a embarcação mercante do judeu franco desempenhou papel de relevo na negociação da taxa de juro do empréstimo, sem o qual teria sido impossível a realização da segunda parte do resgate, mas não rejeitamos de forma alguma tal hipótese.

Não estava, todavia, encerrado o caso relacionado com o arresto do brigue português. A fazer fé na carta enviada pelo representante dos interesses ingleses em Lisboa, Charles Stuart, ao governador de Gibraltar, tenente-general Colin Campbel, o remanescente do valor alcançado com a venda da carga da presa argelina não tinha sido entregue em Gibraltar ao enviado português já então em Lisboa:

*This Letter will be delivered to you by Captain Scarnichia of the Portuguese Navy Son of the Envoiy employed in the Execution of the Treaty lately concluded at Algiers.*

*In recommending this Officer to your Protection and good Offices I request you will have the Kindness to communicate with him upon the subject of the Money which the Dey agreed to make over the Portuguese Government on account of such Part of the Proceeds of the Ship Intrépido, as the Algerine Agent had not remitted to his Government at the time you received the Dey's Letter on the subject.*<sup>31</sup>

O problema centrava-se agora nas despesas ocorridas com a comercialização da carga do *Intrépido* e cuja liquidação o cônsul da Regência em Gibraltar solicitava a Salomão Benoliel. Este último invocava a falta de fundos para satisfazer o saldo da *disbursement account* que lhe tinha sido apresentada, como habitual intermediário

28 Broughton 1839, 230.

29 AHU, FNA, Relação da viagem [entrada referente ao dia 29 de Outubro].

30 AHU, FNA, Relação da viagem [entrada referente ao dia 30 de Outubro].

31 AHU, FNA, Carta de Charles Stuart para o Tenente General Colin Campbel, Lisboa, 8 de Fevereiro de 1812.

para questões financeiras do Governo português no que às aproximações à Regência de Argel dizia respeito, por Abraão Cardozo.

Numa carta dirigida a James Scarnichia, depois de este ter regressado de Argel e ali concretizado a segunda parte do resgate, Salomão Benoliel informava-o da liquidação da “Caza Judah Benoliel Arengo y Cia”, facto do qual já tinha avisado “*todos sus amigos y correspondientes por circular*”.<sup>32</sup> Uma justificação pouco credível, já que temos conhecimento de que Judah Benoliel e o seu sócio, John Arengo, durante as primeiras décadas do século XIX, mantiveram intensa actividade relacionada com a banca internacional. Judah, falecido em 1839, foi o banqueiro privado do cardeal Giovanni Maria Mastai-Ferreti, futuro Papa Pio IX (1846-1878).

A carta de Salomão Benoliel foi escrita na sequência de uma outra enviada pelo cônsul da Regência em Gibraltar, ao cuidado do coronel John Rutherford, secretário do Governo daquela praça inglesa. A missiva do importante homem de negócio sefardita, credor da confiança das autoridades britânicas por nunca ter abandonado o Rochedo nos momentos de maior assédio das forças que o pretendiam conquistar e por ter sido essencial ao provimento logístico das tropas que o defendiam, descreve com detalhe as circunstâncias que envolveram a tentativa de arresto do brigue *Intrépido*, desde a sua perda junto à bateria de Zocca até à deliberação final de *Lord Liverpool* que o colocava de novo “*at the disposal of H.H. the Dey*”.<sup>33</sup>

Mais do que analisar todas as particularidades que envolveram a gorada operação levada a cabo pelo cônsul de Portugal em Gibraltar, interessa sublinhar o envolvimento de várias individualidades de diferentes credos e no qual tiveram papel de relevo membros importantes das comunidades sefarditas do Mediterrâneo ocidental.

Em 6 de Junho de 1812, José Agostinho Parral escreveu um novo ofício a D. Miguel Pereira Forjaz, dando conta dos muitos pormenores que rodearam este caso, bem elucidativo de como se desenrolavam os negócios entre os *Ahl al-Kitab*<sup>34</sup>

32 AHU, FNA, Carta de Salomão Benoliel para James Scarnichia, Gibraltar, 25 de Fevereiro de 1812.

33 AHU, FNA, Carta de Abraão Cardozo para John Rutherford, Gibraltar, 4 de Fevereiro de 1812.

34 *Ahl al-Kitab*: povos do Livro, segundo o Alcorão, e nos quais se incluem os crentes das três religiões monoteístas, judeus, cristãos e muçulmanos.

no ocidente mediterrânico.<sup>35</sup> Na carta, que pode ser lida como justificação perante o Governo de Lisboa do seu falhanço numa altura de aproximação portuguesa, sob tutela inglesa, à Regência de Argel, podem detectar-se outros intervenientes neste negócio: Isaac Benoliel que recebera 59 rolos de tabaco brasileiro importado de sua conta e ordem, todavia pertencentes a um súbdito inglês; Josias Week, destinatário de outros 70 rolos com a mesma origem; H. Rogers, também súbdito britânico, que adquirira 900 rolos do mesmo tabaco para além uma pequena quantidade de couros e açúcar.

Não tinha terminado, todavia, a questão do brigue apresado pelos corsários argelinos ao largo da ilha da Madeira. Em Janeiro de 1815, Henrique Teixeira de Sampayo, abastado comerciante da praça de Lisboa, de origem sefardita, futuro barão de Teixeira, título concedido no ano de 1818 por D. João VI, que o agraciará depois com o de conde da Póvoa, em 1823, agente em Portugal dos Benoliel e de muitos outros homens de negócio judeus, endereçou uma carta a D. Miguel Pereira Forjaz. Sampayo informava o membro do Conselho de Regência que estava na posse de uma missiva de Judah Benoliel a reclamar o pagamento de 6677 duros “que por ordem de V. Exa. [D. Miguel Pereira Forjaz] devião ser remetidos ao Consul Portuguez em Argel H. Mc Donnel de conta de Sua Alteza Real”,<sup>36</sup> tudo levando a crer que a conta de desembolsos relacionada com o arresto da embarcação portuguesa se encontrava finalmente liquidada e mais uma vez através dos credores dos costume, os Benoliel de Gibraltar.

Haïm Zafrani num artigo intitulado “Lieux de Rencontre et de Dialogue” publicado em *Horizons Maghrébins*, no ano de 1994, afirma que “*il faut essayer de voir les choses de l'intérieur, franchir les barrières de l'altérité et garder cette distance qui permet l'étude et la compréhension*”.<sup>37</sup> Foram precisamente as barreiras de alteridade que foram suplantadas no caso do brigue *Intrépido* e permitiram a resolução do problema no ambiente de extremo dinamismo comercial e diplomático que se vivia em finais do século XVIII e inícios do XIX nos meios sefarditas do Mediterrâneo ocidental.

---

35 Sobre os negócios dos *Abl al-Kitab* no Mediterrâneo Ocidental, veja-se Afonso 2013, 249-273.

36 AHU, FNA, Carta de Henrique Teixeira de Sampayo para D. Miguel Pereira Forjaz, Lisboa, 17 de Janeiro de 1815.

37 Zafrani 1994, 24.

No *Maghreb al-Akṣa*, as relações com as comunidades judaicas, sobretudo aquelas dos centros urbanos do império, após o abandono da última praça portuguesa no Norte de África, em 1769, irão aprofundar-se e suplantar o discurso oficial de rejeição à intervenção dos mediadores sefarditas nas várias aproximações a algumas das suas realidades políticas. Foi uma posição que de alguma forma o contexto interno – a ocupação do território pelas tropas de Bonaparte e a retirada da Corte para o Brasil – e externo – a preponderância do poder marítimo da Grã-Bretanha e a independência dos Estados Unidos – explicam, mas que não se conseguiu erradicar da prática discursiva das autoridades portuguesas.

O posicionamento do poder em Lisboa face aos judeus marroquinos e às suas conexões com os Países Baixos – fundamentais nos reinados de Mulay Ismaïl, Mohammed III<sup>38</sup> e Mulay Slimane – é uma realidade atestada na numerosa documentação relativa aos séculos XVII, XVIII e XIX dispersa pelos arquivos portugueses, merecendo uma referência especial o diário de Bernardo Simões Pessoa, cônsul de Portugal em Mogador, entre os anos 1773-1779.<sup>39</sup> Nesta importante fonte, pode constatar-se a relevância de todo um conjunto de personalidades da comunidade judaica vivendo no espaço alauita – “Samuel Sumbel”<sup>40</sup> (Samuel Ben Yusuf Sumbel); “Salomão Bengualid”<sup>41</sup> (Abraham Ben Walid, também várias vezes referido como Salomão); “Judeo chamado Toledano, colega de Sumbel”<sup>42</sup> (Haïm Toledano); “Judeo Oficial da Fazenda chamado Eliau Livi”<sup>43</sup> (Elias Levy); “Leão David Acris e Izacc Acris”<sup>44</sup>; “Haïm Capua”<sup>45</sup> – para além de referência muito concreta a um “Nagociante Judeo, natural de Tetuão, o qual tem servido de Interprete a mais de outro Consules”, que o cônsul português louvara pela sua muita instrução, tendo obtido como resposta do elogiado “que era amigo da humanidade; por que tinha lido = L’Ami des Homes, e todas as mais obras de seo Autor”.<sup>46</sup>

38 Sobre os judeus em Marrocos durante o reinado de Mohammed III, veja-se: Lourido Díaz 1977, 327-355.

39 AHU, FNA, Diário de Bernardo Simões Pessoa.

40 AHU, FNA, Diário de Bernardo Simões Pessoa, 15 de Novembro de 1773.

41 AHU, FNA, Diário de Bernardo Simões Pessoa, 14 de Abril de 1775.

42 AHU, FNA, Diário de Bernardo Simões Pessoa, 1 de Outubro de 1775.

43 AHU, FNA, Diário de Bernardo Simões Pessoa, 12 de Fevereiro de 1775.

44 AHU, FNA, Diário de Bernardo Simões Pessoa, 4 de Outubro de 1774.

45 AHU, FNA, Diário de Bernardo Simões Pessoa, 15 de Agosto de 1774.

46 AHU, FNA, Diário de Bernardo Simões Pessoa, 24 de Maio de 1774.

As ligações de Portugal à elite sefardita de Gibraltar, aos livorneses de Argel e a muitos dos judeus que surgem na documentação portuguesa com origem em Marrocos irão ser geridas numa estratégica ambiguidade. As autoridades de Lisboa administrarão a convivência com os sefarditas magrebinos sustentadas num duplo discurso: enquanto, por um lado, baseando-se nas informações provenientes de Argel, atribuíam a maquinações da elite livornesa os falhanços e insuficiências da diplomacia portuguesa; por outro, face às dificuldades, não hesitavam em pedir o auxílio dos grandes financeiros livorneses e das casas bancárias de Gibraltar detidas por banqueiros sefarditas.

Na documentação relacionada com as várias aproximações de Portugal à oligarquia turca do Magrebe central, entre 1799 e 1813, surgem com frequência nomes ligados à elite dos judeus livorneses de Argel – Bacri, Busnach, Durand – e são também mencionados importantes homens de negócio sefarditas de Gibraltar – Benoliel, Cardozo – ligados ao comércio com os sultões mais importantes do renascimento alauita, Mohammed ben Abdallah e Mulay Slimane. A relevância para o reino de Marrocos das conexões sefarditas, apesar do terrível reinado de Mulay Yazid, entre os anos de 1790 e 1792, de má memória para as comunidades judaicas do império, irá ser confirmada pelo próprio sucessor de Mulay Slimane, Mulay Abderrahman (1822-1859), quando ao examinar as receitas da alfândega de Tetuão constatou que 90 % destas provinham das transacções comerciais levadas a cabo pelos seus judeus.<sup>47</sup> E como forma de agradecimento, emitiu um *dahir*,<sup>48</sup> no qual consignava a protecção destes últimos, que explicava em carta dirigida ao governador daquela praça marroquina. Nesta carta, datada de 22 de Novembro de 1825, citada por German Ayache, o sultão marroquino afirmava:

*Les Juifs sont inviolables de par la protection. Notre Prophète a dit: 'Quiconque les opprime aura affaire à moi au jour du Jugement' . . . Nous leur décernons un Dahir. Donnez-leur-en lecture, publiez-en le contenu pour que tout un chacun en connaisse les termes et que la nouvelle s'en répande.*<sup>49</sup>

47 Sobre o estatuto jurídico dos judeus sob o domínio do islão, veja-se Cohen 2013, 58-71; Bar-Asher 2019. Sobre as relações entre muçulmanos e judeus no espaço marroquino, veja-se: Abitbol 1993, 49-90; Ayache 1987, 147-168; Kembib 2016, 21-55; Taïeb 1992, 85-103; Zafrani 1971, 201-211.

48 *Dahir*: decreto imperial.

49 Apud Ayache 1987, 155.

A questão levantada pelo arresto do brigue *Intrépido* mostra que tudo podia acontecer no espaço sefardita do Mediterrâneo ocidental no último quartel do século XVIII e primeiras décadas do século XIX: a mediação dos judeus sefarditas entre os diplomatas das potências cristãs e os vários poderes magrebins; o importante papel desempenhado pelas comunidades judaicas do Império Alauita na consecução dos objectivos da política externa marroquina, apesar da terrível crise que teve lugar no curto reinado de Mulay Yazid; até mesmo o exílio do derradeiro *dey* de Argel e do seu círculo mais próximo no domínio familiar dos Bacri em Livorno.<sup>50</sup>

---

50 Valensi 2016, 70.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes manuscritas

#### AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

##### FNA – Fundo do Norte de África

Carta de Abraão Cardozo para John Rutherford, Gibraltar, 4 de Fevereiro de 1812. Caixa 400.

Carta de Charles Stuart para o Tenente General Colin Campbel, Lisboa, 8 de Fevereiro de 1812. Caixa 400.

Carta de Henrique Teixeira de Sampayo para D. Miguel Pereira Forjaz, Lisboa, 17 de Janeiro de 1815. Caixa 411, Resgate de cativos e diversos (1780-1832).

Carta de Salomão Beniel para James Scarnichia, Gibraltar, 25 de Fevereiro de 1812. Caixa 400.

Diário de Bernardo Simões Pessoa, Consul de Portugal em Mogador, Caixa 417, Correspondência (1759-1800).

Ofício de James Scarnichia para D. Miguel Pereira Forjaz, Argel, 7 de Outubro de 1811. Caixa 407, Resgate de portugueses e cativos (1810-1813).

Relação da viagem que eu Fr. Joze de St<sup>o</sup>. António Moura fis a Argel em Setembro de 1811 na companhia de James Scarnichia Chefe de Divisão, e encarregado de efetuar a 2.<sup>a</sup> parte do resgate, e de ajustar a paz definitiva e do resultado sobre este Negocio. Caixa 420, Cativos de Argel (1752-1823).

### Fontes impressas

Broughton, Elizabeth. 1839. *Six Years Residence in Algiers*. London: Saunders and Otley.

Hadley, M. J. M. 1872. *Le livre d'or des israélites algériens. Recueil de renseignements inédits et authentiques sur les principaux négociants juifs d'Alger pendant la période turque*. Alger: Imprimerie Typographique de Bouyer.

### Estudos

Abitbol, Michel. 1993. “Juifs d’Afrique du Nord et expulsés d’Espagne après 1492.” *Revue de l’histoire des religions* 210 (1):49-90.

———. 1998. *Les commerçants du roi. Tujjar al-Sultan. Une élite économique judéo-marocaine au XIXe siècle*. Paris: Maisonneuve & Larose.

———. 2003. *Le passé d’une discordie. Juifs et arabes du VIIe siècle à nos jours*. Paris: Perrin.

———. 2009. *Histoire du Maroc*. Paris: Perrin.

- Afonso, António Jorge Ferreira. 2016. “Os Cativos Portugueses nos Banhos Magrebinos. O Islão, o Corso e Geoestratégia no Ocidente do Mediterrâneo.” Tese de doutoramento, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- . 2013. “Os Negócios dos Ahl al-Kitab. O Caso Específico dos Judeus Magrebinos.” *Anais de História de Além-Mar* XIV:249-273.
- Arribas Palau, Mariano. 1994. “Un obstáculo para el reconocimiento de Mawlay Sulayman en Marruecos: la proclamación de Mawlay Husayn.” *Al-Andalus-Magreb* II:26-35.
- Ayache, German. 1987. “La minorité juive dans le Maroc précolonial.” *Hespéris-Tamuda* XXV:147-168.
- Bar-Asher, Beir M. 2019. *Les juifs dans le Coran*. Paris: Albin Michel.
- Benady, Tito. 1989. “The Jewish Community of Gibraltar.” In *The Western Sephardim*, ed. Richard Barnett et Walter Schwab, 159-182. Gibraltar: Gibraltar-Books.
- Berque, Jacques. 1998. *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. XVIIe siècle*. Paris: Sindbad Actes Sud.
- Chouraqui, André. 1998. *Histoire des juifs en Afrique du Nord. En exil au Maghreb*. Tome I. Paris: Éditions du Rocher.
- Cohen, Mark R. 2013. “L’attitude de l’islam envers les juifs, du prophète Muhammad au pacte d’Umar.” In *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, dir. Abdelwahab Meddeb et Benjamin Stora, 58-71. Paris: Albin Michel.
- El Bezzaz, Mohammed Amine. 1985. “La Peste de 1798-1800 au Maroc.” *Hespéris-Tamuda* XXIII:57-82.
- El Mansour, Mohamed. 1988. *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*. Cambridgeshire: MENAS Press.
- Ihraï-Aouchar, Amina, 1990. “Les relations du Maroc avec l’Europe à l’époque de la Révolution Française et de l’Empire (1789-1815).” *Hespéris-Tamuda* XXVIII:29-46.
- Kembib, Mohammed. 2016. “Études et recherches sur les juifs du Maroc: observation et réflexions générales.” *Hespéris-Tamuda* LI:21-55.
- Laroui, Abdallah. 1967. *L’idéologie arabe contemporaine*. Paris: François Maspéro.
- . 1994. *Historia del Magreb. Desde los orígenes hasta el despertar magrebi. Un ensayo interpretativo*. Madrid: MAPFRE.
- Levy, Lionel. 1999. *Livourne, Amsterdam, Tunis 1591-1951*. Paris: L’Harmattan.
- Lourido Diaz, Ramón. 1977. “Los judíos en Marruecos durante el sultanato de Sidi Muhammad B. ‘Abd Allah (1757-1790).” *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* 26-28:327-355.
- Merouche, Lemnouar. 2002. *Recherches sur l’Algérie à l’époque ottomane*. Vol. I, *Monnaies, prix, et revenus 1520-1830*. Paris: Editions Bouchène.
- . 2007. *Recherches sur l’Algérie à l’époque ottomane*. Vol. II, *La course, mythes et réalité*. Paris: Editions Bouchène.
- Miège, Jean-Louis. 1998. “Bonaparte, l’Égypte et le Maroc.” *Cahiers de la Méditerranée* 57 (1):307-319.
- Panzac, Daniel. 1999. *Les corsaires barbaresques. La fin d’une épopée 1800-1820*. Paris: CNRS Éditions.
- Renaud, Dr. H.P.J. 1921. “La peste de 1799 d’après des documents inédits.” *Hespéris* I:160-182.
- . 1923. “Recherches historiques sur les épidémies du Maroc (II). La Peste de 1818 d’après des documents inédits.” *Hespéris-Tamuda* III:13-35.
- Schroeter, Daniel. 2002. *The Sultan’s Jews. Morocco and the Sephardi World*. Standford: Standford University.
- Sefarty, Nicole S. 1999. *Les courtisans juifs des sultans marocains. Hommes politiques et hautes dignitaires XIIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Editions Bouchene.



- Taïeb, Jacques. 1992. "Les juifs du Maghreb au XIXe siècle. Aperçus de démographie historique et répartition géographique." *Population* 47 (1):85-103.
- Trivellato, Francesca. 2004. "Les juifs d'origine portugaise entre Livourne, le Portugal et la Méditerranée (c. 1650-1750)." In "La diaspora des 'nouveaux-chrétiens'", edição especial, *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian* XLVIII:171-182.
- . 2009. *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*. New Haven/London: Yale Press University.
- Valensi, Lucette. 2016. *Juifs et musulmans en Algérie. VIIe-XXe siècle*. Paris: Éditions Tallandier.
- Zafrani, Haïm. 1971. "La vie intellectuelle juive au Maroc de la fin du XVe siècle au début du XXe siècle." *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée* 9:201-211.
- . 1994. "Lieux de rencontre et de dialogue." *Horizons maghrébins – Le droit à la mémoire* 27:13-25.





# **DO MEDITERRÂNEO AO ATLÂNTICO:** Comerciantes judeus de Marrocos e Gibraltar no arquipélago de Cabo Verde (1860-1900)<sup>1</sup>

Ângela Sofia Benoliel Coutinho

IPRI – Instituto Português de Relações Internacionais

CEIS20 – Universidade de Coimbra

## **Introdução**

A segunda metade do século XIX foi um período assaz conturbado no império de Marrocos, por diversas razões, de ordem política, económica e social. As pressões imperialistas, por parte das potências europeias, foram-se intensificando sobremaneira após o domínio da Argélia vizinha pela França, que, em 1844, bombardeou a cidade de Tânger. No interior do território, cada vez mais grupos armados atacavam as populações, prejudicando também fortemente a actividade comercial, e, após 1860, viveu-se um período de secas e fomes. Este contexto não excluiu alguns episódios de perseguição religiosa de judeus e cristãos. De acordo com a correspondência que chegava a Lisboa pelo consulado português em Tânger, a partir do ano de 1863, foram noticiados assassinatos de judeus em diversas localidades de Marrocos, o que levou a Junta Israelita de

---

<sup>1</sup> O trabalho de investigação realizado foi financiado pela “Cape Verde Jewish Heritage Project, Inc.”, com apoio do “World Monuments Fund”.

Safim a pedir ajuda aos representantes diplomáticos estrangeiros, denunciando execuções de judeus. Por outro lado, a guerra entre Espanha e Marrocos pelo domínio de Tetuão, em 1859-1860, levou muitos judeus dessa região do norte a fugir das hostilidades.

Reagindo aos pedidos de ajuda da comunidade hebraica em Marrocos, em Fevereiro de 1864, o rei de Portugal, D. Luís I, concedeu “protecção a todos os Israelitas do Império Marroquino”,<sup>2</sup> ganhando então maior expressão o movimento migratório em direcção aos territórios que, na altura, integravam o Império Português em África. Foi o caso do arquipélago atlântico de Cabo Verde, para onde quase uma centena de comerciantes judeus, sobretudo marroquinos, mas também naturais de Gibraltar, se dirigiram a partir de 1860.

O contexto em que ocorre este movimento migratório é, portanto, bastante complexo, e diversos são os factores a ter em conta, de entre os quais não é despidendo o facto de entre os impérios de Portugal e de Marrocos ter sido assinado um tratado, em 1798, que dava liberdade comercial aos súbditos do Sultão de Marrocos para comerciar em portos portugueses, como afirma Clarence-Smith, apoiando-se em estudos de diversos autores.<sup>3</sup>

Situado a cerca de 500 quilómetros do Senegal, o arquipélago de Cabo Verde tem cerca de 4000 quilómetros quadrados e é constituído por dez ilhas e vários ilhéus. Foi descoberto em 1460 por navegadores a serviço do rei de Portugal. Teve duas fases distintas de povoamento, sendo que a primeira ocorreu nas ilhas de Sotavento (no sul), onde, na cidade da Ribeira Grande, foi criado um importante entreposto para o tráfico negreiro atlântico.

Tendo conhecido fases de decadência e de retoma da sua economia, a sua história foi também marcada, a partir do século XVIII, por secas que provocaram fomes devastadoras. No século XIX, o arquipélago viveu um novo ciclo de desenvolvimento económico, com a instalação de companhias carvoeiras britânicas na ilha de S. Vicente, no Barlavento (ilhas a norte). Em 1862, o arquipélago contava com 97 009 habitantes.<sup>4</sup>

---

2 AHDMNE, caixa 751, fol. 667.

3 Clarence-Smith 2016.

4 Este parágrafo e os seguintes, de apresentação geral de Cabo Verde, são sobretudo baseados no texto de autoria de João Estêvão (1998, 167-210).

Os autores são concordantes em considerar que o século XIX marcou o declínio do Antigo Regime colonial no arquipélago. Outrossim, as crises provocadas pelas secas e consequentes fomes tornaram-se cada vez mais frequentes.

No respeitante à actividade económica, as principais fontes de riqueza eram a apanha da urzela, que, até 1850, era exclusivo da Coroa, e a exportação do sal, sobretudo para o Brasil. Também se exportavam outros produtos, como panos e aguardente para a Guiné, milho para a Madeira e as Canárias, peles e couros para os Estados Unidos da América, animais vivos para as Antilhas e para a costa africana, e vendiam-se géneros alimentícios para os navios que escalavam as ilhas.

É necessário referir que, em 1834, Portugal abriu os seus portos à navegação e, em 1842, foi assinado um tratado, entre a Grã-Bretanha e Portugal, que dava aos súbditos britânicos os mesmos direitos que aos portugueses para se instalarem nas colónias portuguesas e aí desenvolverem as suas actividades económicas. São dados relevantes para o presente estudo, na medida em que, para além dos naturais de Gibraltar, alguns dos comerciantes judeus marroquinos que passaram pelo arquipélago de Cabo Verde, no século XIX, ou aí se instalaram eram súbditos britânicos.

Na agricultura, considera-se que eram utilizados métodos primitivos de cultivo. Era praticada uma agricultura de subsistência e, simultaneamente, investia-se em monoculturas de exportação, sobretudo cana para açúcar ou aguardente e, mais tarde, café. Nas ilhas a norte, manteve-se predominantemente o regime de minifúndio, e nas ilhas de Santiago e Fogo, as grandes propriedades. Uma importante transformação neste sector foi a aplicação da lei da abolição do morgadio, a partir de 1864, que introduziu a possibilidade de compra e venda da terra anteriormente vinculada, o que veio a suceder a partir de finais do século XIX, quando grandes proprietários fortemente endividados tiveram de vender parcelas das suas terras. Este dado também é relevante para o nosso estudo, na medida em que alguns dos comerciantes judeus cujas trajetórias estudámos usufruíram desta oportunidade e tornaram-se grandes proprietários na ilha de

Santiago, em finais do século XIX. É o caso, nomeadamente, de Bento Levy,<sup>5</sup> Hillel Benchimol<sup>6</sup> e Benjamim Alves.<sup>7</sup>

Com a intensificação da navegação a vapor no Oceano Atlântico, o Porto Grande da ilha de S. Vicente, considerado o melhor porto natural da África Ocidental, passou a suscitar o interesse das companhias carvoeiras britânicas, que, desde 1839, começaram a fazer pedidos de concessão ao Governo português para instalarem as suas empresas na ilha. Moses Zagury,<sup>8</sup> um dos empresários judeus cuja trajectória estudámos, esteve directamente implicado neste processo.

Com efeito, a navegação a vapor no Atlântico exigia várias paragens para que os navios fossem abastecidos em carvão, e a rota que incluía Cabo Verde era obrigatória, a partir da Europa para se ir à América do Sul ou à Ásia, antes da abertura do Canal do Suez. Assim, em 1848, S. Vicente era a *coaling station* mais importante do Império Britânico no Atlântico médio e, em 1900, era a quarta maior do mundo. As oportunidades de negócio nesta ilha, por um lado, e a decadência económica que teve início por volta de 1900, por outro, explicam certamente a presença expressiva de comerciantes judeus na ilha no século XIX, que tal como outros, italianos e portugueses, não chegaram, contudo, a radicar-se no arquipélago.

A nível social, uma das maiores transformações ocorridas foi a constituição de um grupo social intermédio, de chamados “mestiços”, que, em finais do século XIX, representava mais de 60 % da população. Nessa altura, apenas cerca de 3 % da população era aparentemente de origem europeia. A escravatura foi definitivamente abolida em 1876, mas já em 1868 os escravos representavam apenas 5 % da população.

Uma outra transformação estrutural ocorrida na sociedade cabo-verdiana, no século XIX, foi o intensificar da corrente migratória para os Estados Unidos

---

5 Bento Levy terá nascido na década de 1850, em Lisboa ou no Algarve. Tornou-se um grande comerciante na cidade da Praia, onde se instalou com os seus pais, Fortunato e Victoria, e um grande proprietário no concelho de Santa Catarina, no interior da ilha de Santiago. Tinha também propriedades nas ilhas do Maio e Boavista e teve barcos.

6 Hillel Benchimol terá nascido na década de 1830, em Orão, Argélia. Tornou-se um grande proprietário e produtor de café no interior da ilha de Santiago.

7 Benjamim Alves nasceu em Faro, no Algarve, em 1848. Foi comerciante na cidade da Praia e grande proprietário no concelho de Santa Catarina.

8 Moses Zagury, natural de Mogador, foi um grande investidor na ilha de S. Vicente, onde negociou um terreno que, em seguida, concedeu a uma carvoeira britânica. Teve outros negócios noutras ilhas de Cabo Verde, assim como em Angola, e tinha interesses em Moçambique. Residiu durante muitos anos em Lisboa e em Londres.

da América, constituindo as remessas que os emigrantes enviavam para as suas famílias no arquipélago uma fonte cada vez mais importante de rendimentos para a então colónia, depois das taxas que se cobravam para a importação e a reexportação de carvão.

A constituição deste grupo social intermédio e o maior poder de compra por parte das famílias de emigrantes terão constituído factores favoráveis para a criação de um mercado interno, que, ainda que diminuto, terá facilitado o desenvolvimento de um comércio de importação, ao qual muitos destes comerciantes judeus certamente se dedicaram. Em todo o caso, explica certamente a sua presença expressiva na ilha Brava, no século XIX, a mais atingida pelo fenómeno de emigração para os Estados Unidos da América, mas onde permaneceram por poucos anos.

Simultaneamente a este intensificar da emigração para a América do Norte, em grande parte clandestina, com as fomes de 1863-1866, o Governo da colónia regulamentou o recrutamento de serviçais para as ilhas de S. Tomé e Príncipe, cujas condições de trabalho, nas roças de cacau e café, foram comparadas às da escravatura.

Tal como nos restantes territórios sob domínio português, a Inquisição foi abolida em Cabo Verde no ano de 1821; e, no século XIX, uma importante comunidade britânica e protestante instalou-se na ilha de S. Vicente, tendo organizado também a sua vida religiosa. Na ilha de Santo Antão, onde, no mesmo século, se instalou um maior número de judeus no arquipélago, residiam também famílias protestantes, como a família Bettencourt, vinda dos Açores. A esmagadora maioria da população da ilha de Santo Antão, como, de resto, do arquipélago de Cabo Verde, era católica.

## **Revisão da bibliografia e fontes**

Até à data, quatro obras e vários artigos ou capítulos de livros foram dados à estampa, debruçando-se directa ou indirectamente sobre esta temática. O texto pioneiro terá sido o de autoria de Alberto Iria, intitulado “Judeus em Moçambique, Angola e Cabo Verde: Epigrafia e História”. Nele, o autor descreve os túmulos judaicos que pôde identificar aquando de uma viagem a Cabo Verde, assim como



os de alguns descendentes, em diversas ilhas. Cruza estes dados com os fornecidos pelo historiador José Maria Abecassis e com alguns documentos de arquivo. A obra monumental de Abecassis, *Genealogia Hebraica – Portugal e Gibraltar. Sécs. XVII a XX*, apresenta árvores genealógicas de muitas famílias judias oriundas de Gibraltar – na maioria dos casos, de origem marroquina – que se instalaram em Portugal a partir do século XIX ou nos territórios africanos e asiáticos sob seu domínio. Está organizada em cinco volumes, tratando-se de uma fonte riquíssima e fidedigna de informação. Em 1997, foi publicada a primeira obra exclusivamente dedicada aos judeus marroquinos e de Gibraltar em Cabo Verde, de cariz abrangente, de autoria de M. Mitchell Serels, intitulada *Jews of Cape Verde: A Brief History*. No ano seguinte, a historiadora cabo-verdiana Cláudia Correia publicou a obra *Presença de Judeus em Cabo Verde – Inventariação na Documentação do Arquivo Histórico Nacional (1840-1927)*, que, como o título indica, apresenta uma descrição de diversos documentos de arquivo que a autora identificou no Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde, com informação útil e pertinente sobre a presença e actuação destes comerciantes e das suas famílias no arquipélago, até inícios do século XX.

Para atestar a presença destes judeus de Marrocos e Gibraltar no arquipélago de Cabo Verde no século XIX, dispomos, antes de mais, de 35 túmulos judaicos, em quatro cemitérios existentes em três ilhas de Cabo Verde: Santiago, Santo Antão e Boavista.

Consultámos ainda documentação existente em arquivos em Portugal, Cabo Verde, Grã-Bretanha e Gibraltar. No Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde, foi possível ter acesso à seguinte documentação: livros de registo dos passaportes para trânsito interno na província de Cabo Verde; livros da relação de estrangeiros a residir nalgumas ilhas; cartas de aforamento de terrenos; processos de concessão de alvará para trapiche e para produção de cana, mel e aguardente; correspondência de casas comerciais; junta de décimas (impostos) industriais; pedidos feitos ao Governo da colónia de Cabo Verde; livros de registo de despachos de importação e exportação da alfândega da Praia; registos de óbito; inventários orfanológicos (testamentos) e outros processos em tribunais; anúncios na imprensa local; pedidos e autorizações de licenças; reclamações; pedidos de arrendamento de terrenos; subscrições diversas, sobretudo para

donativos; execuções de penhora; queixas na polícia; registos criminais; registos de sociedade/firmas.

Ainda em Cabo Verde, foram consultadas as actas da Câmara Municipal de S. Vicente.

Em Portugal, consultámos os livros de registo da Comunidade Israelita de Lisboa, a saber, de nascimento, casamento e óbito. Como referido acima, foi preciosa a consulta da obra de autoria de José Maria Abecassis, *Genealogia Hebraica – Portugal e Gibraltar. Sécs. XVII a XX*. Também foi possível consultar, no Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros de Portugal, a correspondência vinda dos consulados de Portugal em Tânger e em Gibraltar, na segunda metade do século XIX; e, no Arquivo Histórico Ultramarino, os pareceres que o rei de Portugal pedia à Junta Consultiva do Ultramar (de 1834 a 1907). Consultámos ainda livros de registo dos pedidos de vistos em passaportes estrangeiros relativos à segunda metade do século XIX, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa; e os livros de registo de passaportes concedidos em Gibraltar, nomeadamente, de 1819 a 1830 e de 1861 a 1886, nos Gibraltar National Archives.

Por fim, para realização desta pesquisa, foi possível contar com os relatos de alguns descendentes destes comerciantes, sobretudo netos.

Reunimos elementos sobre 93 indivíduos que residiram ou passaram por Cabo Verde, entre 1840 e 1900. No total, trata-se de indivíduos de 51 famílias, a saber, as famílias Abecassis, Abithbal, Alves, Amzalak, Anahory, Athias, Auda, Azaniel, Azevey, Azancot, Azulay, Bedunas, Benazon, Benahim, Benara, Benatar, Benchimol, Bendaham, Bendavid, Benoliel, Benrós, Levy Bentubo, Boaruna, Bohana, Bodana, Brigham, Cagy, Cardoso, Cohen, Elasy, Eleaim/Elcaim, Ezaguy, Gabay, Ismini, Izaqui, Lassarine, Lasene, Malka, Levy, Maman, Naury, Niune, Pairmy, Pimenta, Pinto, Sabbat, Serruya, Urbin, Wahnon, Zaffrany e Zagury.

## Origem, actividades e modelo económico adoptado

No concernente aos locais de nascimento, obtivemos dados relativos a 73 % do grupo em estudo. Relativamente ao grupo na sua totalidade, sabe-se que 35 % dos indivíduos nasceram em Marrocos, 15 % em Gibraltar, 7,5 % em Portugal continental e 6,4 % na Argélia. Há um indivíduo nascido em Espanha, e para sete deles são apontados países diferentes de naturalidade.

Os diversos locais de nascimento podem dar-nos elementos acerca de algumas das motivações destes indivíduos para emigrar para um espaço sob domínio português. Com efeito, se Tânger era a cidade marroquina com maiores ligações a Portugal, havendo certamente também uma ligação privilegiada com Mogador, que foi um forte português no século XVI, não era certamente o caso, então, para Rabat. Ora, os naturais de Tânger chegaram a Cabo Verde em muito maior número nos primeiros anos da década de 1860, possivelmente em consequência da guerra que a Espanha tinha travado em Tetuão em 1859-1860. Já os naturais de Gibraltar foram chegando de forma mais espaçada no tempo. É pertinente recordar o facto de que, ao tomar o rochedo de Gibraltar à Espanha, em 1704, as autoridades britânicas tiveram de reforçar os laços comerciais com Marrocos, mas também com Portugal e Itália, a fim de conseguirem abastecer o território com víveres. Wilke afirma, inclusive, que alguns membros da comunidade judaica de Gibraltar tiveram um papel importante na reconstituição da comunidade judaica de Lisboa no século XIX, após a abolição da Inquisição.<sup>9</sup> Quando Portugal abriu os seus portos à navegação, em 1834, diversas ligações marítimas directas terão sido estabelecidas a partir de Gibraltar, inclusive com algumas ilhas de Cabo Verde.

Relativamente à sua origem social, estão acessíveis os registos da comunidade judaica de Gibraltar, largamente documentados na obra monumental de autoria de José Maria Abecassis, mas o mesmo não sucede com os registos das comunidades judaicas das diferentes cidades marroquinas. Assim, não tendo tido acesso aos registos das comunidades de Tânger, Mogador/Essaouira e Rabat, de onde a esmagadora maioria dos judeus marroquinos instalados em Cabo Verde

---

9 Wilke 2009, 180.

são oriundos, não nos é possível identificar, com clareza e precisão, a origem social destas famílias na sociedade marroquina de então.

Contudo, dispomos de um elemento que nos permite de certo modo situá-los socialmente, na medida em que muitos deles eram considerados súbditos de nações europeias, não só da Grã-Bretanha, mas também de França e Espanha, e mesmo de Portugal. Este estatuto, concedido a certas famílias marroquinas, fossem elas judias, muçulmanas ou cristãs, era considerado muito vantajoso sob diversos aspectos, e era chamado de *protégés*. De acordo com Arlette Berdugo, beneficiou alguns privilegiados na sociedade marroquina de então, quando se intensificou a disputa por Marrocos entre as nações imperiais europeias, que procuravam assim garantir apoios internos:

. . . um sistema respeitante somente a alguns indivíduos, que beneficiam de vantagens económicas e financeiras junto às potências europeias . . . surge uma nova burguesia de Judeus, Cristãos e Muçulmanos . . . Estas [as potências europeias] criam um sistema de ‘protecção’ para esta classe privilegiada, chegando por vezes ao ponto de conceder a nacionalidade.<sup>10</sup>

Relativamente à sua totalidade (93 indivíduos), uma maioria expressiva (34,4 %) é apontada nos registos de Cabo Verde como sendo comerciante ou negociante e cerca 9,5 % como comerciante e proprietário. Há ainda referência a dois caixeiros, que mais tarde se tornaram comerciantes, a dois indivíduos que possuíam barcos, a dois outros que exploravam guano,<sup>11</sup> a um relojoeiro, a um industrial e proprietário de botequins/bilhares e de uma farmácia, e a um empresário que tinha terrenos que concedeu a companhias carvoeiras britânicas. Trata-se, neste último caso, de Moses Zagury, um empresário natural de Mogador, com um perfil muito diferente da maioria do grupo em estudo, tanto no que diz respeito ao tipo de investimento feito no arquipélago, como à própria mobilidade.

À chegada a Cabo Verde, a cidade da Praia, capital, na ilha de Santiago, parece ter sido de início o porto de apoio mais importante, na medida em que aí

---

10 “ . . . un système concernant seulement quelques individus, qui bénéficient d’avantages économiques et financiers auprès des puissances européennes . . . une nouvelle bourgeoisie de Juifs, de Chrétiens et de Musulmans émerge . . . Celles-ci [les puissances européennes] établissent un système de ‘protection’ envers cette classe privilégiée, allant parfois jusqu’à lui octroyer la nationalité” (Berdugo 2002, 35-36).

11 Fertilizante natural.

estiveram a actuar 22 comerciantes nas décadas de 1860 e 1870. No interior da ilha, no concelho de Santa Catarina, investiram quatro comerciantes, e na localidade do Tarrafal, no outro extremo da ilha, apenas um. Na ilha vizinha da Brava, de muito menor dimensão, chegou a haver 15 comerciantes, a maioria dos quais também circulavam pela Praia. Na Boavista, residiram quatro comerciantes; em S. Nicolau, dois; e 12 actuaram na ilha de S. Vicente. O maior número instalou-se, contudo, na ilha de Santo Antão, e mais precisamente no concelho da Ribeira Grande, onde chegou a haver 40 comerciantes judeus de Marrocos e Gibraltar.

Pela análise dos dados arquivísticos obtidos, supõe-se que o modelo de negócios adoptado em Cabo Verde terá sido o que Fátima Sequeira Dias expôs para o caso dos Açores, de *import/export*, sobretudo em ilhas que não fossem pólos internacionais e, por conseguinte, onde havia também menos concorrência.<sup>12</sup> Com efeito, a análise dos processos judiciais do Tribunal da Ribeira Grande, em Santo Antão, a esmagadora maioria dos quais são por dívida dos compradores, revela-nos as principais mercadorias comercializadas e os modos de pagamento. Os tecidos, ou têxteis, surgem como o produto mais importado, e quanto às exportações, é o caso da aguardente, da extracção de purgueira e também da cal, da palha, do azeite de purga e do milho. Mas não há dúvida de que o produto de exportação que surge com mais frequência é o café, que foi também cultivado pelos que, entretanto, adquiriram propriedades. Em Santo Antão, a zona cafeeira mais conhecida é o concelho do Paúl, mas infelizmente faltam estudos mais aprofundados que nos elucidem quanto à forma como se foi desenvolvendo esta cultura, o peso que teve para a economia da ilha e os principais mercados para onde era exportado.

A política de pagamentos adoptada era também semelhante à que foi praticada pelos comerciantes judeus marroquinos nos Açores, baseada no crédito, o que permitia alargar a clientela e aumentava as possibilidades de consumo. Conforme a explicação de Fátima Sequeira Dias, as modalidades propostas variavam conforme a solvabilidade, a quantidade de compras e os laços de amizade ou de parentesco, podendo ser à vista ou então a créditos a três, quatro ou sete

---

12 Dias 1999, 75.

meses, entre outras possibilidades.<sup>13</sup> Todas estas possibilidades são expostas nos processos judiciais do Tribunal da Ribeira Grande.

Por fim, Fátima Sequeira Dias explica ainda que no caso dos Açores, os comerciantes judeus marroquinos tinham correspondentes em Lisboa e noutras praças financeiras, pelo que, para além de poderem fornecer o mercado ilhéu com produtos britânicos mais baratos, também podiam beneficiar de taxas de câmbio mais vantajosas, desde que aceitassem os pagamentos em várias moedas.<sup>14</sup> É bem possível que na Brava, e em S. Nicolau em particular, estes comerciantes possam ter tirado proveito de pagamentos em dólares, que as famílias recebiam directamente dos seus parentes emigrados nos EUA, o que acabava por ser um factor adicional de atracção para aí fazer negócio. Apesar de não termos elementos concretos que possam suportar esta leitura, parece ser bastante plausível.

### **Famílias que deixaram descendência**

De entre as 51 famílias apontadas inicialmente, cerca de 40 %, ou seja, 20 famílias, radicou-se de facto no arquipélago e/ou aí deixou descendentes que é possível identificar. Trata-se das famílias Abithbal, Alves, Athias, Anahory, Auday, Azulay, Benahim, Benatar, Benchimol, Bendavid, Benoliel, Benrós, Levy Bentubo, Brigham, Cohen, Ezaguy, Levy, Pinto, Serruya e Wahnnon.

É possível que membros de outras famílias tenham deixado descendentes no arquipélago, mas ainda não foi possível identificá-los, na medida em que, seguindo a tradição portuguesa, os apelidos por via materna vão-se perdendo ao longo das gerações, sendo que, na sua esmagadora maioria, estes descendentes não se tornaram praticantes do judaísmo.

De entre as famílias acima referidas, 10 % são oriundas de Portugal continental (Alves e Anahory); 5 % da Argélia (Benchimol), 20 % de Gibraltar (famílias Levy Bentubo, Wahnnon, Athias e Serruya) e todas as outras, pelo menos 55 %, de Marrocos.

---

13 Dias 2007, 74.

14 Dias 1999, 63.

Das 11 famílias que descendem seguramente de indivíduos nascidos em Marrocos, há um número mais expressivo de naturais de Tânger (Abithbal, Auday, Benahim, Benrós, Pinto), seguido dos naturais de Mogador (Brigham, Cohen, Bendavid e talvez Levy) e, depois, dos de Rabat (Benoliel, Benatar e talvez Levy).

Contudo, a esmagadora maioria dos apelidos dos naturais de Gibraltar, da Argélia e até de Portugal continental são de famílias judias marroquinas, que se sabe ou se supõe terem-se instalado nesses territórios algumas gerações antes de irem para Cabo Verde.

Nesta primeira geração, nota-se um peso relativo muito maior dos indivíduos pertencentes a estas famílias que se dedicaram à actividade agrícola, em paralelo à actividade comercial – representam 40 % das famílias em estudo. Segundo os relatos orais de alguns descendentes, dedicaram-se sobretudo à produção e exportação de café, cuja procura nos mercados internacionais foi subindo ao longo do século XIX, para o mercado europeu. Outros 40 % são apontados como tendo-se dedicado sobretudo ao comércio internacional, havendo um indivíduo apontado também como armador (Marcos Auday,<sup>15</sup> de Tânger) e outro como industrial (Isaac Wahnnon,<sup>16</sup> de Gibraltar).

### **Relações com o Brasil, o espaço sob domínio português em África e o Mediterrâneo**

Para 12 das 20 famílias que se radicaram ou deixaram descendentes em Cabo Verde, foi possível identificar, na documentação dos diversos arquivos consultados, elementos que comprovam as suas ligações e/ou a sua circulação no espaço dito lusófono e no Mediterrâneo. De igual modo, a bibliografia existente e os relatos de alguns descendentes também fazem referência a esta circulação.

---

15 Marcos ou Mordechai Auday, nascido em Tânger, por volta de 1830, residiu em Lisboa, onde fez parte do grupo que angariou fundos para a aquisição do terreno onde actualmente se situa o cemitério israelita. Em Cabo Verde, foi procurador de Moses Zagury na ilha de S. Vicente e comerciante em Santo Antão, tendo também actuado como armador.

16 Isaac Wahnnon nasceu em Gibraltar, em 1843, e há registos de viagens suas para Cabo Verde desde os finais da década de 1850. Instalou-se na ilha de S. Vicente, onde foi comerciante, proprietário de um restaurante, de um botequim, de bilhares e de uma farmácia, tendo também sido registado como industrial.

Trata-se de elementos que são referentes a casamentos realizados num local que não o de nascimento, ao nascimento de filhos em diversos pontos do Mediterrâneo ou do Atlântico e a viagens efectuadas regularmente. Há também a indicação de diferentes locais de residência, conforme as épocas, e, para alguns, a investimentos feitos em diferentes pontos do Império Português ou ainda a nomeações como representantes diplomáticos de outros países, normalmente mediterrânicos. Diversos casos são exemplos eloquentes da forte mobilidade dos membros desta comunidade. A família Alves viveu primeiramente no Algarve, onde Benjamim nasceu. Mais tarde, ele e o pai, Abraham,<sup>17</sup> instalaram-se na cidade da Praia, e, por ocasião do casamento de Benjamim, ficamos a saber que a sua mãe, Esther, residia no Brasil, na Amazónia. A família Levy terá circulado de Mogador ou Rabat para o Algarve, onde Bento terá nascido, e depois para Cabo Verde, onde foi viver na cidade da Praia com os seus pais, Fortunato<sup>18</sup> e Victória. Uma outra família que fixou primeiramente residência em Portugal foi a Anahory: James,<sup>19</sup> Salomão<sup>20</sup> e Raphael Simão<sup>21</sup> nasceram em Lisboa, sendo o pai de Gibraltar e mãe de Mogador. James e Raphael viveram muitos anos em S. Vicente e noutras ilhas do arquipélago. James Anahory casou-se com D. Alegria Abohbot, nascida nos Açores; Raphael Simão Anahory foi vice-cônsul de Espanha e da Dinamarca em São Vicente. Outras famílias foram constituídas em Gibraltar, como a de Marcos Auday, natural de Tânger, que se casou em Gibraltar com Simy Delmar, de onde ela era natural e onde nasceu o primeiro filho do casal; o segundo nasceu em Lisboa, onde Marcos viveu alguns anos antes de se instalar em Cabo Verde, na ilha de Santo Antão.<sup>22</sup> Também James Levy Bentubo<sup>23</sup> deixou a sua terra natal, Gibraltar, com as suas duas filhas,

---

17 Abraham Alves terá nascido no Algarve, por volta de 1825. Instalou-se na cidade da Praia, na ilha de Santiago, como comerciante, acompanhado do seu filho Benjamim.

18 Fortunato Levy era natural de Mogador ou Rabat. Na década de 1850, efectuava viagens entre Lisboa, Porto e Cabo Verde. Na década de 1860, estava instalado como comerciante de venda a retalho na cidade da Praia (AHN-CV, SGG, Livros de pedido de visto).

19 James Anahory nasceu em Lisboa, em 1839, e instalou-se na ilha de S. Vicente como comerciante (AHN-CV, SGG, Livros de pedido de visto).

20 Salomão Anahory nasceu em Lisboa, em 1838. Na década de 1850, já viajava para Cabo Verde. Foi comerciante na cidade da Praia e proprietário na ilha de Santiago (AHN-CV, SGG, Livros de pedido de visto).

21 Raphael Simão Anahory nasceu em Lisboa, em 1847, onde foi comerciante e teve uma tipografia. Na ilha de S. Vicente, em Cabo Verde, foi vice-cônsul de Espanha, da Dinamarca e do Brasil, e representante dos negócios de Moses Zagury (AHN-CV, SGG, Livros de pedido de visto; *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde* 1875, n. 34, p. 208; 1880, n. 13).

22 AHN-CV, SGG, Livros de pedido de visto; Abecassis 1990, I:460-461.

23 James Levy Bentubo nasceu em Gibraltar, em 1822. Em 1856, já viajava para Cabo Verde, onde foi comerciante na ilha de Santo Antão.



Judith e Rachel, para que se casassem com dois irmãos Wahnnon, seus conterrâneos. Abraham Wahnnon residia em Lisboa e Isaac em Cabo Verde. O pai de ambos, Jonas,<sup>24</sup> tinha ido trabalhar para Santo Antão como representante de uma firma com sede em Lisboa e, afirmam descendentes seus, a dada altura foi residir em Marselha, onde recebia café enviado por produtores de Santo Antão. Relativamente à mobilidade familiar, há ainda a referir o caso de David Jacob Cohen,<sup>25</sup> de Mogador, cujos netos dizem que a sua esposa Luna fixou residência em Lisboa enquanto David Jacob trabalhava em Santo Antão, tendo-se instalado em Londres no fim dos seus dias. De acordo com Samuel Benchimol, Salomão Moysés Cohen, natural de Cabo Verde, foi o patriarca da família Cohen na localidade de Parantins, na Amazônia brasileira.<sup>26</sup> Outros, sem terem constituído família, residiram em diversos pontos deste espaço ao qual fazemos referência. Assim, Isaac Zaffrany,<sup>27</sup> de Mogador, é apontado como tendo vivido nos Açores e por ter ligações a Moçambique; é feita referência ao facto de Arão Bendavid, natural da mesma cidade em Marrocos, ter vivido em Lisboa antes de ir para Cabo Verde; quanto a Moisés Benrós,<sup>28</sup> de Tânger, os descendentes afirmam que residiu em Gibraltar, onde até terá deixado negócios, que tinha um barco em Marselha e que terminou os seus dias em Lisboa. No que se refere a viagens, há registos de passagens de Hillel Benchimol, natural de Orão, na Argélia, por Gibraltar, quando já residia em Cabo Verde, onde também se tornou proprietário e produtor de café na ilha de Santiago;<sup>29</sup> há também registos da passagem de Abraham Benoliel,<sup>30</sup> natural de Rabat, por Lisboa e França quando já residia na ilha da Boavista. Ayres Julião Brigham,<sup>31</sup> passava regularmente por

---

24 Jonas Wahnnon nasceu em Gibraltar, em 1812. Trabalhou em Santo Antão como representante de uma firma em Lisboa e, segundo os descendentes, a dada altura instalou-se em Marselha (Abecassis 1990, IV:157-163; 166; AHN-CV, TRG, caixas 243; 338; 349).

25 David Jacob Cohen, natural de Mogador, instalou-se na ilha de Santo Antão como comerciante. Nos últimos anos da sua vida, residiu em Londres, depois de uma passagem por Lisboa.

26 Benchimol 2008, 97.

27 Isaac Zaffrany nasceu em 1809, em Mogador, e residiu na ilha de S. Vicente, onde geriu negócios de Raphael Simão Anahory e de Moses Zagury (*Boletim Oficial da Província de Cabo Verde* 1897, no. 32, p. 232).

28 Moisés Benrós nasceu em Tânger, na década de 1820. Fazia viagens entre Lisboa, Faro e Cabo Verde. Instalou-se na cidade da Praia, onde constituiu a firma Benroz & Auday & C.<sup>3</sup>, com Abraham Auday. Segundo os descendentes, mais tarde instalou-se na ilha de Santo Antão.

29 AHN-CV, SGG, caixa 4, livro 0701, fols. 82-83.

30 Abraham Benoliel era natural de Rabat, onde terá nascido na década de 1820. No final da década de 1850, fazia viagens entre Lisboa, França e Cabo Verde. Instalou-se na ilha da Boavista, onde actuou como comerciante e proprietário de salinas (ANTT, Livro de registo de vistos, 1859).

31 Ayres Julião Brigham ou Wayes Ohayon era natural de Mogador, onde terá nascido na década de 1830. Na década de 1850, já efectuava viagens entre Mogador, Lisboa e Cabo Verde. Instalou-se na ilha de Santo Antão (ANTT, Livro de registo de vistos, 1856, 1857; Abecassis 1990 II:447-448).

Lisboa, de onde ia para Mogador, sua cidade-natal. Casado com Esther Cohen, os dois primeiros filhos do casal nasceram em Santo Antão, onde residiam, tendo o terceiro filho nascido em Lisboa. No tocante a representações diplomáticas e a investimentos feitos em diversos territórios, esse é o caso de Isaac Serruya,<sup>32</sup> que foi representante de diversos consulados em Cabo Verde, nomeadamente de Espanha e de Itália. Identifica-se na documentação um indivíduo chamado Salomão Serruya, que residiu em Moçambique, mas cuja ligação a Isaac não foi ainda possível estabelecer, sendo muito provavelmente familiares. Por fim, Moses Zagury, o grande investidor neste espaço arquipelágico, tinha negócios em Cabo Verde e em Angola; procurou investir em Moçambique e afirma ter residido muitos anos em Lisboa, e depois em Londres. Há muita correspondência dele para o Governo de Cabo Verde e directamente para o rei de Portugal, propondo negócios de grande envergadura nas colónias africanas de Portugal.<sup>33</sup>

### Quadro 1: Locais por onde circularam as famílias, para além de Cabo Verde

Locais Famílias	Lisboa	Algarve	Açores	Brasil	Angola	Moçambique	Gibraltar	Marselha	Argélia	Marrocos	Londres
Alves		X		X							
Anahory	X						X			X	
Auday	X						X			X	
Benchimol							X		X		
Bendavid	X									X	
Benoliel	X						X	X		X	
Benrós	X						X	X		X	
Brigham	X									X	
Cohen	X			X							X
Levy		X								X	
Levy Bentubo	X						X				
Pinto	X									X	
Serruya						X	X				
Wahnon	X						X	X			
Zafrany			X			X					
Zagury	X				X	X					X

32 Isaac Serruya era natural de Gibraltar, onde terá nascido por volta de 1815. Na década de 1860, era um comerciante estabelecido na cidade da Praia, onde foi vice-cônsul da Espanha e cônsul da Itália. Foi também proprietário na ilha de Santiago, e investiu na pesca do coral (*Boletim Oficial da Província de Cabo Verde* 1873, n. 44, p. 140).

33 AHN-CV, SGG, caixa 775; *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde* 1884, nn. 30; 36, p. 51; 1885, pp. 213-214.

## Notas conclusivas

Pelo acima exposto, conclui-se que, na segunda metade do século XIX, diversos jovens judeus marroquinos e gibraltinos permaneceram ou instalaram-se no arquipélago de Cabo Verde; uns procurando melhorar as suas condições de vida num período assaz conturbado da história de Marrocos; outros tentando explorar novas oportunidades de negócio com o surgimento de tecnologias modernas de navegação e de comunicação e com a exploração de novas e rentáveis monoculturas de exportação em territórios coloniais, tal como o café. A política portuguesa relativamente ao seu império africano e à Grã-Bretanha terá também contribuído para o surgimento deste surto migratório.

O estudo das trajetórias destes comerciantes revela uma forte mobilidade entre as ilhas, e também em direcção a outros territórios do Atlântico sob domínio português ou de língua oficial portuguesa (Brasil), permitindo formular a hipótese de criação de uma rede de negócios entre estes comerciantes e os seus conterrâneos que se instalaram no século XIX em Lisboa, nos Açores, no Algarve ou na Amazónia. Estudos futuros poderão confirmar a criação desta rede, que englobaria outros portos no Mediterrâneo, para além do de Gibraltar, nomeadamente, em Espanha, França, Marrocos e Argélia, e a importância que poderá ter revestido nas estratégias de negócio bem-sucedidas que foram adoptadas em Cabo Verde.

Otrossim, tendo em conta que – como alguns autores têm assinalado<sup>34</sup> ou mesmo estudado mais aprofundadamente –, a presença de judeus portugueses em Cabo Verde, em séculos anteriores, poderá ter sido mais intensa do que se supunha até aqui, julgamos ser de interesse compreender se este surto migratório de comerciantes judeus no século XIX foi uma experiência de certo modo inusitada ou se se inscreve numa continuidade multissecular. Este dado poderia trazer contributos de interesse para os acesos debates sobre a formação cultural e identitária das ilhas de Cabo Verde, que se tem polarizado em torno dos contributos europeus católicos e africanos animistas.

---

34 Wilke 2009; Green 2006.

# BIBLIOGRAFIA

## Fontes manuscritas

### 1. AHDMNE – Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros (Lisboa)

#### 1.1 Consulado português em Marrocos – Tânger

Caixa 751.

### 2. AHN-CV – Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde (Praia)

#### 2.1. SGG – Secretaria Geral do Governo

Livros de pedido de visto para trânsito interno na Província 1871/Jan/02-1876/Maio/01.

Caixa 4, Livro 0701.

Caixa 775.

#### 2.2. TRG – Tribunal da Ribeira Grande

Caixa 243. 1875.

Caixa 338.1868.

Caixa 349. 1855.

### 3. ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)

Livro de registos de vistos em passaportes estrangeiros (Anos de 1856, 1857, 1859).

## Fontes impressas

*Boletim Oficial da Província de Cabo Verde* (Anos de 1873, 1875, 1880, 1884, 1885, 1897).

## Estudos

Abecassis, José Maria. 1990. *Genealogia Hebraica – Portugal e Gibraltar. Sécs. XVII a XX*. 5 vols. Lisboa: Ferin.

Alexandre, Valentim. 1979. *Origens do Colonialismo Português Moderno*, vol. 3. Lisboa: Sá da Costa.

———. 2010. “O Império.” In *História Económica de Portugal*, orgs. Pedro Lains et Álvaro Ferreira da Silva. Vol. III: *O Século XIX*, 357-376. Lisboa: ICS.

Benchimol, Samuel. 2008. *Eretz Amazónia – Os Judeus na Amazónia*. Manaus: Valer.

Berdugo, Arlette. 2002. *Juives et juifs dans le Maroc contemporain – Images d'un devenir*. Paris: Geuthner.

- Carreira, António. 1979. *Estudos de Economia Cabo-Verdiana*. Lisboa: JICT/Centro de Antropologia Cultural.
- Clarence-Smith, William G. 2016. "Sephardic Jews from Morocco in the Lusophone World, 1774-1975." In *Percursos da História: Estudos in Memoriam de Fátima Sequeira Dias*, eds. Manuel Sílvio Alves Conde, Margarida Vaz do Rego Machado, et Susana Serpa Silva, 195-208. Ponta Delgada: Nova Gráfica.
- Correia e Silva, António. 2000. *Nos Tempos do Porto Grande do Mindelo*. Praia: CCP.
- Correia, Cláudia. 2015. *Presença de Judeus em Cabo Verde – Inventariação na Documentação do Arquivo Histórico Nacional (1840-1927)*. Praia: Arquivo Histórico Nacional.
- Dias, Fátima Sequeira. 1999. *Uma Estratégia de Sucesso numa Economia Periférica – A Casa Bensaúde e os Açores 1800-1870*. Ponta Delgada: Ribeiro & Caravana Editores.
- . 2007. *Indiferentes à Diferença: Os Judeus dos Açores, Séculos XIX e XX*. Ponta Delgada: Centro de Estudos de Economia Aplicada do Atlântico.
- Estêvão, João. 1998. "Cabo Verde." In *Nova História da Expansão Portuguesa*, coord. Joel Serrão et A. H. Oliveira Marques. Vol. X, *O Império Africano, 1825-1890*, coord. Jill Dias et Valentim Alexandre, 167-210. Lisboa: Estampa.
- Évora, José da Silva. 2009. *A Praia de 1850-1860: O Porto, o Comércio e a Cidade*. Praia: Instituto do Arquivo Histórico Nacional.
- Green, Tobias. 2006. "Masters of Difference – Creolization and the Jewish Presence in Cape Verde 1497-1672." Tese de doutoramento, Centre of West Africa Studies, University of Birmingham.
- Halter, Marilyn. 1993. *Between Race and Ethnicity: Cape Verdean American Immigrants, 1860-1965*. Chicago: University of Illinois Press.
- Iria, Alberto. 1979. "Judeus em Moçambique, Angola e Cabo Verde: Epigrafia e História." Separata das *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Letras*, Tomo XX:143-188.
- Kasper, Josef E. 1987. *Ilha da Boa Vista – Cabo Verde: Aspectos Históricos, Sociais, Ecológicos e Económicos: Tentativa de Análise*. Cabo Verde: Instituto Cabo-Verdiano do Livro.
- Mark, Peter, et José da Silva Horta. 2011. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newitt, Malyn. 2012. *Portugal na História da Europa e do Mundo*. Alfragide: Texto.
- Rodrigues, Gabriel Moacyr. 2017. *O Papel da Morna na Afirmação da Identidade Nacional em Cabo Verde*. Lousã: edição do autor.
- Serels, M. Mitchell. 1997. *Jews of Cape Verde: A Brief History*. Brooklyn: Sepher-Hermon Press.
- Wilke, Carsten. 2009. *História dos Judeus Portugueses*. Lisboa: Edições 70.





# **A EXUBERANTE AMAZÔNIA:** Judeus e caboclos na obra literária de Leão Pacífico Esaguy

Filipe Amaral Rocha de Menezes  
Universidade Federal de Minas Gerais

A Deus, que abeberou o meu espírito de tanta sede de beleza e harmonia, que como cibo da minha mente me deu o pasto imenso da majestosa mataria amazônica e que embalou toda a minha estrutura sentimental, desde a minha infância, ao cantochão melodioso e grave das águas cantantes dos igarapés, que formou minha personalidade sob o influxo da majestática grandeza do ambiente dela, que me fez um homem simplório, despretenhioso e sentimental, a Deus graças.

Leão Pacífico Esaguy, em *Contos Amazonenses*.

A grandeza e a beleza da selva amazônica são atribuídas, pelo narrador, como partes integrantes de sua formação sentimental e de caráter, como essa epígrafe demonstra, retirada de *Contos Amazonenses*.<sup>1</sup> Esse é um dos muitos exemplos nos quais o autor amazonense Leão Pacífico Esaguy apresenta em sua obra toda a exuberância da Amazônia, e como ele se compraz e se coloca como devedor dessa imensidão. Por meio de contos, romances e poemas, o autor reproduz histórias em que personagens judeus e caboclos interagem com a selva, trazendo à tona diversos

---

1 Esaguy 1981.



elementos da mescla cultural que se deu no Brasil e, em especial, na Amazônia. Neste curto ensaio, pretende-se passar por um panorama da obra de Esaguy, que, embora não extensa, representa um registro da experiência judaica na Amazônia.

Leão Pacífico Esaguy nasceu em Itacoatiara, uma pequena cidade no interior no Amazonas, em 1918, filho de judeus provenientes do Norte da África, como muitos outros imigrantes que procuraram a selva como refúgio; e lá, em seus povoados e igarapés, se dedicaram à venda e à troca de castanhas, peles e pedras preciosas.<sup>2</sup> Esaguy, que teve suas primeiras instruções em Portugal, presenciou o declínio da presença judaica na região, porém preserva suas origens nos nomes de seus filhos e em seus textos literários.<sup>3</sup> Segundo Henrique Veltman, em *Hebraicos da Amazônia*, o último judeu deixou Itacoatiara em 1980.<sup>4</sup> Esse homem, apelidado de Chunito, em entrevista, lembra dos tempos em que havia *minyamin* na casa de sua prima Ester Esague e, também, dos grandes homens da família Peres, importantes comerciantes e políticos da época áurea em que a presença dos judeus ainda era marcante na cidade.

A imigração e o povoamento da região amazônica por grupos de judeus se deu em duas levas: uma primeira logo após a promulgação da Constituição de 1824, por Pedro I, que conferia direitos a todos os credos, e uma segunda e mais importante leva durante o início do período de ouro da extração da Borracha. Segundo o historiador Reginaldo Jonas Heller, no artigo “Os Judeus do Eldorado”,<sup>5</sup> o primeiro grupo tinha duas características especiais: foi constituído por judeus marroquinos, de identidade sefardi, especificamente portuguesa. Suas distantes origens se davam das ilhas dos Açores, Gibraltar e Portugal, tendo, entretanto, seus locais de nascimento o Marrocos, em Tânger ou Tetuan. Sua identidade com o passado português mantinha-se, inclusive com o idioma. Esse grupo sofreu com uma dura crise no então Marrocos francês, tendo fugido para o Brasil em busca de melhores oportunidades e liberdade religiosa. Foram os fundadores das primeiras sinagogas e cemitérios da região norte do Brasil, e a maioria aculturou-se e se assimilou.

---

2 Veltman 2005, 58.

3 Igel 1997, 160.

4 Veltman 2005, 57.

5 Heller 2005, 225-226.

Já a segunda leva tinha, adicionalmente, uma motivação pelo crescimento e riquezas gerados pela borracha. Vinham normalmente os homens sozinhos, muitas vezes já por intermédio de algum amigo ou parente. Logo estabelecidos, mandavam trazer as esposas, ou futuras esposas, os filhos, irmãos e amigos para ajudar nos negócios, algumas vezes os pais. Um dado muito importante, registrado por Heller, é sobre a ambientação desses imigrantes, que mudavam suas roupas e nomes para facilitar a integração com a população residente:

Não foram raros os casos de encantamento do imigrante pela sensualidade cabocla, e o resultado foram famílias mistas de judeus que adentravam pelos seringais e afluentes do Amazonas, Madeira, Xingu, Tocantins, negociando péla de borracha, castanha e outros produtos da floresta. Casaram ou se amasiaram com índias e caboclas locais, e, em alguns casos, mantinham duas famílias, uma na cidade grande, e a outra, a cabocla, no sertão. Seus descendentes ainda podem ser encontrados por toda a região, mantendo traços da herança judaica, embora com perda completa, ou quase completa, da identidade judaica.<sup>6</sup>

Em meio a esse ambiente de trocas culturais entre os imigrantes judeus marroquinos e a população cabocla, com a sua religiosidade sincrética, seus mitos e lendas, Leão Pacífico Esaguy desenvolve sua obra literária. Esaguy é um apaixonado pela exuberante selva amazônica e sua cultura cabocla. Em todos os livros, há passagens em que essa paixão é vista. Em *Contos Amazonenses*, nos dois contos que compõem o livro, bem como em outras obras, como *O Aleijadinho*<sup>7</sup> ou *Enxuga as Lágrimas e Segue o Caminho que te Determinaste*,<sup>8</sup> o pano de fundo das histórias é sempre a beleza exuberante e a grandiosidade da mata Amazônica. A variedade dos animais e seus comportamentos são elementos que povoam o universo ficcional do autor, além das tramas em que suas personagens, caboclos, ribeirinhos e caçadores, enfrentam onças “atrevidas e sanhudas”, como o narrador as define.

O conto “Safã, o Felino Maldito” tem como personagem uma onça, descrita com um tamanho excessivamente grande, que virara um monstro ainda mais selvagem e feroz após ter sido atingida por uma bala que ficara alojada em

---

6 Heller 2005, 230.

7 Esaguy 1982.

8 Esaguy 1999.

sua cabeça. O narrador-personagem é um caçador destemido, porém, homem da cidade, culto, um herói que se dispõe a enfrentar a fera, mais por prazer à caça do que em favor do povo do vilarejo amedrontado. Esse conto é um relato de caçada, entremeado por reflexões sobre a mata, os animais da selva e o homem.

Na introdução ao livro, o autor afirma que qualquer semelhança com pessoas e nomes reais é pura coincidência, mas é possível perceber que os dados biográficos se entretecem na ficção. O caçador e a memorável caçada de Satã seriam, portanto, narrativas ficcionalizadas de experiências vividas pelo próprio escritor. Em alguns momentos, o narrador relembra a “herança” deixada pelo pai, o espírito de aventura e a independência moral e psicológica. Nas primeiras páginas, lembra-se de quando se deparou, pela primeira vez, com a mata, após ter sido criado até aos 15 anos em Lisboa. Segundo ele, “o gigantismo da natureza evocou em meu espírito e mente a alucinação dos tempos heroicos dos desbravadores do Brasil”.<sup>9</sup> Há, também, uma passagem onde uma personagem se refere ao narrador como “compadre Leão,”<sup>10</sup> atestando, assim, o entretecer da ficção com a realidade.

A exuberância da mata e a beleza da onça são constantemente descritas pelo narrador. Ele afirma que, ao contar sua história, irá também descrever minuciosamente “os quadros gigantescos e admiráveis que a natureza”<sup>11</sup> teria lhe apresentado. O homem culto da cidade grande que reafirma sua herança ancestral também é o que se embrenha pela mata como um caboclo, apaixonado por caçadas e pelo cenário selvagem amazônico. Ele se considera um bom caçador, cujos segredos da arte de caçar ele devia aos caçadores das redondezas, no entanto, confessa que não havia conseguido aprender como se orientar na mata. Daniel, o companheiro de caçadas da personagem-narrador, destaca-se do típico amazonense: “alto, magro, branco de olhos azuis e de uma força muscular extraordinária”, de beleza notável, não se parece em nada com os caboclos de pele cor-de-jambo.

Durante a caçada, a dupla releva muito da arte da caçada em terras amazônicas, e o narrador se mostra como um caboclo da terra. Além do

---

9 Esaguy 1981, 14.

10 Esaguy 1981, 24.

11 Esaguy 1981, 14.

conhecimento sobre a selva e seus costumes, outros comportamentos caboclos são descritos: comer carne-seca com farinha, dormir em redes, tomar talagadas de cachaça, reconhecer os rastros e trilhas dos animais pela mata, banhar-se nos igarapés. O compadre Leão, nesse mundo tão particular, é um homem aculturado à selva e seus costumes, mesmo sem deixar de ser o bancário de férias, de família judia e educação europeia. A condição judaica da personagem emerge em meio à caçada, por meio de xingamentos como “judeu desgraçado”. Entretanto, quando num momento de tensão da caçada à onça, a evocação hebraica da “Shemá Israel” é pronunciada pela personagem em português, “expõe um apelo que seria natural, diante de um perigo de vida, para um judeu tradicionalmente religioso”, que indicaria como resultado de reflexos acumulados por gerações de um judaísmo latente em meio à aculturação, segundo Regina Igel.<sup>12</sup> Assim, o texto de Esaguy expõe o debate da aculturação e assimilação, dois processos pelos quais os imigrantes judeus marroquinos e seus descendentes passam entre os rios e as florestas da Amazônia.

A presença judaica na Amazônia, como registra Esaguy em toda a sua obra, é nítida e clara, resultaria em milhares de descendentes, como lembra Israel Blajberg: “basta andar pela cidade, ler as placas das lojas, as manchetes dos jornais. Bemol, Benzecry, nomes que soam familiares, e que sem dúvida estão incorporados ao linguajar amazonense”.<sup>13</sup> Os judeus foram subindo os rios, principalmente o Amazonas, chegando até à cidade de Iquitos, no Peru, “levando junto a sua religiosidade, muito contribuíram para o progresso da Amazônia, primeiro como comerciantes e empreendedores, e mais tarde como profissionais liberais, empresários, militares”.<sup>14</sup> Blajberg comenta sobre a paixão de muitos descendentes ao Boi Caprichoso, grupo folclórico que organiza uma festa no mesmo estilo do carnaval, com desfile de carros alegóricos, uma vez que as cores da agremiação seriam o azul claro e branco, numa possível coincidência com as cores de Israel. É nesse plano de trocas, coincidências, intercâmbios, que os processos de assimilação e aculturação se realizariam.

---

12 Igel 1997, 161.

13 Blajberg 2015, 29.

14 Blajberg 2015, 30.

Regina Igel afirma que a *aculturação* dá-se como resultado de um processo de “aquisição e troca” de elementos culturais recíprocos, “preservando-se as personalidades próprias, embora modificadas, de cada uma das partes envolvidas”, de forma relativamente harmoniosa e reciprocamente tolerável, em detrimento ao caso da *assimilação*, em que “a sociedade dominante tende a dissolver o legado cultural de um povo, substituindo os traços definidores daqueles por seus próprios elementos tipificadores”.<sup>15</sup> A experiência judaica da reclusão em guetos, por exemplo, impediria muito destas trocas, porém, num contexto como na imensidão amazônica, em isolamento e solidão, longe do núcleo familiar e religioso, em meio a longas distâncias percorridas nos rios, os judeus estavam imersos na cultura cabocla, sendo forçosamente impelidos às trocas, numa questão de sobrevivência. Em análise ao primeiro livro de Esaguy, Igel afirma que estão ao mesmo tempo camuflados e descobertos elementos dessas trocas e aquisições, que “caracterizam o intercâmbio aculturador pelo qual pode passar uma pessoa ou um grupo”.<sup>16</sup> Assim, da mesma forma, são encontrados diversos traços, tanto da tradição judaica quanto da cultura cabocla, em constante fricção e acomodação, tanto no primeiro texto de Esaguy como nos seguintes, em diferentes níveis, entretanto com a presença constante de personagens de origem judaica, com destaque para a figura do regatão.<sup>17</sup>

Em seu segundo livro, *O Aleijadinho*, de 1982, Esaguy apresenta-o como um “romance na Amazônia”. A personagem principal é um menino chamado Francisco, apelidado de Aleijadinho, por ser deficiente físico de nascença. O romance acompanha a vida desse menino até sua idade adulta, e remarca o seu amadurecimento intelectual, em detrimento de suas limitações físicas. A pobreza da família que recebe em seu seio uma criança deficiente é amenizada, de certa forma, pela abundância da floresta:

---

15 Igel 1997, 130.

16 Igel 1997, 162.

17 Regatão é o tão antigo vendedor ambulante, no contexto amazônico, como na definição: “o aviador que comercia utilizando uma embarcação. Ele se apresenta em duas modalidades: 1.º) aquele que trabalha por conta própria e 2.º) aquele que está subordinado a um outro regatão maior ou a uma grande casa aviadora de Manaus. Os da segunda categoria, em geral, inflacionam os preços dos produtos entregues como aviamento, porque estão, por sua vez, subordinados aos comerciantes citadinos. De qualquer forma, porém, os regatões poderão ser considerados ‘os veículos da civilização’. Novidades em plástico, esmalte de unha, fazendas, latarias e objetos variados são levados aos habitantes do interior dessa área por esses comerciantes do rio. O regatão, em que se afirma sua figura como ‘explorador’, derivada de sua posição de intermediário de intermediários na cadeia centro urbano-alto rio, atua, por outro lado, como vendedor ou ‘marreteiro’ da cultura urbana” (Oliveira 1979, 141).

Dona Jacira plantava a sua roça, e as bananeiras cresciam opulentas de cachos, que ela, vez ou outra, vendia aos passantes, fossem eles caçadores ou visitantes, que se apraziam e deleitavam tomando banho nas águas tranquilas e cristalinas dos igarapés que alinhavam irregularmente a face da vetusta mataria e se perdiam, quiçá, pelos meandros das vizinhanças fronteiriças. Da mata virgem ela tirava os frutos, alimento natural que serviu muitas vezes para complementar a insuficiência de um jantar parcimonioso ao extremo.<sup>18</sup>

A floresta nesse início do romance é a provedora, rica fonte de alimentos, de peixes, frutas, castanhas, que de certa forma alivia a constante fome, uma vez que, conforme o narrador lembra: “tudo era restrito, medido. Desmedida era somente a fome e o apetite”. As tapiocas com café e as bananas-pacovão, cozidas ou fritas, são as principais refeições dos caboclos que compõem a história do aleijão Francisco. O infeliz rapaz que luta por uma vida digna, por diversas vezes, ao se recolher para refletir, é na mata que encontra o seu repouso, mas também, nesse mesmo espaço, a imaginação prega-lhe peças:

Se olhava para a água, corrente, mas brilhante, luzidia, do igarapé, Margarida surgia-lhe como se fora uma sereia . . . Se olhava para o fundo da mata, para fugir aos pensamentos que o atormentavam e lhe impediam de estudar, lá vinha ela, garrida, risonha, cabelos ao vento, pererecando por sobre os troncos de árvores caídas e galhos secos, a aproximar-se, veloz, dele. Se desviava a vista para não ver a imagem e pousava os olhos no coruto de uma árvore, por meio da galharia da qual o sol passava os seus espremidos estiletos de luz, os olhos buliçosos e brejeiros, os cabelos doirados ao lampejo da luz, a fazer gracinhas, lá estava aquela visão deliciosa, mas atormentadora.<sup>19</sup>

É no meio da mata que habitam as mais misteriosas personagens, como a ‘vó Ziloca, “mistério para todo mundo”, que vivia “numa cabana lá no centro da mata, longe, onde o diabo perdeu o cachimbo, no dizer plebeu”. Velha macumbeira, oráculo, curandeira, Ziloca “tinha remédios para todas as doenças, todos os males e todas as mazelas, fossem do espírito ou do corpo”; a bruxa explica ao jovem Francisco que “os espíritos da mata contam tudo para ela. Ela não precisa de espias”.

A floresta, seus elementos e fenômenos e seu povo caboclo são tema dos diversos contos, pequenos ensaios e poemas de *Nas Noites Indormidas e na Solidão...*,<sup>20</sup>

---

18 Esaguy 1982, 27-28.

19 Esaguy 1982, 58.

20 Esaguy 1995.

de 1995, e *Contos, lendas, narrativas*,<sup>21</sup> texto sem data. Em meio a poemas e contos, surge o poema em prosa “O Nascer do Sol no Amazonas”. Passo a passo, como num camarote com bela vista, o nascer do Sol é descrito em sua “variada policromia”, quando o “Sol aparece de todo, rutilante, afogueado, vermelho – a água toda se incendia, reverberando estilhas de luz numa oscilação contínua e ofuscante como a polilha de uma fornalha que se incendiasse”.<sup>22</sup>

O igarapé é também minuciosamente detalhado. Como em diversos outros momentos na obra de Esaguy, o discurso direto ao leitor sugere sobre a “felicidade de ver e sentir de perto o que é um igarapé dos velhos sertões amazônicos”.<sup>23</sup> “Esses filetes de prata que afocinham por entre os húmus da terra, dias e dias, noites e noites, incansável, corre, penetra, avança, afocinha, desvia, estica, encolhe, esparrama, engrossa diante de obstáculos mais fortes, até derramar do outro lado.”<sup>24</sup>

Nesse palco, os habitantes da floresta de Esaguy atuam: Manduca, um pobre diabo que vivia sozinho numa choupana, possuindo apenas uma velha espingarda e um facão embotado; a história de Hermes e a traição de seu irmão Damião; o menino pastor Moisés e o touro Malhado, que viram santos após a morte; Chico Vicente, antigo regatão, descendente direto de tribos guerreiras, que havia sido trazido à civilização por um “mercador judeu daqueles que infestavam, ao tempo, aquelas plagas, no trabalho mais desgraçado que já vi: o regatão”.<sup>25</sup> São histórias em que as personagens caboclas se relacionam com a sua região; entretanto, algumas personagens de origem judaica surgem, como o imigrante que um dia aparece apregoando suas prendas.

Essas personagens caboclas e suas lendas, criadas na solidão da selva, compõem as histórias, de “mistério real, envolvente, contado e recontado pelo caboclo”, das páginas de *Contos, Lendas, Narrativas*. Esaguy registra em suas páginas até mesmo recentes fenômenos sociológicos, como as missões cristãs evangélicas que, a partir de meados do século XX, chegaram à região amazônica, no intuito de pregar a fé protestante entre os índios e os caboclos. No conto “Jerônimo, o Preto Velho”, o velho e experiente caçador Jerônimo se converte, deixando de fumar e

---

21 Esaguy [s.d].

22 Esaguy 1995, 75-76.

23 Esaguy 1995, 71.

24 Esaguy 1995, 71.

25 Esaguy 1995, 23.

beber: antigos e arraigados hábitos. Embrenhando pelas matas atrás de caça, deixa de lado os cuidados que todo supersticioso caboclo se importa, uma vez que, em suas palavras, “o pastor dos crentes disse que quem anda com o Cristo não topa com assombração”. Obviamente, numa situação como essa, era de se esperar que o caçador se encontre com nada menos que o Matinta Pereira, monstro mitológico que teria poderes de infligir dores e doenças nas pessoas que não fornecessem o fumo forte que tanto lhe apraz.

O desrespeito às antigas tradições também causa problemas a outra personagem. O regatão judeu Isaac Benchaia, incomodado com uma dívida não paga, de uma boa negociação, sela sua mula e vai em busca do devedor, mas “o seu coração judeu parecia bacorejar-lhe alguma surpresa funesta”. Inquieto com o problema da dívida, o homem entra e sai da casa, “não fora a advertência da mulher, teria cometido o pecado de fumar naquela sexta-feira”. Entretanto, não obstante as instâncias da mulher, segue atrás do Turco. O narrador, então, alerta para os outros perigos da mata, não mais as onças pintadas ou as assombrações do além, mas o próprio homem de carne e osso: “manumissos que perambulavam pelos caminhos e atalhos, assaltando e matando os caminhantes por ódio e por vingança dos maus tratos que sofreram sob o jugo dos brancos. Havia também nordestinos escorraçados dos seringais por crimes, bebedeiras e desordens”.<sup>26</sup> Aqui, nesta selva, o homem passa a ser o caçador e a caça.

Vítimas da violência recente, ex-escravos libertos representavam perigo pelos caminhos, e, sem outros meios de sustento, se dedicavam a assaltos e serviços de matador de aluguel. Benchaia, como era de se esperar, é surpreendido por um grito: “A bolsa ou a vida!”, e não obtendo a resposta desejada, o assaltante replica: “Quero o bernal e a mula!” Do que carregava consigo, nada havia de mais valor que a mula, mas esta, “nunca! Não iria ficar perdido no meio da mata, ao Deus dará”. Muito representava a mula: além da estima pelo animal, representava a segurança em meio da mata. O infortúnio previsto por sua esposa acaba por concretiza-se quando Benchaia, ao titubear em entregar seus bens ao bandido, é atacado pelo homem e, num reflexo, consegue desferir um tiro entre os olhos do marginal, matando-o.

---

26 Esaguy [s.d], 15.



Por fim, o último livro de Esaguy, *Enxuga as Lágrimas e Segue o Caminho que te Determinaste*,<sup>27</sup> é um romance familiar que conta história de Jacob Benathar e seu filho Rafael. Publicado em 1999, este livro homenageia um homem da cidade de Itacoatiara, Rubem José Esaguy, o Chunito, já mencionado anteriormente. Assim como as duas personagens principais desse outro “romance na Amazônia” e como os demais judeus que surgem em seus textos, Chunito era comerciante e, sobretudo, um apaixonado pela vida e pela cultura amazônica cabocla.

Por fim, é importante ressaltar a presença de uma literatura judaica na Amazônia na qual Esaguy se inscreve. Autores como Paulo Jacob, Marcos Serruya e Sultana Levy Rosenblatt construíram seus textos sob a mesma fricção entre a cultura cabocla do Amazonas e o aporte cultural sefardita-marroquino, elaborando suas personagens como antagônicas aos tipos caricaturais comuns à cultura cristã local, já instalada, imbricada de um antissemitismo antigo e estrutural. Em paralelo aos valentes e destemidos regatões e caçadores de Esaguy, esses outros autores destacam diversos aspectos positivos resultantes da influência judaica na região: Paulo Jacob procura desenhar um perfil que ultrapassa o estereótipo do regatão inescrupuloso, feroz comerciante que se aproveitaria dos caboclos em seus negócios, assim como Sultana Rosenblatt, que procurou tratar do judeu não religioso, mas pertencente à comunidade judaica, e Marros Serruya, que constrói uma literatura outra, fundada sobre a história dos judeus em geral, não somente no contexto amazônico.<sup>28</sup> Segundo Alessandra Silva, nos três autores, bem como analogamente a Esaguy, este trabalho de tessitura literária elaborado por estes brasileiros de origem judaico-sefardita enriquece os estudos da antropologia e da sociologia por oferecer uma visão individual e coletiva da adaptação, resistência, acomodação e conciliação dos judeus nesse ambiente cultural amazônico, como registros de uma experiência humana singular.<sup>29</sup>

A obra de Esaguy, tendo como pano de fundo a magnífica floresta amazônica e sua cultura cabocla, ainda agrega o elemento judaico como um enriquecimento à cultura da região e do Brasil. Os textos, de certa maneira, conduzem para o

---

27 Esaguy 1999.

28 Silva 2019.

29 Silva 2019.

resgate e manutenção desse elemento cultural, cada vez menos presente e já bastante assimilado; entretanto, é constante a manifestação de que, embora esse elemento fosse exterior, ele passa a integrar-se e amalgamar-se no cadinho cultural amazônico, não deixando de ser assim mais um fator de agregação. Sua ideia principal sobre o elemento judaico diante da cultura amazônica é expressado no último parágrafo de seu livro:

Os judeus que desbravaram as selvas amazônicas e que ali permaneciam até morrer, seduzidos e encantados pela beleza imensa dos lugares, eram assim. Sabiam amar... eram mais patriotas que os próprios nativos. Davam filhos, netos e bisnetos e acabavam colonizando o lugarejo. Era comum, muito comum mesmo, verem-se caboclos com nomes judeus e com traços de judeus. E deles, havia até os que praticavam a religião hebraica. Os judeus sabiam amar a terra e as criaturas.<sup>30</sup>

---

30 Esaguy 1999, 240.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Leão Pacífico Esaguy

- Esaguy, Leão Pacífico. [s.d]. *Contos, Lendas, Narrativas*. São Paulo: edição de autor.
- . 1981. *Contos Amazonenses*. São Paulo: edição de autor.
- . 1982. *O Alejadinbo*. São Paulo: edição de autor.
- . 1995. *Nas Noites Indormidas e na Solidão...* Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas.
- . 1999. *Enxuga as Lágrimas e Segue o Caminho que te Determinaste*. São Paulo: edição de autor.

### Estudos

- Blajberg, Israel. 2015. *Herança Espiritual Judaica: Brasilidades*. Rio de Janeiro: Academia de História Militar Terrestre do Brasil.
- Heller, Reginaldo Jonas. 2005. “Os Judeus do Eldorado.” In *Os Judeus no Brasil – Inquisição, Imigração e Identidade*, org. Keila Grinberg, 217-234. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Igel, Regina. 1997. *Imigrantes Judeus – Escritores Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- Lima, Deborah de Magalhães. 1999. “A Construção Histórica do Termo Caboclo – Sobre Estruturas e Representações Sociais no Meio Rural Amazônico.” *Novos Cadernos NAEA* 2 (2):5-32. Doi: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107>.
- Oliveira, Adélia Engrácia de. 1979. “A Decadência do Aviamento num Povoado da Amazônia: Notas Preliminares.” *Anuário Antropológico* 4:131-147. URL: [http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/Separatas1979/anuario79\\_adeliaoliveira.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1979/anuario79_adeliaoliveira.pdf) [Acesso: 23.04.2020.]
- Paiva, Paula Gama de. 2010. “A Amazônia Hebraica: Representações Sociais e Identidade Judaica em Manaus.” In *Judaísmo e Globalização: Espaços e Temporalidades*, org. Helena Lewin. Vol. 1, 76-87. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Silva, Alessandra Fabrícia Conde da. 2019. “Iconografia do Judeu na Amazônia.” *Hispanista* 20 (78). URL: <http://www.hispanista.com.br/artigos%20autores%20e%20pdfs/627.pdf> [Acesso: 23.04.2020.]
- Veltman, Henrique. 2005. “Os Hebraicos da Amazônia.” Texto não publicado. Ficheiro PDF. URL: <http://www.veltman.qn.com>. [Acesso: 10.08.2009.] Atualmente disponível em: [https://web.archive.org/web/20060901034320fw\\_/http://www.hbv.lumic.com/Os\\_Hebraicos\\_da\\_Amazonia.pdf](https://web.archive.org/web/20060901034320fw_/http://www.hbv.lumic.com/Os_Hebraicos_da_Amazonia.pdf). [Acesso: 23.04.2020.]





# **THE SHA'AR HASHAMAYIM SYNAGOGUE IN CAIRO:**

## A temple for Paris along the Nile

Jonathan Hirsch

Selma Stern Center for Jewish Studies Berlin-Brandenburg

University of Potsdam, Institute for Jewish Studies

### **Introduction**

In the second half of the 19<sup>th</sup> century, Khedive Isma'il launched a vast urban infrastructure project to convert Egypt's capital into a modern metropolis according to the European model, literally transforming Cairo into a *Paris along the Nile*.<sup>1</sup> In particular, the establishment of the Isma'ilya neighborhood – Cairo's modern European-like center – reflects on transformation processes in modern Egypt, including the country's complex entanglements with Europe, which were exacerbated by the British occupation in 1882.

In the course of these events, the city's Sephardi Jewish elite, under the leadership of Moïse Cattai (1850-1924), commissioned the architectural firm *Cattai & Matasek* for a new synagogue building in the midst of Cairo's Isma'ilya district. This project soon situated the Jewish community within the center of

---

1 For a critical approach towards the "Paris along the Nile" narrative, see: Fahmy 2005.

Egypt's colonial modernity during its transition from empire to nation-state. Sha'ar HaShamayim was designed in 1899 by Maurice Cattai, offspring of an Egyptian Jewish upper-class family,<sup>2</sup> and Eduard Matasek, a Christian-Viennese architect who settled in Cairo 1892.<sup>3</sup> The project was intended to accommodate the growing and aspiring community, and equally represent its prosperous status in the new emerging center of Egypt's capital. Notably, when the synagogue – also referred to as *Grand Temple d'Ismailia* – opened its doors in 1903, the exclusive Isma'ilya neighborhood had turned into the urban center for the social and economic elite of modern Egypt.<sup>4</sup>

The architecture of the synagogue, with its eclectic building style, stands out for its façade featuring *neo-Pharaonic* elements – prominent references to Egypt's ancient Pharaonic past.<sup>5</sup> Some scholars stress the importance of the Pharaonic inspirations of the construction to highlight the identification of the Jewish community with its Egyptian locale.<sup>6</sup> In contrast, other scholars tend to interpret the synagogue's design as “symbolism with a message” conveying its connection with the ancient Temple of Jerusalem, thereby they emphasize Jewish difference rather than belonging to its Egyptian locality.<sup>7</sup>

Rather than locating the Jews of Egypt on a spectrum from “Jewishness” to “Egyptianess”, in the article I try to illuminate the particular design choice of Sha'ar HaShamayim's exterior in its historical context and argue for multiple narratives enshrined in the synagogue's façade.<sup>8</sup>

Thus, I will read the façade of Sha'ar HaShamayim, in the center of the rapidly transforming capital of colonial Egypt, as a site of narration which

2 Cattai studied architecture in Paris at the École des Beaux-Arts, see: Delaire (1907) 2004, index.

3 Matasek acquired his vocational education in Vienna at his father's construction office and worked with the well-known architects Ferdinand Fellner and Hermann Helmer (Agstner 2001, 146-49).

4 The neighborhood also reflects Isma'il's vivid relations with foreign companies and private investors, particularly after Egypt's bankruptcy in 1876 (Fahmy 2005, 178).

5 Taragan 2009; Shafer 2017; Raafat 2004; Chernush 1978. Pharaonic references include two small obelisks at the entrance, two framing pylons with turret-like corner extensions mounted on portico gateways and sun disc motifs separating wing-shaped arcs, who embrace either the Star of David or the Tablets of the Covenant.

6 Taragan 2009, 46f; Raafat 2004.

7 Shafer 2017, 110. The Jerusalem Temple as a model for synagogue architecture was advertised by Ludwig Förster in the 1850s and further advanced by Albert Rosengarten in his architecture handbook from 1878 (Rosengarten 1898, 484). The model of Sha'ar HaShamayim goes back to Charles Chipiez's temple reconstruction (1887) (Kratsov 2008).

8 I focus exclusively on the building's façade as a site of representation; for a comprehensive analysis of the eclectic European-oriented interior of the synagogue, see: Taragan 2009; Schäfer 2017.

comprises multiple, partly conflicting messages. The aim is to explore the representation of the Sephardi Jewish community through this synagogue towards the urban populations of Cairo. Additionally, the attempt for a self-conception of the heterogeneous Jewish community, under a shared narrative of belonging via the site with its conspicuous references, shall be probed.

Setting the synagogue construction in relation to Isma'ilya's urban development, two questions turn up regarding its specific design chosen by *Cattani & Matasek*. In a time, when "European architectural style" was the guiding norm, how did the distinctiveness of the synagogue, with its neo-Pharaonic prominence, fit this requirement? Associated with this question is another query, namely, how could elements that evoke ancient Egyptian polytheistic temples be a suitable and acceptable blueprint for a Jewish house of prayer?

In order to tackle these questions, I will propose a dual reading of the site. First, I will explore the function of revival synagogue architecture from a European perspective via the figure of the Christian-European architect Eduard Matasek. Thereafter, the process of reclaiming Egypt's ancient past as part of the negotiations of the country's modern national identity in the course of the 19<sup>th</sup> century is traced in outlines. This historical background will serve as a prism through which the Pharaonic references of Sha'ar HaShamayim shall be interpreted from the perspective of the Jewish-Egyptian architect Maurice Cattani and the local Sephardi elite. Finally, by discussing how these perspectives affected the local Jewish community in its efforts to become part of an inclusive modern Egypt during its struggle for independence, I hope to contribute to the emerging discourse on Jewish life in colonial societies.<sup>9</sup>

---

9 For a profound discussion on the (late) encounter of Jewish and post-colonial studies, see Katz et al. 2017, 1-25.



## Revival architecture in the Orient – Reinforcing the tale of two cities

In the following, based on critically historical scholarship I will discuss the question of how the neo-Pharaonic design of Sha'ar HaShamayim fits into the European-style Isma'ilya neighborhood and what its particularity can tell from the European perspective of Eduard Matasek.

The initiation of the project to transform Cairo into a *Paris along the Nile* is commonly linked to the impact of Khedive Isma'il's visit to Paris in 1867. There, he attended the Universal Exposition to inaugurate the Egyptian Pavilion and enthusiastically praised Georges-Eugène Haussmann for his urban renewal measures, including the impressive Parisian boulevards.<sup>10</sup> Isma'il subsequently authorized 'Ali Mubarak, Minister of Public Works, to realize his visions of modernization. This entailed the development of Azbakiyya, the creation of an urbanization concept for the area between the Nile and the western end of the old city which soon came to be known as Isma'ilya neighborhood, and finally the setting up of a masterplan to re-order the entire city.<sup>11</sup>

Timothy Mitchell has convincingly argued that the urban planning and re-organizing (*tanẓim*) of Egypt followed largely visual incentives and motives. Impacted by cultural transformations of 19<sup>th</sup> century Europe and features like the World Fairs, he claims that the world was eventually turned into an object to be exhibited and looked at, i.e. the world became conceived and grasped as though it were an exhibition.<sup>12</sup> Mitchell further uncovers that Egyptian travelers to Europe noticed that “everything seemed to be set up as though it were the model or picture of something, arranged before an observing subject into a system of signification”.<sup>13</sup> The perception of the “world as exhibition” can be found in the writings of Isma'il's chief architect 'Ali Mubarak who derives his guiding principle

---

10 Çelik 1992.

11 Fahmy 2005, 177.

12 Mitchell 1989, 222; Mitchell 1991. “The fundamental event of the modern age is the conquest of the world as picture” (Heidegger 1977, 134).

13 Mitchell 1989, 222. Mitchell further notes that “By the last decade of the nineteenth century, more than half the descriptions of journeys to Europe being published in Cairo were written to describe visits to a world exhibition or an international congress of Orientalists” (Mitchell, 221).

the “organization of the view” (*intizām al-manẓar*) from it, in particular in regard to the visual effect of the urban landscape.<sup>14</sup> One outcome of such a perception was that modern Cairo, in particular Isma'ilya, *inter alia* became conceptualized as an object to be exhibited.<sup>15</sup> For the project of Isma'ilya to be successful, which came to be understood as being accepted by the European observer as modern, precise construction directions were given to safeguard that buildings turned out European and not Oriental in style.<sup>16</sup>

Abu-Lughod derives her claim of the modern advent of Cairo as “A Tale of Two Cities” from accounts of European visitor at the turn of the 20<sup>th</sup> century like the following: “European Cairo . . . is divided from Egyptian Cairo . . . The real Cairo is to the east . . . [and] practically what it always was.”<sup>17</sup> Apparently, Isma'ilya's prominence resulted in a visual division of Cairo into two cities. A modern, European center planned in a grid pattern of impressive straight boulevards with roundabout plaza intersections represented order and progress. This was contrasted by its antithesis, a medieval Islamic Cairo that signified the disorder of the Orient with all its stereotypes envisioned by European orientalism.<sup>18</sup> For the former to be effectively “modern” the latter became essential to contrast difference (and colonial dominance). Hence, for the representation of progress and the need for further modernization, the old city's oriental appearance was re-enforced and the representation of “the real orient” in it enshrined.<sup>19</sup>

Taken together, these measures provoke the question of how a synagogue construction that relies heavily on Pharaonic aesthetics did fulfill the guiding criteria of European architectural style. Even though the interior of the synagogue featured many European elements, the exterior did not resemble

14 Mubarak 1882, 448, 817, 964.

15 Mitchell 1991, 163. The emulation of “civilized” Europe hinged also on the desire to be accepted in the circle of free, hence, equal nations, especially after its occupation by Britain in 1882.

16 Fahmy 2005, 178.

17 A. O. Lamplough et R. Francis, *Cairo and its Environs*, ch. XV (London: Sir Joseph Causton & Sons, 1909), quoted in Abu-Lughod (1965, 98). For another account of the two cities model, see: Fahmy 2002.

18 Fahmy 2002; Mitchell 1991. The idea of a staged orient goes back to Said (1978).

19 Some historians refer to Cairo as a *dual city*, a divided city similar to the dual-city models of French urban policy in North Africa (see e.g. 'Ali 1998, 36-42). For the French policy, see: Wright 1991. Wright writes that this dichotomy ensured “certain aspects of cultural traditions while sponsoring other aspects of modernization and development, all in the interest of stabilizing colonial domination” (Wright, 85).

Haussmann's Paris.<sup>20</sup> Additionally, most other buildings of *Cattani & Matasek* in Cairo did indeed follow the aesthetic standards of the time.<sup>21</sup>

To understand the construction of Sha'ar HaShamayim as part of European Cairo, with its own function of representation, a short look into central European synagogue architecture of the 19<sup>th</sup> century is enlightening, for its reflections on Jewish social and urban mobility, as well as on the reconfiguration of the relationship with the society at large.<sup>22</sup> When synagogues began to extend from ghettos and backyards into the urban centers of European cities, the entrance into the public sphere went along aesthetic considerations, in particular regarding the question of how Jewishness was best articulated therein. The meaning or message that the architectural style would send both to Jews and non-Jews alike, had to be negotiated between the mainly Christian architects and their clients, the Jewish communities.

The conflictual process of Jewish emancipation in central Europe which entailed the perceived otherness of the Jew led to several architectural experiments. The so-called revival or neo-oriental building styles located the Jews at times at the fringe or even beyond European self-definitions. Interestingly, the first such venture – following Napoleon's invasion of Egypt in 1798 and the subsequent obsessive engagement with all things Egyptian ("Egyptomania") – was an emulation of ancient Egyptian elements.<sup>23</sup> Within debates on Jewish emancipation, Jews and Jewish culture were at times described in terms similar to those of ancient Egypt, yet, on the contrary to Egypt, in a rather condescending way.<sup>24</sup> Exoticizing Jews and locating them in the ancient Near East highlighted their very difference and as such those rather forced early synagogue constructions implied their incompatibility with the nation.<sup>25</sup> In addition, the association with their presumed polytheistic enslavers was perceived as offensive by Jewish communities and led to a quick abandoning of this style.

20 For the European elements of the synagogue's interior design, see: Shafer 2017, 99-109.

21 Examples of their "European" buildings include: Moïse de Cattaii palace (1907), Credit Foncier (1903, with Max Herz), Cairo Stock Exchange (1909, with Ernest Jaspar), Austro-Hungarian Hospital (1909-1913) and many villas (for families like Cattaii, Mosseri, and others) (Agstner 2001, 146-149).

22 The following paragraph on neo-Oriental synagogue architecture is based on Efron 2015, ch. 3, 112-160.

23 E.g. in Karlsruhe, in 1799, or Munich, in 1826 (Efron 2015, 120). Some architects came to the belief that Salomon's temple had been of Egyptian design (see also Appelbaum 2012).

24 Hammer-Schenk 1981, 1:71-75.

25 The new synagogue of Frankfurt, build outside the ghetto, carried the derogatory epithet "Little Egypt", expressing perceived Jewish foreignness by Germans (see Hammer-Schenk 1981, 1:58-62).

A second, more successful orientalist style was neo-Moorish revival synagogue architecture. Those edifices still reflected the Christian perception of Jews as foreign and materialized their exoticized image. However, it offered a space for Jews for an exploration of new forms of identity which they chose and claimed as authentic, and at the same time marked a departure from Ashkenazi traditions of central and eastern Europe.<sup>26</sup> The longings for a different reality that the “Sephardi allures” of German Jewry implied, contained a rupture with their own Jewish tradition, which in the case of Egyptian Jewry cannot be traced.<sup>27</sup> The designs in Europe were charged with tensions, since they expressed the Jewish community’s desire to become part of the nation without losing its particularity, on the one hand, but also due to their perceived otherness by non-Jews. By contrast, I will show how the allures to ancient Egypt expressed in the façade of Sha’ar HaShamayim positioned the community in the midst of a discourse on national identity.

Without taking heed of the actual considerations for the design choice, it has to be emphasized that the construction of huge and costly synagogues, in Europe as well as in Egypt, necessitated a cooperation between (mostly Christian) architects and a community that had to approve and pay for the building. The Jewish clients had, hence, to be convinced that the architectural outline would best suit their interests – including how they wanted to be aesthetically represented in the public sphere.

When Eduard Matasek (1867-1912) acquired his architectural skills in the second half of the 19<sup>th</sup> century, neo-oriental building styles were well-established for synagogue architecture in Europe. The Leopoldstädter Tempel in his hometown Vienna was designed by the Christian architect Ludwig Förster in 1858 and stands out for its Moorish revival style. Regardless of ambiguities that these synagogues narrated, concerning the position of the Jew vis-à-vis the

---

26 Efron 2015, 130. It was a departure from tradition in aesthetics as well as in religious practice since most Moorish style synagogues were commissioned by reform congregations.

27 The allusion to enlightened times of co-existence and living together with their non-Jewish surrounding in al-Andalus included also a rejection of Eastern European Askhenasic tradition which by that times was seen by assimilated German Jewry as backwards and undesirable. Other orientations to Sephardic traditions within the Jewish reform movement of the 19<sup>th</sup> c. can be found in liturgical changes as well as in the adaptation of Sephardi pronunciation of Hebrew (see Efron 2015, ch. 4, 161-189).

society at large, their sole existence as splendid edifices of substantial size and impressive design within the centers of Europe's metropolises was intended to confidently proclaim the arrival of the Jewish communities in the midst of their homelands. Revival architecture in Europe, hence, expressed the status of the Jews as accepted, yet with a mark of difference (accepted, yet different). Against this background, the revival design choice for a synagogue within European Cairo from a European perspective exemplified by that of its architect Eduard Matasek will become less puzzling.

Before settling in Cairo, Matasek was invited by Max Herz, Chief architect of the *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* in Egypt, to help him design and realize the Egyptian pavilion at the Chicago World Fair of 1893.<sup>28</sup> Their exposition was composed of two contrasting parts: an orientalist Cairene street scene with donkeys, belly dancers and nargile smokers that faced an ancient Egyptian temple reconstruction accommodating Pharaonic mummies. The opposition of ancient Egypt's grandeur and medieval Islamic backwardness is not merely a typical feature of European orientalism, but shaped equally the modernization plans of Cairo into two cities as shown above.<sup>29</sup> Shortly after the successful exposition that contributed to Matasek's reputation, and due to his fascination with the modern Orient, he settled in Cairo and joined Maurice Cattani's construction firm. With his experience and his professional gaze to capture the world as exhibition and especially the Orient as an object of representation, he was best qualified to participate in staging modern Cairo against its oriental old city. When *Cattani & Matasek* designed the synagogue in 1899, Matasek adopted several features of the Chicago temple for Sha'ar HaShamayim.<sup>30</sup>

Even though for the European gaze the Jews of Egypt might have been equally oriental as the non-Jewish Egyptians, he did not choose a medieval design emulating Islamicate features like synagogues in Europe from that time did.<sup>31</sup> Within the Egyptian context, he chose the opposing alternative; a design that

---

28 Ormos 2009, 203.

29 For the orientalist discourse separating ancient from modern Egypt, see: Colla 2008, 103-115.

30 Similar elements include: obelisks at the entrance, framing pylon structures and an abstraction of the winged sun discs referring to Horus (in the synagogue's façade the discs are taken out of the center and separate winged Stars of David and Tablets of the Covenant).

31 Like e.g. window ornamentation, lights and glass decoration (Efron 2015, 131).

reflected the grandeur of an antiquity that Europeans regarded as a cornerstone of their own cultural heritage.<sup>32</sup>

In this regard, the construction of a neo-Pharaonic edifice inside European Cairo does not necessarily contradict the Khedive's architectural requirements. First, a synagogue at the end of the 19<sup>th</sup> century belonged to the face of a European metropolis, even though it was marked by difference (accepted, yet different). The neo-revival style of Sha'ar HaShamayim expressed Jewish difference in an otherwise mimicked environment of modern Europe in which the synagogue still deserved a center spot in its midst. In addition, the neo-Pharaonic design perfectly bolstered the division of Cairo into two cities like the division of the Egyptian pavilion in Chicago World Fair of 1893. Matasek, thus, brought the exhibition into the external world and reinforced the transformation of "the real" into an exhibition in the sense of Mitchell's analysis. This blends in well with the contemporary understanding that a temple could function as a signifier for Europe's imagined foundation on the grandeur of ancient civilizations within modern cities.<sup>33</sup> Hence European Cairo could be imagined to have roots in ancient Egypt and was set apart from a medieval, backwards Islamic Cairo that had to be surmounted by constant efforts of modernization and emulation of Europe. From the European perspective, the Jewish community became thus seemingly self-evidently situated within the European city of Cairo. However, the mark of difference still stood out of Isma'ilya's representational exhibition of Europe as the Oriental Secretary of the British Agency in Cairo, Sir Ronald Storrs, noticed: "The Turf Club (once the British Agency), situated in the Sharia al-Maghrabi next to the self-respecting but architecturally painful Sephardi Synagogue, was the fenced city of refuge of the higher British community, many of whom spent anything between one and five hours daily within its walls."<sup>34</sup>

The architectural mark of difference that originated from the conflictual process of Jewish emancipation in Europe cannot offhand be translated into and read from within the Egyptian context. From an Egyptian perspective, the result

---

32 See Reid 2003.

33 For neo-Pharaonic designs in Western art and architecture, see: Curl 2013.

34 Storrs 1937, 22. *Italic added.* Note the doubtful success of a European Cairo in light of the British officer's expression of a need for refuge behind walls from the foreign exterior of Egypt.

of the exhibition of Jewish difference via neo-Pharaonic revival architecture had indeed quite an altered effect. That is to say that the specific design references can alternatively be understood as an instrumental use of the past during a time of Egyptian reclaiming of its ancient heritage. Hence, the synagogue would, in the years following its construction, locate the Jewish community within the midst of a vision of Egypt's national identity during its struggle for independence. In order to make this point comprehensible, a transition from the European to the Egyptian perspective, represented by the Egyptian architect Maurice Cattai and the local Jewish community, is of avail. Yet, before, I will shortly outline the process of reclaiming Egypt's ancient past in modern Egyptian thought during the 19<sup>th</sup> century.

### Reclaiming Egypt's ancient past

The discipline of Western Egyptology developed immensely after Napoleon's campaign in Egypt, which led to the seizure of antiquities like the Rosetta Stone, the key to deciphering hieroglyphs, as well as to the publication of *Description de l'Égypte* (1809-29) and its widespread reception in Europe. However, Europe's imperialist politics in Egypt soon provoked physical resistance as well as intellectual responses. The seminal writings of the intellectual Rifa'a Rafi' al-Tahtawi (1801-1873) give insight into the process of how Egypt's ancient history and heritage got incorporated during the 19<sup>th</sup> century into modern Egyptian thought and national consciousness. Tahtawi, who studied in Paris, appreciated European knowledge and its modern sciences. Yet, his works mark a crucial point of departure, since it enriches modern European knowledge with classic Islamic narratives and Arabic writings, including poetry. Most noteworthy, those accounts are set in relation to Egypt's modern present and, thus, Tahtawi enables a "reconnection" with Egypt's Pharaonic past.<sup>35</sup> As a precondition for this innovation, Egyptians had first to regain control over its antiquities:

---

35 Colla 2008, 125. Important for the bridging between ancient and modern Egyptians was the concept of *al-watan* (homeland) that Tahtawi consistently used to connect community and territory (see Hourani 1983, 79; Orany 1983).

It is my opinion that just as Egypt is now emulating the civilization and instruction of European countries, it is more entitled to those things of beauty and craft left by *its ancestors*. Reasonable people consider their stripping away piece after piece to be like adorning oneself with jewelry taken from others. It is tantamount to theft!<sup>36</sup>

This intertwining of past and present not merely rendered possible a re-writing of Egypt's ancient history in terms of its outstanding achievements for a "universal world history", the created image of an ancient glory became the blueprint for present Egypt's aspiration to retrieve this standing.<sup>37</sup> Aside from his ideas and conceptions, his translational works of European thought and historical writings into Arabic are critical for the dissemination of this knowledge.

The writings of 'Ali Mubarak, Khedive Isma'il's executor of modernization (as encountered above), are equally significant for his frequent references to Egypt's ancient past.<sup>38</sup> Similar to Tahtawi's approach, Mubarak combines Islamic sources with modern Egyptology scholarship to elaborate on Pharaonic monuments, which results in symbiotic, at times ambiguous accounts on ancient Egypt.<sup>39</sup> Innovative in his work is that the comparability of ancient and modern Egypt serves for Mubarak as basis to judge modern politics. The ancient civilization serves here as an example for present days and hence, the narrative to modernize Egypt becomes not a process of mimicking Europe, but a return to its ancient grandeur.<sup>40</sup> Colla notes, in regard to the importance of Egypt's ancient past for Mubarak, that "no less than the designs drawn up to reorganize the modern city of Cairo, the features of *ancient Egyptian civilization had become a plan to organize modernity*".<sup>41</sup>

This new understanding of an exemplary past entered the educational curriculum via institutions like Mubarak's newly founded teachers college (Dar al-'Ulum, 1871) and also started to appear in the press. In addition, new infrastructure to train Egyptian Egyptologists began to evolve even against Western resistance.<sup>42</sup>

36 Tahtawi (1834) 1991, 302 (italic added, quoted from Colla 2008, 122).

37 Hourani 1983, 79.

38 He additionally served as Minister of Education, founded schools and Egypt's first national library (later Dar al-Kutub), and wrote historical accounts (Cf. Mubarak 1889).

39 Colla 138-9.

40 See Mubarak's fictional work *'Alam al-Din* (Mubarak 1882) for a visual and explicit exploration of this idea.

41 Colla 2008, 142 (italic added).

42 Brugsch blames Auguste Mariette for the failure of the first Egyptologist school: "No matter how much I tried to set his mind (Mariette) at ease, he remained so suspicious that he gave the order to museum officials that *no native be allowed to copy hieroglyphic inscriptions*" (quoted from Reid 2003, 118, italic added).



The increasing appearance of commonality with ancient Egypt also resulted from new textbooks merging Arabic and modern Egyptology sources to create an at times excessive similarity between Islamic traditions and the ancient past.<sup>43</sup> In a textbook from 1889, for instance, the Pharaonic religion becomes virtually monotheistic: “The leadership believed in the oneness of God, while the people kept worshipping idols. They hid that from others to protect their position.”<sup>44</sup> Moreover, the rather short and singular episode of Ekhnaton’s proto-monotheism was exalted to stand exemplary for Egypt ancient precursor of modern religions.

Writings and translations of people like Tahtawi and Mubarak paved the way during the 19<sup>th</sup> century for a synthesis of ancient and modern Egypt achieved by the image of a single people sharing a transhistorical experience in a bounded territory. Following these innovations, comprehensible accounts of Egypt’s ancient past became disseminated in Egyptian schools, newspapers and in newly created museums for ancient artifacts which by then became acknowledged as national heritage. A new generation of Egyptians at the turn of the 20<sup>th</sup> century started to proudly reclaim their Pharaonic heritage in a new language, relying for instance on the supposed monotheistic character of the ancient religion and the inspirational qualities of the past as a model for Egypt’s political aspirations in the future. The possibility of adapting the ancient culture lies in the flexibility of its imagination. The distance of the Pharaonic past from modern times made its image equally concrete and abstract, faraway and close at once, and allowed to dilute existing ethno-religious and class differences, which enabled minorities like the Jewish community to equally claim part.<sup>45</sup>

Though references to and comparisons with the Pharaohs were usually full of praise when articulating modern Egyptian sentiment, sometimes the figure of the despot was evoked to speak out against the misuse of power by the political leadership. That such references to ancient Egypt still evoked patriotic sentiment,

---

43 Another aspect that eased the acceptance of ancient religious practices was semantic neutralization. During the 19<sup>th</sup> century, the common terminology for Pharaonic monuments as “*asnam*” (sgl. *sanam*) which denotes idols and connects therefore to negatively conceived polytheism became more and more exchanged with the neutral term “*timthal*” meaning likeness or statue. By 1900, textbooks, newspapers and museum guides had completely dismissed *asnam* for *timthal* (Colla 2008, 146).

44 Wasif et Mahmoud 1889, 33.

45 Colla 2008, 164. The semantic shift towards *al-watan* (homeland) additionally contributed to bypass, and at times to overcome, separating concepts of ethno-religious divisions.

shows the case of the Jewish-Egyptian journalist and playwright Ya'qub Sanu', who Khedive Isma'il called the Egyptian Molière.<sup>46</sup> In the first satirical Egyptian journal *Abu-Naddara Zarqa'* [The man with the blue spectacles], which he published from 1877, Sanu' made use of Pharaonic motifs for caricatures of Egypt's Turko-Circassian rulers.<sup>47</sup> He did not shy away from mocking Khedive Isma'il and his son and successor Tawfiq by depicting them as tyrannical Pharaohs; one such caricatures of Tawfiq is subtitled with: "Just as Pharaoh and Haman were punished on earth, so too will you and your father be."<sup>48</sup> The figure of Haman in combination with Pharaoh is equally suitable, for a Jewish and Muslim audience, to evoke evil and bad counseling of the political leadership of the Khedive family for their unpopular and unpatriotic-labeled collaboration with European powers. It is of note that his journal, which appeared in colloquial Egyptian Arabic, reached a comparatively wide audience and stimulated patriotic sentiment in its counter-hegemonic resistance against Egypt's rulers and Britain who occupied Egypt in the course of the 'Urabi Revolt in 1882.<sup>49</sup> For Egypt's Jews, Sanu' and his work opened up new spaces of participation in Egyptian (mass-)culture by referring to and claiming of a culturally shared heritage.

## Becoming Egyptian – The local Jewish perspective

To complement the Egyptian developments with Matasek's vision of a synagogue that expresses acceptance within modern Europe, yet with a marked difference, I will now turn back to the question of how Pharaonic references served as an adequate blueprint for a monotheistic synagogue.

The construction of Sha'ar HaShamayim can neither be reduced to the European architect's agenda without taking into account his Cairene partner

46 Fahmy 2011, 45; Luqa 1961. For Sanu's surviving Arabic played, see: Najm 1961.

47 After Sanu's theater had been closed, he was exiled for his critical journalism to Paris in 1878, where he continued to produce it and managed to smuggle it into Egypt. By 1885, the journal appeared bilingual, in French and Arabic (Landau 1952, 34; Grendzier 1966, 65).

48 Baignières 1886, 103f. Haman in Jewish tradition appears in the Book of Esther (read on *Purim*) as vizier of the Persian king that plots to kill all Jews. In the Qur'an, he appears as vizier of Pharaoh at the times of Moses.

49 It is said that Sanu' coined the increasingly popular nationalist phrase "Egypt for the Egyptians" in that time (Fahmy 2011, 59). In his exile in Paris, he regularly met with the reform thinkers Muhammad 'Abduh and Jalal al-Din al-Afghani.

Maurice Cattai nor can the aspirations of Cairo's Jewish community be ignored. I will hence present the local Jewish perspective in relation to the European and the Egyptian outlook introduced above and propose a complex reading of mediation between West and East.

The community was headed by the local Sephardi elite, and particularly influential was the family of the community's leader Moïse Cattai, uncle of the architect Maurice Cattai.

The Cattais – an autochthonous and well-respected Egyptian Jewish family of bankers and traders, epitomize the local elite and its ambitions and commitments to the Jewish community and their homeland Egypt.<sup>50</sup> Influential families like the Cattais and Menasces did not only expand their business empire via infrastructural projects like the Cairo-Helwan railway but also participated in national projects like the establishment of the National Bank of Egypt 1898 (and later Bank Misr); some members of those families even served as politicians in the Egyptian parliament. Expressing his patriotism, Moïse's brother Joseph, for instance, referred to himself as Egyptian of Jewish faith and served the government as minister repeatedly.

The situation of the Jewish community of Egypt as a whole at the end of the 19<sup>th</sup> century was yet different from those of the long-established elite families. During the second half of the 19<sup>th</sup> century, numerous Jews, mostly from adjacent Mediterranean lands, made their way to Egypt due to economic incentives and alluring civic rights as well as in the search for refuge from war and oppression.<sup>51</sup> Jews from various backgrounds, languages, and customs quickly formed the majority of this rapidly growing and prosperous community – a community organized by the ethno-religious millet system of the Ottoman Empire that was legally binding, yet, granted a high degree of autonomy.

Against this background, the Sephardi elite in charge of the community decided for a new synagogue building that would provide a double function. On the one hand, like in Europe where synagogue architecture reflected on Jewish

---

50 The patriarch of the family, Ya'qub Cattai (1801-83), for instance, served as *Sarraf Bashi* (head of the money changers) under Khedive Isma'îl. For more on the Cattais, see: Krämer 1989, 88ff.

51 Estimated numbers of Jewish Community in Egypt: 6,000 at the beginning of the 19<sup>th</sup> century to 20,000 in 1907 and 60,000 in 1927 (Landau 1967, 10-12).

mobility and their relationship to society, Sha'ar HaShamayim was supposed to serve as a representative showcase of the Jewish community and its self-confident status within Egyptian society at large.<sup>52</sup> Additionally, the central Cairene synagogue was destined to contribute to the formation of a shared narrative of belonging in order to accommodate the heterogeneous migrant community's arrival in their new homeland.

Combining the two purposes, the synagogue's design choice can be best understood within the emerging Egyptian national discourse that reclaimed Egypt's ancient past. From the perspective of the official Jewish community run by Sephardi-Egyptian families, Sha'ar HaShamayim equally demonstrated the Jews' belonging to the awakening Egyptian nation and gave its diverse members a monument to reinforce commonality beyond religious ties. The references to ancient Egypt that were – as shown above – by the time of the synagogue's inauguration equally accepted practice within national Egyptian discourse and compatible with monotheistic tradition for its supposed proto-monotheistic origins, could not only be claimed by the Muslim majority alone. On the contrary, the distance of this past from the modern present and the relative religious neutrality of its symbolism in comparison to the Islamic Middle Ages allowed to dissipate ethno-religious difference. However, such references in fact favored proximity to Europe via an ancient shared civilization over Egypt's Arab-Islamic heritage. The localization of the Jewish community within a discourse of Egyptian nationalism that hinged in fact on cultural ties with Europe led – especially in the interwar period when Egypt struggled for a self-confident encounter with Europe at eye level – to a thriving coexistence. In addition, the discovery of artifacts referring to Israelite history in Egypt, like the Merenptah Stele found 1896 by Flinders Petrie for example, supported Biblical accounts as historical sources and contributed to the sentiment that Pharaonic references could point to a shared Egyptian-Jewish heritage.

The multifaceted project of modernizing Egypt became, from the second half of the 19<sup>th</sup> century, more and more associated with the imagination of an

---

52 For Jewish social and urban mobility like the moving out of the Jewish quarter (Harat al-Yehud) into a newly developing middle- and upper-class neighborhoods such as Isma'ilya, Garden City and Zamalek, see: Micolli 2015; Meital 1997.

enduring ancient Egyptian past by an elite that tried to revive the ancient grandeur by reclaiming its Pharaonic monuments and history. In the process of nationalizing European-dominated Egyptology and appreciating the ancient civilization, that served for people like 'Ali Mubarak as an example to organize modernization efforts, neo-Pharaonic designs can equally be seen as an attempt to establish an “authentic” national architectural style. The allusion to a common ancient past as foundation myth and its link to modern Egypt permitted the Jewish community to partake in this project. Even though there are only a few early appliances of neo-Pharaonic buildings style like the Giza train station (1898), after World War I Egypt's ancient past as an inspirational source for vast fields within politics and culture blossomed (so-called *Pharaonism*). It led to a series of architectural explorations of such instrumental uses of the past (e.g. the Nahdat Misr statue 1919-1928 or the Saad Zaghloul mausoleum 1927). Those developments empowered the Jewish community with its avant-garde synagogue project of 1903 to be situated in the midst of the modern Egyptian nation-state project.

Noteworthy, despite its given name the synagogue was commonly referred to as *Grand Temple d'Ismailia* by the Jewish public (e.g. in newspapers) as well as in official community documents. Even though, the word temple for Jewish houses of worship usually refers to Salomon's temple in Jerusalem, within the historical context of Egypt the term allows for ambiguous meanings. During a time that was more and more charged with references to Egypt's ancient past a neo-Pharaonic building called *Temple* evoked more than Jerusalem. The word *Temple* d'Ismailia does not unequivocally point to either one signification (Jerusalem or Pharaonic) but allows both side by side. Beyond that, it connected the Jews semantically to Egypt's national heritage by a common denominator for temples as houses of worship. Interestingly, by the late 1940s when the situation of the Jews in Egypt deteriorated and their exodus became imminent, the designation of the synagogue changed back to its initial name Sha'ar HaShamayim (“gate to heaven”) and the semantic shift of geographic locations from Egypt to Jerusalem or elsewhere anticipated the physical displacement of Egypt's Jews soon after.

## Conclusion

Since the second half of the 19<sup>th</sup> century, synagogues extended from the private into the public space and with it they became far more than mere building structures.<sup>53</sup> Within architecture that represents the world as exhibition, synagogue façades narrate not only Jewish urban mobility and economic status, yet they also reflect desires and imaginaries of their positioning within the society.

In this essay, I explored narratives in Sha'ar HaShamayim's façade and proposed a dual reading of its neo-Pharaonic design inside Cairo's European neighborhood Isma'ilya. I located the synagogue's construction within the sphere of community building and at the same time within the larger context of colonial Egypt during its transition from empire to nation-state. I argued that revival architecture considered from a European perspective expressed the tension of Jewish communities who belonged indeed to the face of a modern European city, yet carried a mark of difference. Via the figure of the Viennese architect Eduard Matasek, I claimed that he has not merely reinforced the visual division of Cairo in East and West – as he did for the dual conception of the Egyptian Pavilion at the World Fair of 1893. He also located the Jewish community within the European realm due to design references to Egypt's ancient past that stood indeed out from Isma'ilya's urban landscape but which Europeans still regarded as part of the foundation of their own civilization.

However, the signified ambiguity of such acceptance with a marked difference did not set the community apart from the Egyptian self-conception. On the contrary, the use of history matched contemporary efforts by a national elite, based on writings such as those from Tahtawi and Mubarak, to reclaim Egypt's ancient past from the orientalist separation between ancient and modern Egypt. I outlined how Western Egyptology during that time significantly impacted Egyptian thought and its use for the formation of an Egyptian national identity. This process was not restricted to intellectual discourse; architectural referencing and citation in buildings, like the synagogue, that evoked faraway times and places,

---

53 Efron 2015, 112-113.

reflect a rising historical consciousness in an age of empire that was marked by competing imaginations of political sovereignty and social contracts.

The façade of Sha'ar HaShamayim, with its allusion to ancient Egyptian history, narrates a long, uninterrupted history of the Jews in Egypt as their cradle and an ideal of co-existence. This project, initiated by the Sephardi elite not only to represent itself but also to induce commonality of the Jewish migrant community, assisted in the process of becoming Egyptian by evoking a shared heritage that aimed at connecting the Jews to Egypt. The use of references to ancient Egypt, which had become accepted modern practice of nation-building and compatible with monotheistic tradition for its supposed proto-monotheistic origins, was not only claimed by the Muslim majority. Rather, the distance of this past from the modern present and the seeming neutrality of its symbolism in comparison to the Islamic Middle Ages allowed to dissipate ethno-religious difference. However, such references in fact favored proximity to Europe via an ancient shared civilization over Egypt's Arab-Islamic heritage. The localization of the Jews within a discourse of Egyptian nationalism that hinged on closer ties with Europe led to a short phase of peaceful coexistence during the 1920s and 30s. The problematic aspect of the façade of Sha'ar HaShamayim lies ironically in its enshrined ambiguity of narratives. Depending on the perspective of the viewer, the design positioned the community in Egypt, and yet also in European spheres.<sup>54</sup> Eventually, the increasing frustration of the Egyptians with colonial dominance and their orientation to anti-colonial movements including Arab nationalism in the 1940s and 50s ended the frail maneuvering of Egypt and its Jewish community between West and East and resulted in the expulsion of minority communities that came to be perceived as "foreign" like Italians, Greeks, and Jews.

---

54 This analysis favors Katz et al.'s remark that in order to understand better Jewish life in colonial societies "we need to move beyond [the binaries of orientalism] . . . [since] Jews positioned themselves on both sides of the dichotomy between "East" and "West" (Katz et al. 2017, 7).

## BIBLIOGRAPHY

### Printed sources

- Baignières, Paul, ed. 1886. *L'Égypte satirique. Album d'Abou Naddara. Les deux affreux tyrans du Nil, Tenfik et son père Ismail*. Paris: Lefèbvre.
- Mubarak, 'Ali. 1882. *'Alam al-Din*. Alexandria: Matba'at Jarida al-Mahrusa.
- . 1889. *al-Kitat al-Tanfiqiyya al-jadida li-Misr al-Qabira wa-muduniba wa-biladiba al-qadima wa-l-shabira*. Bulaq: al-Matba'a al-Kubra al-Amiriyya.
- Rosengarten, Alfred. 1898. *A Handbook of Architectural Styles*. New York: Charles Scribner's Sons.
- al-Tahtawi, Rifa'a Rafi'. (1834) 1991. *Takhlis al-ibriz fi-talkhis Bariz Aw Al-Divan al-Nafis bi-Iwan Bariz*. Tunis: al-Dar al-'Arabiyya li-l-Kitab.
- Wasif, Muhammad Amin, et Mahmoud, 'Abd al-'Aziz. 1889. *Ithaf 'abna' al-'asr fi tarikb muluk misr*. Cairo: Matba'at Muhammad Effendi Mustafa.

### Studies

- Abu-Lughod, Janet. 1965. "Tale of Two Cities: The Origins of Modern Cairo." *Comparative Studies in Society and History* 7 (4):429-457.
- 'Ali, 'Arafa 'Abduh. 1998. *Al-Qabira fi 'asr Isma'il*. Cairo: al-Dar al-Misriyya al-Lubnaniyya.
- Appelbaum, Diana Muir. 2012. "Jewish Identity and Egyptian Revival Architecture." *Journal of Jewish Identities* 5 (2):1-25.
- Çelik, Zeynep. 1992. *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs*. Berkeley: University of California Press.
- Chernush, Kay. 1978. "The Synagogue on Adly Pasha Street: A Photo Report from Cairo." *National Jewish Monthly* 92 (8):6-9.
- Colla, Elliott. 2008. *Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Curl, James Stevens. 2013. *The Egyptian Revival: Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West*. London: Routledge.
- Delaire, Edmond. (1907) 2004. *Les architectes élèves de l'Ecole des Beaux-Arts (1793-1907)*. Paris: Librairie de la Construction Moderne.
- Efron, John M. 2015. *German Jewry and the Allure of the Sephardic*. Princeton: Princeton University Press.
- Fahmy, Khaled. 2002. "An Olfactory Tale of Two Cities: Cairo in the Nineteenth Century." In *Historians in Cairo: Essays in Honor of George Scanlon*, ed. George Scanlon et Jill Edwards, 155-187. Cairo: American University in Cairo Press.
- . 2005. "Modernizing Cairo: A Revisionist Narrative." In *Making Cairo Medieval*, ed. Nezar al-Sayyad, Irene Bierman, et Nasser Rabbat, 173-200. Lanham: Lexington Books.



- Fahmy, Ziad. 2011. *Ordinary Egyptians: Creating the Modern Nation Through Popular Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Gendzier, Irene L. 1966. *The Practical Visions of Ya'qub Sanu'*. Cambridge (MA): Center for Middle Eastern Studies of Harvard University.
- Hammer-Schenk, Harold. 1981. *Synagogen in Deutschland: Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert, 1780-1933*. Hamburg: Hans Christians Verlag.
- Heidegger, Martin. 1977. "The Age of the World Picture." In *Science and the Quest for Reality. Main Trends of the Modern World*, ed. Alfred I. Tauber, 115-136. London: Palgrave Macmillan.
- Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Katz, Ethan, Lisa Leff, et Maud Mandel. 2017. *Colonialism and the Jews*. Bloomington: Indiana University Press.
- Krämer, Gudrun. 1989. *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*. London: I. B. Tauris.
- Kravtsov, Sergey. 2008. "Reconstruction of the Temple by Charles Chipiez and its Applications in Architecture." *Ars Judaica* 4:25-42.
- Landau, Jacob. 1952. "Abu Naddara – An Egyptian Jewish Nationalist." *Journal of Jewish Studies* 3:30-44.
- . 1967. *Ha-jehudim be-misrajim ba-me'a ba-teša'-'esre*. Jerusalem: Ben Tsvi.
- Luqa, Anwar. 1961. "Masrah Ya'qub Sanu'." *al-Majalla* 5:51-71.
- Meital, Yoram. 1997. "Jewish Life and Sites in Cairo." *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* 20:12-15.
- Micoli, Dario. 2015. *Histories of the Jews of Egypt: An Imagined Bourgeoisie, 1880s-1950s*. London/New York: Routledge.
- Mitchell, Timothy. 1989. "The World as Exhibition." *Comparative Studies in Society and History* 31 (2):217-236.
- . 1991. *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Najm, Muhammad Yusuf. 1961. *Al-Masrah al-'Arabi*. Bayrut: Dar al-Thaqifiyah.
- Orany, Ezzat. 1983. "'Nation', 'patrie', 'citoyen' chez Rifa'a al-Tahtāwī et Khayr al-Din al-Tounsi." *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 16:169-190.
- Ormos, István. 2009. "The Cairo Street at the World's Columbian Exposition, Chicago, 1893." In *L'orientalisme architectural entre imaginaires et savoirs*, ed. Mercedes Volait et Nabila Oulebsir, 195-214. Paris: Institut National d'Histoire de l'Art.
- Raafat, Samir. 2004. *Cairo, the Glory Years*. Alexandria: Harpocrates.
- Reid, Donald Malcolm. 2003. *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley: University of California Press.
- Rudolf, Agstner. 2001. "Dream and Reality: Austrian Architects in Egypt 1869-1911." In *Le Caire – Alexandrie architectures européennes*, ed. Mercedes Volait, 146-49. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Shafer, Ann. 2017. "Emotional Architecture: Cairo's Sha'ar Hashamayim Synagogue and Symbolism's Timess Reach." In *Synagogues in the Islamic World: Architecture, Design, and Identity*, ed. Mohammad Gharipour, 97-124. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Storrs, Ronald. 1937. *The Memoirs of Sir Ronald Storrs*. New York: Putnam's Sons.

- Taragan, Hana. 2009. "The Gate of Heaven (Sha'ar Hashamayim) Synagogue in Cairo (1898-1905): On the Contextualization of Jewish Communal Architecture." *Journal of Jewish Identities* 2 (1):31-53.
- Wright, Gwendolyn. 1991. *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*. Chicago: University of Chicago Press.



## IV – PORTUGAL, A NAÇÃO PORTUGUESA E A CONTEMPORANEIDADE



# THE PORTUGUESE MARRANOS COMMITTEE.

A contribution to an unknown history

Ana Gabriela da Silva Figueiredo

Bolseira de doutoramento da Universidade de Lisboa

## The international press and the Portuguese Marranos

The creation of the Portuguese Marranos Committee stemmed from a series of initiatives, both national and international, among which we highlight the work of the Polish engineer Samuel Schwarz and the contacts of Professor Adolfo Benarus, to raise awareness of the public opinion.

The advice that the doctor Max Nordau gave to Samuel Schwarz – “*Je ne doute pas que vous communiquerez au monde leurs résultats dans un avenir pas trop éloigné*”<sup>1</sup> – was realised with the publishing of the book *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX*, in 1925, but before it was published, we can find news about the existence of Crypto-Jews.<sup>2</sup> Cardoso de Bethencourt (1861-1938) identified, 20 years before Samuel Schwarz, the existence of Crypto-Jewish communities and the continuity of Jewish traditions such as lighting candles in Friday evening, keeping the Shabbat or the Day of Atonement.<sup>3</sup> In 1912, Chicago’s *The Sentinel* published

---

1 Schwarz, 1925, v.

2 The first references to Crypto-Jews in the 19<sup>th</sup> century are by Israël Solomon, who was in Lisbon in 1819 (Schechter 1917, 72).

3 Bethencourt 1903, 260-264.

the news of Nahum Slouszcz's trip to Portugal, and he said that the Marranos "still regard themselves as members of the Jewish race".<sup>4</sup> Some years later, the *Paix et droit* registered the impressions of Ariel Bension, in which he referred to the fear and discrimination inflicted upon the Marranos.<sup>5</sup>

The discovery of communities who followed the Jewish religious practices was good news. At least, the international disclosure provided hope to those witnessing the rising persecution of Jews in central Eastern Europe. Complaints expressed by *Paix et droit*, that, at the same time, wrote about the "adventure" of the Portuguese "brothers", in a clear account of the resilience and unswerving faith of the "the stiff-necked"<sup>6</sup> people.

On 25 June 1924, the *Jewish Chronicle*<sup>7</sup> informed its readers that the Lisbon Jewish Community had written to the Chief Rabbi of Israel asking for advice regarding the matter of the Marranos. On 8 August 1924, the letter was published: "Marranos' Letter to Jerusalem Rabbinate", preceded by a text by the editor which stressed the cultural and scientific contribution of the Jewish community in the Iberian Peninsula and contextualised the appearance of the Marranos:

The letter they have addressed to the Chief Rabbinate of Jerusalem is a living document. It tells the one who will pierce beneath its words for the spirit underlying it, so much to account for the deathlessness of Israel and the abiding power of Jewish national sentiment and Jewish Religious faith.<sup>8</sup>

The signers of this letter, whom we did not identify, attested the centuries-old suffering, the identity ambiguity, and indestructible faith, but also the hope of returning to the Land of Israel and the immortality of its people:

4 "The Marranos in Portugal" 1912, 12.

5 "Ce qui me frappa tout d'abord c'est que la crainte s'est perpétuée chez eux. On dirait que la hantise des Inquisiteurs les poursuit encore, et leur vie religieuse se passe dans une atmosphère de mystère. Dans la contrée on sait cependant assez généralement qu'ils sont de descendance juive, et, à l'école, les enfants traitent leurs petites camarades de 'sales juifs' tout comme en Russie et en Pologne" ("Les Marranos au Portugal" 1921, 15).

6 Ex. 33:5.

7 "Jewish Proselytes. Marranos and Bedouins" 1924, 15.

8 "The Day. Marranos return" 1924, 6. This two news and the letter of the Marranos was publicised in French by the newspaper *L'aurore, journal d'informations juives*, of Cairo, whose readers were mostly descendants of Greek and Turkish Jews. At the same time, it informed of the international effort regarding the support to other Jews "lost" in time, in the reorganisation of a society created in Shanghai, in 1900, to support the Kaifeng Jews and the request of the conversion to Judaism of the *al Shmalni* Bedouin tribe ("Les retours de l'histoire" 1924, 1).

The baptism of our forbears [sic] was only pretended because of the terror of the Inquisition and the Auto-da-fé. In the depths of our hearts, however, we, their descendants, have maintained our love and our loyalty to our Jewish people. . . . The Jewish laws have become strange to us. . . . It pains us that we do not understand the words of these Hebrew commands. We Marranos never cease to speak of our return to Jerusalem. . . . We wish to participate openly and honestly in the lot of our people throughout the world, for we belong to it by blood, race and spiritual life.<sup>9</sup>

In this letter, they pointed out Lisbon Jewish Community's reservations<sup>10</sup> and their dislike at the use of the term "Marranos" which they considered to be pejorative as it was associated to a condition of hypocrisy, to a "make-believe" and a lie, from which they wanted to free themselves.

Two letters with different content which astonished Wilfred S. Samuel, a member of the London Spanish and Portuguese Jew Congregation and of the Jewish Historical Society, a researcher of the history of the London Sephardic community,<sup>11</sup> who read the news and through an officer of the British Mandate Government in Jerusalem, managed to get a copy of the letter. He then verified that the content of the letter he had in hands was substantially different from the one reported by the *Jewish Chronicle*.<sup>12</sup>

The letter had two questions: one of a religious nature – how to deal with the people that contacted the Lisbon Jewish Community and wanted to circumcise their sons –; and another of a political and social nature – the growing anti-

---

9 "Jewish Proselytes. Marranos' letter to Jerusalem rabbinate" 1924, 17-18.

10 These reservations were justified by the "lack of historic continuity" Esther Mucznik explains. She prefers to speak of the "return of Judaism", in the 19<sup>th</sup> century, and not of the "return of the Jews". Despite the family names of a remote Sephardic origin, the Jews that came from Morocco and Gibraltar came to Portugal looking for better living conditions, and not for a question of memory or consciousness of their origin. They were people of "a cultural level above average, they knew how to read, write, and spoke, beyond liturgical Hebrew, English, Arabic, and Haketia, the Judeo-Spanish-Moroccan dialect. They had numerous international contacts; not only due to commercial activities but also due to family ties that they had all around the world. These factors explain their rapid economic and cultural growth". Two completely different realities that explain why the Marranos felt like "strangers" when seeking Lisbon Jewish Community's help (Mucznik 1999).

11 A successful entrepreneur in the world of gramophones and musical instruments, a business he inherited from his family, *Barnett Samuel and Sons Limited*. As a military man, he performed duties connected to the Intelligence Service. As from 1933, the persecution of German and Austrian Jews, who in the meantime had arrived in London, made Wilfred Samuel work full-time as a volunteer at the Jewish Refugees Committee created by Otto Schiff. According to Edgar Samuel, Wilfred Samuel's consolation was to go work on Sundays at the Jewish museum in London where he was the director, this served as an antidote for all the barbarism (Samuel 1987, 246-258). In 1924, Wilfred. S. Samuel published the book *The First London Synagogue of the Resettlement*. Lucien Wolf and Dr. Gaster proposed a vote of appreciation for the research carried out by Wilfred Samuel who, at a meeting at the Jewish Historical Society, shared the results of his research ("Jewish Historical Society" 1924, 13).

12 Samuel 2007, 173.



-Semitic feeling which was felt in Europe. Two issues which denoted the more than justified concern and the religious complexity of the matter. How can we explain the existence of two letters from the same sender but whose content is so different? A mere mistake of the journalist regarding the sender? The letter sent by the Lisbon Jewish Community was published a year later in the Dutch newspaper *De vrijdagavond*<sup>13</sup> and, much later, in 1946, in the newspaper *Ha-Lapid (O Facbo)*, with a laconic comment “the readers may acknowledge a little-known document”.<sup>14</sup> For Wilfred Samuel, Rabbi Jacob Meir’s reply was “clear and impressive rule. But the political programme suggested was less impressive”.<sup>15</sup>

The Marranos were Jews and the Lisbon Jewish Community should circumcise their sons and have no fear as to them, in the future, remaining indifferent to Judaism. As for the concern that the mass conversion would arouse a wave of anti-Semitism, it was suggested that the organisations responsible for the emigration towards Palestine should be contacted. The Rabbi asked for details regarding the moral and financial situation and the number of individuals wishing to leave.<sup>16</sup> This reply would trigger comments that the return of Marranos to Judaism was more of a Jewish national matter rather than a religious one.<sup>17</sup>

This answer began a new phase which demanded a lot of work and financial resources. Adolfo Benarus published, in the *Jewish Guardian*<sup>18</sup> and the *Jewish Chronicle*, appeals to international aid:

We want to draw public attention to the Crypto-Jews of Portugal, more commonly known as Marranos. Portugal is today the only nation where they still exist. . . . we are desirous of helping them to the utmost extent of our ability . . . the best course to take would be to have a Jewish school in Lisbon, with board and lodging, where their children might be educated. Unfortunately, we are not in a situation to do this alone . . .<sup>19</sup>

13 Letter published in an article by D. S. Jessurum Cardozo regarding the problematic of the Marranos’ identity and the expectation upon Lucien Wolf’s visit to Portugal (Cardozo 1925, 103-105).

14 “Documento sobre Maranus” 1946, 5-6.

15 Samuel 2007, 175.

16 Letter from Chief Rabbi Jacob Meir to the President of the Lisbon synagogue, apud Samuel, 2007, 181.

17 Cardozo 1925, 105. J. S. da Silva Rosa was chief-editor, he published in 1925 the book *Geschiedenis der Portugeesche Joden te Amsterdam 1593-1925*. In the foreword from the 14<sup>th</sup> of May, he tells the reader that his work addressed the fact of the inexistence of a History of the Portuguese Jews in Amsterdam. His aim was to arouse the interest of the members of the community about their past. We believe that this book and that of Samuel Schwarz published that same year aroused the interest regarding the Portuguese reality of the Marranos and the memory of a common past (Rosa 1925, VII-VIII).

18 Letter published on 23 January 1925 in the *Jewish Guardian* to which we did not have access.

19 “Correspondence Epitomised” 1925, 17-18. Cairo’s newspaper *L’aurora, journal d’informations juives*, published a letter addressed to the Chief Rabbi of France Rev. Israël Lévy by the Lisbon Jewish Community in

The international community was “extremely” astonished when, in January 1925, it learned of the existence of Crypto-Jews. The fact was not totally ignored, but there was no hard data regarding numbers and situation.<sup>20</sup>

We feel that the expression “extremely” which was used is decontextualized because the international Jewish press had been mentioning Portuguese Crypto-Jews since the beginning of the century.<sup>21</sup> However, other more consensual and serious requests prioritized the congregations’ interventions, such as a report by someone as distinguished as Lucien Wolf, that would clarify the situation.<sup>22</sup>

### Mr. Wolf’s Marranos

The Anglo-Jewish Association, the Alliance Israélite Universelle,<sup>23</sup> and the Spanish & Portuguese Jews’ Congregation chose Lucien Wolf<sup>24</sup> to assess the religious and social conditions and identify the necessities of the Crypto-Jewish communities in Portugal. In January 1926, Wolf arrived in Portugal, on a trip sponsored by Wilfred S. Samuel,<sup>25</sup> who decided something needed to be done regarding the Marranos.<sup>26</sup> He stayed in Portugal for four weeks and visited several cities and villages (Lisbon, Guarda, Belmonte, Caria, Covilhã, Coimbra and Oporto). He was 68 at the time and the trip was difficult, considering the incipient means of transport and road networks in the interior of the country.

---

February 1925, requesting financial aid for a school: “L’éducation juive de leurs enfants devint leur principal souci. Les enfants sont désormais tous circoncis. Mais les parents tiennent à ce que leurs enfants soient instruits dans leur religion. Malheureusement, nous n’avons pas d’école juive qui puisse les recevoir. Nous avons une petite école, de création récente, elle ne possède d’internat. Les enfants marranes viennent tous de l’extérieur. Il nous faudrait un internat pour leur permettre de fréquenter régulièrement les classes. Après quelques années passées à l’école, les enfants, revenus près des parents, seraient les meilleurs missionnaires juifs” (“Les marranes du Portugal” 1925, 3).

20 Roth (1932) 2001, 247; Wolf 1926a, 134-136.

21 “When one sees an attempt to re-establish the Mosaic Law among the Jews of Kai-fen-fu, one asks oneself if the same work could not be undertaken, with more success among the small groups of New Christians in the North of Portugal” (Bethencourt 1903, 263).

22 Cardozo 1925, 105.

23 Founded in 1860, it aimed to promote the education of the Jewish population, mainly in the Balkans and the Middle East, and to combat anti-Semitism (Cf. André Kaspi. 2010).

24 Wolf 1926a, 134-136.

25 Wilfred S. Samuel “generously sponsored the expenses of a research mission to Portugal by the veteran diplomat Lucien Wolf” (Roth [1932] 2001, 247).

26 “He decided that something ought to be done to reconvert the Portuguese secret Jews to mainstream Judaism, and approached Laurie Magnus, the Editor of *The Jewish Guardian*. He proposed to Magnus that the Anglo-Jewish Association send their secretary, Lucien Wolf, to Portugal to investigate the problem and to report on what action should be taken and offered to pay for the trip on condition that is donation be kept anonymous” (Samuel 2007, 175).

The visit to the communities was carefully prepared by the Lisbon Jewish Community. Adolfo Benarus wrote to Paul Goodman, at the time secretary of the Spanish & Portuguese Synagogue, tranquilising him as to the diplomat's reception.<sup>27</sup> The acknowledgements Wolf made at the end of his report to Moses Amzalak, Adolfo Benarus, but in particular to Samuel Schwarz, whose book had made him understand the Marranos, are testimonies of the warm reception he received.<sup>28</sup> Lucien Wolf discussed the matter with the leaders of the Lisbon Jewish Community, with the President of the Republic, with the Prime Minister and other important individuals of the national *intelligentsia*. He met Barros Basto, whom he found friendly and trustworthy.<sup>29</sup>

In London, at the meeting of the Anglo-Jewish Association Board,<sup>30</sup> he made his first declaration and put forward a proposal of intervention as to what he considered to be a work of the utmost importance for the international Jewish community. He evoked the duty of memory and the interest for the history of Judaism: "beyond doubt that Marranism still existed, though in a somewhat degenerate form".<sup>31</sup>

Despite the affinity he showed with S. Schwarz's enthusiasm and study, he did not agree as to the number of Marranos, 10,000, which he considered to be excessive and to the decision of opening a school, in Lisbon, for their children.<sup>32</sup>

D'Avigdor Goldsmid, Chairman of the Board of the Anglo-Jewish Association, asked for a report before the final decision.

Wolf's assessment referred the complexity of the matter, namely in what concerned the ambiguity of the definition of the concept Marrano, which he inserted between inverted commas in the title.<sup>33</sup> The restraints were many: the

27 LMA, Postcard from Adolfo Benarus addressed to Paul Goodman, 10 September 1925.

28 Wolf 1926b, 20.

29 Wolf 1926b, 17.

30 The report is presented on the 7<sup>th</sup> of March at the Great Western Hotel. Some of the members who would, later on, be part of the London committee (Portuguese Marranos Committee) were present: d'Avigdor Goldsmid, E. N. Adler, Joseph Meller, Claude G. Montefiore, Leonard G. Montefiore and Joseph Prag. ("The Marranos in Portugal" 1926, 18-19).

31 Wolf 1926b, 4-5.

32 Samuel Schwarz remained firm in his idea of creating a school. A letter dated 7 July 1928, addressed to Silvain Halph of the Alliance Israélite Universelle, requested: "*Nous voudrions en outre fonder ici une école juive avec internat pour l'éducation des enfants marranes de province. Est-ce que l'Alliance ne serait pas en état de nous prêter son bienveillant concours pour cette œuvre scolaire juive d'un si haut intérêt national?*" (Schwarz apud Livia Parnes 1994, 22).

33 Wolf 1926b, 4-5.

forgetfulness, the ignorance, the assimilation, the mixed marriages, and the number of Marranos seeking help.<sup>34</sup> However, he pointed out another potentially interesting phenomenon, that of the “semi-Marranos” who were part of the financial and industrial *bourgeoisie*, the “free-thinkers” and learned people.<sup>35</sup> Thus the urgency in organising the communities and the building of synagogues that would attract a group long distanced from the Catholic faith, but with affinities with Judaism.

The plan of action proposed and followed by Portuguese Marranos Committee did not remove Lisbon Jewish Community’s importance in the movement which would soon be triggered for two reasons: it was a work of national scope and because men of action and undeniable value were part of it, such as Moses Amzalak, Adolfo Benarus and Samuel Schwarz. But the proximity of the regions of the Marranos (Trás-os-Montes, Beira Alta and Beira Interior) called for the centre of the “Work of Redemption” to be in Oporto and its leader to be the president of the small and recently established Oporto Jewish Community, the only Marrano, according to Lucien Wolf, that in the last 150 years had re-entered the Synagogue. A decision which did not please everyone.

On the 16<sup>th</sup> of July, Lucien Wolf wrote to Artur Carlos de Barros Basto informing him about the creation of a committee whose aim was to help Portuguese Marranos return to official Judaism.<sup>36</sup>

## The Portuguese Marranos Committee

The Board of Elders of the Spanish & Portuguese Jews Congregation, on the 30<sup>th</sup> of June, and the Executive Board of the Anglo-Jewish Association, on 11 July 1926, decided on the creation of the Portuguese Marranos Committee. They decided on a financial aid of £100 for the initial expenses and an annual grant of £50 for a period of five years. Members of the respective congregations

---

34 “In spite of the Jewish interest which has be aroused among them by the wonderful energy and enthusiasm of M. Schwartz, not more than three or four have manifested the slightest desire to re-enter the Synagogue” (Wolf 1926b, 14).

35 Wolf 1926b, 14.

36 [Basto] 1927, 7.

were also designated. For the former, Rev. David Bueno de Mesquita, Sir Francis A. Montefiore (absent from this meeting), Leon B. Castello, Eustace A. Lindo, Edward Lumbrozo Mocatta, and Jonathan Pinto. For the latter, Leonard G. Montefiore, Joseph Prag, d'Avigdor-Goldsmith, and Elkan N. Adler.<sup>37</sup>

At the first meeting, on 14 July 1926, at the headquarters of the Spanish & Portuguese Synagogue (in London, Henage Lane, Bevis Marks), there were other individualities who were present and became associated with the committee by invitation: Lucien Wolf, Cecil Roth, Lionel David Barnett, M. L. Ethinghausen, Wilfred S. Samuel, Morris Duparc, and Isaac Cansino. He was not present at the meeting, but it was registered in the minute that the representative of the Alliance Israélite Universelle was Chief Rabbi Israël Lévy.<sup>38</sup>

Action strategies were prioritised: the choice of a dully-qualified Rabbi to perform functions at Oporto Jewish Community and divulging, to Sephardic communities of several countries, a newsletter whose content referred to Lucien Wolf's report in attachment.<sup>39</sup> The Marranos' suffering stood out as if the pain they experienced were the key to the integration within the people of Israel with no theological debates.<sup>40</sup>

Paul Goodman, the honorary secretary of the Spanish & Portuguese Congregation and, later on, Oporto Jewish Community's 2<sup>nd</sup> honorary Vice-President, had a fundamental role in divulging the movement. Described as being "a thriving writer and active organiser",<sup>41</sup> his dedication was registered in the

37 LMA, Minute Book, 14 July 1926.

38 Later, in a minute dated 13 July 1927, it was agreed that the associations subscribing to the movement would have to choose a representative (Alliance Israélite Universelle; Anglo-Jewish Association; Israelitische Allianz, Vienna; Spanish & Portuguese Congregation, Shaar Ashamaim, London; Spanish & Portuguese Congregation, Manchester; Spanish & Portuguese Congregation, Shearith Israel, New York; Spanish & Portuguese Congregation, Mikveh Israel, Philadelphia; Temple Beth-El, New York, USA; Preussischer Landesverband Jüdischer Gemeiden, Berlin; Verband Bayerischer Israelitischer Gemeiden, Munich and Jewish Community of Vienna). The following members were appointed: Shearith Israel, from New York, H. S. Hendricks; Mikveh Israel, Philadelphia, A. Simon W. Rosenbach; Preussischer Landesverband Jüdischer Gemeiden, Dr. Alfred Lee; and of the Israelitische Allianz Zu Wien, Dr. Kaminka (LAM, Minute Book, 13 July 1927).

39 The newsletter, the first of many, called upon financial aid. The ones responsible considered that for the work to be successful, at the very least £10,000 would be necessary. Five thousand would be distributed along five years, after which, they believed, the Marrano communities would be self-sufficient (LAM, Portuguese Marranos Committee Correspondence).

40 "On sait que les souffrances véries au nom du judaïsme ont justifié l'intégration des marranes à la diaspora et participent de cette culture du martyre qui est fondamentale dans la Nação . . . la douleur devient un critère d'appartenance et de prestige au sein de la société judaïsant?" (Muchnik 2016, 3).

41 *Dedicação Solene da Sinagoga Kadoorie Mekor H'aim* 1938, 4.

committee's minutes, in the newspaper *Ha-Lapid (O Facho)*,<sup>42</sup> and in the brochure *Dedicação Solene da Sinagoga Kadoorie Mekor Haïm*. He was responsible for raising funds to support the complex work; he composed and sent newsletters, press releases, annual reports, and miscellaneous correspondence in order to inform the subscribers, or potential supporters, about the progress of the "Work of Redemption". But, more important, he was a mediator between the international Jewish community and the Oporto Jewish Community. He managed conflicts and made decisions, with the endorsement of the other elements of the committee who respected his opinions, namely that of reiterating their trust in captain Barros Basto when it became necessary.

The Portuguese Marranos Committee meetings were held, on average, twice a year. In the years 1931 and 1935, the committee met three and four times respectively, a fact which was due, in the first year, to the development and somewhat success of the movement, and in the second to serious internal dissensions. As from 1938 and the following years, with the breaking out of the 2<sup>nd</sup> World War, the committee did not meet, or if it did, it was in an irregular way.

There were moments of great enthusiasm – admissions, donations, progresses on the ground, the opening of the Mekor Haïm Synagogue – which were overshadowed by periods of great tension: the worsening of anti-Semitism in Europe, the opposition of the conservative faction of the Catholic Church, the financial difficulties, the internal rivalries, the differences of opinion with the *Nederlandsch Marranen Comité*<sup>43</sup> and, mainly, the anonymous letters that destroyed the Barros Basto's life.<sup>44</sup>

---

42 [Barros] 1929, 3.

43 Created in 1930 under the leadership of Mordechai Van Son.

44 Cf. Mea et Steinhart 1996, 125-161.

## The composition of the Committee

In 1926, Portuguese Marranos Committee's board, which was unanimously approved, was composed by Edward Lumbrozo Mocatta, the President; Leonard G. Montefiore, the Vice-President; Joseph Prag,<sup>45</sup> honorary Treasurer, and the honorary Secretary Paul Goodman.

Joseph Prag died in 1929, this led to L. B. Castello being appointed treasurer. Joseph Meller was then chosen by the Anglo-Jewish Association to become a member of the committee.<sup>46</sup> Following Leonard Montefiore's resignation, he will occupy the post of Vice-President and, in 1935, with Sir Francis Montefiore's death, he would be appointed President.

Dr. Ettinghausen resigned in 1930. Goodman asked him to reconsider, as his services were invaluable.<sup>47</sup> The following year, the committee was in mourning for the death of Lucien Wolf whose work was considered priceless.<sup>48</sup> Two other highly regarded people passed away: Eustace A. Lindo, who chaired the first meeting, and Jonathan Pinto.

That same year, Mordechai Van Son, the President of the recently created *Nederlandsch Marranen Comité*, was elected member of the London committee and was present at the November meeting. A situation which would not last long due to the differences between the two committees.<sup>49</sup>

Also invited, Joseph Shalom Elmaleh<sup>50</sup> and the entrepreneur Edwin Edwards, who was frequently in Oporto.

45 He was one of the pioneers of Zionism. An active member of several communities and associations, he was a member of the Anglo-Jewish Association Council. An advocate for the rights of the Jews, he published several articles on the colonisation of Palestine ("Joseph Prag, English Jewish Leader Dies" 1929, 2).

46 LMA, Minute Book, 30 April 1930.

47 In this letter, Dr. Ettinghausen is informed by Goodman of the creation of the Dutch committee and of objectives, "under influential auspices". He regretted that the movement's annual report, widely divulged, failed to raise not more than £100, £50 of which came from M. D. Sasson & C.<sup>o</sup>. Despite having resigned, Ettinghausen contributed with £50 (LMA, Letter from Paul Goodman to Ettinghausen, 1 May, 1937).

48 LMA, Minute Book, 27 January 1931.

49 Following his visit to Portugal and meeting in London, Van Son, presented, in the name of the Dutch committee, a proposal to reorganise the Oporto community under the responsibility of rabbi Jacob Shebabo, the Hebrew teacher. He believed: "the promotion of Judaism among the Marranos could best be effected by the education of a number of Marrano children in Lisbon and by the work being entrusted to a Committee in Lisbon, which was intended to include Capitão Barros Basto." The London committee rejects this proposal. Unanimously, the members agreed that the demands were not possible to fulfil, unacceptable and they wrote Van Son an answer. This was the beginning of the dissension between the two committees (LMA, Minute Book, 16 November 1931 and 23 March 1932).

50 The brother of Rabbi Leon Haïm Elmaleh from Philadelphia."

However, it was Wilfred Samuel's resignation that had the most impact on the committee's life. The accusations made against captain Barros Basto by Leon and Alfonso Cassuto led to a schism. On 8 December 1937, a few days from the opening of the Oporto synagogue, Paul Goodman invited Wilfred Samuel to be present at a moment of great emotion and pride:

In spite of the fact that you have chosen to be no longer actively associated with the Portuguese Marranos Committee, I feel certain that you would desire to receive this intimation and invitation. For, permit me to remind you, it was at your house that the idea of a benefactor on a generous scale was originally discussed and that this led ultimately to the Kadoorie Synagogue being erected.

History will also recall that yours was the incentive that led to the work being undertaken by this Committee at the instance of the late Lucien Wolf, and that you then and for years afterwards very generously supported it.

The responsibility for carrying on this work, which I accepted in the hope that I would thus serve a cause in which we were both deeply interested, has been very much greater than I had expected . . .<sup>51</sup>

His absence was felt and, in the committee's 12<sup>th</sup>-anniversary report, a special acknowledgement was registered:

The cause promoted by the Portuguese Marranos Committee owes debts of gratitude to the various bodies that initiated the Movement by their financial support and to those private individuals . . . Mr. Wilfred S. Samuel was among those who initiated the Movement by a financial contribution and generously supported it by a subscription of 30 per annum for a period of ten years.<sup>52</sup>

The relationship between the two men remained cordial, so we are led to believe. At Goodman's eldest son's wedding, Maurice to Vera Appleberg, among many guests we could find Mr and Mrs. Wilfred S. Samuel.<sup>53</sup>

---

51 LMA, Letter from Paul Goodman to Wilfred Samuel, 8 December.

52 Portuguese Marranos Committee 1938, 17.

53 "Casamentos Elegantes" 1936, 5.



## The committee's reports and the financial statement

The annual reports were fundamental elements that responded with hard data to the initiatives and the fulfilments *in situ* promoted by Barros Basto. Cecil Roth's visits in 1929 and Paul Goodman's in 1931 to Trás-os-Montes contributed to the understanding of the difficulties reported by the captain: ignorance, fear, the difficulties in communicating, and, with the passing of the years, the worsening of the political situation, and the clerical fanaticism made an already in itself complex work even harder.

A month prior to the committee's 4<sup>th</sup> meeting, Paul Goodman transmitted anxiety in the letter he wrote Barros Basto:

I feel that no time should be lost in setting up the Synagogue and, likewise, in submitting to the Committee a further plan of work outside the Oporto Congregation . . . perhaps you might be so good as to let me know what your plans are not only in Oporto but in some of the surrounding Marranos settlements.<sup>54</sup>

Portuguese Marranos Committee needed hard data that would justify the donations and the admissions of the subscribers. A week later, Barros Basto reported the result of his trips in Trás-os-Montes (Bragança, Miranda do Douro, Moncorvo, Vilarinho de Mogadouro, Lagoaça, Vimioso, Vila-Flôr) and also to Foz Côa and Meda. The meetings with Crypto-Jews, the ceremonies, the conferences and the publishing of two issues of the *Ha-Lapid (O Facho)* newspaper completed an initial phase of a work in progress. The idea of creating a school "where general and particular Jewish instruction could be given" was greeted with enthusiasm by the members of the London committee.<sup>55</sup>

Financial aid to the "Work of Redemption" was the key to all the problems, said Cecil Roth. The expenses were many and the communities had no conditions to support themselves without help from abroad. The requests for financial aid came from the Oporto Jewish Community, from Bragança and even from private individuals. Books, magazines, newspapers, Torah scrolls, sacred objects and

---

54 LMA, Letter from Paul Goodman written to Barros Basto, 2 June 1927.

55 LMA, Letter from Barros Basto to Paul Goodman, 13 June 1927.

schools were needed.<sup>56</sup> Portugal was a very poor country and the illiteracy rates were over 70 % in the intervened regions.<sup>57</sup>

Between 1926 and 1939, the Spanish & Portuguese Jews' Congregation, the Anglo-Jewish Association and the Alliance Israélite Universelle contributed several years (14, 10 and 9 respectively), with £50 a year. The first two complemented the support with an initial £100 and the latter with an allowance to captain Barros Basto.<sup>58</sup>

Following the first release, the first donations arrived from the Mikveh Israel Congregation of Philadelphia in November 1926. Reverend Leon H. Elmaleh was, from the beginning, an enthusiast of the work, which he divulged in his letters to the members of the community, in the synagogue and in the articles published in the newspaper *Exponent*. He had a list of also enthusiastic donors and, despite the financial requests and commitments, namely with the Joint Distribution Committee, he believed that the community would contribute with \$500 for six years, totalling \$3,000. This initiative and other similar one encouraged the committee.<sup>59</sup> Meanwhile, the donations were arriving from all around the world, including New Zealand and Australia, under the initiative of Wilfred S. Samuel.<sup>60</sup> But also the refusals, justified by commitments and financial difficulties of many congregations, came one after the other.<sup>61</sup>

The following graph, drafted based on the financial report from 1926 to 1939, shows how the annual donations and subscriptions made by private individuals registered a high contribution, the majority during the first two years of the movement.<sup>62</sup> This evidence testifies the enthusiasm and the coverage that ensued. The decrease in the donations, as from the 30s, resulted from the severe economic and financial depression raging the world and the emergency in helping

---

56 Roth 1929, 4.

57 Direcção Geral de Estatística 1933, 56-79.

58 LMA, Minute Book, 16 November 1931.

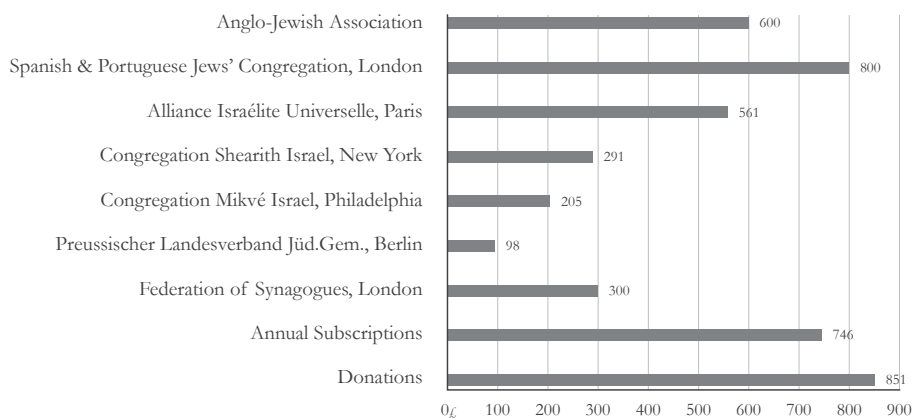
59 This subscription would not take place, not because of L. H. Elmaleh's unwillingness, as he personally contributed. A. Simon W. Rosenbach substituted him in his functions as spokesman between Congregation Mikveh Israel and the Portuguese Marranos Committee (LMA, Letter from Paul Goodman to Leon H. Elmaleh, 14 January 1927).

60 In 15 April 1930, Paul Goodman wrote to A. W. Hyman and rabbi Francis L. Cohen of the Sydney community requesting the renewal of the annual subscription, sending them the movement's reports.

61 LMA, Minute Book, 13 July 1927.

62 On 16 July 1928, the committee registered a financial statement of £1.670,12,10: donations £889,10,1 and subscriptions £781,2,9 (LMA, Minute Book, 16 July 1928).

the German Jews.<sup>63</sup> On the other hand, the differences and the lack of consensus regarding the “Work of Redemption” made Goodman turn to a limited circle of people with the necessary discretion in order to avoid inappropriate publicity.<sup>64</sup>



**Graph 1.** Financial support: congregations and private<sup>65</sup>

The contribution of the donations at a personal level was very important. Conferences and meetings were organised in order to promote the “Work of Redemption”. The journalist Lilly Jean Javal was an example of this work. She accompanied Barros Basto to Bragança in October 1929.<sup>66</sup> Later on, in Paris, with Madame Halpern, they managed to raise 88,300 francs to build the synagogue, 84,000 of which in the memory of Dona Gracia Mendes Nassi.<sup>67</sup>

Reverend David de Sola Pool of New York was also moved by what he saw in Oporto. He created a fund for the students of the Theological Institute of Oporto and he promoted conferences:

63 The research made in the *Jewish Historical Press* attests the media coverage of the “Work of Redemption” and its leader, Artur Carlos Barros Basto, between 1925 and 1934.

64 LMA, Letter from Paul Goodman to M. A. Sasson, 9 December 1934.

65 LMA, Cash Statement for the period 6 December 1926 to 31 December 1939, on 6 June 1940 Herbert H. Marks, F.C.A.’s audit. The donations, in pounds, were rounded up to the unit.

66 “Obra do Resgate” 1929, 6.

67 “Vida Comunal” 1930, 8.

As to the Marrano matter, I have been giving and am continuing to give a number of public talks on the Marrano situation, and in each case, contrary to my usual custom, I am asking a fee, and I am turning it over to a fund which I am raising for the Marrano work. . . . Our Congregation is making an appeal among its own members in the near future. The money which I am personally raising I would like to have designated for the support of the Yeshiva, not for the Oporto Synagogue construction fund.<sup>68</sup>

The Bragança community was, in the meantime, financially supported by the Central Conference of American Rabbis with \$500, from the Lucius Littauer fund, and \$250 more from their own funds (approximately £480).<sup>69</sup>

Expenses kept increasing. The building of the Oporto synagogue proved to be very expensive. A special fund was created for its building. Baron Edmond Rothschild contributed with £500, to which £500 were added from the fund created for the purpose by the London committee and £308.16 from private donations.

The success of the contacts made and of the meetings held by Joseph Meller and Morris Duparc with the representatives of the Kadoorie family materialised in the donation by Lawrence and Horace Kadoorie of £4,700. The “miracle” everyone was waiting for and that would allow the largest synagogue in the Iberian Peninsula to be completed.<sup>70</sup>

## Reactions to the movement

The support that ensued triggered opposition from those who considered the “Work of Redemption” to be a “novel”, a “luxury item”<sup>71</sup> and an “unfortunate lack of perspectives.”<sup>72</sup>

Lucien Wolf’s action was criticised in the *Jewish Chronicle* in an article by the “Mentor” who says he does not understand Wolf’s interest in the Portuguese Marranos:

---

68 LMA, Letter from Rev. David de Sola Pool to Paul Goodman, 24 January 1930.

69 LMA, Cash Statement.

70 On 15 October 1932, Lawrence Kadoorie writes a letter, which was read at the committee’s meeting, in which he stipulates the conditions for the donation to build the Oporto Synagogue (LMA, Minute Book, 30 November 1932).

71 Ben-Ammi 1926, 623.

72 “The Portuguese Marranos” 1927, 5.

Now, as I say, this story is of much interest – it possesses all the alluring elements of romance and history, enhanced by the religious considerations involved, and sharpened by the secrecy which is at the basis of this community's existence. But I confess that I do not understand why Mr. Wolf has exercised his great powers as a writer over these Crypto-Jews of Portugal; nor why he has thrown the piercing searchlight, which is ever at the tip of his facile pen, on just this segment of people Jewish origin. Still less do I understand upon what he justifies the appeal he has made to Anglo-Jewry to salve this almost forgotten remnant of Israel.<sup>73</sup>

Using sharp criticism, he referred to the problem of assimilation in British society,<sup>74</sup> the disappearance of religious precepts and rituals and the secretive life they led which surprisingly made them resemble the Portuguese Marranos. “Mentor” believed that if someone would initiate a movement to “redeem” them they would be thankful if they wouldn't.<sup>75</sup>

Rabbi Maurice Lieber, under the pen name Ben-Ammi, was quite critical in the article he wrote, a month after Portuguese Marranos Committee's creation. A fascinating story, he said, whose main characters were not Marranos, but their descendants, who experienced a religion of their own which they believed to be Judaism. Superstition, he said, more than religion and there was no proof that they wanted to return to Judaism. The only viable solution to save the Portuguese Marranos was to have them emigrate to Palestine, Brazil or even the French southeast where agricultural labour was needed and where a lot of Spaniards and Portuguese were already working. Closer to other organised Jewish congregations and communities they'd have a better chance to convert to normative Judaism. This article outraged Barros Basto who replied with “La confession d'un ancien Marrane”.<sup>76</sup>

In the same way, the editor of the *Jewish World* clearly stated not to feel any type of enthusiasm regarding the movement, which he considered to be a matter

---

73 Mentor 1926, 9.

74 “Be a Jew at home and a man on the street” was Moses Mendelssohn's motto, he defended the integration of Jews in society. The emancipation of the Jews in the 18<sup>th</sup> century, following the French Revolution and the statement of the trilogy Liberty, Equality and Fraternity, came to recognise the Jews' equality of civic and political rights – “it is necessary to give everything to Jews as individuals, refuse them everything as a nation” – thus spoke Clermont-Tonnerre at the 1789-1791 French Constitutional Assembly. However, the assimilation, from the Jewish point of view, means the loss of the Jewish identity and the absorption in the dominant community. In the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, with the anti-Semitism, the assimilationist currents lost their appeal (Mucznik 2009, 61).

75 Mentor 1926, 9.

76 Basto 1926.

for those who felt a responsibility towards their past; it is, therefore, a personal matter and not a work of interest for Judaism in general:

Frankly, I do not feel much enthusiasm about this appeal and its objects, having regard to the many much more urgent claims just now upon Jewry. The purpose of the movement, it seems to me, is not worth diverting even the comparatively small sum that is asked for. . . . Wherever we look, money is needed for the help of living Judaism, and not least in that centre where some of us hope to see arise a new intensive Jewish life, which will radiate all Jewry to the utmost ends of the earth.<sup>77</sup>

The three opinions show the complexity of the Marrano identity, loyalty to religion, the question of assimilation, the confusion and ambivalence, but also the real and contemporary concern with persecutions and anti-Semitism.<sup>78</sup>

The Jewish community was divided regarding the support to be given to the movement, some considering it to be an initiative of little importance.

## Summary

Joseph Meller reasoned, in reply to the remark Goodman made to his work, that the latter's action and that of Barros Basto had been "vital" and only the future historians would be able to analyse if the efforts had been in vain or not.<sup>79</sup>

With the opening of the Kadoorie Mekor Haïm synagogue in 1938, the Portuguese Marranos Committee's work did not end, but the idea which prevailed was that:

In a sense, the task which the Portuguese Marranos Committee set itself has been accomplished. The forlorn and almost forgotten remnant of then Jews in Sepharad which has survived . . . have now had door of Judaism opened to them.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> "The Portuguese Marranos" 1927, 5.

<sup>78</sup> At the annual meeting on 2 November 1927, the Central Committee of the Alliance Israélite Universelle, showed concern regarding the violation of the treaties that defend the rights of religious minorities. They were not respected in Hungary, Romania, where under the government of general Averesco the authorities tolerate and encourage violent attacks. These situations were reported in the League of Nations ("Séance extraordinaire annuelle du Comité Central de l'A.I.U." 1927, 13).

<sup>79</sup> LMA, Letter from Joseh Meller to Paul Goodman, 21 December 1938.

<sup>80</sup> Portuguese Marranos Committee 1938, 18.

The committee's contribution was fundamental in the success, although temporary, of the movement. The 30s conjuncture complexity, at a national and international level, with the consolidation of regimes of a fascist and totalitarian nature, erected walls that isolated and divided.

The critics of the movement consider it a project that lived on enthusiasms and passions, and they were right because they are forces History cannot and should not subordinate. But this was also a story of militancy and resistance.

## BIBLIOGRAPHY

### Manuscript sources

#### LMA – London Metropolitan Archives (London)

**Spanish and Portuguese Jews' Congregation. Portuguese Marranos Committee.  
LMA/4521/A/01/17. From Collection: LMA/4521.**

Cash Statement for the period 6 December 1926 to 31 December 1939, on 6 June 1940  
Herbert H. Marks, F.C.A. Chartered Accountant Auditor.

Letter from Barros Basto to Paul Goodman, 13 June 1927.

Letter from Joseh Meller to Paul Goodman, 21 December 1938.

Letter from Paul Goodman to A. W. Hyman, 15 April, 1930

Letter from Paul Goodman to Leon H. Elmaleh, 14 January 1927.

Letter from Paul Goodman to M. A. Sasson, 19 December 1934.

Letter from Paul Goodman to Wilfred Samuel, 1 May, 1937.

Letter from Paul Goodman to Wilfred Samuel, 8 December 1937

Letter from Paul Goodman written to Barros Basto, 2 June 1927.

Letter from Rev. David de Sola Pool to Paul Goodman, 24 January 1930.

Minute Book.

Postcard from Adolfo Benarus addressed to Paul Goodman, 10 September 1925.

### Printed sources

[Basto, Barros]. 1927. "A Obra do Resgate." *Ha-Lapid (O Facho)*, May 1927, 7-8.

———. 1929. "Ala de Honra." *Ha-Lapid (O Facho)*, April-May 1929, 3-4.

———. 1946. "Documento sobre Maranus." *Ha-Lapid (O Facho)*, July-August 1946, 5-6.

Basto, Barros. 1926. "La confession d'un ancien marrane." *L'univers israélite*, 10 September 1926, 6-8. URL:  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62461979/f6.image.r=marranes%20portugal>. [Access date:  
09.05.2020.]

Ben-Ammi [Maurice Lieber]. 1926. "Peut-on sauver les marranes portugais?" *L'univers israélite*, 27 August 1926,  
621-623.

Bethencourt, Cardozo. 1903 "The Jews in Portugal from 1773 to 1902." *Jewish Quarterly Review* 15 (2):251-274.  
Doi:10.2307/1450434.

Cardozo, D. S. Jessurun. 1925. "De Marranen in Portugal. Eenige Opmerkingen." *De vrijdagavond, joodsch weekblad*,  
13 November 1925, 103-105.



- “Casamentos Elegantes.” 1936. *Ha-Lapid (O Facho)*, March 1936, 5.
- “Correspondence Epitomised.” 1925. *Jewish Chronicle*, 13 February 1925, 17-18.
- Dedicação Solene da Sinagoga Kadoorie Mekor H'aïm no Porto, Programa-Recordação do Serviço Litúrgico*. 1938. [s.l.]: [s.n.].
- Direcção Geral de Estatística. 1933. *Censos da População de Portugal 1 de Dezembro de 1930*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- “Jewish Historical Society.” 1924. *Jewish Chronicle*, 28 November 1924, 13.
- “Jewish Proselytes. Marranos and Bedouins.” 1924. *Jewish Chronicle*, 25 August 1924, 15.
- “Jews in Peninsula-II. The Lisbon Community.” 1934. *Jewish Chronicle*, 14 December 1934, 25.
- “Joseph Prag. English Jewish Leader, dies.” 1929. *Jewish Daily Bulletin*, 25 June 1929, 2.
- “La requête des marranes.” 1924. *L'aurore, journal d'informations juives*, 5 Septembre 1924, 1.
- “Le banquet en l'honneur de M. Lucien Wolf.” 1927. *L'avenir illustré*, 5 March 1927, 6.
- “Les marranes au Portugal.” 1921. *Paix et droit*, 1 Novembre 1921, 14-15.
- “Les marranes du Portugal désirent retourner au judaïsme.” 1924. *L'aurore, journal d'informations juives*, 1 August 1924, 1.
- “Les retours de l'histoire.” 1924. *L'aurore, journal d'informations juives*, 1 August 1924, 1.
- Mentor [pseud.]. “Marranos.” 1926. *Jewish Chronicle*, London, 30 April 1926, 9.
- Portuguese Marranos Committee. 1938. *Survey by the Portuguese Marranos Committee, London, 1928-1938*. London: Vestry Offices, Bevis Marks.
- Rosa, J. S. da Silva. 1925. *Geschiedenis der Portugeesche Joden te Amsterdam 1593-1925*. Amsterdam: Menno Hertzberger.
- Roth, Cecil. 1929. “O Apóstolo dos Marranos (Recordações de Viagem em Portugal).” *Ha-Lapid (O Facho)*, December 1929, 3-5.
- Schwarz, Samuel. 1925. *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses.
- “Séance extraordinaire annuelle du Comité Central de l'A.I.U.” 1927. *L'avenir illustré*, 30 November 1927, 13.
- “The Day. Jewish Proselytes. Marranos' Letter to Jerusalem Rabbinate.” 1924. *Jewish Chronicle*, 8 August 1924, 17-18.
- “The Day. Marranos Return.” 1924. *Jewish Chronicle*, 8 August 1924, 6.
- “The Marranos in Portugal.” 1912. *The Sentinel*, 27 September 1912, 12.
- “The Marranos in Portugal.” 1926. *The Jewish Chronicle*, 12 March 1926, 18-19.
- “The Portuguese Marranos.” 1927. *Jewish World*, April 1927, 5.
- “Vida Comunal.” 1930. *Ha-Lapid (O Facho)*, June-July 1930, 8.
- Wolf, Lucien. 1926a. “Les survivants des marranes du Portugal.” *La famille israélite*, [supplement de *L'univers israélite*], 7 May 1926, 134-136. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62465345/f19.image>.
- . 1926b. *Report on the “Marranos” or Crypto-Jews*. London: Anglo-Jewish Association.

## Studies

- Kaspi, André. 2010. *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle: de 1860 à nos jours*. Paris: Armand Collin.
- Mea, Elvira de Azevedo, et Inácio Steinhardt. 1997. *Ben Rosh, Biografia do Capitão Barros Basto, o Apóstolo dos Marranos*. Porto: Afrontamento.
- Muchnik, Natalia. 2016. "La condition marrane: un fait social total à l'épreuve de la longue durée." *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac. Nathan Wachtel. Histoire et anthropologie*, 1-9. URL: <http://journals.openedition.org/actesbrantly/724>. [Access date: 09.05.2020.]
- Mucznik, Esther. 1999. "Os Judeus em Portugal – Presença e Memória." Comunidade Israelita de Lisboa (Website). URL: [http://old.cilisboa.org/hpt\\_esther.htm](http://old.cilisboa.org/hpt_esther.htm). [Access date: 09.05.2020.]
- . 2009. "A Assimilação." In *Dicionário do Judaísmo Português*, coord. Lúcia Liba Mucznik, José Alberto R. Silva Tavim, Esther Mucznik, et Elvira de Azevedo Mea, 61. Lisboa: Presença.
- Parnes, Livia. 1994. "Ha Lapid (O Facho): le journal des marranes portugais (Porto 1927-1958), Première approche." Master thesis, Université de Sorbonne.
- Roth, Cecil. (1932) 2001. *História dos Marranos: Os Judeus Secretos da Península Ibérica*. Lisboa: Civilização.
- Samuel, Edgar. 1987. "Decca Days – The Career of Wilfred Sampson Samuel, 1886-1958." *Jewish Historical Studies* 30:235-274. URL: <http://www.jstor.org/stable/29779849>. [Access date: 09.05.2020.]
- . 2007. "Jewish Missionary Activity in Portugal between the Wars." *Jewish Historical Studies* 41:173-181. URL: <https://www.jstor.org/stable/29780097?> [Access date: 09.05.2020.]
- Schechter, Frank I. 1917. "An Unfamiliar Aspect of Anglo-Jewish History." *American Jewish Historical Society* 25:63-74. <https://www.jstor.org/stable/43058050>. [Access date: 09.05.2020.]



# THE DEATH OF GEORGE MADURO IN THE HOLOCAUST AND THE DEMISE OF THE PORTUGUESE *NACIÓN* IN CURAÇAO<sup>1</sup>

Yitzchak Kerem

The Hebrew University of Jerusalem

While the Holocaust in the Portuguese Sephardic community of Amsterdam has been somewhat portrayed in research and publications, the demise and assimilation of its satellite community in Curaçao, the gem of the Caribbean, has been hardly analyzed. The death of the scion of the Maduro family was an additional loss to its leadership, continuity, and deterioration.

George John Lionel Maduro (15 July 1916 – 8 February 1945) was born in Williamsted, Curaçao, and was a scion of the noted wealthy Maduro philanthropists of the Portuguese Jewish community of Curaçao. His parents were Joshua and Rebecca Levy Maduro. His father ran the flourishing S. E. L. Maduro & Sons shipping company on the island of Curaçao. As a young boy he was sent for his studies in The Hague; first for the last two classes of the junior classes, and then the Netherlands Lyceum in The Hague. In 1934, he began law school in Leiden. He finished his bachelor's degree, but his law studies were interrupted by WWII.<sup>2</sup>

---

1 I thank Adolfo Guzman and his daughter Mercedes S. Guzman of Barcelona, Venezuela, and Katina Coulianos of the Hebrew Congregation of St. Thomas for their assistance in providing sources needed for this article during the corona pandemic.

2 Brandt-Carey 2016, 25-170.

While in law school in Leiden, he was called up for military service and did not finish his law degree. He became a second-lieutenant in the reserves in the Dutch Cavalry. When Germany attacked the Netherlands on 10 May 1940, that same day at age 23, under his leadership, Villa Dorrepaal, a strategic location in Leidschendam that had been temporarily taken by the Germans, was recaptured. This helped delay the advance of the German army. However, five days later, when the Dutch army capitulated, Maduro was imprisoned by the Germans for ten days.<sup>3</sup>

By the time Maduro was released, the Germans compelled the Jews to wear the yellow star, which he did not agree to do, and in February 1941 he went into hiding. Maduro joined the Dutch resistance and was active in an illegal organization of Dutch officers allied to the *Ordedienst (OD)* that carried out sabotage operations and had contact with England. Then in May 1941, he was arrested by the Germans, who tried to get information from him about a shooting involving two soldiers under his command and extort money from him, and was imprisoned in the Oranje Hotel in Scheveningen for seven and a half months. After he was released,<sup>4</sup> he rejoined the Dutch resistance. In 1943, with a friend, he tried to escape to England where he intended to be part of an effort to smuggle Allied pilots into Britain via Spain. En route to England, in Belgium, he and his friend were betrayed and arrested. They were imprisoned in Saarbrugge (now Saarbrücken) in Germany, where Maduro spent 14 months, and then transferred in November 1944 to the Dachau concentration camp. He died there on 8 February 1945 of typhus at age 28. He was buried in the cemetery of the Dachau camp. Tragically, he died less than three months before the U.S. army liberated the Dachau camp.

In 1946, he received the 4<sup>th</sup> class military Willems medal posthumously. He was the only Curacoan to receive such a high Dutch military honor. In June 1945, Maduro's parents learned of his death. They memorialized their only son by donating the sum of 100,000 florins to build the miniature city Madurodam in Den Hague in The Netherlands.<sup>5</sup>

---

3 Brandt-Carey 2016, 171-206.

4 Brandt-Carey 2016, 207-299. See also an interview with Kathleen Brandt-Carey ("George Maduro: alumnus" 2016).

5 Emmanuel et Emmanuel 1970, 2:1102.

George Maduro was a scion to the Levy Maduro family. Antonio Roiz o Maduro was born in 1570 in Trancoso, Portugal, arrested by the Inquisition in 1612 with his father Diogo Roiz o Maduro, who was released, but he was sentenced to death in the *auto-da-fé* and burned at the stake in Coimbra, Portugal, on 28 August 1616. The widow, Isabel, fled with her children to Saint-Jean-de-Luz, France, and later on two of the children, Clara and Diogo, migrated to Amsterdam. Clara Roiz o Maduro was born in 1596, and after returning to Judaism, in Amsterdam she became Rachel. In 1619, she married Moseh Levy, another Portuguese Converso, and the couple used the surname Levy Maduro. The Levy Maduro combined surname was used for another nine generations, but by the late 20<sup>th</sup> century most Levy Maduro descendants shortened the name to Maduro.<sup>6</sup>

Moshe Levy Maduro, the grandson of Clara, moved to Curaçao with his family in 1672.<sup>7</sup> In Curaçao, he was a *baqqan* (cantor), owned several farms, and exported tropical fruits to Europe on his own ships. His siblings settled in Jamaica and St. Thomas. The Maduros were strict observers of Orthodox Judaism until the mid-19<sup>th</sup> century. Samuel Levy Maduro of St. Thomas was recognized, in 1845, as a great scholar of religious Jewish studies. Jossy Maduro, the father of George, specialized in the history of Spanish Jewry in the Americas. He established libraries and assisted academic institutions. After his son died, most of his historic publishing activities came to a halt.<sup>8</sup> He continued to research Levy Maduro family genealogy, published a few small articles, but probably saddened by the catastrophic death of his son George Maduro, he did not get a chance to publish his history on Curaçao before his death in 1964.

---

6 Likuski 2010.

7 Senior 1997-2019.

8 Emmanuel et Emmanuel 1970, 2:1100-1103.

## Curaçao

After the below split between Mikve Israel and the Reform group, which formed Temple Emanuel in 1867, the Maduros continued to affiliate and lead the Mikve Israel congregation, and were buried in the old traditional Sephardic cemetery and not in new Reform cemetery in Berg Altena. In the late 20<sup>th</sup> and early 21<sup>st</sup> century, the lay leader of the Mikve Israel congregation was Rene Maduro, from a different or more distant Maduro family, who owns a travel company.

Shlomo Eliahu Levy Maduro, great-grandfather of George Maduro, in 1837 founded, in Curaçao, the Maduro Holdings Company, which included a shipping firm, storage facilities for coal and crude oil, airlines, and factories for paint and construction materials.<sup>9</sup> The Maduro Bank, founded in 1916, merged with the Curiel Bank and became the Maduro and Curiel Bank in 1932. It is the largest bank in the Caribbean, assists regional developmental programs, and set up loan funds for Holocaust survivors settling in the Caribbean to help them rebuild their lives.

Since the mid-19<sup>th</sup> century, the once prolific Portuguese Sephardic Jewish community had begun dwindling. Since 1821, the community lacked a traditional *habam* for religious leadership. *Habam* Aaron Moses Mendes Chumaceiro from Amsterdam came to serve the community in 1856 and sought to revive religious education for youth and adults, and revived the rabbinical court. In 1858, the Board of Directors of the Mikveh Israel synagogue established a *midrash*, a school, for promoting Hebrew and religious knowledge amongst the junior members of the community<sup>10</sup>. Reverend Haim Israel Sant Cross was brought from Holland to be a teacher and served the community from 1869 to 1889.<sup>11</sup> The erudite and the elite still wrote their letters and minutes of the congregation in Portuguese. However, the last sermon in Portuguese was delivered in 1875 by Chief Rabbi *Habam* Aaron Mendes Chumaceiro.<sup>12</sup>

The Reform movement in St. Thomas, which began in the 1840s with Rabbi Carillon, was an impetus for the future of Reform Judaism in Curaçao. In 1843,

---

9 Brandt-Carey 2016, 11-13.

10 Corcos 1897, 41.

11 Adler et Friedenwald 1906, 388-389.

12 Casseres 2010, 3. See also Casseres 1990; Casseres et Maduro 1982.

in St. Thomas, the first confirmation ceremony was held for 14-year-old boys and girls. Women participated in the choir and the congregation did away with *Mitzvot*, free-will offerings, and Portuguese was taken out of the service. In Curaçao, the Reform movement was an imitation of the St. Thomas Sephardic Reform transformation.<sup>13</sup>

In 1863, the “reformists”, the Cohen, Henriquez, and Jessurun families, founded the “El Porvenir” society. In their publication, *Shema Israel*, they called to end religious superstition and fanaticism of religious Judaism on the island and called for the Reform Movement to save Curaçao Judaism. The historian Malcolm Stern noted that the “El Porvenir” society, ostensibly created to further reforms in worship, published an editorial vilifying individual members of Mikve Israel, including the incumbent rabbi, Aaron Mendes Chumaceiro (1810-1882). This precipitated the birth of Dutch Reform Congregation Emanu-el, named for its New York counterpart.<sup>14</sup>

The rift was fueled by personal rivalries, and additional families joined the new movement. About a third of the families of Mikve Israel left their traditional Orthodox synagogue and joined the new reform group. In 1864, the above Dutch Jewish Reform Community was founded, and a Reform Jewish cemetery was created on a plot of land entitled “Berg Altena”. The Dutch government allotted land, and in 1865 the cornerstone was laid for Temple Emanuel.<sup>15</sup>

Temple Emanuel was inaugurated on 12 September 1867. Temple Emanuel was around the corner from Mikve Israel, and the two congregations remained separate. The *Habam* and the *Mahamad* (ruling committee) of Mikve Israel took a milder position toward the Reform Temple Emanuel. No calls for excommunication were made, the separatists could attend synagogue services if they wished, they could be buried at the old cemetery, and their children could attend the Jewish school. Part of the reforms at Mikve Israel under Chumaceiro was to introduce an organ and a mixed choir. The Reform changes influenced Mikve Israel and Chumaceiro to such an extent that the priestly blessing was only to be performed

---

13 Cohen 2004, 68.

14 Stern 1992, 148.

15 Arbell 2002, 156.



on Passover and during the *Ne'ilah* service of Yom Kippur and unlike Sephardic tradition not in the daily morning services and not on the Sabbath.<sup>16</sup> At Temple Emanuel, prayers were led by cantors; the most noted was Jacob Mendes de Sola, who had previously served in Baltimore, Beth Jahacob in Montego Bay, Jamaica, in Philadelphia, and in San Francisco. Mikve Israel also led reforms; continuing during the term of the son of *Habam* Aron Chumaceiro, Joseph Haim Mendes Chumaceiro, who had served in Beth Elohim in Charleston, and Nefutsoth Yehuda in New Orleans;<sup>17</sup> both congregations that with Americanization transformed into Reform congregations in the mid-19<sup>th</sup> century.

Corcos described how the reform service diverted from Orthodox traditions. The deviations also eliminated many Sephardic and particularistic Portuguese traditions during the general and Torah service. The Reform service was as follows in the words of Corcos:

The reforms adopted were an abridged service according to the ritual used in the Temple 'Emanu-El' of New York; an organ; family pews in which both sexes sit together; custom of worshipping with uncovered heads and without religious garment; the abrogation of the second days of Festivals. The three-year cycle of perusing the Law and the discontinuance of calling up individuals thereto.<sup>18</sup>

In the late 17<sup>th</sup> century, and throughout most of the 18<sup>th</sup> century, the local Jews spoke Portuguese, but by the late 18<sup>th</sup> and early 19<sup>th</sup> century, general knowledge of Portuguese declined. There were those who only knew a smattering of Portuguese and Hebrew words, and many spoke Papiamentu, a native Creole, but Spanish was their main language, and many learned Dutch in order to deal with the authorities. According to Karner, the Portuguese was taken out of the services in Curaçao in 1865.<sup>19</sup> She noted that in comparison to Spanish, Portuguese had little practical value in Curaçao.

Economically, at the end of the 18<sup>th</sup> century and beginning of the 19<sup>th</sup> century, the island of Curaçao was in a deep recession. In 1796, the first British

---

16 Emmanuel et Emmanuel 1970, 1:393.

17 Emmanuel et Emmanuel 1970, 1:154-156.

18 Corcos 1897, 45-46.

19 Karner 1969, 25-26.

occupation on the island had negative effects on the local economy.<sup>20</sup> Many Sephardic merchants left Curaçao for the free port of St. Thomas. The British made Curaçao a free port in 1807,<sup>21</sup> but St. Thomas was more lucrative for many Curaçao Sephardic merchants. The island could no longer support the Jews of the island. Jewish men left the island to seek a better economic future in places like St. Thomas, which had a free port since 1764, and where the economy flourished. By the mid-19<sup>th</sup> century, its Jewish population had doubled to 450 people.<sup>22</sup> Many of the Curaçao Jews in St. Thomas married Jewish women, but in general Jewish men who migrated from Curaçao often married gentile women in their new places of residence, like Coro, Dominican Republic, Haiti, Panama, Colombia, and elsewhere in the Caribbean, and abandoned their faith. In numerous cases, the Curaçao Jewish men in their new locations did not marry. Most did not return to Curaçao to marry Jewish brides.

Emmanuel noted that the government of Nueva Grenada, Colombia, decreed on 6 May 1819 that the Hebrew Nation would receive religious liberty and equal political rights to the other citizens, and then two years later, on 22 August 1821, the Venezuelan government abolished the Inquisition. He added:

In the face of such facilities and guarantees, the Curaçaoan Jews settled in various parts of Venezuela and Colombia. Most of them flocked to Coro where they had settled sporadically since 1797 and permanently since 1825. Other émigrés expanded the Curaçaoan colonies in St. Thomas, Santo Domingo, Jacmel (Haiti), St. Kitts, Barranquilla, Puerto Plata, Cartagena, Santa Marta, Riohacha, Puerto Cabello, Maracaibo, Barcelona (Ven.), Valencia (Ven.), Caracas, Puerto Rico, New Orleans, New York, and elsewhere.<sup>23</sup>

Josette Capriles Goldish noted the decline of the Curaçaoan Sephardim in the 19<sup>th</sup> century and their migration through the Caribbean:

The nineteenth century was a time of great political and economic upheaval in the Caribbean, precipitating waves of migration away from stagnant economies, revolutions, and religious persecution. ‘The Sephardic Jews of Curaçao’ were active participants in this changing environment. They left the recessionary economy of the Dutch island in search

---

20 Karner 1969, 30.

21 Hartog 1961, 553.

22 Goldish 2002, 7.

23 Emmanuel et Emmanuel 1970, 1:347.

of better opportunities in St. Thomas, Virgin Islands; Coro, Venezuela; Santo Domingo, Dominican Republic; Barranquilla, Colombia; and many other Caribbean ports.<sup>24</sup>

Emita Fidanque Levy assessed the decline of the Jewish community of Curaçao in the 19<sup>th</sup> century:

The early part of the 19<sup>th</sup> century saw a financial decline due, in part, to severe hurricanes, drought and epidemic. Many heads of families who had lived here for centuries moved on to St. Thomas, then a thriving seaport. Among them was Hazzan Samuel L. Maduro Jr. In time many branches of the family (Maduro – Y. K) moved to Venezuela, Costa Rica, Panama, Germany, France, and England. Of course, many stayed right here.<sup>25</sup>

At the end of the 18<sup>th</sup> century, at its peak, the Jewish community numbered 2000.<sup>26</sup> They numbered a majority of the white population on the island. When the Dutch regained the island of Curaçao once more in 1816, the Jewish population had diminished by 15 % over a 31-year period to 1021 Jews. Of the adult population, 57 % were women and 43 % were men; the women outnumbered the men by a ratio of almost 4 to 3. Ten years later, the Jewish population stood at 937. The percentage of women among the adult population had risen to 60 %, meaning that for every three Jewish women there were two Jewish men in the community.<sup>27</sup>

Goldish described how Jewish men left the island in the 19<sup>th</sup> century and by the mid-19<sup>th</sup> century, Jewish women had trouble marrying local Jewish Spanish Portuguese spouses:

The sustained outmigration of young Jewish men in the nineteenth century resulted not only in a reduced overall Jewish population on the island, but it changed the demographic components. This was true of the overall population in Curaçao and other small Caribbean islands as well. While in many other situations the absence of men in the labor force may have opened up economic opportunities among the lower- and middle-class women on those islands, this was not the case among the Jewish women in Curaçao. The elite Sephardic Jewish community had very rigid social rituals that continued to control both males and females who remained on the island, although the Jewish men who left appeared to have been released to some extent from these traditions. A very large percentage of these

---

24 Goldish 2009.

25 Levy 1999, 3. Hartog noted that in 1826 the Jewish population of Curaçao decreased to 783. See Hartog 1961, 790-791.

26 Casseres 2010, 2.

27 Emmanuel et Emmanuel 1970, 302.

migrating men eventually married non-Jews in their new places of residence. A few did come back to Curaçao to find Jewish brides with whom they returned to the Dominican Republic, Venezuela or Colombia after the wedding ceremony. They were more the exception than the rule.

When these men ventured out of their community and often out of their religious practices, the young Jewish women were left behind on the island, faced with fewer and fewer eligible Jewish bachelors who could be acceptable marriage partners. Unless their parents decided to migrate with the entire family to a place with more Jewish men, these women were stuck. Leaving on their own was not condoned, and while the option of marrying outside the Jewish faith existed for their off island male counterparts, parental supervision and community pressure would not allow these women even to think about marrying non-Jews.

And so it happened that in the first half of the nineteenth century the Jewish community in Curaçao diminished in two ways. First because of the migration and assimilation of the Jewish men in Latin America, and second as a result of their abandonment of the Jewish women in Curaçao, who were left with a skimpier pool of partners to pick from and often remained single as a consequence. In addition, this smaller population pool led many to marry close relatives, cousins or cousins once-removed.<sup>28</sup>

Since women far outnumbered men in the Jewish community of Curaçao by the mid-19<sup>th</sup> century only 52 % of the women married.<sup>29</sup> Toward the end of the 19<sup>th</sup> century, almost half the Jewish women died without being married. In a study of Jewish women in Curaçao in the 19<sup>th</sup> century, in quantifying and analyzing deaths between 1885 and 1900 amongst Jewish men and women before 1826, Goldish noted that in total there were 64 deaths, of which 48 were women. Twenty-two women died single, 46 % of deceased women, and 16 men died of which 5 were single; 31 % of the deceased men. Regarding Maduros, Sara Vda. de Samuel Maduro (1813-1899) died after being married, but Samuel Levy Maduro Jr. (1811-1898) died single.<sup>30</sup>

---

28 Goldish 2002, 10-11.

29 Goldish 2002, 17.

30 Goldish 2002, 25-26.

## Aruba

The first permanent Jewish settler was Moses de Salomo Levi Maduro of Curaçao who migrated in 1754. He settled in Aruba with his wife and six children after he acquired land from the Dutch West Indies Company. He was authorized to have farmland but was he not permitted to have cattle. He worked for the Dutch West Indies Company and founded the Aruba branch of Maduro and Sons. The Levi Maduros were joined by other Curaçao Jews as well as Jews from Europe. Most of the Sephardim owned real estate and some owned ships. Maduro returned to Curaçao in 1816. In 1816, the Camara de Orfaos (The Jewish Orphan Fund in Curaçao) appointed Benjamin Mordechay Henriquez and Benjamin Suares as its representatives to assist in matters concerning the family estates of Jews who had died in Aruba. Between 1816 and 1826, they numbered about 30 people. The local Jews were usually dependent upon Curaçao for religious services.<sup>31</sup> Luis Joseph de Jongh obtained in 1854 a 40-year concession to exploit the gold mines of Aruba.

In 1867, there were only 23 Jews on the island. Amongst them was the noted Dr. David Capriles Dovale Jr. (1799, Curaçao – 1881, Aruba), who was an amateur musician.<sup>32</sup> The historic Old Jewish Cemetery in Oranjestad, containing eight gravestones dating back to 1583, only was reused beginning in 1837. In 1879, about a third of the 113 shares of the Aruba Phosphate Mine Company were owned by Jews. Abraham Jessurun Diaz was the secretary of this company until 1913.

## Coro

The economic deterioration of the Dutch colonial regime, which reached low levels by ca. 1850, already had prompted Curaçao Sephardic Portuguese merchants to base their commercial activities in Coro. David L. Maduro resided in La Guaira in 1818 and visited Coro, where he established local commercial relations and also maintained commercial relations with the Jewish Curaçaoans Isaac and

---

31 Hartstein 2016, 1-3; Arbell 2002, 169.

32 Brokken 2015.

Josias Pardo of Maracaibo.<sup>33</sup> Curaçaoan Sephardic Jews had been active in moving contraband between Riohacha in the Guajira Peninsula, and Curaçao from 1650 to 1750, and previously in transporting mercenaries and slaves back to Iberia from the 8<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> centuries; maritime trading was part of their livelihood; as well as venturing into new areas for trade.<sup>34</sup> In 1820, the first Jew came to Coro to settle, and dozens of others followed after several years. They benefitted from trade throughout the Venezuelan periphery and coast in many towns. Blanca de Lima noted that the first Curaçao Jewish merchants began settling in Coro in 1823 and played a key role in the commerce and industry of the state of Falcón.<sup>35</sup> Lima noted their presence as prominent Dutch merchants in 1831 as regarded by the governor of Coro in the new Venezuelan Republic:

*La novel nación intenta conocer a sus pobladores. En el padrón de extranjeros que levantó en 1831 el gobernador de Coro figuran 22 holandeses que se identificaron como comerciantes, y aunque no se especifica su origen sefardita, nombres y apellidos les hacen evidentes. Isaac Abenatar, Salomón Brandao, José Curiel, Isaac de Lima, Isaac Maduro, Jacobo Morón, Jacobo Pereira y David Valencia son algunos de ellos. De nuestros Abinun de Lima grancolombianos el único presente en ese padrón es Isaac Abinun de Lima Jr., no tardando sus primos en figurar como residentes venezolanos.<sup>36</sup>*

In 1831, in a census of foreign Jews in Coro, it was noted that there was a small Jewish community of approximately 60 Jews; dedicated to commerce.<sup>37</sup> Mentioned from the Maduro family were the merchants David, Isaac, and Samuel Maduro.<sup>38</sup> Selomoh Levy Maduro received Venezuelan naturalization on 9 February 1835 and Samuel Levy Maduro Jr. presented his application on 21 February 1835 after residing in Coro six years.<sup>39</sup>

The couple Joseph Curiel and his wife Debora Levy Maduro are credited for creating the Jewish cemetery of Coro in the mid-1820s sometime after 1825.<sup>40</sup> The first Jewish graves date back to 1832. In 1825, David Hoheb served as second municipal mayor. He had been naturalized in 1821 as a “grancolombiano”

---

33 Aizenberg 1983a, 18.

34 Cwik 2009, 283, 297.

35 Lima 2017, 185.

36 Lima 2017, 186.

37 Aizenberg 1983a, 39.

38 Aizenberg 1983a, 36.

39 Aizenberg 1983a, 48.

40 Lima 2002.

(Grancolombian). On 11 June 1823, the Parliament of the Republic of Colombia proclaimed that foreign Europeans and North Americans could immigrate.<sup>41</sup>

The Sephardic Jews from Curaçaoan origin were pioneering and founding members of the masonic lodges<sup>42</sup> in Curaçao, Coro, Venezuela, Santo Domingo, elsewhere in Central America and even as far as Chile. The masons also had a part in the independence movement from Spain in Colombia. Well known was that the revolutionary Colombian independence leader Simón Bolívar after his first defeat in Puerto Cabello, Venezuela in 1812 found refuge with his two older sisters and was hosted in Dutch Curaçao in two houses provided by the wealthy Portuguese Sephardic Jewish lawyer and merchant Mordechai Ricardo. The sisters lived in the octagonal building by the sea, and Bolívar lived in the grand mansion of Ricardo. The brothers Richard and Abraha Meza also helped Bolívar finance his struggle against the Spanish powers.<sup>43</sup> Several Jews also fought in Bolívar's army during the war.<sup>44</sup> When the constitution was proclaimed, Curaçaoan Portuguese Jews ties between the Jews and Venezuela strengthened in trade, and Jews felt at home enough to settle in Coro, and later in many other locations beginning in the 1840s like Barcelona, Caracas, La Guaira, Maracaibo, Puerto Cabello, and beyond. They would assimilate throughout the latter part of the 19<sup>th</sup> century, but enclaves of Portuguese Curaçaoans and their descendants could be found, even as late as the end of the 19<sup>th</sup> century, in remote faraway places in Venezuela, like Puerto Cabello, Villa de Cura, Carupano, Río Chico, and Barquisimeto. Jewish Sephardic immigrants from Spanish Morocco also settled in these places before the end of the 19<sup>th</sup> century.

The Curaçaoan Portuguese Sephardic Jews became very affluent economically and prominent in civic affairs in Coro, but anti-Jewish Catholic fanatic theological hostility was always present in the background. Since the annulment of the Spanish Inquisition in 1821 and the independence movements and foundation

---

41 Lima et Jaber 2016, 83.

42 Lima, 2002, 19. Mordechai Ricardo was a dedicated mason in Curaçao as were David Cohen Henriquez and David J. Dovale. In 1856 – a year after the anti-Semitic disturbances in Coro, in 1855, and the Jews evacuation by the Dutch authorities to Curaçao –, David Curiel was one of the founders of the first masonic lodge in Coro, La Union Fraternal No. 44. In 1877, the prominent Manases Capriles and Salomon D. Levy were founders of lodge Union Fraternal No. 24. David Lopez Fonseca led the founding of lodge America No. 45 in 1878 along with Solomon C. Henriquez, Jacobo L. Maduro, and Mordechay L. Maduro. Josias and Mordy Senior were active when Union Federal No. 17 merged with the lodge America No. 45.

43 See Curaçao History [s.d.].

44 Bush 2012.

of political republics in Colombia and its Venezuelan break off, the Curaçaoan Jews felt comfortable enough to live in these Spanish-speaking countries.

In the continuum in Coro, Venezuela, the Jews would be endangered by Catholic anti-Semitic religious fanaticism in 1831, 1855, and 1902. In the other direction, the Curaçaoan Jews felt very accepted socially and highly regarded as merchants in Santo Domingo, did not establish institutions, and intermarried.

In 1831, the Creole residents of Coro rioted to protest the rapid economic success that the immigrant Jewish shopkeepers and merchants had attained. On 25 September 1831, on Sukkot, masked rioters congregated in front of the house of David Valencia, left Samuel Maduro unscathed, and a group of some ten passed Jewish homes and broke open the doors of some with fireworks and with arms.<sup>45</sup> On 1 October 1831, the rioters broke doors and windows of the houses of David Hoheb, Jose Curiel, Abram Curiel, Jacobo Salcedo, Julian Simon, and Luis de Castro. Disturbances continued in the following days, and on the night of 12 October, more than 30 rioters brazenly continued their anti-Jewish rage and destroyed doors and windows of Jewish homes. While the local government suppressed the riots, in 1832 it imposed a special security bond that only Coro's Jewish merchants had to pay.

Despite these measures, in 1832 the brothers Abraham and David Senior migrated from Curaçao to Coro.<sup>46</sup> They and their descendants, and their cousins and families, became prominent merchants in the city and were important in the cultural, physical, and economic development of the city.

In 1835, the local government in Coro revised the tax so that all foreign entrepreneurs, and not just Jews, would be compelled to pay twice as much for their business licenses as native-born Venezuelans. Despite this burden and the resentment of the local population, the Portuguese Sephardic Jewish merchants of Curaçaoan origin succeeded and prospered.<sup>47</sup>

In the 1840s, the municipal government of Coro and the local military garrison requested loans from the Jewish community as advances against their

---

45 Aizenberg 1983a, 35-36.

46 Lima et Jaber 2016, 86-94.

47 Aizenberg 1983a, 49-50.



taxes. The Jewish Sephardic merchants did this interest-free, voluntarily, and without expectations that the loans would be repaid. Aizenberg noted: “With the passing of time these payments became not a financial resource which the government could tap in case of urgent need, but a regular source of funds which it came to expect as a matter of course.”<sup>48</sup>

In Coro in the early 1850s, Jeudah Senior, with José Henriquez and Samuel Levy Maduro Jr., founded the “Sociedad Mercantil” to advance trade, had an estate and several ships for import and export transporting goods in and out of the port of Vela.<sup>49</sup> Joseph Curiel and David Hoheb were active in mercantile navigation between Curaçao and Venezuela, a traditional Curaçaoan Portuguese Jewish economic occupation that had been illegal since the first half of the 17<sup>th</sup> century.

In 1855, in light of the refusal of the Jews to pay for the garrisons, there were anti-Semitic riots, the 168 Jews of Coro were rescued by the Dutch governor to Curaçao. In the heat of the accusations, the Jews also were targets of blasphemy and falsely accused of prostituting many Gentile daughters of Coro; as well as putting the city of Coro into general misery. The Dutch demanded that Venezuela issue indemnities and the Venezuelan authorities requested that the victims issue lawsuits. The standoff lasted three years, two Venezuelan military officers confessed to writing the incendiary anti-Semitic pamphlets in 1855, but they invoked the right of free speech and were acquitted. Finally, two years later, on 6 May 1858, the Venezuelans agreed to pay damages and guarantee the safe return of the exiled Coro Jews.<sup>50</sup> On 6 May 1858, a pamphlet circulated in Coro proclaiming: “The people of Coro do not want Jews. Get out, get out like the dogs; and if you don’t leave soon the vultures will enjoy your corpses.”<sup>51</sup> In 1858, some Jewish merchants started to return to Coro under a guarantee from a new military governor, but the number that returned was far smaller than the one that had departed three years earlier. The Jews received their property in return, and in 1859 the Venezuelan paid an indemnity of 200,000 pesos (\$160,000) to the Jews via pressure from the ambassador of the Netherlands, Jhr. O. van Rees.<sup>52</sup>

---

48 Feldberg [s.d].

49 Aizenberg 1983a, 51.

50 Aizenberg 1983b.

51 Feldberg [s.d.].

52 Adler 1906.

In 1879, President Antonio Guzmán Blanco, who had cultivated in France the friendship of the banker Isaac Pereire, signed a contract with a son of Isaac to develop natural resources and several enterprises in Venezuela. By the last quarter of the century, a group of industrial managers with a modern mentality and contacts in the United States and Europe arose in the commercial sector. Among them were Manasés Capriles Ricardo, Tomás Chapman, Isaac A. Senior, Salomón López Fonseca, Julio César Capriles, and Jacob M. Chumaceiro.<sup>53</sup>

In 1860, Curaçaoan Portuguese Jewish successful merchant Manasés Capriles migrated to Coro. During the Easter week of 1884, the Reverend Father of Coro in a sermon accused the Jews of having murdered Jesus Christ. Capriles retorted to the Reverend Father that his rhetoric was not very different from that of “some obscure clergymen of the 14<sup>th</sup>, 15<sup>th</sup>, and the 16<sup>th</sup> centuries . . . those centuries of the Inquisition and persecutions – but for which you are not envied by even the most fanatic clergy of Christianity in this century of brotherhood and love”.<sup>54</sup> Manasés continued, “First, to predispose the honest and tolerant inhabitants of Chorus against the Jews who reside in the city and whom they value because they know their charitable feelings and their conduct which is according to the strictest rules of irreproachable integrity. Secondly, you must have wanted to show yourself as an erudite expert of the most tragic drama of the Cavalry and of the history of the Jewish people.”<sup>55</sup>

Manasés spoke up for the defense of the Jews, and this time there was no retaliatory violence. He believed in commonality and comradery with the greater Coro Catholic society. He was a 33<sup>rd</sup> Degree Mason and Grand Master of his lodge in Coro. The Jews had to balance their religion, culture, businesses in order to combat local Catholic prejudices against them. There was also great resentment because of their economic success and affluence. By the 1880s, a number of Jewish merchants had been boycotted in Coro and they had to keep their guard to combat these challenges of prejudice. According to Gómez, “Despite these challenges, the Jewish community of Coro wanted to stay and

---

53 Carciente 1997.

54 Gómez 2017.

55 Goldish 2009, 110-111.

thrive. Manses' response demonstrates the way in which Jews struck a balance between the social environment and their beliefs, and how they viewed freedom and equality."<sup>56</sup>

The Senior family was very successful in business and funded important municipal projects. Sara Cecilia Senior and Manses Capriles Ricardo financed a soap factory in 1878 which was the first industrial complex in the Falcón region, and in 1897 financed the ferry line between Coro and its La Vela port.<sup>57</sup> In 1884, representing the firm Isaac A. Senior e Hijo, their sons David and Isaac centralized exports of coffee and goat skins toward Curaçao and then on to New York and Hamburg.<sup>58</sup> They also exported a wide range of goods from the Antilles like cheese, and corn, and would import personal items, wines, and combustibles.

In the atmosphere of liberalism and tolerance between the Curaçao an Portuguese Jews and their Catholic counterparts in the masonic movement, numerous Curaçaoan men married Catholic women. Lima noted numerous examples: the brothers Abraham and Segismundo Senior with the sisters Rosario and Eugenia Molina, Jose Curiel Benatar with Maria Sanchez Atienza, Efraim Curiel with Maria Sierralta Hermoso, the descendants of Manasés Capriles, Ricardo and Sarah Cecilia Senior, and others with diverse Catholics.<sup>59</sup> By the end of the 19<sup>th</sup> century, with the absence of a rabbi, a connection to Hebrew, the loss of liturgical elements, intermarriage, and the assimilation of symbols of Catholic religiosity, the identity of the community/enclave eroded.

On 2 April 1902, in reaction to rising tension between the Netherlands and Venezuela, the Dutch evacuated the Jews of Coro to Curaçao. The *HNLMS Koningin Regentes* and the *HNLMS Utrecht* arrived in the Venezuelan port of La Guaira. Previously the Venezuelan Navy repeatedly checked Dutch and Antilles merchant ships, and the presence of these two Dutch warships served as a deterrent against further actions by Venezuela.

In the background, was renewed a scheming against the Jews by the local Catholic hegemony and military governor of the Falcón region against the Jews,

---

56 Gómez 2017.

57 Lima et Jaber 2006, 94.

58 Lima 2014, 36.

59 Lima 2006, 60-61.

disguised as them supporting guerrillas to topple the government of General Castro. Lima published the details:

*Finalmente, en el año 1900 se detecta un último incidente, promovido por el entonces vicario de la diócesis, Pbro. José Dávila y González, y el general Ramón Ayala, jefe civil y militar del estado Falcón, encargado de derrotar a las guerrillas levantadas contra el gobierno del general Cipriano Castro. Aquél, a través de una carta pública llamando a expulsar a los judíos de Coro; éste, informando al presidente Cipriano Castro acerca de actividades anticastristas adelantadas por lo que llamaba 'el círculo hebreo de Coro', lo cual desembocó en una nueva circulación de panfletos, pero esta vez en su mayoría defendiendo a la comunidad judía coriana, ya en franco proceso de asimilación cultural. Se dio la prisión de algunos opositores . . . sin llegar a disturbios públicos como en años anteriores.<sup>60</sup>*

The dentist Salomon Levy-Maduro Vaz (1873, Coro – 11 May 1964, Coro) was the son of David Levy Maduro and Betzi Vaz Capriles de Levy-Maduro.<sup>61</sup> In his youth worked as a bookkeeper for the firm Isaac A. Senior e Hijo. In 1946, he became an orthodontist. He married a Catholic, Ignacia Acosta, and had a son, Angel Maduro Acosta (1889-1995), who was educated as a Catholic. This is a clear sign of a Portuguese Sephardic Curaçaoan Maduro family losing its roots and becoming exposed to assimilation, immersion into Catholicism, and a departure from Judaism.

## Barranquilla

In smaller numbers, the Curaçao Portuguese Jews settled in Barranquilla. In 1832, Abraham Isaac Senior established a Jewish cemetery in Barranquilla, which was later incorporated into the Cementario Universal of the same city. In 1844, a Jewish cemetery was established in Santa Marta, and by 1850 a small Sephardic community had formulated in Barranquilla. There was also a Sephardic, primarily Curaçaoan, enclave in Riohacha. The Curaçaoan merchants Salas, Senior, and Correa received permission from the Colombian national government to import merchandise from the port of Sabanilla.<sup>62</sup> Other Curaçaoan families in

---

<sup>60</sup> Lima 2006, 59.

<sup>61</sup> Lima 2014, 18.

<sup>62</sup> Bibliowicz 2016, 11.

Barranquilla were De Sola, Cortizzos, Alvarez-Correa, Lopez-Penha, Juliao, and Salzedo. David Pereira was elected governor of the province of Barranquilla in 1854. It was indicative of the integration of the Jewish community in the region in the second half of the 19<sup>th</sup> century.

By 1855, in Barranquilla there were numerous foreign and Dutch merchants; in the latter case mostly Sephardim from Curaçao; i.e. H. J. Senior, A. Wolff, Isaias M. Solas, Israel Senior, and various members of the Alvarez Correa, Roiz Mendez, Cortizos, De Sola, and Curiel families. Many of them already had successful businesses. Mirelman depicted the attributes of the Curaçaoan Portuguese Sephardic settlers in Barranquilla:

The founding of the Banco de Barranquilla in 1872 was a direct result of the city's economic development and the increased business of its customs, port, and railroads. The bank became Colombia's second-most-important financial institution after the Banco de Bogotá, and among its founders we find many Sephardic Jews of Curaçaoan origin, as well as few Jews of German origin among others.

The early Sephardim of Barranquilla attempted to preserve some of their traditions by meeting in each other's homes for prayers on the High Holy Days. By 1889 they were meeting more formally at the residence of Augustin Senior. However, by the beginning of the twentieth century the Jewish character of this 'community' had been extinguished due to their total assimilation into the local population.

Perhaps the most outstanding personality among the Jews from Curaçao in Barranquilla was Ernesto Cortizos, the 'father' of Colombian commercial aviation, who founded Scadta, later known as Avianca, the first commercial airline in South America. Many other Jews also held influential positions in the city's economic life.<sup>63</sup>

Curaçaoan merchant Salomon Abinun de Lima traded merchandise between Curaçao, Venezuela, and Colombia. He married Martha Insignares del Villar in Barranquilla and together they had a son baptized as Domingo Mortimer. After his birth, on 12 June 1861, De Lima left the island for his commercial pursuits and didn't raise his son. Martha resided with her son at the home of her grandfather Don Jose Francisco Insignares,<sup>64</sup> the De Lima descendant became integrated into Catholic society and no longer was Jewish. In the second part of the 19<sup>th</sup> century, more descendants of Curaçaoan Jewish Portuguese Sephardic in Barranquilla

---

63 Mirelman 2003, 239-240.

64 Goldish [s.d].

assimilated into Catholic society and in such a way that most of the local Curaçaoan Portuguese Jewish families disappeared from the Jewish communities in Colombia and the region.

Abraham Zacarias López-Penha, born in Curaçao in 1865, was a young Sephardic literary figure in Barranquilla. He wrote on the history of poetry in Colombia, and in his publication *Flores y perlas*, he translated for the first time the modern French modernists Mallarmé, Baudelaire, and Rimbaud.<sup>65</sup> He was a friend of the Colombian modernist poet Luis Carlos López, and with him and Manuel Cervera, they published a poetry anthology entitled *Varios a varios*. He corresponded with Ruben Dario and Max Nordau. He wrote a novel, *Camila Sanchez*, and in 1898 a volume of verses, *Refflorecencias*.

## Riohacha

In Riohacha, Colombia, Daniel Pinedo made an application for naturalization. The brothers Isaac and Gabriel Pinedo imported products from Curaçao and exported to it grain and fruit. In 1850, they received mention for covering public debt and their nice fortune. Isaac Pinedo Jr. financed the construction of a maritime wharf in Riohacha. Carrillo Ferreira noted that without Curaçao merchants, the Guajira frontiers could not be developed and he coined people like Rafael Barliza and Isaac Pinedo “Real men of the frontier”.<sup>66</sup> People like Eli Pinedo were frontier merchants who could form political alliances and infiltrated the interior into Creole society.

Gabriel Pinedo rented to the government warehouses for customs. A Jose R. Freyle, possibly a Sephardi, received public credit, and the first known local Jewish commercial house belonged to the Curaçaoans Mendez Salas & Co. These prestigious Curaçaoan families of Jacob and Isaac Rois Mendez and Moises Salas were present in Riohacha already in 1840. The Jewish Portuguese merchants from Curaçao who settled in Riohacha in the 1840s had previous familiarity with

---

65 Bibliowicz 2016, 12-13.

66 Carrillo Ferreira 2017, 216.

Colombia and Venezuela during the Spanish period. They came to the Riohacha, an area which was very fertile, and exploited the Momposina Drop and the rivers Magdalena, Cesar, Cauca, and San Jorge. They traded in sugar cane, tobacco from the Zone of Carmen de Bolívar, Mompax, Oveja, and Coloso, and the coffee cultivated in Santa Marta and the Padilla Province, and traded in slavery since it had not yet been abolished. The Curaçaoan merchants, through their contacts from the Portuguese *Nación*, had connections and the ability to market the products of this region in Colombia through Curaçao and the Caribbean to New York, Manchester, and Amsterdam. They also enjoyed Dutch political and commercial protection; which was highly beneficial to succeed in the trade. Filott traced their family names in Riohacha as Danies, Pimedo, Pinedo Junin, Junior, Aaron, Rois Mendez, Jesurun, De Casseres, Salas, Correa, Alvarez Correa, Mordechay Alvarez Correa, Weeber, and Chrisoffer.<sup>67</sup> González de Zubiria wrote of the history and genealogies of the Danies, Pinedo, and Weeber families in the context of their Dutch Curaçaoan identities and migration and settlement in Riohacha.<sup>68</sup>

The Jewish community was under the patronage of the Mikve Israel Congregation of Curaçao. The official cantor (*baẕẕan*) was Moises Salas. Isaac Pinheiro de Nogueira, in 1846, and Salas and Isaac Pinedo officiated at funerals. In 1857 and 1874, Samuel Casseres and Mordechay Alvarez Correa officiated at weddings, and in 1898 Morris Pinedo Jr. received authorization from Mikve Israel in Curaçao to serve as a minister and officiate at a wedding. Since they lacked a *mobel* for circumcision, Gedeon, son of Moises Salas, and Jacob, son of David Henriquez, were sent to Curaçao to be circumcised. In 1850, the mother Mikve Israel community in Curaçao sent a donation to construct a Jewish cemetery. Serving as vice-consuls of the Netherlands in Riohacha were members of the Pinedo family since 1856. Sons Eli Pinedo served in 1860 and Jacob Pinedo in 1971.<sup>69</sup>

During the Revolution of 1860, the government in Curaçao sent the warship *Schorpioen* to protect its subjects in Riohacha, and in the War of 1875, the Curaçaoans

---

67 Filott 2017, 37-68.

68 González de Zubiria 2011.

69 Sourdis Nájera 2003, 39-43.

Cheri M. Leon and Mordechay Alvarez Correa suffered imprisonment. They had to be ransomed for a scandalous sum of 10,000 pesos paid off by Abraham de Marchena, Samuel Morris, Jacob Pinedo, and the firm Correa Hermanos. The Jewish community maintained its presence until a little past 1913. Many integrated in Barranquilla, where they assimilated, but were still identified by their initial familial Portuguese Sephardic surnames, and others probably emigrated.<sup>70</sup>

### Elsewhere in Colombia

In Cartagena, Colombia, the Portuguese Sephardim from Curaçao did not have an organized community. Since the 1820s, there were the commercial houses of Mathews & Dovale, and Cohen & Charles. The Jews Miguel del Valle Cadet in 1843, and in 1848 H. Grice y Cia, and J. A. Cohen had titles of public credit. Other Sephardim settled in the city before 1850: Joseph and Benjamin Pereira Brandao, Efraim and Jacob del Valle, Abraha Salas, Isaac M. Penso, and Elias Moreno. In 1857, in the State of Bolívar, the family of Abraham, Elias, Moises, Naph, Isaac, and Jeosuah Gomez-Casseres received authorization to establish themselves in the state. Some stayed in Cartagena and some went to Sincelejo. In 1858, Samuel Pereira Jr. died and was buried in Curaçao. J. J. B. Moreno married a Cartagenan Josefina Segovia and was vice-consul of Holland in 1874. Unfortunately, on a trip with his friends, he was murdered in Camellón de los Mártires. The Dutch government gave indemnities to his widow. Several Jews remained in the city and claimed Jewish origin, and others migrated elsewhere.<sup>71</sup>

Mordechay Alvarez Correa moved with his family in 1847 to Mompox. He had customs rights and his sons Julio and Jacobo were born in Mompox in 1847 and 1848. He also widowed there. Another Jewish Curaçaoan resident was Martin Salzedo, who married a woman from Momposina with the surname Villar and they had three sons: Rogesio, Martin, and Pedro. The latter Pedro Salzedo was a noted regional historian.<sup>72</sup>

---

70 Sourdís Nájera 2003, 43.

71 Sourdís Nájera 2003, 43-44.

72 Sourdís Nájera 2003, 44-45.



Evaristo Sourdis came to Sabanalarga in 1865. He had migrated from Saint Thomas in 1857 to Carmen de Bolívar. Originally, he was from Bordeaux. He was a tobacco merchant. Also settled in Sabanalarga was his sister Desiree and her husband Moises Rois Mendez, whose brothers lived in Riohacha. Mendez dealt with livestock and commerce, and Sourdis was a merchant. Sourdis brought with him, from Saint Thomas, knowledge and experience in cultivating sugar cane and converting it in brandy. Saint Thomas had been the center of the sugar industry in the Caribbean. In 1869, the brothers Abraham and David H. Julio migrated to the town from Curaçao.<sup>73</sup>

Santa Marta had Jews since the 18<sup>th</sup> century, but no Jewish cemetery. Jewish settlement continued during the Republic. The deceased were buried in the Jewish cemetery of Curaçao. Josiau Dovale died in 1844, but his body could not be sent to Curaçao so he was buried in the local Catholic cemetery. The Jews prospered in commerce and established a local cemetery, of which there are no traces. In 1865, the local Jews contributed 300 florins for the construction of Temple Emanu-el in Curaçao. The Dutch Curaçaoans were so numerous that in 1873 D. H. Senior was named vice-consul of Holland in Santa Marta. The Salzedo Ramon brothers were dedicated to commerce and industry. In Curaçao, there were three Salzedo brothers. Pedro Salzedo migrated from Curaçao to Santa Marta and married Ana Ramon. They had seven sons. Their son Martin moved to Mompox and Jose del Carmen was an entrepreneur and industrialist in Barranquilla. Son Napoleon produced oil and soap, and Rafael founded the sawmill La Industria, the most important in the region, and also imported salt from Curaçao. His son, Tomas Surf Salcedo, born in 1865, became one of the most illustrious politicians of his time. He was minister of finance in the government of Jose Vicente Concha (1914-1918).<sup>74</sup>

In Cienaga, the Curaçaoan Haim Antonio Alvarez-Correa established himself and married a local Catholic woman Manuela Egea Munive. His sons Haim, Atilio, and Ismael founded in 1915 the Banco H. A. Correa Hermanos & Ca., which was the first establishment in the city that provided credit, deposits, and refinancing. In the second decade of the 19<sup>th</sup> century, Captain Jacobo Henriquez de Pool of

---

73 Sourdis Nájera 2003, 45-46.

74 Sourdis Nájera 2003, 47-48.

Dutch citizenship, but born in Santo Domingo, was a pioneering adventurer in Cienaga. He was a mason grade 33 and a corsair, a pirate with a license, when taken hostage, was ransomed by the Jewish community of Curaçao. He was known as *musin* Jacob, constructed the first two-floor house in Cienaga, and was known for his love of culture and music. He established the Philharmonic Society of Santa Marta, and organized concerts in the Colombian Caribbean, second only to Cartagena. He married Anita Ricardo, the daughter of the noted family of British soldiers and who were of Portuguese Sephardic origin. At the end of his life, he converted to Catholicism and played organ in the Church of Cienaga.<sup>75</sup>

In El Carmen de Bolívar, between 1859 and 1901, there were 50 tobacco merchants and establishments. Twenty-two were either Sephardic or Ashkenazic Jews. The Dutch Curaçaoan Sephardim were Rafael Alvarez Correa, Jacobo and Benjamin F. Senior, Benjamin Curiel, Jacobo, and Manuel Cortissoz. Andres Heilbron was from Amsterdam, and Evaristo was born in Bordeaux and migrated from Saint Thomas. Jose Abisidid was born in Gibraltar. Amongst the local merchants, was the Sephardic Guillermo Cohen. When the local tobacco industry gave way to competition from Java and Sumatra, most of these foreign merchants moved to Barranquilla.<sup>76</sup>

## St. Thomas

In the second half of the 19<sup>th</sup> century, economically St. Thomas was more lucrative in the Danish free trade zone, for its strategic location, and a port for repairing sailing ships.<sup>77</sup> The Danish were neutral and in 1835 Jews were given the freedom to intermarry with gentiles. Jamaica, the former British colony, was attractive for a few, and toward 1870 and afterward the Curaçaoan David A. de Lima and other families migrated to New York from where they engaged in the commerce of sugar, salt, coffee, and skins from Maracaibo and Curaçao,

---

75 Sourdís Nájera 2003, 48-49.

76 Sourdís Nájera 2003, 50-53.

77 Arbell 2002, 276.

banking, and finance, as well as international trade with European industrial and commercial centers.<sup>78</sup> David de Lima was also the Dominican Republic Consul in New York City.

In the decades after the attack of British Admiral George Rodney on St. Eustatius in 1781 where the Jews took the brunt for supporting the American Revolution, there was migration to the Virgin Islands. In addition to these Jews that migrated to St. Croix and St. Thomas, in the following decades also Jews from Curaçao migrated to St. Thomas.<sup>79</sup> Judah Cohen wrote:

By 1803, new arrivals from England, France, and the neighboring islands of St. Eustatius and Curaçao increased the original number from a handful of congregants to twenty-two families. Their small synagogue was destroyed by fires and rebuilt several times. The congregation numbered sixty-four families by the time the present synagogue was erected in 1833.<sup>80</sup>

As the economy in Dutch Curaçao declined throughout the early and mid-19<sup>th</sup> century, many Curaçaoan Portuguese Sephardim and many Maduro family members migrated to St. Thomas.

From the Jewish community vital statistics lists of the Hebrew Congregation of St. Thomas, provided by Katina Coulianos, from the archives of the Hebrew Congregation of St. Thomas, 103 Levy Maduro and Maduro family members were listed.<sup>81</sup> Most of these people, if not all, are from families that originate in Curaçao. Most were born in St. Thomas but were not listed as marrying or even passing away in St. Thomas. A good many returned to Curaçao due to the devastating hurricane of November 1867, but from the charts, it cannot be clearly detected who returned to the island of St. Thomas in the aftermath. In general, many Maduros and local Portuguese Jews migrated to Panama throughout the second half of the 19<sup>th</sup> century. Some 58 were listed as being born in St. Thomas. Amongst those, 45 that were buried in St. Thomas, most were not married. Most of these Maduros were listed in chronological order. A large group listed who died in St. Thomas at a relatively old age were not married. In this specific block

---

78 Goldish [s.d], 1-10.

79 Wouk 1983, 4.

80 Cohen, 2012.

81 HCSTA, Records for the Maduro family in St. Thomas, 1800-1936.

of 40 deceased Maduros whose birthdates were known, as well as their death dates between 1800 and 1953, none of them were listed as being married. In total, of all the 103 Maduros listed only 19 had marriage dates listed. There may have been discrepancies of those born on the island and then left young, but from the data of those 45 Maduros who died on the island, only four were listed as having been previously married. Clearly, finding Jewish spouses on the island was a great problem. Out of the 19 Maduros married, only four died on the island. Twenty-five deceased listed between 1868 and 1953 died after the 1867 hurricane and not as victims of it. The overwhelming majority of the Maduros on the island were born throughout the 19<sup>th</sup> century. In the charts only five Levy Maduros were born in Curaçao, four were born in Puerto Plata, on the north side of the Dominican Republic which differed from dozens of Curaçaoan origin residing in Santo Domingo in the south; nine were born in Panama from as early as 1847 and as late as 1910, seven from Grenada and León, Nicaragua, and five from Alajuela and San José, Costa Rica. Only one Jew during this time period was a Maduro who was born in France and migrated to St. Thomas. One can see the Curaçaoan and Portuguese *Nación* enclaves in the Caribbean and Central America and migratory movements. Religious leader Rev. Samuel Levy Maduro (1798, Curaçao – 22 January 1867, St. Thomas) and Esther Levy Maduro (1793, Curaçao – 28 January 1867, St. Thomas) both died of old age numerous months before the devastating San Narciso hurricane on the island of St. Thomas, between 27 and 31 October 1867.<sup>82</sup> Most of the Levy Maduro/Maduro men whose professions are listed worked as merchants and clerks.

In 1844, when Rabbi Carillon changed prayers and omitted the *musaf* service on Shabbat, several members walked out in protest. There was an investigative committee and one of the members was J. Levy Maduro.<sup>83</sup> The next year, Rabbi Carillon left the community and went to Montego Bay in Jamaica.

Moses Levy Maduro was born in Curaçao in 1811, worked at the synagogue in St. Thomas, and lived in the same house, which belonged to the synagogue, for

---

82 According to Paiewonsky, the hurricane occurred on 29 October 1967. Some 600 people died in St. Thomas. See Paiewonsky 1983, 27.

83 Paiewonsky 1959, 20.

decades. He died in St. Thomas in 1877. He and his partner Ana Godet had eight children in St. Thomas. They never married since she was Catholic. The children were raised Catholic. This is how the Levy Maduros from Curaçao and beyond assimilated, and became Catholic, and left no traces in Jewish records.<sup>84</sup>

However, despite migration, Curaçao remained a nexus for trade, commercial partnerships, marriage, family visits, and education.

Wherever they migrated, the Curaçaoan Sephardic Jews circumcised their sons with *mohelim* from Curaçao and worried about local Jewish burial. In Coro, the Sephardic Jews prayed in private houses. In Barranquilla, they established a synagogue. In St. Thomas, they also became Reform Jews. In the Dominican Republic, the Sephardic males married Catholic women, assimilated, and they and/or their descendants became Catholics and lost all Sephardic and Jewish rituals and customs.

## Dominican Republic

In the Dominican Republic, from the research of Henry Ucko and correspondence with Haim H. Lopez-Penha, it was noted that the Jewish graveyard in Ciudad Trujillo contained Jewish graves since the early 19<sup>th</sup> century beginning in 1824, and after 1915 it became part of the general cemetery. There were 50 Jews buried there with 19 family names.<sup>85</sup> Deceased Jews were also sent back to Curaçao for burial, or buried in other places on the island or in the Jewish cemetery in Puerto Plata. Curaçaoan Sephardic surnames buried in the 19<sup>th</sup> century and until 1936 included de Marchena, Curiel, Pardo, Senior, Namias, de Lemos, Leon, Del Valle, Lopez Penha, Penha, Pereira, and de Crasto.<sup>86</sup>

The first generation of Sephardic merchants to Santo Domingo consisted of those from Curaçao and St. Thomas. The House of Rothschild in Saint Thomas opened a branch in 1830 under the name of Rothschild and Cohen.<sup>87</sup>

---

84 See Brick Wall 2019.

85 Sjenitzer 2017, 29, 61, 75.

86 Sjenitzer 2017, 61-72.

87 Sjenitzer 2017, 50.

The first generation of Sephardic merchants often did not reside and remain permanently on the island because there was not an organized community with a functioning Orthodox Portuguese synagogue, which they had in Curaçao, with a rabbi, and they felt it was risky to keep their assets on the island in light of political instability. They prayed in a *minyán* in private houses. The younger people of the first generation, and the children of the more traditional parents, rapidly assimilated into the native population, intermarried with Catholics and became fully absorbed into Dominican society. There was a fusion between Jewish and Catholic identity; satisfying both sides of the mixed marriages. Also significant was that Dominican society was liberal and freethinking and had no reticence in accepting Jews. The researcher Henry Ucko noted in his unpublished article “La fusión de los sefardíes con los dominicanos – 1944” published by Sjenitzer:

The Dominican Sephardic is different from the Jewish renegade in Europe. The latter, after his baptism, was always anxious to emminate (sic) every trace of his Jewish identity, the former continued to refer to himself as *hebreo* with great pride even after his conversion to Catholicism. It must be admitted, though, that the Sephardim had good reasons for emphasizing their Hebrew parentage: it was the proof of their white descent, and the Dominican Creole mostly is anxious to show off his white ancestry. Still, it can be said safely, that the conversion of the Sephardic Jews in Santo Domingo was not premeditated apostasy, but a gradual metamorphosis whose individual phases and reasons we must try to follow carefully.<sup>88</sup>

The Sephardic Portuguese Jews staying on the island had a liberal religious orientation, and without qualified teachers for religious instruction, the young Jews lost interest in Jewish rituals and celebrations. They were also a relatively small enclave without a critical mass for a vibrant functioning religious community and drifted away from practicing Judaism. They lacked also a Reform congregation on the island; so even this more liberal and open form of Judaism was unavailable to them on the island. The males also became active in Masonic lodges, like in Coro and elsewhere in the Caribbean, and this was a substitute for organized religion. They were attracted also to its reverence for the messianic ideals of the prophets. While some married with mates from Curaçao, and in close familial marriages

---

88 Sjenitzer 2017, 52-53.

of endogamy, many found Dominican Creole girls attractive, and there was no pressure from their families in Curaçao to refrain from such intermarriage. There were no barriers in Dominican society to frown on these intermarriages. While the Jewish partners had no inclination or aversion to Catholicism, it was natural that their children were baptized and accepted the dominant religion of the country.<sup>89</sup>

Goldish published circumcision records and statistics of Curaçaoan born *mohel* (ritual Jewish circumciser) Mois Frois Ricardo (1812-1880), who while residing temporarily (1840-1843) in Jamaica and returning permanently to Curaçao in late 1843 was the traveling *mohel* of the Portuguese Jewish *Nación* communities and enclaves throughout the Caribbean. From 1871 to 1878, he lived in Venezuela where most of his children were living. Between 1840 and 1878, he performed 199 religious circumcisions throughout the Caribbean. From the locations in his journal and amount of circumcisions in each place, one can see a representation of the Portuguese Jews in Curaçao, Venezuela, Colombia, Jamaica, and Santo Domingo, Dominican Republic:<sup>90</sup>

Location	No. of circumcisions
Curaçao	127
Barcelona, Venezuela	10
Caracas, Venezuela	9
Coro, Venezuela	10
La Guaira, Venezuela	4
Maracaibo, Venezuela	3
Puerto Cabello, Venezuela	8
Barranquilla, Colombia	10
Cartagena, Colombia	4
Santa Maria, Colombia	3
Kingston, Jamaica	2
Spanish Town, Jamaica	3
Santo Domingo, D. R.	8
<b>TOTAL</b>	<b>199</b>

89 Sjenitzer 2017, 53-54.

90 Goldish 2003, 315-323.

Between 1850 and 1870, Ricardo performed an average of eight circumcisions a year, and in his busiest year, 1865, he performed 15 circumcisions:

Month	Locations
January 1865	Curaçao
February 1865	Coro, Venezuela
March 1865	Maracaibo, Venezuela
April 1865	Curaçao
May 1865	Barranquilla and Santa Marta, Colombia
June 1865	Curaçao
August 1865	Coro, Venezuela
September 1865	Curaçao
December 1865	Barranquilla, Colombia

These above two different sets of circumcision tables do not include St. Thomas, another point of the Curaçao Portuguese communal sphere of influence and network, but they do shed light on migratory and settlement patterns from Curaçao to Venezuela, Colombia, and the Dominican Republic in the mid-19<sup>th</sup> century.

## Reform Judaism in the 20<sup>th</sup> century Curaçao

*Haham* Isaac Emmanuel, a young dynamic Western-educated traditional Sephardic rabbi from Salonika (Thessaloniki), arrived in 1936. He tried to moderate the trend toward Reform Judaism and preserve the traditional Sephardic style of prayer.<sup>91</sup> Emmanuel resigned in 1939. Mikve Israel was unhappy with what the members viewed as stringent orthodoxy of Emmanuel. However, due to the Second World War, he was stuck in Curaçao; where he worked as a government librarian and archivist. After WWII, Jewish communal leader Joshua (“Jossy”) M. L. Maduro, and father of the deceased George Maduro, awarded Emmanuel a generous grant so that he could record the tombstones of the old cemetery and research his two-volume history of the Curaçao Portuguese Sephardic community.<sup>92</sup>

91 Arbell 2002, 158.

92 Stern 1992, 148-149. See Emmanuel et Emmanuel 1970, 2:1100-1103; and Emanuel 1957.



Another prominent Maduro on the island was Salomon (Mongui) Abraham Levy Maduro (1891-1967). He joined the family firm of S. E. L. Maduro & Sons in 1908 and became director of the firm in 1948. In 1919, he was appointed as a director in the Maduro Bank.<sup>93</sup> He also was honorary consul of both Portugal and France, member of the Chamber of Commerce, and president of the Sephardic Jewish congregation Mikve Israel; an important part of his life. He was decorated by the governments of the Netherlands, France, Portugal, and Venezuela. However eminent he was during his life, he could not stop the decline of the community and inject vibrancy, and Jewish and Sephardic continuity. The community declined due to a lack of Jewish education, neglecting Sephardic tradition, lack of rabbinic leadership, lack of leadership that could inspire youth to create and seek vibrant Judaism, limited marital possibilities, and the lure for the youth to study abroad in university and seek their future elsewhere. The community became Reform in 1964, three years before his death in 1967. The Mongui Maduro Foundation promotes his legacy and love for the Dutch Portuguese Sephardic tradition and has created an archive on the history of the local Curaçao Sephardic Jewish community which has continued to develop in the last decades.

In the interwar period, the demography of the Jewish community of the island changed somewhat and diversified. Ashkenazi Jews in small numbers began settling in Curaçao. Most migrated from Romania; as well as from Poland.<sup>94</sup> In 1932, they formed the organization Union Center. In 1969, this community opened up the Orthodox Shaarei Tsedek synagogue.

Young Reform rabbi Simeon Maslin arrived in Curaçao in 1962 to serve as rabbi of Mikve Israel. He was the first graduate of the Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion to serve on the island. Stern noted his contribution as follows:

He found the remaining 750 Jews split into three congregations, an Ashkenazic Orthodox one, Shaarei Tsedek, having been formed by newcomers from Eastern Europe. Rabbi Maslin bridged the groups by organizing a chapter of B'nai Brith for cultural activities. He subsequently persuaded the leaders of Mikve Israel and Emanu-el to reunite under the banner of Reconstructionism. Emanu-el's building has become a community center.<sup>95</sup>

---

93 Mongui Maduro Foundation [s.d.].

94 See van Ditzhuijzen 2011.

95 Stern 1992, 148.

In 1964, the reform Sephardi congregation of Temple Emanuel merged with Mikve Israel and became Mikve Israel Emanuel. Rabbi Maslin stayed in Curaçao until 1967. After him, numerous Ashkenazi Reform rabbis served the community; each estranging the community further from its Sephardic and Portuguese *Nación* roots and traditions. Arbell critiqued the crippling effect of Reconstructionism and its eradication of Sephardic tradition:

A growing need was felt for the merger of the two Sephardic communities, between which there were no large differences. The two groups accepted Reconstructionism and formed a united congregation called 'United Netherlands Portuguese Congregation Mikve Israel-Emanuel.' It adopted Reconstructionist ways to such an extent that its new by-laws included a statement that 'The Reconstructionist prayer book shall be used, however including elements of Sephardic rite, so long as these do not conflict with Reconstructionist principles'.

Thus, it came about that one of the foremost Sephardic communities in the world slowly abandoned customs and usages preserved over the hundreds of years since the expulsion from Spain.<sup>96</sup>

With the introduction of Reform Judaism and the organ in the 1860s and, after a hundred years, Reconstructionism, in the 1960s, the community became much less religious and lost most of their Portuguese Sephardic traditions. Today the community uses the Reform prayer book and recites prayers in Hebrew and English.

Reform Judaism became the main sponsor of the community with its supply of rabbis instead of the traditional Sephardic educated rabbis sent for hundreds of years from Salonika and Istanbul. Curaçao Jewry by the 19<sup>th</sup> century was abandoned spiritually by the Sephardic communities of North America and the Balkans. They also received no support from the Ashkenazi Orthodox movement in the United States. In the second half of the 19<sup>th</sup> century, many of the community began migrating to Panama.

---

96 Arbell 2002, 158.

## Panama

In 1846, with the extension of the Royal Mail's West Indian steamship service to Panama, Caribbean Jews began arriving on the Isthmus from St. Thomas in the Danish West Indies and Jamaica in the British West Indies. Later, others from the same islands continued to come, as well as those as far away as Europe and from Curaçao. With the creation and completion of the railroad in 1855, there was a boost of Jews coming to the island. Ashkenazim also came to Panama. Mr. Eder of Lithuania and A. Meyer of Hamburg were business partners. Sometime in the 1860s, Eder joined Nataniel Brandon, an English Jew from Kingston, Jamaica to form the firm N. Brandon & Company, "importers, commission merchants, and purveyors to the American fleet in the Atlantic".<sup>97</sup>

After the disastrous hurricane, tidal wave, and cholera epidemic of 1866-1868, they migrated to Panama with a beacon of hope.<sup>98</sup> The St. Thomas Portuguese Sephardim were the largest group of the Congregation Kol Shearith Israel in Panama. The Jews of the Greater Antilles (Jamaica, St. Thomas, and Barbados) spoke English and were influenced by British and American culture, habits, and traditions. The Jews of the Lesser Antilles (Curaçao, Aruba, etc.) spoke Spanish and had close business, social, and family ties with Venezuela, Colombia, and elsewhere in South America. They remained under the influence of Spanish culture and customs. The two groups rivaled each other for many years in the upcoming congregation until the two groups merged indistinguishably in language, traditions, and customs. English became the language of the future synagogue because of the preponderance of English-speaking Jews from St. Thomas and Jamaica. The custom remained unchallenged due to the power and prestige of England and the United States until the 1940s, with the rise of strong Panamanian nationalism emphasizing Spanish, and in the congregation, the use of English in the synagogue and at home became a source of embarrassment.<sup>99</sup>

Directly and indirectly, most of the founders and members of Kol Shearith Israel are of Curaçaoan origin. From 1815 to 1835, many Curaçaoan

---

97 Fidanque et al. 1977, 53.

98 Fidanque et al. 1977, 63.

99 Fidanque et al. 1977, 64-65.

families migrated to St. Thomas; such as the Maduros, the Fidanques, the Sassos, the De Castros, Mottas, De Solas, Athias-Robles, Henriquezes, Melhados, Abood-Osorios, Pizas, Cardozes, Jesurun-Lindos, etc.<sup>100</sup> Practically all of these descendants of the transplanted St. Thomas Jews moved to Panama in the latter part of the 19<sup>th</sup> century. At the turn of the century, Portuguese Jews from Curaçao, “the latecomers”, migrated to Panama (1889-1903) from the families of Delvalle-Henriquez, Valencia, Salas, Baiz, Jesurun-Henriquez, De Lima, and others.<sup>101</sup>

Already in 1876, Jewish Sephardic Portuguese migration to Panama was so significant and numerous that, in 1876, in Panama, these Jews founded the Kol Shearith Israel burial society on 14 May 1876 which in the course of several years became Reform Congregation Kol Shearith Israel in Panama City. The first board of directors consisted of President Elias Nunez Martinez, Vice-President Henry Ehrman, treasurer Isaac Brandon, and wardens Joshua Piza Jr. (born in St. Thomas, 1848, migrated to Panama in 1867, and grandson of Rabbi Joshua Piza), and Moses L. Maduro. Previously Martinez had been *hazzan* in the St. Thomas Hebrew Congregation. Piza and Maduro were also from St. Thomas, Ehrman was a French Jew born in Strasbourg, and Brandon was born in Jamaica.<sup>102</sup> Amongst the founders were also the rabbis Joshua Piza and S. L. Maduro, of St. Thomas and Curaçao; as well as the sons of the latter Solomon and Moses L. Maduro, and Benjamin Shalom Delvalle.<sup>103</sup>

They also founded a cemetery in the beginning, on 18 July 1876, on a plot of land adjacent to the Catholic cemetery, which was donated by William Nelson Esq. of Guatemala (formerly of Panama).<sup>104</sup> In 1880, M. L. Maduro was Vice-President of Kol Shearith Israel (1880-1881, and 1886-1887). He was a son of Reverend S. L. Maduro of St. Thomas. In 1887, Samuel L. Maduro was treasurer. Moses Maduro married Sarah Sasso in St. Thomas in 1869. He joined his brother Mordechai in Panama. Moses and Sarah Maduro had one child, Samuel, whose seven children were born in Costa Rica. Samuel's son Milton became managing

---

100 Fidanque et al. 1977, 67. This account of E. Alvin Fidanque is based on the account of J. M. L. Maduro of Curaçao. See also Mongui Maduro Foundation [s.d.].

101 Fidanque et al. 1977, 68.

102 Fidanque et al. 1977, 77.

103 Fidanque et al. 1977, 82.

104 Fidanque et al. 1977, 71-75.

director of S. E. L. Maduro and the Maduro Bank in Curaçao. Two sons of Milton (great-grandsons of Moses Maduro) continued the family tradition and worked in the Maduro firm and the bank in Curaçao.<sup>105</sup> Esther Piza Maduro and her brother-in-law Jacob L. Maduro established the first Jewish Sabbath School in Panama.<sup>106</sup> Esther became a widow in Baltimore and married Solomon L. Maduro, brother of warden Moses Maduro. In St. Thomas, they had the children Samuel, Joshua, Judith, Anna, Henry, Miriam, Lilla, and Montefiore. They migrated to Panama in 1876. Son Samuel arrived sometime beforehand and was well established in business with uncle Samuel Piza. In Panama, Solomon Maduro established the firm Maduro e Hijos with his sons Samuel and Joshua. The firm later developed under the name Felix B. Maduro, when Solomon's grandson purchased it in the early 1930s. Jacob L. Maduro, son of Reverend Samuel L. Maduro, was the *mohel* of the community for many years.

Owing to intermarriage, however, the Kol Shearith Israel congregation diminished considerably. In 1926, the congregation decided to forgo the Orthodox prayer rite. Due to the Reform influence from Cincinnati, Ohio, in Spanish-speaking Panama, the remnants of Spanish in the prayer books were replaced by English. Later, due to reactions of over Americanization in Panama, in 1974, Spanish texts were reintroduced into the prayer book.<sup>107</sup>

The Kol Shearith Israel Building Fund was headed by George Maduro in 1934. The land for this current building was purchased in 1917 and the Temple was built in 1935.<sup>108</sup> There also was a sisterhood. In 1936, the rabbi was Rabbi Feldheim. They had many rabbis until Rabbi Joseph Melammed came in 1966. In 1951, they bought a new plot of land for cemetery use. In 1955, the Sociedad de Beneficencia Israelita created the school called the Albert Einstein Institute, headed by Salem Kuzniecki of Argentina. The congregation had a ten-day summer camp called Joshua Camp at El Valle established in the 60s for some years. In 1973, a new sanctuary was dedicated. In recent years, the community established the school Escuela Isaac Rabin.

---

105 Fidanque et al. 1977, 93-94.

106 Fidanque et al. 1977, 123-124.

107 Arbell 2002, 324.

108 Fidanque et al. 1977, 332.

The congregation opposed the foundation of the State of Israel, but today is pro-Israel. The Kol Shearith Israel congregation had two members who were presidents of Panama. Max Shalom Delvalle Levy-Maduro was president temporarily of Panama in for a week in April 1967 and then in March-April 1968, during a period of constitutional and leadership crisis, and his nephew Eric Arturo Delvalle Cohen Henriquez was president during the years 1985-1988. Today the reform congregation numbers ca. 160 families; most are families initially from Curacao.<sup>109</sup> Arbell identified the economic activity of the Spanish-Portuguese Jewish Maduro family in Panama in fishing, vegetable oil extraction and refining, and brewing. In 2000, the Jewish day school Escuela/Colegio Isaac Rabin was founded and it is associated with the Reform Kol Shearith Israel congregation; as well as with the ORT technical school network since December 2012.

When the Panama Canal opened in 1914, the economic activity of the Caribbean and Central America shifted to the Republic of Panama (founded in 1903). This prompted members of the Maduro family from Curaçao, St. Thomas, and Jamaica to settle in Panama. Other Maduro family members moved to Costa Rica, Honduras, and Guatemala. In all of these countries, Jews of Portuguese and Spanish origin were welcomed, and within a short time, integrated into public life. In the 1930s, the center of Jewish life in Costa Rica and the synagogue was in the home of Moshe Levy Maduro. Another member of the Maduro family, Osmond Levy Maduro, a native of Panama, reinstalled to Honduras with his children; one of his sons, Ricardo, was elected president of Honduras in January 2002 and served until 2006.<sup>110</sup>

---

109 Arbell 2002, 325-327.

110 Ortiz de Zárate 2007.

## Trends in assimilation in Curaçao and dwindling of the once prolific Curaçao Portuguese Congregation

Both in Panama and Curaçao assimilation and intermarriage set in. Jewish marriage partners, whether Portuguese Sephardic or even Ashkenazi, could hardly be found, and when the island became independent from the Dutch in 2010, its economic base suffered. Younger generations have migrated mainly to the United States for studies, to find spouses, and to maintain economic affluence. However, in 2017, a *Habad* emissary Rabbi Refoel Silver and his wife Chana established themselves in Curaçao and has established a new alien brand of religious Judaism on the island.<sup>111</sup> Rabbi Silver became the rabbi of the Ashkenazi Shaarei Tsedek Orthodox synagogue. This is a further diversion from the Orthodox Portuguese Sephardic tradition.

The island of Curaçao was plagued by riots on 30 May 1969 over employment inequity and salary disparity between the white employees of Shell and the indigenous population prompting a number of Jews to leave Curaçao. In violence against white businesses, several Jewish stores were pillaged – Casa Cohen, Marine Store, El Globo, El Siglo, Touber, Casa Jose Verona, and Spitzer & Furman.<sup>112</sup> A further impetus for emigration was the economic crisis of the mid-1980s. The devaluation of the Venezuelan currency prompted Jewish migration to the United States. In 1970, there were approximately 750 Jews on the island. In 1991, the Jewish population dropped to 500;<sup>113</sup> 350 were direct descendants of Portuguese *anusim* (Crypto-Jews). This figure for the general Jewish population dropped to 300 in 2000.

Curaçao had been the “mother community” of the Spanish-Portuguese congregations in the Caribbean for hundreds of years since the late 17<sup>th</sup> century. It was the spiritual center of those communities all throughout the American continent Shearith Israel of New York, Mikve Israel of Philadelphia, and the Touro Synagogue in Newport still mention in their services the assistance they received

---

111 Gurevitch 2017.

112 Shaarei Tsedek, 2009.

113 Casseres 2010, 8.

from Curaçao. It supplied *mohelim*, religious leaders, and could be counted on in times of war and physical disasters. The synagogues of St. Eustatius and Berakha ve-Shalom in the Jewish savanna of Surinam were refurbished through the help of the Portuguese Sephardic community of Curaçao. The Jews of the community contributed generously to maintain the Jewish *yishuv* and its *yeshivot* and *kollelim* (*yeshivot* based communities) in the Holy Land. They gave for the *dotar* dowry fund for poor brides throughout the Sephardic and Jewish world. Financial assistance even was given until the end of the first half of the 20<sup>th</sup> century. In the second half of the 20<sup>th</sup> century, the community's stance withered almost completely and they were dependent on the Reform movement in the USA.

Economically, Curaçao Jewry could finance the above philanthropy. It had wealthy shippers, merchants, and bankers. Between 1670 and 1900, the Curaçao Jewish merchants owned more than 1200 vessels and imported goods from Holland and traded with the islands.<sup>114</sup> The Jessurun firm owned more than 100 ships in the 19<sup>th</sup> century. By the 1840s, Curaçao Jews studied in German universities and returned to the island to occupy posts in the Dutch colonial administration. With the mass migration to St. Thomas and Panama, the Curaçao Sephardic community lost most of its economic vitality.

## Conclusion

While George Maduro died a war hero in WWII and in the Holocaust, his branch of the Maduro family which had continuity and provided communal leadership and economic backing since the 17<sup>th</sup> century in Curaçao would no longer have heirs and stopped providing communal leadership. The island and its Jewish community had dwindled since the 19<sup>th</sup> century with migration elsewhere in the Caribbean and namely Venezuela, but less so to Colombia, Santo Domingo, St. Thomas, and Panama. Reform Judaism led to the dissipation of traditional Spanish Portuguese Jewish communal life and ritual not only in Curaçao but throughout the Caribbean.

---

114 Hendrikse 1969.



With the breakup of colonialism in the Dutch and British sphere, Curaçao Jewry could no longer enjoy and benefit from economic affluence. Furthermore, by the 20<sup>th</sup> century, Curaçao Jewry, the former mother community of the Jews of the Americas, no longer could be a financial, cultural, and religious backbone to the Portuguese *Nación* in the Western Hemisphere.

The Maduros and other well-to-do Curaçao Portuguese families had already sought “enlightened” education in the United States and Germany in the early 19<sup>th</sup> century; leading to secularization and residential defection from the island. Traditional Jewish and Portuguese Jewish *minbag* fell by the waist side to the benefit of Western secular culture and American middle- and upper-class socio-economic aspirations. Not only were Curaçao Jews cut off from their former transatlantic trading status, but also from their identity of being at the center and part of the Portuguese *Nación*. Marriage outside of the Portuguese *Nación*, and their rupture from Sephardic education, culture, and traditions would turn the Curaçao Spanish Portuguese community into its current minuscule and exotic status.

## BIBLIOGRAPHY

### Manuscript sources

#### HCSTA – Hebrew Congregation of St. Thomas. Archives (St. Thomas, Virgin Islands)

Records for the Maduro family in St. Thomas, 1800-1936.

### Studies

- Adler, Cyrus, et Herbert Friedenwald. 1906. "Curaçao." *Jewish Encyclopedia*. Vol. 4, 386-389. New York: Funk and Wagnalls.
- Adler, Cyrus, et J. H. M. Chumaceiro. 1906. "Coro." *The Jewish Encyclopedia*. New York: Funk and Wagnalls. URL: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4667-coro>. [Access date: 30.04.2020.]
- Aizenberg, Isidoro. 1983a. *La comunidad judía de Coro 1824-1900*. Caracas: Biblioteca de Autores y Temas Falconianos.
- . 1983b. "The 1955 Expulsion of the Curaçaoan Jews from Coro, Venezuela." *American Jewish History* 72 (4):495-507.
- Arbell, Mordechai. 2002. *The Jewish Nation of the Caribbean: The Spanish-Portuguese Jewish Settlements in the Caribbean and the Guianas*. Jerusalem: Gefen.
- Bibliowicz, Azriel. 2016. "Barranquilla: historia del progreso que los sefardíes trajeron a Colombia (extracto)." *Maguén-Escudo* 178 (Julio-Diciembre):11-14.
- Brandt-Carey, Kathleen. 2016. *Knight Without Fear and Beyond Reproach. The Life of George Maduro 1916-1945*. Houten: Spectrum.
- Brick Wall [pseud.]. 2019. "Moses Levy Maduro--Portuguese Jew from Curacao." Reddit (Online forum), 7 August 2019. URL: [https://www.reddit.com/r/Genealogy/comments/cmz7wg/moses\\_levy\\_maduroportuguese\\_jew\\_from\\_curacao/](https://www.reddit.com/r/Genealogy/comments/cmz7wg/moses_levy_maduroportuguese_jew_from_curacao/). [Access data: 01.05.2020.]
- Brokken, Jan. 2015 *The Music of the Netherlands Antilles: Why Eleven Antilleans Knelt Before Chopin's Heart*. Jackson, MI: University Press of Mississippi.
- Bush, Lawrence. 2012. "December 17: Simon Bolivar and the Jews." *Jewish Currents*, 16 December 2012. URL: <https://jewishcurrents.org/december-17-simon-bolivar-and-the-jews/>. [Access date: 30.04.2020.]
- Carciente, Jacob. 1997. *Presencia sefardí en la historia de Venezuela*. Caracas: Asociación Israelita de Venezuela – Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.
- Carrillo Ferreira, Hugo. 2017. "La comunidad mercantil de Riohacha, historias de comerciantes del Caribe en las fronteras de la Guajira. 1840-1870." Phd. diss., Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Casseres, Charles Gomes. 1990. *Istoria Kortiku di Hudiman di Korsbow*. Curaçao: Scherpenheugel.
- . 2010. "A Brief History of the Sephardim of Curaçao." *eSefarad.com*, 14 February 2010. URL: <https://esefarad.com/?p=8915>. [Access date: 30.04.2020.]
- Casseres, Charles Gomes, et René D. L. Maduro. 1982. *Our Sinoa*. Curaçao: Synagogue Mikve Israel-Emanuel.

- Cohen, Judah M. 2012. *Through the Sands of Time: A History of the Jewish Community of St. Thomas, U. S. Virgin Islands*. Waltham, MA: Brandeis University Press.
- Corcos, Joseph M., 1897. *A Synopsis of the History of the Jews of Curaçao From the Day of Their Settlement to the Present Time*. Curaçao: Imprenta de la Libreria.
- Curaçao History. [s.d.]. "1812 The Octagon." Curaçao History (Website). Nationaal Archief Curaçao. URL: <https://www.curacaohistory.com/1812-the-octagon>. [Access date: 30.04.2020.]
- van Ditzhuijzen, Jeanette. 2011. *A Shtetl Under the Sun: The Ashkenazic Community of Curaçao*. Amsterdam: KIT Publishers.
- Emmanuel, I. S. 1957. *Precious Stones of the Jews of Curaçao: Curaçao Jewry, 1656-1957*. New York: Bloch Publishing Company.
- Emmanuel, I. S., et Suzanne A. Emmanuel. 1970. *History of the Jews of the Netherlands Antilles*. 2 vols. Cincinnati: American Jewish Archives.
- Feldberg, Michael. [s.d.]. "The Expelled Jews of Coro." *My Jewish Learning*. URL: <https://www.myjewishlearning.com/article/the-expelled-jews-of-coro/>. [Access date: 30.04.2020.]
- Fidanque, E. A., R. de Lima V., E. Sasso M., E. D. L. Perkins, et J. Melamed. 1977. *Kol Shearith Israel: A Hundred Years of Jewish Life in Panama 1876-1976*. Panama: Congregation Kol Shearith Israel.
- Filott, Erika Patricia Julio. 2017. "Participación y actividades económicas de los judíos sefarditas en el comercio de la provincia de Riohacha (1840-1850)." Trabajo de grado para optar por el título historiador, Universidad de Cartagena, Facultad de Ciencias Humanas. URL: <http://hdl.handle.net/11227/6742>. [Access date: 30.04.2020.]
- "George Maduro: alumnus saved from oblivion." 2016. Universiteit Leiden (Website), 15 July 2016. URL: <https://www.universiteitleiden.nl/en/news/2016/07/george-maduro-alumnus-saved-from-oblivion>. [Access date: 30.04.2020.]
- Goldish, Josette Capriles. [s.d.]. "The De Limas of New York." Unpublished manuscript. PDF file. URL: <https://rodriguezuribe.co/histories/The%20Abinun%20de%20Limas%20of%20New%20York.pdf>. [Access date: 30.04.2020.]
- . 2002. "The Girls They Left Behind: Curaçao's Jewish Women in the Nineteenth Century." Working paper, Hadassah-Brandeis Institute, 17 October 2002. URL: <https://www.policyarchive.org/handle/10207/17055>. [Access date: 30.04.2020.]
- . 2003. "Nineteenth-Century Caribbean Circumcisions: An Analysis of the Journal of Births and Circumcisions Performed by Moises Frois Ricardo." *American Jewish History* 91 (2):315-323.
- . 2009. *Once Jews: Stories of Caribbean Sephardim*. Princeton, NJ: Marcus Weiner.
- Gómez, José Lev. 2017. "Manases Capriles: A Broad Look at the Life of a Sephardic Jew in Coro, Venezuela." *The Times of Israel* (online), 11 September 2017. URL: <https://blogs.timesofisrael.com/manases-capriles-a-broad-look-at-the-life-of-a-sephardic-jew-in-coro-venezuela/>. [Access date: 30.04.2020.]
- González de Zubiria, Fredy. 2011. *Emigrantes holandeses de Curaçao a Riohacha en el siglo XIX: historias de vida y genealogías de Danies – Pinedo – Weeber*. Barranquilla: Editorial Orígenes.
- Gurevitch, Musia. 2017. "After 366 Years, the Jews of Curaçao Welcome Permanent Chabad Presence. Rabbi Refoel and Chana Silver are Reinvigorating Jewish Life on the Island." *Chabad.org/News*, 19 November 2017.

- URL: [https://www.chabad.org/news/article\\_cdo/aid/3850769/jewish/After-366-Years-the-Jews-of-Curaao-Welcome-Permanent-Chabad-Presence.htm](https://www.chabad.org/news/article_cdo/aid/3850769/jewish/After-366-Years-the-Jews-of-Curaao-Welcome-Permanent-Chabad-Presence.htm). [Access date: 30.04.2020.]
- Hartog, D. J. 1961. *Curaçao. Van kolonie tot autonomie*. Aruba: D. J. De Witt.
- Hartstein, Alan. 2016. "The Jewish Community of Aruba, an Idyllic Island in the Sun." *Plus61J*, 13 December 2016. URL: [https://plus61j.net.au/70th-anniversary-special/jewish-community-aruba-idyllic-island-sun/?theme=C\\_Diaspora\\_J\\_world](https://plus61j.net.au/70th-anniversary-special/jewish-community-aruba-idyllic-island-sun/?theme=C_Diaspora_J_world). [Access date: 30.04.2020.]
- Hendrikse, Norbert. 1969. "The Jewish Community of Curaçao." *Encyclopedie van de Nederlandse Antillen*. Amsterdam: Elsevier. URL: <https://www.dutchjewry.org/drieliuk/curacao/curacao.shtml>. [Access date: 30.04.2020.]
- Karner, Francis P. 1969. *The Sephardics of Curaçao, a Study of Socio-Cultural Patterns in Flux*. Assen: Van Gorcum & Comp, N. V.
- Levy, Emita Fidanque. 1999. "History of the Maduro Family." Unpublished manuscript. PDF file, February 1999. URL: <https://rodriguezuribe.co/histories/Maduro.pdf>. [Access date: 30.04.2020.]
- Likuski, Sita Levy. 2010. "What is the Origin of the Levy Maduro Name?" *Maduro Family Branches* (Blog), 29 November 2010. URL: <http://www.madurofamilybranches.com/2010/11/what-is-origin-of-levy-maduro-name.html>. [Access date: 30.04.2020.]
- Lima, Blanca de. 2002a. "Esbozo histórico de los sefarditas corianos." In *Los Sefardíes. Vínculo entre Curaçao y Venezuela*, 99-103. Caracas: Asociación Israelita de Venezuela – Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel.
- . 2002b. *Coro: fin de diáspora, Isaac A. Senior e Hijo: redes comerciales y circuito exportador (1884-1930)*. Caracas: Fondo Editorial Humanidades/Universidad Central de Venezuela.
- . 2006. "Dolor y amor, ángeles y plañideras: Cementerio Judío de Coro." *Apuntes* 18 (1-2):56-69.
- . 2014a. "De Curazao a tierra venezolana: historia familiar de Abraham de Mordechay Haim Senior y Leah de David Senior." *Maguén-Escudo* 172:30-39.
- . 2014b. "Una historia de casi 200 años: cementerio Judío de Coro." *Maguén Escudo* 171:11-21.
- . 2017. "La Nación Portuguesa en la diáspora, los Abinun de Lima entre Curazao y Coro, Venezuela." In *La Península Ibérica, el Caribe y América Latina, diálogos a través del comercio, la ciencia y la técnica (siglos XIX-XX)*, ed. António Abreu Xavier, 179-199. Évora: CIDEHUS.
- Lima, Blanca de, et Jorge Jaber. 2016. "Los sefarditas corianos: el apellido Senior de Curaçao a Coro." *Presente y Pasado. Revista de Historia* 21 (41):80-100.
- Mirelman, Victor. 2003. "Sephardim in Latin America after Independence." In *Sephardim in the Americas, Studies in Culture and History*, ed. Martin A. Cohen et Abraham Peck, 235-265. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Mongui Maduro Foundation. [s.d.]. "Biography of a Collector, Solomon (Mongui) Abraham Levy Maduro." Mongui Maduro Foundation (Website). URL: <https://www.madurolibrary.org/foundation/bio-of-a-collector>. [Access date: 30.04.2020.]
- Sourdis Nájera, Adelaida. 2003. *El registro oculto: los sefardíes del Caribe en la formación de la nación colombiana 1813-1886*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

- Ortiz de Zárate, Roberto, ed. 2007. "Ricardo Maduro Joest." In CIDOB – Barcelona Centre or International Affairs (Website). [https://www.cidob.org/biografias\\_lideres\\_politicos/america\\_central\\_y\\_caribe/honduras/ricardo\\_maduro\\_joest](https://www.cidob.org/biografias_lideres_politicos/america_central_y_caribe/honduras/ricardo_maduro_joest). [Access date: 30.04.2020.]
- Paiewonsky, Isidor. 1959. *Jewish Historical Developments in the Virgin Islands, 1665-1959*. Virgin Islands: author.
- . 1983. "Description of the Hurricane of 1867." In *A Short History of the Hebrew Congregation of St. Thomas, Congregation of Blessing and Peace and Lovely Deeds*, ed. Stanley T. Relkin et Monty R. Abrams. St. Thomas: Hebrew Congregation of St. Thomas.
- Senior, Rodriguez Lopez y Uribe. 1997-2019. "Mosseh Levie Maduro (1591-1640), pagina de Genealogia." Genealogie Online (Website). URL: <https://www.genealogieonline.nl/rodriguez-lopez-y-uribe-senior/1480.php>. [Access date: 05.05.2020.]
- Shaarei Tsedek. 2009. *The Ashkenazi Jews of Curaçao*. Willemstad, Curaçao: Shaarei Tsedek Ashkenazic Orthodox Jewish Community.
- Sjenitzer, Tineke. 2017. *Traces of Sephardi Jewish Presence in the Dominican Republic: Contributions of Henry Ucko*. Amstelveen: Eon Pers.
- Stern, Malcolm H. 1992. "Portuguese Sephardim in the Americas." *American Jewish Archives* 44 (1):141-178.
- Swik, Christian. 2009. "Curazao y Riohacha: dos puertos caribeños en el marco del contrabando judío 1650-1750." In *Ciudades portuarias en la gran cuenca del Caribe. Historia, cultura, economía y sociedad*, ed. Jorge Enrique Elías Caro et Antonio Vidal Ortega, 281-311. Barranquilla: Universidad del Magdalena/Universidad del Norte.
- Wouk, Herman. 1983. *Welcome to the St. Thomas Synagogue's Weibel Memorial Museum*. St. Thomas: Hebrew Congregation of St. Thomas.





# JEWISH REFUGEES AND ANTI-NAZIS AMONG THE PORTUGUESE DURING THE SECOND WORLD WAR

Irene Flunser Pimentel

IHC – Instituto de História Contemporânea, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa

As soon as Hitler rose to power, in 1933, persecutions against Jews, political opponents, and all those who the National Socialist government considered to be outside the “Arian” *Volksgemeinschaft* (People’s Community) began. As the oppression and anti-Semitic laws toughened, the number of refugees seeking sanctuary in other European countries grew. In consequence, the latter closed their doors to the refugees.

Portugal was no exception and also began to restrict its border policy, namely to “emigrants” who could not return to their country of origin, as was the case of German Jews. Joining these were, following the “annexation” of Austria in 1938, the invasion of the Sudetes, and the occupation of Poland – which marked the beginning of the Second World War –, the Austrians, Czechoslovakian and Polish.

Since the beginning of the war and following the invasion of several European countries, particularly France by the *Wehrmacht*, those fleeing Hitler who had found refuge in other countries had to continue fleeing, ever more westwards. Portugal, a neutral country during the Second World War, became, for circumstantial reasons,



one of the few European places of refuge for a large number of refugees, fleeing from war and the persecution of the National Socialist regime.

But there were difficulties. In Portugal, the entry of refugees was hindered, particularly by the PVDE (Police of Vigilance and Defence of the State), their presence only tolerated as a temporary stay and their permanent exile was prohibited. Even so, Portugal was a place of passage for many: Jews from Germany and other occupied countries, communists, social-democrats, liberals, Christians, intellectuals, poor and rich, Germans, Austrians, Poles, Italians, Czechs, Belgians, Luxembourgers, Dutch, French and even Russians from the Baltic States. They waited for a visa in Lisbon, Oporto, Coimbra, Caldas da Rainha, Figueira da Foz or Ericeira, and a means of transport that would take them to Africa or South America, where the intake of refugees was limited, or to the United States, where there were entry quotas according to nationality.

Ironically, it was in an authoritarian and nationalistic dictatorship, with sympathies for the anti-communism and anti-liberalism of the German regime, where many of these refugees found temporary refuge. The fact that the Portuguese dictatorship, despite its similarities differentiated itself in key aspects from the German regime – namely, in the absence of racial anti-Semitism, in the salazarist ideology and Portuguese society, as well as in the circumstances of Portuguese neutrality – eventually made it possible for many of those persecuted by National Socialism to be saved through Portugal.

### **Portugal under the Salazarist dictatorship (1933-1938)**

Despite the similarities between the regimes of Salazar and Hitler (both formed in the year of 1933), among which are included the various “antis”, particularly anti-communism, the *Estado Novo* (or New State) differentiated itself from the totalitarian, expansionist, and racist Hitlerian regime. The civil dictatorship of Oliveira Salazar, institutionalised by the 1933 Constitution, refused liberalism and parliamentarianism as much as it did the totalitarianism that characterised the Hitlerian regime. Salazar himself made it clear (on paper) that the omnipotence

of a State to which everything was subject to the “idea of nation or race”<sup>1</sup> was incompatible with the Christian civilisation of which Portugal was part.

In 1933, aside from the creation of the Constitution that was the foundation of the regime, freedom of expression and association was suppressed, the previous censorship was reorganised through the creation of the Secretariat for National Propaganda, and the backbone of the regime was erected, the PVDE – Police of Vigilance and Defence of the State –, the political police who was also responsible for emigration and border control, and therefore refugees.

In practice, the *Estado Novo* was an authoritarian dictatorship with a head of government who controlled a National Assembly composed of a single party, the National Union, elected in non-competitive elections. As an ideology, the Salazarist regime combined the ideals of the radical right with traditional conservatism and corporatist, anti-liberal and anti-communist Catholicism. In its turn, regarding the functioning of the political system, the Salazar State had priority over the Party, without ever entering in contest with the latter, in contrast with Germany where the National Socialist Party merged with the State.

Finally, in its dealings with society, the *Estado Novo* did not dominate over all of society and allowed the institutions of family, army, and Church to have their own place. This happened even when, whilst becoming more fascist in 1935 and 1936, a paramilitary militia was created – the Portuguese Legion – and state organisations of women and youth – the Mothers League for National Education (*Obra das Mães pela Educação Nacional*), the Feminine Portuguese Youth League (*Mocidade Portuguesa Feminina*), and the Portuguese Youth League (*Mocidade Portuguesa*).

It was Salazar’s wish to “bring the Portuguese to live as usual”.<sup>2</sup> Therefore, except between 1936 and 1938, there was no constant popular political mobilisation, as happened in Germany where the state placed itself in the centre of family life, through the *Hitler Jugend*, and stifled the church by trying even to create a State Church.

---

1 Salazar 1946, 342-344.

2 The expression “as usual” meant in this case “with modesty”, that is, to content oneself with what little life gives, and not involved in politics.

An essential difference between the two regimes is that the concept of biological racism – namely anti-Semitism – was not part of the Salazar ideology or State. Despite frequently using, in the 30s, the term “race”, Salazar ideology applied this in the context of a national historic and cultural community. In other words, it existed in the context of political-cultural nationalism and not in a context of biological racism. Salazarist nationalism had a political basis, and therefore its enemies were political opponents. In Portugal, but not in the African colonies, the racial dimension was not part of the idea of belonging to the nation, and even when political rights were removed, the Portuguese were not driven out of the “nation” and retained their nationality.

The reason for the refugees’ gratitude was that they did not feel discriminated against by the Portuguese because they were Jewish. Generally, the Portuguese did not understand why, for example, a German Jew stopped being German because he was Jewish. In practical terms, it was as if there were no Jews in Portugal, four centuries after the forced conversions and exiles of those persecuted by the Inquisition. The lack of visibility of the very small and integrated Portuguese Jewish community, with about 3,000 members, many of them on the upper echelons of society, practising liberal professions such as medicine and law, also meant that no one was classified as Jewish.

### **Portugal in the Second World War, a neutral country (1939-1945)**

Another reason for the rescue of many refugees through Portugal was due to the Portuguese neutrality declared on the 1<sup>st</sup> of September 1939,<sup>3</sup> and the alliance with England, even if the neutrality was first from the two belligerent camps. Through a policy of exploitation of the differences between the two fighting sides,

---

3 *“Felizmente, os deveres da nossa aliança com a Inglaterra, que não queremos excimir-nos a confirmar em momento tão grave, não nos obrigam a abandonar nesta emergência a situação de neutralidade” afirmava o documento, segundo o qual o Governo dizia estar a prestar “o mais alto serviço ou a maior graça da Providência poder manter a paz para o povo português”, esperando “que nem os interesses do país, nem a sua dignidade, nem as suas obrigações lhe imponham comprometê-la” (Salazar 1951, 173-74).*

Salazar was able to maintain neutrality, which eventually became “collaborative” with the Anglo-American side from the second half of 1942 onwards.

Portugal’s neutrality was facilitated by the Allies as well as the Axis. For Great-Britain, it was important to maintain the neutrality of the Iberian Peninsula, and ensure the safety of the Atlantic and Mediterranean routes through the cooperation of Salazar in preventing Germany allying with Spain, country that had just come out of a civil war where the “nationalists” had won with the support of Germany and Italy.<sup>4</sup> On the other hand, the “equidistant” neutrality was also economically advantageous to Germany who imported, throughout the whole war, Portuguese and colonial products it required.<sup>5</sup>

In June 1940, the arrival of Germans at the Pyrenees, the declaration of “non-belligerence” by the Spanish, and the reinforcement of the Falangist’s in the neighbouring country put the neutrality in peril when Hitler sought to occupy Gibraltar and the Iberian Peninsula through Operation Felix, planned for 12 November 1940.<sup>6</sup> In the end, Germany cancelled the operation and moved its troops to the Balkans and the Soviet Union, which was invaded in June 1941.<sup>7</sup>

Two fields where the neutrality remained “equidistant” until almost the end of the war were those of espionage and propaganda on the one hand, and commercial ties on the other. Portugal maintained its commercial ties with Germany through the exports and re-exports of products that were vital to the Russian campaign, especially tungsten, a fundamental component of the German armoury.

But, as the course of the war changed in favour of the Allies, when the salazarist wish for “a peace without winners or losers” became improbable, a fear that a victory for the Allies would mean the end of the *Estado Novo* became instilled in the heart of the regime. Portuguese neutrality went from “equidistant” to “collaborative” with western Allies. In August 1943, after extensive talks, Salazar gave in to the Anglo-American demands for the strategic use of a military base on the Azores, and in January 1944 declared an embargo on the sale of tungsten to Germany, at the request of England. In exchange, Salazar was able to maintain the regime and Empire after the war.

---

4 Telo 2004.

5 ANTT, Arquivo António Oliveira Salazar, AOS/PC-8D, pt. 2.

6 Rosas 1995, 271.

7 Telo 2004.

## The difficulties posed to the entry of refugees from 1936 onwards

In 1936, after the beginning of the Spanish Civil War, the Portuguese Ministry of Foreign Affairs was concerned to prevent the entry into the country of “red” Spaniards and Russians, having allowed it only to stateless people and Poles, by means of a 30-day visa.

It should be noted that until October 1941, Germany had a policy to incentivise the expulsion of Jews from the country by stealing their possessions and property and prohibiting their return.

Following the Austrian *Anschluss* (annexation), the creation of anti-Semitic laws in Italy, the “flood” into neighbouring countries of these “emigrants”, who could not return to their country of origin, most of whom were Jewish, led to the conference of Evian, in July 1938, through which several countries “settled” the issue by limiting the entry and stay of refugees. Portugal followed the example of these countries, among which Norway and Sweden.<sup>8</sup> On 28 October 1938, Portugal stipulated that “Jewish emigrants” would henceforth require “tourist visas”, valid for 30 days, to enter Portugal.<sup>9</sup>

This order encompassed, for the first time, a vast group of specific candidates for entry into the country which became especially visible from the moment Germany began, in that same year of 1938, to place the letter “J” on all Jewish passports. It was the word “emigrant”, destined for those who were not allowed to return to their country of origin – in this case, Germany –, and not the word “Jewish” that scared the Portuguese authorities. Although it is not possible to state that it was anti-Semitism that motivated the Portuguese government, but instead the danger of mass emigration to the country, these two words became synonymous during this time. The outcome of the border policy seemed and became objectively anti-Semitic.

Afterwards, and throughout 1939, the PVDE promoted the image that Portugal was not a “country of refuge” as this would encourage the entry of

---

8 PRO, HW 12-303, fl. 443.

9 Schäfer 1992, 42.

extremists and of Jews “who are generally morally and politically undesirable”. When the war had already begun, Agostinho Lourenço, director of the PVDE, sent a confidential letter to Salazar asking for a toughening of visa policy, and for visa requests, in particular for Jews, to be passed to the PVDE for prior consultation. According to these, visas should be refused to those who could not afford to stay in Portugal, could not return to their countries or invoke departure for America without showing a guarantee of being able to do so, or finally, to all those without an entry visa for the country of final destination.<sup>10</sup>

Salazar agreed with Agostinho Lourenço’s proposal, since, on 11 November 1939, the Portuguese Ministry of Foreign Affairs, Salazar himself, sent a circular to its diplomatic offices, according to which only career diplomats could henceforth grant visas and no longer honorary consuls. Diplomats should, however, consult the Ministry before targeting the passports of various groups of aliens, in particular those whose passports showed an obstacle to returning to their country of origin.<sup>11</sup>

In February 1940, the Ministry of Foreign Affairs sent a telegram to the legation in The Hague stating that visas could only be granted to “catholic refugees” who had a Brazilian visa and a ticket for travel.<sup>12</sup> On 23 April, Salazar sent a new confidential telegram, according to which the consuls in the Netherlands were to investigate “scrupulously” whether the visa applicants were Jewish. He explained that, given the growing influx of Jews into Portugal, the PVDE considered it inconvenient for them to be allowed to enter the country “regardless of the nationality of those concerned”. In June, the PVDE prohibited the Amsterdam consulate from granting visas to “all” Jewish Germans, even to those that had destination visas.<sup>13</sup>

The policy of restricting entry into Portugal became even more acute. On 15 June 1940, the day after the occupation of Paris by the Germans, transit visas for 30 days would only be granted to refugees with tickets to leave Portugal and not to those with only a reservation, as well as an entry visa for a third country.

On 16 December 1940, the situation worsened again by making the granting of transit visas dependent on prior authorisation from the PVDE.<sup>14</sup>

---

10 AHDME, Carta confidencial da PVDE de 24 de Outubro de 1939, A43, M38B.

11 AHDME, “Determinações sobre vistos, em passaportes, desde 1937 até hoje”.

12 AHDME, Telegramas enviados à Legação de Portugal na Haia.

13 AHDME, 2.º piso, A43, M80.

14 AHDME, Telegrama. Circular n.º 23 às missões diplomáticas, 14/6/1940.

This tightening of policy was probably introduced as a result of the action of the consul in Bordeaux, Aristides Sousa Mendes, who granted thousands of visas against Salazar's orders.

### **The vicious cycle of visas and work prohibitions**

Most refugees only obtained the Portuguese transit visa after having already the visa of a destination country and an air or sea passage to continue their journey, and as such, only remained in Portugal between the period of arrival and departure. Yet, many stayed in the country for a longer period of time.<sup>15</sup> In this case, one of the main difficulties was surviving in a country where they were prohibited from working.

From July 1933, a law prohibited foreigners from working in the branches where Portuguese were unemployed, yet still allowed them the possibility to be self-employed.<sup>16</sup>

In April 1939, foreigners were no longer allowed to practice medicine, except in exceptional circumstances, and in October 1940, the impediment to work extended to theatre and, in March 1942, to engineering and architecture.

### **The refugees among the Portuguese**

In June 1940, a large wave of refugees arrived at the Portuguese border of Vilar Formoso, most of them with visas granted by the consul in Bordeaux, Aristides de Sousa Mendes. According to an estimate by the Israeli Community of Lisbon (CIL) and the international Jewish organisation, American Joint Distribution Committee (or Joint), about 12,000 refugees entered Portugal by August 1940, a number that increased to 14,000 in November.<sup>17</sup> The same Joint highlighted that

---

15 Losa 1987, 26-30.

16 Schäfer 2002, 75.

17 YIVO, "Portugal and the Refugee Problem", no date [1944?], 245.4/Series XII: Portugal B 59.

between June 1940 and May 1941, about 40,000 people had entered Portugal, a figure close to the one given by COMASSIS, who stated that 42,000 refugees had been supported by this organisation.<sup>18</sup>

During those days in June, Captain Agostinho Lourenço, of the PVDE, went immediately from Lisbon to Vilar Formoso, where he decided to distribute the mass of refugees gathering there to resort areas where there were hotels and boarding houses. According to several reports, the division of the refugees by places of installation took place right at the Portuguese border in June 1940. For example, those that had “legal” visas for countries beyond the Atlantic were allowed to travel immediately to Lisbon while others, probably those with documents granted by Aristides Sousa Mendes, against official orders, remained at the border until they were sent to places of “fixed residence”.<sup>19</sup>

Although they had freedom of movement within the so-called places of “fixed residence”, where they could live in hotels, boarding houses and rented rooms (many of which supported by American aid organisations), refugees could not distance themselves more than 3 kilometres from the former.

One of the main difficulties experienced by refugees in these places was to find means of subsistence, and in order to obtain entry visas in a country of exile, they had to go to Lisbon or Oporto, sometimes without police authorisation, risking arrest. Although initially authorisations for residence were almost always renewed, from the end of 1940 the PVDE began to grant only extensions of very short duration.<sup>20</sup> Yet, almost all accounts from refugees, specifically those placed in areas of “fixed residence” show praise for the hospitality of the Portuguese, which contrasted with the habits of the foreigners.

“And so I saw myself on the way to the blazing Portugal, a world rich in colour, southern, peaceful . . . a wonderful country” – wrote the German writer Alfred Döblin.<sup>21</sup> For someone coming from a Europe at war, in poverty and darkened by the blackout, where, in addition to the fear of bombs, there was also persecution for political and racial reasons, it was only natural that the

---

18 JDCA, Resume of JDC's operations on behalf of Refugees in Portugal, Nov. 26. 1940, JDC: Portugal 896.

19 Matuzewitz 1977, 235-37; Franco et Fevereiro 2000, 20-21.

20 WJCC, H283/2, Portugal-Refugees, Figueira da Foz, 1941.

21 Döblin 1986, 212; Döblin 1996, 226-28; Heinrich 2000, 6.



Portuguese capital appeared as a heaven, with its brightly illuminated streets and bustling shops. However, if for many refugees Portugal was portrayed in this manner, the writer and aviator Antoine de Saint-Éxupéry described it in his book *Letter to a Hostage* as a “sad paradise” under the threat of “imminent invasion”, and which held on to “the illusion of its happiness”: “Lisbon, which put on the most impressive exhibition the world has ever seen, smiles with such a pale smile” – added Saint-Éxupéry –, saying that “Lisbon played at being happy so that God would truly believe her”.<sup>22</sup>

Staying, between 28 November and 20 December 1940, at the Hotel Palácio, in Estoril, the author of *The Little Prince* felt an angst similar to that “which invades us in the zoo before the survivors of an endangered species”, when he watched the suffering with which the richest refugees spent their fortunes in the casino roulette, “emptied of meaning” and with perhaps “expired currency”, in a sad “puppet dance”.<sup>23</sup> “Lisbon is sold out”, was how the Czech journalist Eugen Tillinger described the Portuguese capital in October 1940 before being placed in “fixed residence” at Figueira da Foz.

According to him, “The cafes and restaurants are overflowing” – adding that – “there arrived in the country considerable sums of foreign currency which are circulated among the immigrants. But the Portuguese are aware of this and are very kind to foreigners”.<sup>24</sup> As Tillinger himself pointed out, pension and hotel owners, those who rented rooms, store and coffee shop employees, as well as exporters who, breaking the blockade, sent products to countries occupied by the Axis, all these were the ones who profited most from the presence of refugees.

However, for most of the population, wage freezes, unemployment, the high cost of living, rationing and queues for purchasing basic necessities were a constant. And although overall economic difficulties were not attributed to the presence of foreigners, there were sometimes misunderstandings among the Portuguese about the forced idleness of refugees.

---

22 Viana 1995, 18-32.

23 Gurriarán 2001, 111-112.

24 Tillinger 1940.

## The arrival of new customs to the Portuguese capital

During the day, in that time of forced idleness, the refugees only left their boarding houses and cafeterias to take part in the long ordeal of queuing at the Post Office, in the Praça do Comércio, and shipping companies, among which particularly the American Export Lines, on Rua Augusta; COMASSIS, on Rua do Monte Olivete, and the British and American Consulates. On the Avenida de Liberdade, a main walkway in the centre of Lisbon, they would sit in the Casa Veneza coffee house. Run by Bulgarians, this establishment then began to make yoghurts as did the Charcutaria Suiça, on the Rua do Ouro, a store near Rossio owned by a Jewish refugee.

The forced idleness brought out a mass of refugees into public spaces where their presence introduced new habits. Cafeteria esplanades, and the more liberated attitude of female refugees which sat there, were phenomena that marked the Portuguese during the war period. Although they already existed, the number of esplanades increased greatly. The Portuguese writer Alves Redol described the novelty:

It was then, around 1939 that on the other side of the square and at the request of foreigners without sunshine to warm their lives, that tables were placed on the pavements . . . The manager had acceded, begrudgingly, afraid of losing a clientele who did not know the prices and did not bargain. And the foreign women sat there, reading and talking . . . there was a display of legs and thighs for all Lisbon without suppressed modesty . . . From the pavement of the cafes there began to arrive large queues of people with absentminded manners . . . The newspaper boys would come to repeat their capers; they would throw themselves on the floor, in planned fights, in order to take turns in the viewing of such unusual sights and . . . Ladies passed by and ran away disturbed by such a scandalous public embarrassment . . . Chatting of their abandoned cities, foreign women did not understand those male gatherings . . . When the manager, annoyed, approached one of the polish women and said 'the legs, *oui les jambes*', word spread from table to table, among smiles and a shrug of shoulders.<sup>25</sup>

Alexandre Babo also recalled the esplanades of the Avenida or Rossio, where one could see "French, Belgian, Dutch, Jews from far-flung places" and

---

25 Redol 1977, 77.

described particularly the café that stayed in the minds of the Portuguese, that of the refugees:

The ‘Suiça’ in the Rossio, already nicknamed ‘Bompernasse’, where woman predominated . . . smoking in public . . . All this was a punch in the stomach of the national provincialism . . . Those people had other habits, were freer, more natural and open . . . without looking (the women) askance at the men, sitting at the cafés, bars, and public pavements, which was until then restricted to men and few women.<sup>26</sup>

The writer Ilse Losa, probably the first woman to visit a café, in Oporto, described the incomprehension of some Portuguese women in relation to the forced idleness of the refugees, through one of the female characters stating:

So much is spoken of the misfortune of these refugees, yet at the end of the day, they pass their time sitting in cafés, gossiping . . . If the same happened to us, forced to leave our home, we would spend our time crying and not having fun like these people.<sup>27</sup>

But some Portuguese women began to be attracted to the “independent look of these women” and despite the scandal, there began to emerge among them a fascination for the new habits. The foreign women influenced fashion, with the introduction of the turban, the short haircut refugee-style, cork-wedged shoes and short dresses. Following their example, many young Portuguese women also started to sit in cafés, going alone to the cinema and leaving the house without stockings, gloves or a hat.

Also, the beaches of Estoril, Costa da Caparica, Foz do Arelho, Praia das Maças and Figueira da Foz started to fill with refugees from the summer of 1940 onwards. On the 11<sup>th</sup> September, the *Diário de Notícias* wrote about the new light-coloured swimwear fashions brought by the foreigners to the beaches. Although the article didn’t specifically mention the refugees, the article rejoiced in the fact that Portugal had become “the most western beach of Europe where now a variety of languages are spoken and where women of all types of beauty can be found”.

On 13 October 1941, however, another article in *O Século* announced new swimwear regulations, recently approved by the Ministry of the Interior. The

---

26 Babo 1993, 143.

27 Losa 1987, 55.

presence of the refugees was, in this way, also the cause of the introduction of new laws regulating habits, namely regarding the use of swimsuits, which had to include a petticoat, for women, and a shirt that covered the upper body for men.<sup>28</sup>

From 1942, the situation became easier for the few refugees who still arrived in Portugal and who, for the most part, were now made up of isolated individuals who were still able to enter the country, sometimes illegally. In this same period, both refugee aid organisations and the allied governments would intercede on behalf of refugees to obtain permits from the Portuguese Ministry of Foreign Affairs for dislocation to and permanent stay in Portugal. Also, in 1942, following an agreement between these organisations and the police, incarcerated refugees, for being “social and political” prisoners, clandestine or without papers, were released and placed in “fixed residence” in Ericeira, Caldas da Rainha and Figueira da Foz. After 1943, when the Portuguese neutrality became collaborative with the allies, who were turning the tide of war, the Portuguese government became more susceptible to Anglo-American pressure to save those persecuted by Nazism.

On the 4<sup>th</sup> of February 1943, the Nazi Legation in Lisbon warned the Portuguese Government that, “in the interest of German military security”, from the 1<sup>st</sup> April, all foreign Jews in German-occupied territories, including those of Portuguese nationality, would be subject to “the provisions in force concerning Jews, including their identification, internment and later expulsion”. For “reasons of courtesy”, Salazar’s government was informed so that it could have “the opportunity to withdraw Jews of Portuguese nationality from those territories under German rule”. Germany committed itself to supplying exit visas to those who claimed Portuguese nationality.<sup>29</sup>

Jews with Portuguese passports, residing in France, thus ended up arriving in Portugal in three groups. After the first group of 40 persons, the second one, with 43 to 45 Jews, arrived on the 16<sup>th</sup> of October,<sup>30</sup> and the third, with 52 to 54

---

28 ANTT, Arquivo Ministério do Interior, Gabinete do Ministro, “Algumas normas para o uso de fato de banho”. 1941. Caixa 76, maço 518.

29 AHDMNE, Telegramas recebidos da Legação portuguesa em Berlim; PRO, HW 12-296 21 March/43 115886.

30 JDCA, Letter from Herbert Katzky to JDC, New York, 16/11/1943; JDCA, “Liste des ressortissants Portugais autorisés à franchir la frontière franco-espagnole par Hendaye à destination du Portugal, autorisation

individuals, on the 1<sup>st</sup> of November (a total of 135 to 139 Jews, depending from the sources). Even so, the director of the Police of Vigilance and Defence of the State (PVDE) stated that it was necessary to carry out a thorough recheck on their identity and proposed only entry into Portugal to those who brought money and could, in fact, prove to be Portuguese. He commented that in the 30s several honorary consuls representing Portugal had sold passports to some Jews, in exchange for money.

This time, however, the general director of the Portuguese Foreign Ministry, Eduardo Vieira Leitão, stated on the 11<sup>th</sup> of March 1944, that in cases where it was “impossible to immediately determine” who had Portuguese nationality, their entry into Portugal should be authorised, on the condition that if later proven not to be Portuguese, they ought to leave the country. Finally, on the 27<sup>th</sup> of June 1944, the last group of 47 left France and arrived in Portugal.<sup>31</sup> Portugal, however, repatriated the big majority of its Jewish nationals from France, even though not all could prove “correct” papers. Initially, in “fixed residence” in Curia, those considered of Portuguese nationality could later install themselves freely in Portugal where they wished.<sup>32</sup>

However, the “repatriation” campaign of Portuguese Jews involved a small number of those persecuted (none of the Jews from Holland and Greece) and who, for their survival in Portugal, relied on the support of allied countries and international aid organisations. Adding to this, Portugal did not allow a permanent stay even in these cases.

---

collective n.º 19372 délivrée par l’Ambassade d’Allemagne en date du 14/10/43 – 52 individuals”, JDC Archives, Portugal, 897.

31 Milgram 2010, 292.

32 JDCA, Letters from American Joint Distribution Committee in Lisbon, n.º 445, 21/9/43, and n.º 593, 16/11/43, JDC Archives, Portugal.

## Portugal and the “rescue” of those persecuted by Hitler

Knowing exactly how many refugees passed through Portugal during the Second World War is difficult due to the lack of sources. It seems that Jewish aid organisations exaggerated the number of refugees that passed through Portugal; for example, the American Jewish Joint Committee stated that between 1940 and the beginning of 1944 about 100,000 refugees came through Portugal.<sup>33</sup> If this number is inflated, then the one supplied to António Leite de Faria, a diplomat in London, by MI6, certainly is – according to whom 150,000 Jews found refuge in or passed through Portugal.<sup>34</sup>

In short, although it is difficult to obtain accurate estimates, due also to the existence of clandestine refugees, it is thought that during the Second World War between 50,000 and 80,000 refugees came to Portugal, with the highest number during the summer of 1940.<sup>35</sup> In Portugal, all was done to ensure the refugees did not integrate or settle, even though the government, who didn't directly assist the refugees, allowed aid organisations to do so. Salazar managed in a pragmatic and nationalistic manner the inevitable and unwanted influx of refugees, not allowing them to take up places in the workplace nor to contaminate, with their cultural and political opinions, the solitary life imposed on the Portuguese.

After the first major crisis of the regime had passed, in the post-war period, Salazar could breathe a sigh of relief, as he had managed, with no great pain, to make Portugal a temporary refuge where foreigners did not mingle dangerously with the Portuguese or introduce new political ideas. The following episode may explain Salazar's attitude.

Among the refugees remaining in France, after 24 June 1940 – when the consulate in Bayonne was closed following the granting of thousands of visas by the consul Aristides de Sousa Mendes, and Spanish authorities stopped accepting Portuguese documents –, there were 1,000 Poles. By passing on a request from the

---

33 YIVO, “Portugal and the Refugee Problem”, [1944?], 245.4/Series XII: Portugal B 59.

34 Antunes 2002, 12.

35 Pimentel 2006, 355.

diplomatic representative in Poland, so that his compatriots would be authorised to continue their journey and enter Portugal, Armindo Monteiro, Portuguese ambassador in Great Britain, in London, interceded on their behalf using the argument that these were “people pure of race”.<sup>36</sup>

Salazar refused their visas, stating that these refugees, non-Jewish, were “precisely” the most “undesirable”:

Refugees of a political and intellectual nature . . . are the least desirable due to the activities that they will want to carry out. Besides this, their sheer number would require pre-emptive security and an immediate departure to other countries, as there is no housing capacity. Visas granted in Bordeaux were done so against the specific instructions of the Ministry of Foreign Affairs by a consul that I have already removed from office.<sup>37</sup>

This is the only known explanation on that matter given by the head of government who was also the minister of Foreign Affairs. The argument reveals, however, that the Portuguese dictator was especially concerned not only with the arrival and settlement in mass of foreigners with no possibility of returning to their countries, but also the presence of other cultural values and political ideas that could influence the Portuguese people.

## A farewell to Europe

And yet, what pain many of these refugees must have felt when leaving the last European port. With the refugees, Europe “came” to Portugal and, through them, the Portuguese could no longer ignore that they belonged to the European continent. At their hour of departure, Lisbon symbolised the farewell, perhaps forever, of that same Europe who, despite everything, they did not want to abandon.

In October 1940, Alfred Döblin’s last sight was that of the Exhibition of the Portuguese World, the nationalistic event celebrating the African colonial empire, which curiously, was his last glimpse of Europe: “the exhibition glowed in

---

36 Ministério dos Negócios Estrangeiros 1964-1991 (ano de 1940).

37 AHDME, A. 49, M. 76; AHDME, Coleção telegramas recebidos da Embaixada em Londres, telegramas de 27 de Junho e 2 de Julho de 1940.

a remarkable way. Its magical light was the last one we saw of Europe, immersed in sadness.”<sup>38</sup> At the same time, Heinrich Mann also said goodbye to Europe with a last image of Lisbon:

Looking upon Lisbon I saw the port. It would be the image of Europe that remains. I thought it incredibly beautiful. A lost beloved one could not be more beautiful. All that was given to me, I lived it in Europe, joy, and sadness . . . How painful that farewell was.<sup>39</sup>

For Hans Natonek, when the ship left the Tagus barrier, in the early months of 1941, under the setting sun, the westernmost city of Europe epitomized, a whole life lived on that continent:

Before me, in front of me, almost disappearing, were some of the most beautiful scenes of the European past, baroque and gothic . . . in the golden light of the setting sun I saw the towers of Prague, the gentle Austrian landscape, Luxemburg, Paris – a whole life lived in Europe . . . It was as if this last look made Europe disappear.<sup>40</sup>

---

38 Döblin 1986, 236.

39 Mann 1973, 448.

40 Natonek 1941.



# BIBLIOGRAPHY

## Manuscript sources

### 1. ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisbon)

#### 1.1. Arquivo Oliveira Salazar

AOS/PC-8D, Pt. 2.

#### 1.2. Ministério do Interior. Gabinete do Ministro.

“Algumas normas para o uso de fato de banho.” 1941. Caixa 76, Maço 518.

### 2. AHDMNE – Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros (Lisbon)

“Determinações sobre vistos, em passaportes, desde 1937 até hoje”, M. 38B, A. 43, 2.º piso.

Carta confidencial da PVDE de 24 de Outubro de 1939, M. 38B, A. 43, 2.º piso.

Colecção telegramas recebidos da Embaixada em Londres, telegramas de 27 de Junho e 2 de Julho de 1940, M. 76, A. 49, 2.º piso.

Telegrama. Circular n.º 23 às missões diplomáticas, 14/6/1940.

Telegramas enviados à Legação de Portugal na Haia, M. 38B, A. 43, 2.º piso.

Telegramas recebidos da Legação portuguesa em Berlim.

### 3. JDCA – JDC (American Jewish Joint Distribution Committee) Archives (New York/Jerusalem)

“Liste des ressortissants Portugais autorisés à franchir la frontière franco-espagnole par Hendaye à destination du Portugal”, autorisation collective n.º 19372 délivrée par l’Ambassade d’Allemagne en date du 14/10/43, JDC Archives, Portugal.

Letters from American Joint Distribution Committee in Lisbon, n.º 445, 21/9/43, and n.º 593, 16/1143, JDC Archives, Portugal.

Letter from Herbert Katzky to JDC, New York, 16/11/1943.

Resume of JDC’s operations on behalf of Refugees in Portugal, Nov. 26. 1940, 896, JDC Archive, Portugal.

### 4. PRO – Public Record Office (Kew)

115886, 21 March/43, HW 12-296.

HW 12-303, fl. 443.

### 5. WJCC – World Jewish Congress Collection (New York)

H283/2, Portugal-Refugees, Figueira da Foz, 1941.

## 6. YIVO – Institute for Jewish Research (New York)

“Portugal and the Refugee Problem”, no date [1944?], 245.4/Series XII: Portugal B 59.

### Printed sources

- Antunes, José Freire, dir. 2002. *Judeus em Portugal. O Testemunho de 50 Homens e Mulheres*. Versailles: Edeline.
- Babo, Alexandre. 1993. *Recordações dum Caminheiro*. Lisboa: Escritor.
- Döblin, Alfred. 1986. *Schicksalreise. Flucht und Exil 1940-48*. München: Serie Piper.
- . 1996. *Viagem ao Destino: Relato e Confissão*. Trans. Sara Seruya. Porto: ASA.
- Losa, Ilse. 1987. *Sob Céus Estranhos*. Porto: Edições Afrontamento.
- Mann, Henrich. 1973. *Ein Zeit Alter Wird Besichtigt*. Düsseldorf: Claasen.
- Ministério dos Negócios Estrangeiros. 1964-1991. *Dez Anos de Política Externa (1936-1947). A Nação Portuguesa e a Segunda Guerra Mundial*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Natonek, Hans. 1941. “Letzter Tag in Europa.” *Aufbau*, vol. VII, n.º 14, April 4, 1941, 9.
- Redol, Alves. 1977. *O Cavalo Espantado*. Lisboa: Europa-América.
- Salazar, António de Oliveira. 1946. *Discursos e Notas Políticas*. Vol. I. Coimbra: Coimbra Editora.
- . 1951. *Discursos e Notas Políticas*. Vol. III. Coimbra: Coimbra Editora.
- Tillingier, Eugen. “Lissabon – 1940.” *Aufbau*, vol. VI, n.º 42, October 18, 1940, 5.
- Viana, Clara. 1995. “Lisboa, Cais para Sempre.” *Público Magazine*, n.º 263, March 26, 1995, 18-32.

### Studies

- D’Esaguy, Augusto. 1951. *Repaying a Debt Four Centuries Old. (Address Delivered in Philadelphia, May 30<sup>th</sup> 1941)*. Lisboa: Editorial Império.
- Franco, Manuela, et Isabel FEVEREIRO, coords. 2000. *Vidas Pouçadas. A Ação de Três Diplomatas Portugueses na II Guerra Mundial. Catálogo da Exposição Documental*. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros.
- Gurriarán, José António. 2001. *Um Rei no Estoril. Dom Juan Carlos e a Família Real no Exílio Português*. Lisboa: Publicações Dom Quixote/Câmara Municipal de Cascais.
- Heinrich, Christa. 2000. “Zuflucht Portugal. Exilstation am Rande Europas.” *Filmexil* 16, Film Museum Berlin.
- La Bruyère, Stacy de. 1994. *Saint-Éxupéry. Une vie à contre-courant*. Paris: Album Michel.
- Matuzewitz, Lucie. 1977. *Le cactus et l’ombrelle, chronique familiale juive*. Paris: Guy Authier.
- Milgram, Avraham. 2010. *Portugal, Salazar e os Judeus*. Lisboa: Gradiva.
- Pimentel, Irene Flunser. 2006. *Judeus em Portugal durante a II Guerra Mundial. Em fuga de Hitler e do Holocausto* (Com a colaboração de Christa Heinrich). Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Rosas, Fernando. 1995. *O Estado Novo*. Vol. VII of *História de Portugal*, dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores.

- Schäfer, Ansgar. 1992. "Obstáculos no Caminho para a Liberdade. O Governo Português e os Refugiados durante a Segunda Guerra Mundial." In *Aspectos e Tendências de Estudos Germanísticos em Portugal*, org. Associação Luso-Alemã, 85-94. Lisboa: Instituto Alemão.
- . 2002. "Portugal e os Refugiados Judeus Provenientes do Território Alemão (1933-1940)." Dissertação de mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Telo, António José. 2004. "A Neutralidade Portuguesa na Segunda Guerra Mundial." In *Tempo de Guerra. Portugal, Cascais, Estoril e os Refugiados na Segunda Guerra Mundial: Catálogo da Exposição*, 9-24. Cascais: Câmara Municipal de Cascais.
- Torberg, Friedrich. 1978. *Die Erben der Tante Jolesch oder der Untergang des Abendlands in Anekdoten*. Gütersloh: Verlag Langen Müller.





## NOTAS BIOGRÁFICAS



## **ANA GABRIELA DA SILVA FIGUEIREDO**

Licenciada em História pela Faculdade de Letras de Lisboa (1986), foi professora do ensino básico e secundário durante 32 anos, tendo desempenhado cargos de gestão intermédia, coordenação e supervisão pedagógica. É estudante de doutoramento, em História Contemporânea, desde 2017, como bolseira da Universidade de Lisboa. Investiga o envolvimento da comunidade internacional na “Obra do Resgate”, particularmente o Portuguese Marranos Committee.

## **ANA PEREIRA FERREIRA**

Licenciada em História, mestre em Paleografia e Diplomática e doutoranda no PIUDHist (bolseira de doutoramento FCT – SFRH/BD/137506/2018). É investigadora integrada no CIDEHUS-UÉvora e investigadora colaboradora do CH-ULisboa. Co-editou a obra *Os Judeus na Península Ibérica durante a Idade Média. Análise das Suas Fontes*. Tem como principais áreas de interesse: paleografia, diplomática, história cultural e social, especialmente no medievo.

## **ÂNGELA SOFIA BENOLIEL COUTINHO**

Investigadora no IPRI/Universidade Nova de Lisboa e no CEIS20 – Universidade de Coimbra. Obteve o doutoramento em História da África Negra Contemporânea pela Universidade de Paris I – Panthéon-Sorbonne. Está actualmente a levar a cabo estudos financiados pela Fundação Rosa Luxemburgo e pelo CODESRIA (Dakar). Tem colaborações com a CVJHP (Washington), o CIDAC (Portugal) e com a Fundação Amílcar Cabral (Cabo Verde).

## **ANTÓNIO JORGE AFONSO**

Investigador integrado do Centro de História da Universidade de Lisboa. É mestre e doutor em História dos Descobrimentos e da Expansão. Reparte o seu interesse e investigação pela história do islão e do Magrebe, história dos judeus sefarditas, história das relações de Portugal com a Regência de Argel e o Império Alauita e os estudos de género. Tem vários trabalhos publicados nestas áreas.



**EMÍLIA M. ROCHA DE OLIVEIRA**

Licenciada em Ensino de Português, Latim e Grego, pela Universidade de Aveiro (1996), e doutorada em Literatura, pela mesma instituição (2006). Como investigadora do Centro de Línguas Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro, tem desenvolvido a sua actividade nas áreas do humanismo renascentista português e da história das ciências e, como tradutora, participado em projectos de investigação pluridisciplinares e interinstitucionais.

**FILIPE AMARAL ROCHA DE MENEZES**

Nascido em Juiz de Fora, Minas Gerais, possui mestrado em Estudos Literários, pela Universidade Federal de Minas Gerais (2010), e em Administração Pública, pela Fundação João Pinheiro (2015). Actualmente, é doutorando em Estudos Literários na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, com estágio de pesquisa na Universidade de Antuérpia, Bélgica.

**FLORBELA VEIGA FRADE**

Doutora em História Moderna com uma tese sobre a Nação Portuguesa de Antuérpia (2007), desenvolveu estudos de pós-doutoramento sobre a Nação Portuguesa de Hamburgo e a sua produção literária e científica. Especializou-se na diáspora dos descendentes de judeus portugueses e nos seus contributos intelectuais e científicos, de que resultaram várias apresentações em congressos internacionais e artigos em revistas. Fez parte da comissão que procedia à análise dos processos de pedido de nacionalidade para os descendentes de judeus portugueses. É investigadora integrada do CHAM.

**HUGO MARTINS**

Licenciado em História (2013) e doutorado em História Moderna (2018) pela Universidade de Lisboa, é investigador no Centro de História da Universidade de Lisboa. A sua tese de doutoramento tratou sobre a história social e religiosa da comunidade judaico-portuguesa de Hamburgo no século XVII, tendo-lhe sido atribuída, para esse projecto, uma bolsa de doutoramento pela Fundação Rothschild (Hanadiv) Europe, bem como uma bolsa de investigação DAAD. Os seus principais campos de investigação são o Império Português, a história dos cristãos-novos e a diáspora sefardita.

**IRENE FLUNSER PIMENTEL**

Doutorada em História Institucional e Política Contemporânea (FCSH-UNL). Publicou estudos sobre o Estado Novo, a II Guerra Mundial, o Holocausto (*Shoa*), a situação das mulheres e a polícia política durante a ditadura de Salazar e Caetano. É investigadora do Instituto de História

Contemporânea (FCSH-UNL) e escreveu vários livros, nomeadamente: *O Caso da PIDE/DGS* (2017); *Inimigos de Salazar* (2018); *Os Cinco Pilares da PIDE*. (2019) ou *Holocausto* (2020, no prelo). Ganhou vários prémios, entre os quais o Prémio Pessoa (2007), atribuído pelo *Expresso* e a Unysis. É Chevalière de la Légion d'Honneur francesa.

## **JONATHAN HIRSCH**

Estudante de doutoramento no Selma Stern Center for Jewish Studies em Berlim e na Universidade de Potsdam. O seu projecto de investigação centra-se na comunidade judaica do Egipto durante o período entre as duas guerras mundiais. Os seus interesses de investigação incluem: a história judaica contemporânea, os judeus nas sociedades coloniais, as relações entre judeus e muçulmanos, a religião, o secularismo e o moderno Estado-nação.

## **JOSÉ ALBERTO R. SILVA TAVIM**

Investigador do Centro de História da Universidade de Lisboa e *chair* do seminário Os Judeus em Portugal e na Diáspora, na Faculdade de Letras de Lisboa. Pertence ao *Executive Board* da Society Sephard e é co-editor da *Hamsa, Journal of Judaic and Islamic Studies*. Dirigiu o projecto de investigação Portuguese Jewish Mediaeval Sources e actualmente faz parte do *Management Committee* da *cost action* “People in Motion: Entangled Histories of Displacement across the Mediterranean (1492-1923)”. É autor de quatro livros e mais de 50 artigos sobre a diáspora dos judeus portugueses.

## **MARIA JOSÉ FERRO TAVARES**

Professora catedrática aposentada. Tem estudado os judeus e os cristãos-novos em Portugal, tendo oito livros publicados sobre estes temas, um dos quais em Espanha. Estudou a moeda portuguesa medieval, as crises sociais de finais do século XIV, em particular no reinado de D. Fernando, a doença, a assistência, a pobreza e a morte em Portugal na Idade Média. Estudou as correntes milenaristas-messiánicas na dinastia de Avis e nos escritos do Padre António Vieira.

## **MARIA LEONOR GARCÍA DA CRUZ**

Professora e investigadora (CH-ULisboa) da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lecciona e pesquisa no âmbito da história moderna e da história da expansão e dos impérios (Europa, Magrebe, América, Ásia), orientando teses (mestrado, doutoramento e pós-doutoramento) em campos específicos da sua especialidade: sociedades, mentalidades, orgânica institucional, espiritualidade e ética, gestão político-financeira.

**MERITXELL BLASCO ORELLANA**

Professora agregada (*associate professor*) no Departamento de Filologia Clássica, Românica e Semítica (Secção de Hebreu-Aramaico), da Faculdade de Filologia e Comunicação da Universidade de Barcelona, e membro do Instituto de Investigação em Culturas Medievais (IRCVM) da mesma universidade. A sua principal área de investigação é a recuperação, estudo e edição do património documental, e em casos muito pontuais, literário, dos judeus peninsulares.

**MIGUEL ANDRADE**

Licenciado em História (2015) e pós-graduado em Estudos Medievais (2016) pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É mestrando em História Medieval, na mesma instituição, com uma tese intitulada: “O Dragão no Imaginário Nórdico Medieval: Um Estudo das Sagas Islandesas”. Em 2020, ingressou no programa pós-graduado Medieval Icelandic Studies, da School of Humanities of the University of Iceland, dando continuidade ao seu interesse académico pelos estudos nórdicos medievais.

**MIQUEL BELTRÁN MUNAR**

Catedrático de Filosofia Moral na Universidade das Ilhas Baleares. Foi professor na Universidade Autónoma de Barcelona e investigador contratado no CNRS, em Paris, através de uma bolsa da Comissão da Comunidade Europeia (programa Human Capital and Mobility), tendo ali trabalhado durante dois anos, e no Instituto de Filosofia do CSIC, em Madrid, durante três anos. Publicou diversos trabalhos sobre Cabala judaica, Maimónides e Espinosa.

**YITZCHAK KEREM**

Historiador dos judeus gregos, sefarditas e de Leste; editor da revista digital *Sefarad veHaMizrah* (desde 1992); Universidade Hebraica de Jerusalém; fundador da Foundation of Jewish Diversity, em Los Angeles, e The Heritage House for the Sephardic and Mizrahi Communities, em Jerusalém, referente de cidadania portuguesa; especialista em genealogia sefardita, em história dos judeus sefarditas e de Leste no Holocausto e em diáspora sefardita e *mizrahi*.

Este livro consiste num conjunto de contribuições, com temáticas e cronologias diferentes, sobre a temática geral dos judeus de origem ibérica após as conversões de finais do século XV, ou seja, com uma identidade oficial cristã; e também acerca do acolhimento de outros, de remota origem portuguesa ou não, no Portugal contemporâneo, mas também em outras longitudes, como o Egipto e o Brasil, em circunstâncias diversas e, por vezes, mesmo adversas.

Sob a tónica da dispersão entre o Mediterrâneo e o Atlântico, visita-se, a título de exemplo, a ventura de alguns desses cristãos-novos em Portugal e a sua presença, assumindo de novo uma identidade judaica, em terras de Diáspora, na Europa e no Novo Mundo. A modernidade revela a resistência em Portugal de uma consciência em ser judeu; e também que, a par deste fenómeno, a chegada de outros judeus, sobretudo de origem magrebina, mais do que um retorno é na verdade outra etapa de permanência em contextos completamente diferentes no que respeita às origens das pessoas, suas actividades, aceitação e respeito pela sua especificidade identitária.