

Judeus de Marrocos em viagem pela Europa, Oriente e Novo Mundo (séculos XVI-XVII): O exemplo de Mazagão como «porto de passagem»

Les juifs du Maroc en voyage à travers l'Europe, l'Orient et le Nouveau Monde (XVI^e-XVII^e siècles) : L'exemple de Mazagan comme « port de passage »

JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM, Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa (CH-ULisboa)

1. A título de introdução: judeus de estrela vermelha ou chapéu amarelo

Não obstante a expulsão dos judeus de Portugal em 1497, o prolongamento da sua existência legal nas praças portuguesas em Marrocos – facto que levou à constituição de bairros judaicos nas grandes urbes como Safim (1512) e Azamor (1514) – foi o primeiro passo para uma continuidade da sua presença no território continental. Esta presença era precária e estava subjacente a objetivos precisos, como uma actividade comercial ou de cariz diplomático. Mas o facto de personalidades que lideravam as referidas comunidades entrarem com frequência no reino – caso dos Rute e dos Benzamerro de Safim, e dos Adibe de Azamor – e até outras oriundas do território islâmico como Jacob Rosales, levou a que após o estabelecimento da Inquisição em Portugal (1536) fosse estabelecida uma norma para o seu reconhecimento e vigilância¹.

Assim, em 1537, D. João III ordenou o uso imprescindível de um sinal para todos os judeus que entrassem em Portugal: uma estrela de pano vermelho, cosida na capa ou no pelote, de seis pernas e «grandura de quatro dedos»². O motivo fundamental para esta «vigilância» apertada é o reconhecimento pela Inquisição

* Texto escrito no âmbito do Projecto de Investigação PTDC/HIS-HEC/104546/2008, «Muçulmanos e Judeus em Portugal e na Diáspora: Identidades e Memórias (séculos XVI-XVII)», financiado pela FCT e pelo FEDER.

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

2. Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagantes e Relatório das Ordenações* (reprodução fac-símile da edição «princeps» das *Leis Extravagantes*, impressa em 1569), notas de apresentação de Júlio de Almeida Costa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, Quarta Parte, tít. V, lei VII – «Dos judeus e mouros que andão sem sinal» – fol. 122.

1. À titre d'introduction : les juifs à l'étoile rouge ou au chapeau jaune

Malgré l'expulsion des juifs du Portugal en 1497, l'extension de leur existence légale dans les places portugaises au Maroc – un fait qui a conduit à la création de quartiers juifs dans les grandes villes comme Safi (1512) et Azemmour (1514) – a été la première étape du maintien de leur présence sur le territoire continental. Cette présence était précaire et sous-jacente à des objectifs précis, comme une activité commerciale ou de nature diplomatique. Mais l'entrée fréquente de certains dirigeants des dites communautés dans le royaume – le cas de Rute et des Benzamerro de Safi et d'Adibe d'Azemmour – ainsi que d'autres, originaires du territoire islamique comme Jacob Rosales, fit en sorte qu'une norme soit établie pour leur reconnaissance et leur surveillance après l'établissement de l'Inquisition au Portugal (1536)¹.

Ainsi, en 1537, D. João III ordonna l'utilisation d'un signe indispensable pour tous les juifs qui entreraient au Portugal : une étoile de tissu rouge, d'une « grandeur de quatre doigts » à six rayons devait être cousue sur la cape ou sur la pelisse². La raison fondamentale de cette « surveillance » serrée est que l'Inquisition savait qu'il existait des relations secrètes et

* Texte écrit dans le contexte du Project de Recherche PTDC/HIS-HEC/104546/2008, « Muçulmanos e Judeus em Portugal e na Diáspora : Identidades e Memórias (séculos XVI-XVII) », cofinancé pour la Fondation pour la Science et la Technologie et par le FEDER.

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

2. Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagantes e Relatório das Ordenações* (fac-símilé de l'édition « princeps » des *Leis Extravagantes*, imprimée en 1569), notes de présentation de Júlio de Almeida Costa, Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 1987, partie IV, titre V, loi VII – « Dos judeus e mouros que andão sem sinal » – fol. 122.

de relações escusas e indesejáveis entre cristãos-novos e estes judeus, que mantinham aqueles actualizados em termos de permanência na fé judaica (indicação das festividades e orações, cedência de livros ou de extractos impressos) e os ajudavam nos seus projectos de fuga para o Norte de África. Não será por acaso que a Lei de 1537 foi emitida no mesmo ano do explosivo processo inquisitorial contra Leonor Mendes, amante de Abraão Benzamerro, que este comprovadamente pretendeu tirar da prisão e levar para Marrocos, com ajuda de amigos em Portugal e de parentes neste último país, que a encaminhariam e lhe dariam guarida no processo de fuga³.

O segundo Regimento da Inquisição, de 1613, regulamentava ainda com mais severidade acerca «Do que se deve fazer quando algum judeu de synal vier a estes Reynos». Sabemos assim que quando o judeu chegava ao reino devia ser convocado pelos inquisidores e informado sobre as regras da sua estada, assim como acerca da utilização compulsiva do chapéu amarelo distintivo, e do acompanhamento permanente por um familiar do Santo Offício, a quem devia pagar ajudas de custo. Também seria informado que só podia contactar as pessoas necessárias para os seus negócios e à noite devia recolher-se a uma casa, onde pernoitaria sob vigilância⁴.

Contudo, estas insistências do Santo Offício revelam uma continuidade da presença destes homens, patente na documentação compulsada no Tribunal. Alguns destes judeus de Marrocos «em viagem» têm percursos complexos e originais, frequentemente fora dos circuitos portugueses ou marginais a estes. Muitos, contudo, entraram em «meios portugueses».

Recordemos, apenas a título de exemplo, o caso de rabi Isaac Uziel, de Fez, que foi *haham* da comunidade Bet Jacob, em Amesterdão, e mestre aí do rabi de origem portuguesa Menasseh ben Israel (nascido Manuel Dias Soeiro)⁵. Este exemplo revela que, tal como os rabis vindos da Turquia e da Itália, os letrados marroquinos também faziam parte do corpo da circu-

indésirables entre les nouveaux chrétiens et ces juifs qui leur permettaient de continuer à vivre leur foi juive (indication de festivités et de prières, prêt de livres ou extraits imprimés) et les aidaient dans leurs projets d'évasion vers l'Afrique du Nord. Ce n'est pas par hasard que la loi de 1537 a été publiée la même année que l'explosive procédure inquisitoriale contre Leonor Mendes, maîtresse d'Abraham Benzamerro. Ce dernier avait voulu, preuve à l'appui, la sortir de prison et l'emmener au Maroc, avec l'aide d'amis qu'il avait au Portugal et de parents établis dans le nord de l'Afrique, qui l'accompagneraient et l'abriteraient lors du processus d'évasion³.

Le deuxième règlement de l'Inquisition de 1613 statuait encore plus sévèrement de la façon suivante : « Que faire lorsqu'un juif qui porte le signe distinctif vient dans ces royaumes ? » Nous savons ainsi que lors de son arrivée au royaume le juif devait être convoqué par les inquisiteurs et informé quant aux règles de son séjour, ainsi que sur l'utilisation obligatoire du chapeau jaune distinctif et être accompagné en permanence par un membre du Saint-Office, auquel il devait payer des indemnités journalières. Il était également informé qu'il ne pouvait contacter que les personnes indispensables pour régler ses affaires et le soir il devait se retirer dans une maison, où il passerait la nuit sous surveillance⁴.

Néanmoins, ces insistances du Saint-Office révèlent une continuité de la présence de ces hommes, que l'on retrouve dans les documents examinés au Tribunal. Certains de ces juifs du Maroc « en voyage » ont des parcours complexes et originaux, fréquemment en dehors des circuits portugais ou marginaux à ceux-ci. Cependant, beaucoup sont entrés dans les « milieux portugais ».

Rappelons, juste à titre d'exemple, le cas du rabbin Isaac Uziel, de Fès, qui a été *Haham* de la communauté Bet Jacob, à Amsterdam, puis y a été maître du rabbin d'origine portugaise Menasseh ben Israël (né Manuel Dias Soeiro)⁵. Cet exemple montre, à l'instar des rabbins venant de Turquie et d'Italie, que les maro-

3. Sobre o caso de Abraão Benzamerro *vide* o nosso artigo «Abraão Benzamerro, 'judeu de sinal', sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal», in *Mare Liberum*, n.º 6, Dezembro de 1993, pp. 115-141.

4. *Regimento do Santo Officio da Inquisiçam dos Reynos de Portugal, Recopilado por Mandado do Illustrissimo, & Reverendissimo Senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor Geral & Visorey dos Reynos de Portugal*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1613, tít. V, cap. XIII, p. 27.

5. *Vide* Abraham David, «Uziel, Isaac ben Abraham», in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, Jerusalém, Keter Publishing, 1971, pp. 42-43; Herman Prins Salomon, «Introdução», in Saul Levi Mortera, *Tratado da Verdade da Lei de Moisés escrito pelo próprio punho em português em Amesterdão 1659-1660*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1988, pp. XLIV-XLV; e Henri Méchoulan e Gérard Nahon, «Introduction», in Menasseh ben Israel, *Espérance d'Israël*, Paris, Vrin, 1979, p. 39.

3. Sur le cas Abraão Benzamerro, voir notre article « Abraão Benzamerro, 'judeu de sinal', sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal », in *Mare Liberum*, n.º 6, décembre 1993, pp. 115-141.

4. *Regimento do Santo Officio da Inquisiçam dos Reynos de Portugal, Recopilado por Mandado do Illustrissimo, & Reverendissimo Senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor Geral & Visorey dos Reynos de Portugal*, Lisbonne, Pedro Craesbeeck, 1613, titre V, cap. XIII, p. 27.

5. Cf. Abraham David, « Uziel, Isaac ben Abraham », in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, Jérusalem, Keter Publishing, 1971, pp. 42-43; Herman Prins Salomon, « Introduction », in Saul Levi Mortera, *Tratado da Verdade da Lei de Moisés escrito pelo próprio punho em português em Amesterdão 1659-1660*, Coimbre, Universidade de Coimbra, 1988, pp. XLIV-XLV ; et Henri Méchoulan et Gérard Nahon, « Introduction », in Menasseh ben Israël, *Espérance d'Israël*, Paris, Vrin, 1979, p. 39.

lação de homens sábios, requeridos por comunidades naquele tempo ainda «recentes»⁶. Relativamente a personagens multifacetadas, como homens de negócios e simultaneamente assumindo papéis fundamentais nos meandros da diplomacia, recordemos a título de exemplo o extenso clã dos Palache, com Samuel Palache à cabeça, homens fundamentais na arquitetura negocial entre os xarifes de Marrocos e as recentemente independentes Províncias Unidas – e que já foi alvo de um estudo importante de Mercedes Garcia-Arenal e Gerard Wiegers⁷.

Outros alcançaram paragens mais distantes, aliciados pela aventura e pelo negócio: é o caso famoso dos Almosnino – Isaac e Abraão – presos pela Inquisição de Goa em 1617, sob a acusação de blasfémia, e transportados para Lisboa onde continuaram sob a custódia do Santo Ofício até 1620. Os inquisidores apuraram que tinham vindo de Marrocos na sequência da crise que despoletou após morte de Mawlay Ahmad al-Mansur (1578-1603, o Mulei Ahmed Almançor das fontes portuguesas), colocando-se ao serviço de Robert Sherley e viajando com ele pela Pérsia até alcançarem Goa, onde o inglês se apresentou como embaixador daquele país. Verificando-se em Lisboa que eram judeus de nascimento foram devolvidos ao Norte de África. Curiosamente, embora se verificasse o seu transporte em caravela para Safim, a Inquisição pretendia que fossem antes levados para o «porto de passagem», de Mazagão⁸.

Neste estudo vamos analisar alguns casos de outros judeus viajantes – muitos de origem mais humilde – que pretendiam viajar pela Europa. Alguns, em número significativo, utilizaram Mazagão como «porto de passagem». Como o fizeram, ou seja, que estratégias utilizaram para entrar no «Mundo cristão», quais foram os seus propósitos e destinos, é o objetivo desta abordagem.

cains instruits faisaient également partie du corps de circulations des sages, requis par des communautés encore «récentes»⁶ à cette époque-là. Concernant les personnages à multiples facettes, comme les hommes d'affaires assumant simultanément des rôles clés dans les méandres de la diplomatie, rappelons à titre d'exemple le vaste clan des Palache, avec Samuel Palache à la tête, des individus fondamentaux dans l'architecture commerciale entre les chérifs du Maroc et les Provinces-Unies récemment indépendantes – et qui a déjà été l'objet d'une étude importante de Mercedes Garcia-Arenal et de Gerard Wiegers⁷.

D'autres ont atteint des lieux plus éloignés, attirés par l'aventure et par les affaires: c'est le célèbre cas des Almosnino – Isaac et Abraham – arrêtés par l'Inquisition de Goa en 1617 accusés de blasphème et transportés à Lisbonne où ils sont restés sous la bonne garde du Saint-Office jusqu'en 1620. Les inquisiteurs ont établi qu'ils étaient venus du Maroc suite à la crise qui y avait eu lieu après la mort de Moulay Ahmed al-Mansur (1578-1603) en se mettant au service de Robert Sherley et voyageant avec lui à travers la Perse pour atteindre Goa, où l'anglais s'est présenté comme l'ambassadeur de ce pays. Ayant été constaté à Lisbonne qu'ils étaient juifs de naissance, ils furent renvoyés en Afrique du Nord. Curieusement, bien que leur transport soit habituellement fait par caravelle vers Safi, l'Inquisition souhaite qu'ils soient plutôt conduits vers le «port de passage» de Mazagan⁸.

Dans cette étude, nous analyserons quelques cas d'autres voyageurs juifs – dont beaucoup d'origines plus modestes – qui voulaient voyager à travers l'Europe. L'objectif de cette approche est de montrer comment certains, en nombre significatif, ont utilisé Mazagan comme «port de passage». Comment l'ont-ils fait, c'est-à-dire, quelles stratégies ont-ils adopté pour entrer dans le «monde chrétien», quelles ont été leurs intentions et leurs destinations?

6. Cf. Évelyne Oliel-Grauz, «La diaspora séfarade au XVIII^e siècle: communication, espace, réseaux», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XLVIII: *La Diaspora des Nouveaux-Chrétiens*, 2004, pp. 67-70; Miriam Bodian, «Amsterdam, Venice, and the Marrano Diaspora in the Seventeenth Century», in Jozeph Michman (ed.), *Dutch Jewish History*, vol. 2, Jérusalem, The Institute for Research on Dutch History, 1989, pp. 47-74; e Herman Prins Salomon, «Introdução»... cit., nota 5.

7. Mercedes García-Arenal e Gerard Wiegers, *Un hombre en tres mundos. Samuel Pallache, un judío marroquí en la Europa protestante y en la católica*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2006.

8. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Inquisição de Lisboa*, procs. 5393 e 12799; e o estudo de Mercedes Garcia-Arenal, «Los judíos de Fez a través del proceso inquisitorial de los Almosnino (1621)», in Mercedes Garcia-Arenal (ed.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebies en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003, pp. 153-187.

6. Cf. Évelyne Oliel-Grauz, «La diaspora séfarade au XVIII^e siècle: communication, espace, réseaux», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XLVIII: *La Diaspora des Nouveaux-Chrétiens*, 2004, pp. 67-70; Miriam Bodian, «Amsterdam, Venice, and the Marrano Diaspora in the Seventeenth Century», in Jozeph Michman (éd.), *Dutch Jewish History*, vol. 2, Jérusalem, The Institute for Research on Dutch History, 1989, pp. 47-74; et Herman Prins Salomon, «Introdução»... cit., note 5.

7. Mercedes García-Arenal et Gerard Wiegers, *Un hombre en tres mundos. Samuel Pallache, un judío marroquí en la Europa protestante y en la católica*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2006.

8. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Inquisição de Lisboa*, procs. 5393 et 12799; et l'étude de Mercedes Garcia-Arenal, «Los judíos de Fez a través del proceso inquisitorial de los Almosnino (1621)», in Mercedes Garcia-Arenal (éd.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebies en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003, pp. 153-187.

2. A passagem para o Reino

No caso dos intentos de passagem devemos sempre interrogar-nos acerca dos relatos apresentados perante o Santo Offício, sob a pressão do «juízo» religioso, e verificar se algo pode transparecer como verdadeira motivação⁹. Em alguns casos, como veremos, sob o pretexto inicial da veracidade da adesão a uma outra fé, observam-se propósitos muito mais materialistas e de «necessário» oportunismo.

Na realidade, a vontade de adesão à fé cristã e, consequentemente, a inserção no Portugal Católico (em escala mais vasta, a mobilidade para a Espanha e outros países) estavam facilitadas devido à reconhecida existência de instituições cujo objectivo era a recepção, acolhimento, doutrinação, protecção e até empregabilidade dos «infieis» que se pretendiam converter. As primeiras instâncias sucederam-se de forma precária, ou seja, sem edifício próprio. Sabemos que já no ano de 1578 se verificaram no Colégio de Santo Antão, da Companhia de Jesus, em Lisboa, a catequização e o baptismo de dois turcos, dois mouros e um judeu que veio de «África»¹⁰. No ano seguinte catequizaram-se ainda na «Casa Professa de São Roque em Lisboa» vinte mouros vindos de «África», que depois acabariam por receber o baptismo¹¹.

Segundo o padre Balthazar Telles, uma Casa dos Catecúmenos teve a primeira pedra em 1579, por instâncias do jesuíta Pêro da Fonseca, sendo rei de Portugal D. Henrique (1578-1580). O objectivo da sua criação, ainda segundo Telles, foi providenciar instrução a catorze mouros que «vieram da Berberia, movidos por Deus, a pedir o santo baptismo». O padre acrescenta que os jesuítas buscaram esmolas para os sustentar, doutrinaram-nos e depois verificou-se o baptismo¹². Estas pistas remetem claramente para o grupo de marroquinos que viviam em Portugal juntamente com Mawlay Muhammad ech-Cheikh (1566-1621, o Mulei Xequê das fontes portuguesas), filho de Mawlay Muhammad al-Maslûkh (1557-1578, Mulei Mahamet, o Xarife dos portugueses), candidato

9. Sobre a questão da «veracidade» das mensagens transmitidas nos processos inquisitoriais vide Ellis Rivkin, «The Utilization of Non-Jewish Sources for Jewish History», in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 48, 1957-1958, pp. 182-203; e Herman P. Salomon, «Les procès de l'Inquisition Portugaise comme documents littéraires ou du bon usage du Fonds Inquisitorial de la Torre do Tombo», in *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990, pp. 151-164.

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

11. ANTT, *Manuscritos da Livraria*, n.º 690 (Carta Anual de 1579), fol. 63.

12. Balthazar Telles, *Chronica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*, Lisboa, Paulo Craesbeeck Parte 2, 1674, p. 183.

2. Le passage vers le Royaume

Dans le cas des tentatives de passage, nous devons toujours nous interroger sur les récits présentés au Saint-Office, sous la pression du «jugement» religieux et rechercher quelles étaient leurs réelles motivations⁹. Dans certains cas, comme nous allons le voir, sous le prétexte initial de la véracité de l'appartenance à une autre foi, il existe des fins bien plus matérialistes et d'un opportunisme «nécessaire».

En fait, le désir d'adhésion à la foi chrétienne et, par conséquent, l'insertion dans le Portugal catholique (à plus grande échelle, la mobilité vers l'Espagne et les autres pays) ont été facilités grâce à l'existence reconnue d'institutions dont l'objectif était la réception, l'accueil, l'endoctrinement et la protection voire l'employabilité des «infidèles» que l'on voulait convertir. Les premiers cas se sont succédé de manière précaire, c'est-à-dire sans un bâtiment approprié. Nous savons que, déjà en 1578, deux turcs, deux maures et un juif provenant d'«Afrique» ont été catéchisés et baptisés au collège de Santo Antão de la compagnie de Jésus, à Lisbonne¹⁰. L'année suivante, vingt maures provenant d'«Afrique» ont été catéchisés dans la «Casa professa de São Roque à Lisbonne» et ont fini quelque temps après par recevoir le baptême¹¹.

Selon le prêtre Balthazar Telles, une maison des catéchumènes avait reçu, par les instances du jésuite Pêro da Fonseca, la première pierre en 1579, D. Henrique (1578-1580) étant le roi du Portugal à ce moment-là. Le but de sa création toujours selon Telles, était d'offrir une éducation à quatorze maures : «ils sont venus de Berberie touchés par Dieu, pour demander le saint baptême». Le prêtre ajoute que les jésuites ont cherché des aumônes pour subvenir à leur besoin, ils leur ont enseigné la doctrine et les ont baptisés¹². Ces pistes désignent clairement le groupe de Marocains, qui vivait au Portugal avec Moulay Mohammed ach-Cheikh (1566-1621), fils de Moulay Mohammed al-Meslouk, candidat au trône en 1574-1576 soutenu par le roi Sebastião (1557-1578) et qui se réfugia dans la métropole portugaise après la défaite des deux rois lors de la bataille d'El-Ksar el-Kebir (1578). Le prêtre jésuite Simão Cardoso, dans des lettres datées de

9. Sur la question de la «véracité» des messages transmis dans les procès inquisitoriaux voir Ellis Rivkin, «The Utilization of Non-Jewish Sources for Jewish History», in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 48, 1957-1958, pp. 182-203; et Herman P. Salomon, «Les procès de l'Inquisition portugaise comme documents littéraires ou du bon usage du Fonds Inquisitorial de la Torre do Tombo», in *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*, Lisbonne, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990, pp. 151-164.

10. ANTT, *Manuscritos da Livraria*, n.º 690 (chartes annuelles des Jesuítas, 1571-1629), fol. 39vº.

11. ANTT, *Manuscritos da Livraria*, n.º 690 (charte annuelle de 1579), fol. 63.

12. Balthazar Telles, *Chronica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*, partie 2, Lisbonne, Paulo Craesbeeck, 1674, p. 183.

ao trono em 1574-1576 apoiado por D. Sebastião, e que se refugiou na metrópole portuguesa após a derrota de ambos os reis na batalha de Alcácer Quibir (1578). O padre jesuíta Simão Cardoso, em cartas de Março e Abril de 1588, informa com precisão acerca desses baptizados. Sabemos, assim, que o «mouro parente do xarife» seria o «Xeque Abdalá», que pertencia à linhagem real¹³. Este fenómeno da fundação da Casa vai, a princípio, emprestar-lhe um cariz especial: os seus catecúmenos são pessoas provenientes do mundo islâmico, sobretudo de Marrocos. A propagação do conhecimento da sua existência vai aliciar a vinda e conversão também de um número razoável de judeus marroquinos.

Para acudir a tanta procura, e igualmente com objectivos de incidência proselitista, os jesuítas conseguiram que D. Filipe I de Portugal (1580-1598) os incumbisse de criar um Regimento para a instituição e também que o governo e a superintendência da Casa fossem assegurados pela Mesa da Consciência e Ordens, que elegia provedor, capelão e escrivão. Assim, os jesuítas continuaram a sua obra espiritual de evangelização, mas remeteram para a Coroa todos os gastos da gestão da instituição e do sustento dos catecúmenos, talvez devido a uma percepção da precariedade da vivência destes homens no Reino. Em 1584, a «Casa dos Catecúmenos» foi por isso transformada em «Real Colégio dos Catecúmenos de Lisboa»¹⁴, emitindo o rei no mesmo ano um alvará em que dava como mercê a cada catecúmeno 100 réis por dia¹⁵.

O Real Colégio dos Catecúmenos de Lisboa foi assim fundado segundo o exemplo romano¹⁶. Foram o empe-

mars et d'avril 1588, nous donne des informations précises sur ces baptisés. Ainsi, nous savons que le «maure un membre de la famille du chérif» serait «Cheikh Abdala», qui appartenait à la lignée royale¹³. Ce phénomène de fondation de la Maison va, au début, lui donner un caractère spécifique : ses catéchumènes sont des gens issus du monde islamique, et en particulier du Maroc. La propagation de la connaissance de son existence encouragera à la fois l'entrée et la conversion d'un nombre raisonnable de juifs marocains.

Pour répondre à tant de demandes, mais aussi dans un but de prosélytisme, les jésuites firent en sorte que D. Filipe I du Portugal (1580-1598) les incumbent de créer un règlement pour l'institution et que la gouvernance et la surveillance de la Maison soient assurées par le Bureau de la *Mesa da Consciência e Ordens* qui élisait le proviseur, l'aumônier et le greffier. Les jésuites poursuivirent, ainsi, leur travail spirituel d'évangélisation, mais renvoyèrent à la Couronne tous les frais de gestion de l'institution et d'alimentation des catéchumènes, peut-être en raison d'une perception de la précarité dans laquelle ces hommes vivaient dans le Royaume. En 1584, la «Maison des catéchumènes» fut, à cet effet, transformée en «Collège Royal des catéchumènes de Lisbonne»¹⁴, le roi envoya cette même année une charte dans laquelle il donnait, en guise de grâce, à chaque catéchumène 100 réaux par jour¹⁵.

Le Collège Royal des catéchumènes de Lisbonne fut ainsi fondé selon l'exemple romain¹⁶. Ce furent l'enga-

13. Simão Cardoso, «Cartas dos meses Janeiro a Março desta Casa de São Roque da Companhia de Jesus de 1589», in Biblioteca da Ajuda (Lisboa) (BA), 54-XI-38, fols. 22vº-23; e «Cartas dos meses de Maio e Junho nesta Casa de São Roque da Companhia de Jesus [1588]»; BA, 54-XI-38, fol. 10, transcrição por Liam Brockey, «O Alcazar do Ceo: The Professional House at Lisbon in 1588», in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 75 (149), 2006, p. 24. Vide, ainda, a síntese de Liam Brockey em «Jesuit Pastoral Theater on an Urban Stage: Lisbon, 1588-1593», in *Journal Early Modern History*, vol. 9 (1), 2005, p. 43.

14. Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), *Reservados*, cod. 145 – «História dos Mosteiros, Conventos e Casas Religiosas de Lisboa», pub. por Durval Pires de Lima, *História dos Mosteiros, Conventos e Casas Religiosas de Lisboa*, tomo 1, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1950, pp. 322-324.

15. BNP, *Reservados*, cod. 6502, fol. 7-7vº.

16. ANTT, *Ministério do Reino*, 4.ª Repartição – *Colégios e Reco-lhimentos* –, maço 2078, n.º 10 – Colégio dos Catecúmenos [sem paginação]. A Casa dos Catecúmenos de Roma foi estabelecida em 1543, por Inácio de Loyola. Cf. Attilio Milano, «L'impari lotta della Comunità di Roma contro la Casa dei catecumeni», in *La Rassegna Mensile d'Israël*, vol. 16 (11-12), 1950, pp. 5-28; Lance Gabriel Lazar, «Negotiating Conversions: Cathecumenous and the Family in Early Modern Italy», in Marc R. Forster e Benjamin J. Kaplan (ed.), *Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 152-177. Sobre a mobilidade social proporcionada pela Casa dos Catecúmenos de Roma vide

13. Simão Cardoso, «Cartas dos meses de Janeiro a Março desta Casa de São Roque da Companhia de Jesus de 1589», Biblioteca da Ajuda (Lisboa) (BA), 54-XI-38, fol. 22vº-23; e «Cartas dos meses de Maio e Junho nesta Casa de São Roque da Companhia de Jesus [1588]»; BA, 54-XI-38, fol. 10, retranscritas par Liam Brockey, «O Alcazar do Ceo: The Professional House at Lisbon in 1588», in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 75 (149), 2006, p. 24. Voir également la synthèse de Liam Brockey dans «Jesuit Pastoral Theater on an Urban Stage: Lisbon, 1588-1593», in *Journal Early Modern History*, vol. 9 (1), 2005, p. 43.

14. Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), *Reservados*, cod. 145 – «História dos Mosteiros, Conventos e Casas Religiosas de Lisboa», pub. par Durval Pires de Lima, *História dos Mosteiros, Conventos e Casas Religiosas de Lisboa*, tome 1, Lisbonne, Câmara Municipal de Lisboa, 1950, pp. 322-324.

15. BNP, *Reservados*, cod. 6502, fol. 7-7vº.

16. ANTT, *Ministério do Reino*, 4.ª Repartição – *Colégios e Reco-lhimentos* –, maço 2078, n.º 10 – Colégio dos Catecúmenos (sans pagination). La maison des catéchumènes à Rome a été fondée en 1543 par Inácio de Loyola. Cf. Attilio Milano, «L'impari lotta della Comunità di Roma contro la Casa dei catecumeni», in *La Rassegna Mensile d'Israël*, vol. 16 (11-12), 1950, pp. 5-28; Lance Gabriel Lazar, «Negotiating Conversions: Cathecumenous and the Family in Early Modern Italy», in Marc R. Forster e Benjamin J. Kaplan (éd.), *Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 152-177. Sur la mobilité sociale accordée par la maison des catéchumènes de Rome voir Marina Caffiero. *Battesimo forzati: Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Rome, Viella, 2005; et Kim Siebehüner, «Conversion, mobility and the Roman Inquisition in Italy and around 1600», *Past and Present*, n.º 200, août 2008, pp. 5-35.

nhamento e protecção régias que passaram a estar à frente de toda esta obra de acolhimento, embora a infracção religiosa levasse o pretendente a claudicar sob a actividade do Santo Offício, pois o rei pretendia evidenciar o cariz iminentemente religioso da sua governação¹⁷. Por isso, um converso judeu ou muçulmano que se afastasse da pretendida conduta católica cairia imediatamente sob a alçada punitiva dos tribunais religiosos.

Se é certo que ainda não conhecemos as proporções exactas entre catecúmenos muçulmanos e judeus na Casa dos Catecúmenos de Lisboa, sabemos que estes últimos não foram ocasionais. Só nos processos levantados contra o judeu converso Diogo da Cunha, vindo de Marraquexe e baptizado em Lisboa, no ano de 1607, por frei Jerónimo de Gouveia, bispo de Ceuta e director do Real Colégio¹⁸, surgem os nomes de catorze judeus catequizados nesta instituição e também vindos do Norte de África¹⁹. De facto, o seu número foi de tal forma elevado, e conotado com a passagem por Mazagão, que D. Manuel Mascarenhas, capitão desta praça, seria acusado em 1609 de autorizar David, rabi de Azamor, de vir ali «perverter» dois judeus que se haviam convertido à fé católica, tirando-os à mão armada do cárcere em que estavam presos. O problema principal que aqui aflora, no caso da intervenção da autoridade local, é o resgate dos cativos, pois nesse mesmo ano D. Manuel Mascarenhas seria acusado de pretender cativar alguns mouros e judeus que vinham fazer-se cristãos a Mazagão²⁰. Mas a intervenção do rabi de Azamor revela também que havia uma «hemorragia» de homens de fé judaica para o outro lado do Estreito, que aquele pretendia evitar de forma drástica.

Nem todos estes judeus eram catequizados na instituição de Lisboa. Podemos tomar como exemplo o caso de António de Barcelos ou Jacob Jaén, judeu de

gement et la protection royale qui passèrent, désormais, devant tout ce travail d'accueil, car le roi voulait mettre en évidence le caractère éminemment religieux de sa gouvernance¹⁷. Par conséquent, un converti juif ou musulman qui s'éloignerait du comportement catholique souhaité tomberait immédiatement sous le coup des sanctions des tribunaux religieux. S'il est vrai que nous ne connaissons pas encore les proportions exactes entre les catéchumènes musulmans et les catéchumènes juifs de la maison des catéchumènes de Lisbonne, nous savons que ces derniers n'ont pas été occasionnels. Par exemple, dans les actions intentées contre le juif converti Diogo da Cunha, venant de Marrakech et baptisé à Lisbonne, en 1607, par le frère Jerónimo de Gouveia, évêque de Ceuta et directeur du Collège Royal¹⁸, apparaissent les noms de quatorze juifs catéchisés dans cette institution et provenant également d'Afrique du Nord¹⁹. En fait, leur nombre était si grand et marqué par le passage par Mazagan que D. Manuel Mascarenhas, capitaine de cette place, sera accusé, en 1609, d'avoir autorisé le séjour de David, rabbin d'Azemmour, venu «pervertir» deux juifs qui s'étaient convertis à la foi catholique et de les aider à s'évader, à main armée, de la prison où ils étaient enfermés. Le principal problème qui se pose ici, dans le cas de l'intervention de l'autorité locale, est le rachat des captifs, car cette même année D. Manuel Mascarenhas serait accusé de vouloir capturer des maures et des juifs qui étaient venus à Mazagan pour devenir chrétiens²⁰. Mais l'intervention du rabbin d'Azemmour révèle qu'il y avait également, de l'autre côté du détroit, une «hémorragie» d'hommes de confession juive qu'il voulait à tout prix éviter.

Ces juifs n'étaient pas tous catéchisés par l'institution de Lisbonne. Nous pouvons prendre l'exemple d'António de Barcelos ou de Jacob Jaén, juif de Marrakech lié à la libération et à l'arrivée au Portugal de D. Teodósio, duc de Bragança, tous deux étant arrivés au Royaume en 1580 et partis ensuite à Vila Viçosa. Connaissant les prières chrétiennes, il fut baptisé cette même année à Monsaraz, sur l'ordre du capitaine du duc, Manuel

Marina Caffiero. *Battesimo forzati: Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2005; e Kim Siebehüner, «Conversion, mobility and the Roman Inquisition in Italy and around 1600», in *Past and Present*, n.º 200, Agosto de 2008, pp. 5-35.

17. Para uma contextualização da política centralizadora de D. Filipe II de Portugal, que deu um novo Regimento Régio ao Colégio em 1604, assim como acerca do funcionamento do Real Colégio dos Catecúmenos de Lisboa vide o nosso artigo «Educating the Infidels within: Some Remarks on the College of the Catechumens of Lisbon (XVI-XVII centuries)», in *Annali della Scuola Normale Superior di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, série 5, 1/2, 2009, pp. 445-472.

18. Sobre frei Jerónimo de Gouveia pode ler-se de Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. 2, Porto-Lisboa, Livraria Civilização, 1968, p. 689.

19. ANTT, *Inquisição de Lisboa, Confissões*, livro 13, fols. 83-84; ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1.ª e 2.ª vias.

20. ANTT, *Inquisição de Lisboa, Confissões*, livro 223 (Século XVII, *Cadernos do Promotor*, n.º 23), fols. 411-464; e ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 13260, extracto reproduzido por Pedro de Azevedo, em «A Inquisição em Mazagão em 1607 e 1609», in *Revista de História*, vol. 5 (20), 1916, p. 331.

17. Pour une contextualisation de la politique centralisatrice de Filipe II de Portugal, qui a donné un nouveau règlement au Collège Royal en 1604, ainsi que sur le fonctionnement du Collège Royal des catéchumènes de Lisbonne voir notre article «Educating the Infidels within: Some Remarks on the College of the Catechumens of Lisbon (XVI-XVII centuries)», *Annali della Scuola Normale Superior di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, série 5, 1/2, 2009, pp. 445-472.

18. Sur le frère Jerónimo de Gouveia dit Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. 2, Porto-Lisbonne, Librairie Civilização, 1968, p. 689.

19. ANTT, *Inquisição de Lisboa, Confissões*, livre 13, fol. 83-84; ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1^{re} et 2^e exemplaires.

20. ANTT, *Inquisição de Lisboa, Confissões*, livre 223 (XVII^e siècle, *Cadernos do Promotor*, n.º 23), fol. 411-464; e ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 13260, extrait reproduit par Pedro de Azevedo, dans «A Inquisição em Mazagão em 1607 et 1609», in *Revista de História*, vol. 5 (20), 1916, p. 331.

Marraquexe, relacionado com a libertação e chegada a Portugal de D. Teodósio, duque de Bragança, pois ambos chegaram ao Reino em 1580, partindo depois para Vila Viçosa. Sabendo as orações cristãs, foi nesse mesmo ano baptizado em Monsaraz por ordem do capitão do duque, Manuel Pessanha, sob o pretexto que, adoecendo, esteve em perigo de vida²¹. Mas os candidatos à conversão também podiam ser instruídos e baptizados nas próprias praças portuguesas do Norte de África: é o caso de Jacob, judeu de Marraquexe, instruído e baptizado em Mazagão na Páscoa de 1609, como o nome de Martinho Mascarenhas, protegido e afilhado de D. Martinho Mascarenhas, governador desta praça²².

Após a batalha de Alcácer Quibir há uma notória diversidade de origem destes potenciais conversos, equivalente à área de dispersão dos cativos portugueses, da sua manutenção e do seu resgate: os novos cristãos vinham não só de Marraquexe mas também de Fez, Mequinez e Alcácer Quibir. Como concluímos anteriormente, estes conversos que viajaram até Portugal eram pessoas que, devido ao seu auxílio no resgate dos prisioneiros portugueses, ficaram por vezes numa situação precária em contexto marroquino; houve mesmo quem se convertesse e singrasse até Portugal, com o intuito de mais facilmente recuperar as dívidas que os resgatados lhes deviam²³.

A partir do início do século XVII surge outra vaga de potenciais conversos, já não relacionados com o longo processo do resgate dos cativos de Alcácer Quibir. De facto, a situação meridional de Mazagão fez dela um alvo de atenção dos judeus de Marraquexe que, a partir daí, pretendiam alcançar Portugal e outros países europeus, através da estratégia da conversão. Na verdade, nem todos vinham desta urbe: através do processo de Diogo da Cunha, sabemos que um tal João, baptizado em Lisboa mas que passou a Sevilha, viera de Fez; também desta urbe eram Afonso Bravo, solteiro e baptizado em Lisboa²⁴, e Manuel de Mendonça²⁵. António de Portugal, que servia Francisco Freire de Andrade, contador do Reino, era oriundo de Larache²⁶. Francisco Barreto, por sua vez, viera de Alcácer Quibir²⁷. Cristóvão Soares provinha de Tetuão²⁸. Já João de Meneses era originário de Salé, sendo casado

Pessanha, sous prétexte qu'étant tombé malade sa vie avait été en danger²³. Mais les candidats à la conversion pourraient également être instruits et baptisés dans les propres places fortes portugaises d'Afrique du Nord : c'est le cas de Jacob, un juif de Marrakech, instruit et baptisé à Mazagan à Pâques, en 1609, avec le nom de Martinho Mascarenhas, le protégé et filleul de D. Martinho Mascarenhas, gouverneur de cette place forte²².

Après la bataille d'El-Ksar el-Kebir, il existe une diversité notoire quant à l'origine de ces potentiels convertis, correspondant à la zone de dispersion, d'entretien et de récupération des captifs portugais : les nouveaux chrétiens venaient non seulement de Marrakech, mais aussi de Fès, de Meknès et d'El-Ksar el-Kebir. Comme nous l'avons conclu plus haut, ces convertis qui ont voyagé jusqu'au Portugal étaient des gens qui, en raison de leur aide lors du rachat de prisonniers portugais, se sont parfois retrouvés dans une situation précaire dans le contexte marocain. Certains se sont même convertis et ont hissé les voiles en direction du Portugal afin de récupérer plus facilement les dettes dues par ceux qu'ils avaient rachetés²³.

Depuis le début du XVII^e siècle surgit une nouvelle vague de convertis potentiels qui n'étaient déjà plus liés au long processus de rachat des captifs d'El-Ksar el-Kebir. De fait, la situation méridionale de Mazagan en a fait une cible d'intérêt des juifs de Marrakech qui, à partir de là et grâce à la stratégie de conversion, voulaient atteindre le Portugal et les autres pays européens. En réalité, ils ne provenaient pas tous de cette ville : nous savons à partir du procès de Diogo da Cunha, qu'un certain dénommé João, baptisé à Lisbonne, mais qui est passé par Séville, était venu de Fès ; et qu'Alfonso Bravo, célibataire et baptisé à Lisbonne²⁴, ainsi que Manuel de Mendonça²⁵, provenaient également de cette ville. António de Portugal, qui était au service de Francisco Freire de Andrade, *contador* du Royaume, était originaire de Larache²⁶. Francisco Barreto venait d'El-Ksar el-Kebir²⁷ et Cristóvão Soares de Tétouan²⁸. João de Meneses venait de Salé et était marié avec Maria, qui provenait de Meknès²⁹. António de Melo et son épouse Maria

21. José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 166-167.

22. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 8811.

23. José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 341-356.

24. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 2.^a via, fols. 89v^o e 97v^o.

25. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 45v^o.

26. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1.^a via, fol. 21v^o.

27. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 2.^a via, fol. 98v^o.

28. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 57v^o.

21. José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 166-167.

22. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 8811.

23. José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 341-356.

24. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 2.^e exemplaire, fol. 89v^o et 97v^o.

25. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 45v^o.

26. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1.^{er} exemplaire, fol. 21v^o.

27. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 2.^e exemplaire, fol. 98v^o.

28. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 57v^o.

29. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 45v^o.

com Maria, vinda de Mequinez²⁹. António de Melo e sua mulher Maria vieram de Azamor e, antes de se tornarem cristãos, haviam-se convertido ao islamismo³⁰. A verdade é que, como pode ser atestado pelos exemplos já assinalados, há uma grande concentração de judeus oriundos de Marraquexe: é o caso do próprio Diogo da Cunha, de seu primo Fernando da Silva, antes Jacob, e do seu companheiro de viagem até Mazagão, Jacob de Leão, depois baptizado com o nome de António de Saldanha³¹ e ligado ao resgate, em 1606, de António de Saldanha³² (identificado por Dias Farinha como o anónimo autor de uma obra não intitulada e publicada com o título de *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos*)³³. Sabemos ainda que António de Melo, baptizado em Mazagão, devia ser desta cidade³⁴, assim como Domingos Brandão, casado com a mourisca Violante de Carvalho (cativa de Diogo Lopes de Carvalho, capitão de Mazagão) e Manuel das Povoas, casado com a cristã-velha Leonor Ferreira, Luís de França, casado com uma mulata, e ainda António dos Reis³⁵. Os motivos da sua vinda não são muitas vezes inteligíveis, embora os processados pela Inquisição nos dêem algumas pistas. Já vimos que o caso de Jacob de Leão, ou seja, António de Saldanha, se pode inserir no esquema clássico de aliciamento por estar ligado ao resgate de um cativo. Mas o seu companheiro de viagem Fernando da Silva dizia que eram impelidos por outro motivo, também singelo, mas não menos importante: o desejo de viajarem facilmente pela Europa, nomeadamente Portugal, Espanha e Itália. Chegaram a Mazagão asseverando que vinham fugidos para Portugal e, passados dois meses, aproveitaram a chegada de uma embarcação para alcançarem Lisboa³⁶.

3. A viagem na Europa

Fernando da Silva foi um destes convertidos que empreendeu uma das mais extraordinárias viagens pela Europa, frequentando meios judaicos «próximos». Através do seu processo, levantado pela Inquisição de Lisboa, sabemos que, depois de catequizado e baptizado em Lisboa, na igreja de S. Roque, em 1610,

étaient venus d'Azemmour et s'étaient convertis à l'Islam avant de devenir chrétiens³⁰.

Il est vrai, comme nous pouvons le constater dans les exemples ci-dessus, qu'il existe une grande concentration de juifs de Marrakech : le cas de Diogo da Cunha lui-même ; de son cousin Fernando da Silva, auparavant appelé Jacob ; de son compagnon de voyage à Mazagan, Jacob de Leão, baptisé ensuite avec le nom d'António de Saldanha³¹, lié à la libération en 1606 d'António de Saldanha³² (identifié par António Dias Farinha comme l'auteur anonyme d'une œuvre non intitulée et publiée avec le sous-titre *Chronique d'Al-Mansour, Sultan du Maroc*)³³. Nous savons également qu'António de Melo, baptisé à Mazagan, devait être de cette ville³⁴, comme l'étaient Domingos Brandão, marié à la mauresque Violante de Carvalho (captive de Diogo Lopes de Carvalho, capitaine de Mazagan), Manuel das Povoas, marié avec la *cristã-velha* Leonor Ferreira, Luís de França, marié avec une mulâtre, e António dos Reis³⁵.

La plupart des raisons de sa venue ne sont pas claires, bien que celles traitées par l'Inquisition nous révèlent quelques indices. Nous avons déjà vu le cas de Jacob de Leão, c'est-à-dire António de Saldanha, que l'on peut inscrire dans le schéma classique de séduction, car il peut être lié au rachat d'une captive. Mais son compagnon de voyage Fernando da Silva affirme qu'ils ont été chassés pour un autre motif, également simple, mais non moins important : le désir de voyager facilement à travers l'Europe, y compris au Portugal, en Espagne et en Italie. Arrivés à Mazagan, ils ont affirmé qu'ils entreprenaient une fuite vers le Portugal et auraient profité deux mois plus tard de l'arrivée d'un navire pour atteindre Lisbonne³⁶.

3. Le voyage en Europe

Fernando da Silva a été l'un de ces convertis qui ont entrepris l'un des voyages les plus extraordinaires à travers l'Europe, fréquentant des milieux juifs «proches». Grâce à son procès, dressé par l'Inquisition de Lisbonne, nous savons qu'après avoir été catéchisé et baptisé à Lisbonne, dans l'église de S. Roque, en 1610, il a entamé une tournée qui comprenait Madrid, Séville, Tolède, Valladolid et la France, où il est resté huit mois. En compagnie de Joseph de Sá, également

29. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 45vº

30. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 2.ª via, fol. 111vº.

31. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 26.

32. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 56.

33. [António de Saldanha], *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)*, estudo crítico, introdução e notas de António Dias Farinha, tradução francesa de León Bourdon, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.

34. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1.ª via, fol. 23.

35. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 29.

36. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fols. 26vº-27.

30. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 2.º exemplaire, fol. 111vº.

31. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 26.

32. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 56.

33. [António de Saldanha], *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)*, étude critique, introduction et notes de António Dias Farinha, traduction française de León Bourdon, Lisbonne, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.

34. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1.º exemplaire, fol. 23.

35. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 29.

36. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 26vº-27.

enveredou por um périplo que incluiu Madrid, Sevilha, Toledo, Valladolid e França, onde permaneceu oito meses. Em companhia de Joseph de Sá, também catecúmeno, vindo de Salónica, visitou Avinhão, então cidade papal³⁷, onde permanecia uma importante comunidade judaica, mas sobretudo Saint-Jean-de-Luz, cuja população de origem portuguesa descreve. Foi ali que o Licenciado Ferraz, já transformado no judeu David, lhes comunicou a sua fé judaica, levando-os a uma sinagoga escondida no sótão de António dos Reis, judeu natural de Marrocos, segundo Fernando (a que voltaremos). Era na casa deste que se encontrava também uma «livraria de judeus» e a comunidade pagava ao senhor da terra – um herege – um tributo de 4.000 escudos, para consentir aquela vivência, dissimuladamente. Da comunidade faziam parte os conversos António Vaz, de Guimarães, Álvaro da Fonseca, Luís da Fonseca, Manuel Nunes, Gregório Henriques, Diogo Dias Ulhoa, de Lisboa, Jorge Pereira, o Doutor Soares, Manuel Rodrigues, de Vila Flor, os irmãos João de Leão e Rodrigo de Leão, Baltazar Fernandes, de Valladolid, Francisco Bocarro, Manuel da Veiga, de Lisboa, e António Mendes, de Santa Comba Dão, todos com suas famílias comemorando o *sabbat* na sinagoga do ex-catecúmeno marroquino. Nessas reuniões, estando os homens em baixo e as mulheres assistindo na varanda, como era habitual, Fernando da Silva prontificava-se a ler um livro da Bíblia em hebraico, explicando alguns pontos daquele, ao mesmo tempo que os elucidava sobre as cerimónias que haviam de fazer. Mas a própria comunidade espontânea já tinha arrendado os serviços de um rabi de Istambul, que circuncidava e ensinava. Fernando prestava-se a auxiliar o rabi nesta tarefa de elucidação, recebendo em troca um estipêndio de 4 reais por dia³⁸.

Na verdade, desde o século XVI que os reis de França permitiam a permanência de conversos de origem portuguesa no sul de França, emitindo cartas-patentes e de privilégio que, se não reconheciam abertamente a especificidade religiosa dos beneficiados, também não emitiam parecer expressamente negativo sobre aqueles. De tal forma que em 1615, ou seja, um ano depois da visita de Fernando da Silva, a confraria da Santa Companhia de Dotar Órfãs e Donzelas, da comunidade portuguesa de Amesterdão³⁹, possuía entre os seus correspondentes pessoas de Saint-Jean-de-Luz. A comunidade beneficiava da protecção do duque de Gramont, governador hereditário de Baiona e do

catéchumène qui venait de Thessalonique, il a visité Avignon, alors ville papale³⁷, où il y avait encore une importante communauté juive, mais surtout Saint-Jean-de-Luz, dont il décrit la population d'origine portugaise. C'est là que le diplômé Ferraz, déjà converti en juif David, leur a communiqué sa foi juive, les conduisant à une synagogue cachée dans le grenier d'António dos Reis, un juif né au Maroc, selon Fernando (nous y reviendrons). C'était également chez celui-ci qu'il y avait une « librairie de juifs » et la communauté payait au seigneur de la terre – un hérétique – un tribut de 4.000 escudos pour consentir secrètement ce mode de vie. Dans cette communauté ont été convertis António Vaz, de Guimarães; Álvaro da Fonseca; Luís da Fonseca; Manuel Nunes; Gregório Henriques; Diogo Dias Ulhoa, de Lisbonne; Jorge Pereira; le docteur Soares; le cordonnier Álvaro Vaz; Manuel Rodrigues, de Vila Flor; João Fernandes Pais et son fils Francisco Rodrigues; les frères João de Leão et Rodrigo de Leão; Baltazar Fernandes, de Valladolid; le cordonnier Pêro Vaz; le confiseur António Lopes; António Dias, de Madrid; Francisco Bocarro; Manuel Drago; Manuel da Veiga, de Lisbonne; et António Mendes, de Santa Comba Dão, tous avec leur famille et tous célébrant le jour du *sabbat* dans la synagogue de l'ex-catéchumène marocain. Lors de ces réunions, tandis que les hommes étaient en bas et les femmes assistaient depuis le balcon, comme l'exige la coutume, Fernando da Silva se proposait de lire un livre de la Bible en hébreu et expliquait certains passages, tout en les elucidant sur les cérémonies qu'ils devaient faire. Mais la communauté avait elle-même, spontanément, déjà loué les services d'un rabbin d'Istanbul qui circoncisait et enseignait. Fernando aidait le rabbin dans cette tâche d'instruction et recevait, en retour, une rémunération de 4 réaux par jour³⁸.

En fait, depuis le XVI^e siècle les rois de France permettaient la permanence de convertis d'origine portugaise dans le sud de la France et émettaient des lettres patentes et de privilège qui, ne reconnaissant pas ouvertement la spécificité religieuse des bénéficiaires, n'émettaient pas non plus d'avis expressément négatif sur ceux-ci. De telle sorte qu'en 1615, c'est-à-dire un an après la visite de Fernando da Silva, la confrérie de la *Santa Companhia de Dotar Órfãs e Donzelas* [compagnie pour la concession de dots aux orphelines et demoiselles pauvres] de la communauté portugaise d'Amsterdam³⁹, avait parmi ses correspondants des personnes de Saint-Jean-de-Luz. La communauté bénéficiait de la protection du duc de

37. Vide René Moulins, *Les Juifs du Pape*, Paris, Albin Michel, 1992.

38. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fols. 4vº-5 e 28-30.

39. Vide Miriam Bodian, «The 'Portuguese' Dowry Societies in Venice and Amsterdam: A Case Study in Communal Differentiation Within the Marrano Diaspora», *in Italia*, n.º 6, 1986, pp. 30-61.

37. Voir René Moulins, *Les Juifs du Pape*, Paris, Albin Michel, 1992.

38. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 4v-5 et 28-30.

39. Voir Miriam Bodian, «The 'Portuguese' Dowry Societies in Venice and Amsterdam: A Case Study in Communal Differentiation Within the Marrano Diaspora», *in Italia*, n.º 6, 1986, pp. 30-61.

Labourd, e uma parte importante dos seus membros dependia do comércio com a Espanha⁴⁰, servindo como elementos de charneira, não só com o Norte da Europa, como também com o Novo Mundo⁴¹. Entre os produtos negociados encontravam-se as roupas que o Licenciado Ferraz negociava em Madrid, mas este caudal de trato atingia outras terras de Espanha: por exemplo, Baltazar Fernandes continuava a negociar em Valladolid e Manuel da Veiga em Ciudad Rodrigo. Outros mantinham negócios em Portugal⁴². Esta comunidade teria um fim trágico pouco depois da visita de Fernando da Silva. Em 1619, uma anciã portuguesa, Catarina Fernandes, seria acusada pelo prior da igreja de esconder a hóstia em vez de a engolir. O prior não deixou ainda de amotinar a população, que assassinaría Catarina Fernandes de uma forma atroz. Antes da sua expiação a comunidade portuguesa deixou a cidade. Seria então o tempo de crescimento de outras comunidades menos ameaçadas, como as de Labastide-Clairance, Peyrehorade, Bidache, Baiona e sobretudo Bordéus⁴³.

Mas voltemos aos judeus de Marrocos envolvidos com a comunidade de Saint-Jean-de-Luz. O designado António dos Reis está longe de ser um desconhecido. Trata-se de um dos muitos judeus que se converteu em Portugal na sequência do resgate dos cativos de Alcácer Quibir. Era de facto originário de Marraquexe, mas pertencia à família Arroyo, de Mequinez. João de Arroyo tinha sido persuadido pelo cativo D. Martim de Castro para vir a Mazagão e daí passar ao Reino para se tornar cristão. Baptizou-se em Santarém antes que falecesse o cardeal D. Henrique (1580), sendo seus padrinhos de baptismo D. António, prior do Crato, e o tesoureiro deste, Francisco Lopes. Não obstante a tença que lhe fora outorgada por D. Filipe I de Portugal não se encontrava satisfeito. De

Gramont, gouverneur héréditaire de Bayonne et du Labourd, et une partie importante de ses membres dépendait du commerce avec l'Espagne⁴⁰, servant d'éléments charnières, non seulement avec l'Europe du Nord, mais aussi avec le Nouveau Monde⁴¹. Parmi les produits échangés, il y avait les vêtements que le diplômé Ferraz négociait à Madrid, mais ce flux d'affaires atteignait d'autres terres en Espagne : par exemple, Baltazar Fernandes continuait à négocier à Valladolid et Manuel da Veiga à Ciudad Rodrigo. D'autres maintenaient des affaires au Portugal⁴². Cette communauté aura un fin tragique peu après la visite de Fernando da Silva. En 1619, une portugaise d'un âge avancé, Catarina Fernandes, serait accusée par le prieur de l'église de cacher l'hostie au lieu de l'avalier. Le prieur n'empêcha pas la population de se rebeller et d'assassiner Catarina Fernandes de façon atroce. Avant son expiation, la communauté portugaise quitta la ville. C'est alors que commença la croissance d'autres communautés moins menacées, comme celles de Labastide-Clairance, Peyrehorade, Bidache, Bayonne et celle de Bordeaux, en particulier⁴³. Mais revenons aux juifs du Maroc qui fréquentaient la communauté de Saint-Jean-de-Luz. Le dénommé António dos Reis est bien loin d'être un inconnu. C'est l'un des nombreux juifs qui se sont convertis au Portugal après le rachat des captifs d'El-Ksar el-Kebir. Il était, de fait, originaire de Marrakech, mais appartenait à la famille Arroyo, de Meknès. João d'Arroyo avait été convaincu par le captif D. Martin de Castro de venir à Mazagan, puis de passer au Portugal à partir de là, afin de devenir chrétien. Il s'est fait baptiser à Santarém avant la mort du cardinal D. Henrique (1580), ses parrains de baptême ayant été D. António, prieur du Crato, et son trésorier, Francisco Lopes. En dépit de la pension qui lui avait été accordée par le roi D. Filipe I de Portugal, il ne semblait pas satisfait. En fait, nous savons qu'il était venu au Portugal

40. Vide Gérard Nahon, «Communautés espagnoles et portugaises de France (1492-1992)», in Henry Méchoulan (ed.), *Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora, 1492-1992*, Paris, Liana Levi, 1992, pp. 112-115.

41. Vide Jonathan Israel, «Crypto-Judaism in 17th century France: an economic and religious bridge between the Hispanic World and the Sephardic Diaspora», in *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empire (1540-1740)*, Leiden, Brill, 2002, pp. 245-268.

42. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fols. 28v^o-30.

43. Gerard Nahon, «Communautés espagnoles...» cit., pp. 115-119. Sobre Bordéus vide o seu livro *Juifs et Judaïsme à Bordeaux*, Bordéus, Mollat, 2003. Acerca da hipótese da expulsão dos cristãos-novos de Saint-Jean-de-Luz estar relacionada com uma acusação de bruxaria, que atingiu sectores sociais importantes da idade, num contexto oportuno de centralização régia, vide o nosso artigo «Amesterdão em terras de França? Judeus de Marrocos em Saint-Jean-de-Luz», in Francisco Contente Domingues, José da Silva Horta e Paulo David Vicente (ed.), *D'Aquém, d'Além e d'Ultramar. Homenagem a António Dias Farinha*, Lisboa, Centro de História – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015, vol. 1, pp. 319-335.

40. Voir Gérard Nahon, «Communautés espagnoles et portugaises de France (1492-1992)», in Henry Méchoulan (éd.), *Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora, 1492-1992*, Paris, Liana Levi, 1992, pp. 112-115.

41. Voir Jonathan Israel, «Crypto- Judaism in 17th century France : an economic and religious bridge between the Hispanic World and the Sephardic Diaspora », in *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empire (1540-1740)*, Leiden, Brill, 2002, pp. 245-268.

42. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 28v^o-30.

43. Gerard Nahon, «Communautés espagnoles...» cit., pp. 115-119. Sur Bordeaux consultez son livre *Juifs et Judaïsme à Bordeaux*, Bordeaux, Mollat, 2003. Sur l'hypothèse que l'expulsion des nouveaux-chrétiens de Saint-Jean-de-Luz est liée à une accusation de sorcellerie, qui a frappé les principaux secteurs sociaux de l'époque, dans un contexte appro-prié de centralisation royale, consultez notre article «Amesterdão em terras de França? Judeus de Marrocos em Saint-Jean-de-Luz», in Francisco Contente Domingues, José da Silva Horta e Paulo David Vicente (éd.), *D'Aquém, d'Além e d'Ultramar. Homenagem a António Dias Farinha*, Lisbonne, Centro de História – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015, vol. 1, pp. 319-335.

facto, sabemos que viera a Portugal para arrecadar o dinheiro do resgate que lhe devia D. Francisco de Portugal, conde de Vimioso, que além disso também assumira a dívida de outros cativos. Porém, D. Francisco seguiu no Reino o partido do prior do Crato e, mesmo depois da sua morte, os bens patrimoniais da Casa de Vimioso só foram entregues à família, por precaução, em 1604. Mas um ano após a instauração do processo a António dos Reis, ou seja, em 1590, o irmão sobrevivente de D. Francisco, D. Luís, recebera já o dote de D. Joana de Mendonça, filha do conde de Basto, avaliado em 40.000 cruzados. Portanto, a permanência de João de Arroyo no Reino está explicitamente relacionada com a cobrança da enorme quantia que a família Portugal lhe devia. Temos conhecimento, também, que António dos Reis chegou a cantar o *Shema Israel* nos cárceres da Inquisição⁴⁴ e que saiu no auto-de-fé de 17 de Junho de 1590, sendo dispensado do cárcere e hábito penitencial só em 26 de Janeiro de 1598⁴⁵. Não sabemos ainda como alcançou Saint-Jean-de-Luz, mas com a vida desfeita em Portugal não teria sido estranho o facto de enveredar por esse caminho. Tal corresponde à ideia transmitida por Fernando da Silva sobre o papel de António dos Reis na comunidade de Saint-Jean-de-Luz. Como vimos, o próprio Fernando era um judeu letrado, que devido aos seus conhecimentos era pago pela comunidade de convertos. As provas adensam-se sobre a sua verdadeira pertença. Por exemplo, o converso Francisco Moniz diria que, depois do baptismo, Fernando da Silva estava tão judeu como quando vivia em Marrocos. De facto, sabemos que não acreditava que o Messias já tinha vindo, que considerava idolatria o culto das imagens e que tinha uma Bíblia em Hebraico. Aliás, falando do pagamento no valor de 4 reais diários, efectuado pelos convertos de Saint-Jean-de-Luz, asseverava que este era feito àqueles que sabiam hebraico. Em Portugal também entregou a certos convertos um traslado de uns contos em língua hebraica. Era normal que assim sucedesse, pois parece ter apenas assinado em português o seu nome: na realidade, quando se dirigiu pessoalmente aos inquisidores, falando da sua confissão, honestidade e conversão ao catolicismo, fê-lo em aljamiado de português com caracteres hebraicos, pedindo no mesmo texto que lhe traduzissem a missiva para português – ou seja, português em caracteres latinos⁴⁶.

44. José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 168-169.

45. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 7632, fol. 68-68vº.

46. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 7632, fols. 15-16vº, 21vº, 31, 36vº e 60-60vº. Agradeço a Dov Cohen, do Ben-Zvi Institute (Jerusalém), a elucidação sobre a carta em caracteres hebraicos.

pour récupérer l'argent de la rançon que lui devait D. Francisco de Portugal, comte de Vimioso, qui avait, en outre, également assumé la dette d'autres captifs. Néanmoins, D. Francisco a soutenu au Portugal le parti du prieur du Crato et, même après sa mort, les biens patrimoniaux de la Maison de Vimioso n'ont été remis à la famille, par mesure de précaution, qu'en 1604. Mais une année après l'instauration du procès à António dos Reis, c'est-à-dire en 1590, le frère survivant de D. Francisco, D. Luís, avait déjà reçu la dot de D. Joana de Mendonça, fille du comte de Basto, évaluée à 40.000 *cruzados*. Par conséquent, le séjour de João d'Arroyo dans le royaume est explicitement lié au recouvrement de l'énorme somme que la famille Portugal lui devait. Nous savons, également, que António dos Reis a chanté la *Shema Israel* dans les prisons de l'Inquisition⁴⁴ et qu'il en est sorti lors de l'autodafé du 17 juin 1590, n'étant libéré de prison et de l'habit de pénitence que le 26 janvier 1598⁴⁵. Nous ne savons pas encore comment il a atteint Saint-Jean-de-Luz, mais sa vie ayant été défectueuse au Portugal, il ne serait pas étrange qu'il se soit engagé dans cette.

Cela correspond à l'idée véhiculée par Fernando da Silva sur le rôle de António dos Reis dans la communauté de Saint-Jean-de-Luz. Comme nous l'avons vu, Fernando était lui-même un juif lettré qui, en raison de ses connaissances, était payé par la communauté des convertis. Les preuves s'accumulent sur sa vraie appartenance. Par exemple, le converti Francisco Moniz dira qu'après son baptême Fernando da Silva était aussi juif que lorsqu'il vivait au Maroc. De fait, nous savons qu'il ne croyait pas que le Messie était déjà venu, qu'il considérait le culte des images comme de l'idolâtrie et qu'il avait une Bible en hébreu. D'ailleurs, à propos du paiement d'une valeur de 4 réaux par jour, effectué par les convertis de Saint-Jean-de-Luz, il s'avérait que celui-ci n'était fait qu'à ceux qui connaissaient l'hébreu. Au Portugal il a également remis à certains convertis une traduction de quelques « contes » en hébreu. Il était normal que ce soit le cas, parce qu'il semble avoir tout juste signé son nom en portugais : en réalité, lorsqu'il s'est adressé personnellement aux inquisiteurs pour parler de sa confession, de son honnêteté et de sa conversion au catholicisme, il l'a fait en une *aljamia* (mélange) de portugais avec des caractéristiques hébraïques demandant dans le même texte que l'on traduise sa missive en portugais – c'est-à-dire, en portugais avec des caractères latins⁴⁶.

Nous pouvons voir que ces savants juifs nord-africains, ainsi que les autorités rabbiniques comme le

44. José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 168-169.

45. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 7632, fol. 68-68vº.

46. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 7632, fol. 15-16vº, 21vº, 31, 36vº et 60-60vº. Je remercie monsieur le rabbin Dov Cohen, du Ben-Zvi Institute (Jerusalem), pour l'éclaircissement du contenu de la lettre en caractères hébreux.

Podemos verificar que estes judeus letrados norte-afri- canos, a par das entidades rabínicas como o já citado rabi Uziel, tiveram um papel fundamental na conser- vação de uma identidade judaica entre alguns conver- sos peninsulares, mas sobretudo quando em viagem, na clarificação do judaísmo conforme a *Hala'ah* (a Lei) entre conversos que pretendiam constituir-se como comunidade judaica, como a de Saint-Jean-de-Luz. Isto porque, para usar as palavras de David Graizbord⁴⁷, personagens itinerantes como António dos Reis, Fer- nando da Silva e outros combinavam comportamentos normativos e não normativos que lhes permitiam serem pilares fundamentais de comunidades judaicas incipientes, como as do sul de França, ao mesmo tempo que, na Península Ibérica, agiam em favor de conversos que se sentiam ainda como verdadeiros judeus, mantendo para o exterior, até certos limites, em Portugal ou Espanha, a face de «verdadeiros» cate- cúmenos.

Mas há provas que muitos perseveravam no judaísmo, partindo do pretexto que a Lei Judaica é perene. Por exemplo, em 1619, os catecúmenos João de Meneses, de Salé, sua esposa Maria, de Mequinez, Agostinho de Mendonça, de Fez, e Fernando da Silva, de Marra- quexe, anunciaram mutuamente que ainda acredita- vam e viviam na Lei de Moisés, «que era perdurável», e que a dos cristãos não era boa. Tal como Fernando, o sargento Agostinho era solteiro e João e Maria eram casados mas ambos judeus. Por isso, Agostinho invo- cava o exemplo de D. Paulo de Santa Maria, que era perito nas cerimónias da Lei de Moisés e preceitos positivos dela, não querendo por isso casar com cristã por ser «defeso» na referida lei o consórcio com gen- tios⁴⁸. Ao invocarem D. Paulo de Santa Maria estavam de facto a exorcizar a memória de um correligionário que passava nos meios católicos como o exemplo máximo de um judeu de Marrocos transformado em abnegado cristão: Moisés Benzamerro, que se havia convertido em Lisboa com o nome de Manuel de Noronha. Moisés pertencia ao poderoso clã da família Benzamerro, com lugar de destaque na Safim portu- guesa, e depois no reino dos xarifes Sádidas⁴⁹. Moisés Benzamerro, judeu de Fez, foi um dos deponentes em Lisboa, no ano de 1584, perante a Inquisição, acerca do amortamento dos judeus em Marrocos⁵⁰. Foi o

précité rabbin Uziel, ont joué un rôle clé dans la pré- servation d'une identité juive parmi certains convertis péninsulaires, mais surtout lors de voyages, dans la clarification du judaïsme conformément à la *Hala'ah* (la Loi) entre convertis qui voulaient se constituer en une communauté juive comme celle de Saint-Jean- de-Luz. Ceci parce que, pour reprendre les termes de David Graizbord⁴⁷, des personnages itinérants comme António dos Reis, Fernando da Silva et bien d'autres combinaient des comportements normatifs et non normatifs qui leur permettaient simultanément d'être les piliers fondamentaux des communautés juives nais- santes, comme celle du sud de la France, d'agir dans la Péninsule Ibérique en faveur des convertis, qui se sentaient encore de vrais juifs, et d'essayer de mon- trer, extérieurement, dans une certaine limite, au Portugal ou en Espagne, l'apparence de «véritables» catéchumènes.

Mais les indices montrent que beaucoup d'entre eux, sous prétexte que la Loi juive est pérenne, persévé- raient dans le judaïsme. Par exemple, en 1619, les catéchumènes João de Meneses, de Salé, son épouse Maria, de Meknès, Agostinho de Mendonça, de Fès et Fernando da Silva, de Marrakech, ont annoncé mutuellement qu'ils croyaient et vivaient encore selon la Loi de Moïse, «qu'elle était durable», et que celle des chrétiens n'était pas bonne. Comme Fernando, le sergent Agostinho était célibataire et João et Maria mariés, étaient tous les deux juifs. Ainsi, Agostinho invoquerait l'exemple de D. Paulo de Santa Maria, qui était expert, dans les cérémonies, des préceptes posi- tifs de la Loi de Moïse, ne voulant donc pas se marier avec une chrétienne, car ladite loi «interdisait», qu'il s'assemble avec des païens⁴⁸. De fait, en invoquant D. Paulo de Santa Maria, ils exorcisaient la mémoire d'un coreligionnaire qui dans les milieux catholiques était considéré comme l'exemple ultime d'un juif du Maroc converti en chrétien dévot: Moisés Benzamerro qui s'était converti à Lisbonne avec le nom de Manuel de Noronha. Moisés appartenait au puissant clan de la famille Benzamerro, ayant une place de choix dans la Safi portugaise et par la suite dans le royaume des chérifs Sa'diens⁴⁹. Moisés Benzamerro, un juif de Fès, fut l'un des déposants à Lisbonne en 1584, par-devant l'Inquisition, concernant l'ensevelissement des juifs au Maroc⁵⁰. C'était la première étape vers une entrée défi-

47. David Graizbord, «A historical contextualization of Sephardi apostates and self-styled missionaries of the seventeenth century», in *Jewish History*, vol. 19, n.º 3-4, 2005, p. 297.

48. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fols. 45vº-46.

49. Vide José Alberto Tavim, «Abraão Benzamerro», in *Mare Liberum*, n.º 6, Dezembro de 1993, pp. 115-141.

50. «Moisés Benzamerro, Abraão Gibre, Santo Bibas, Salomão Benamy, Abraão Vilhalon e António de Barcelos são interrogados pelo Santo Ofício, em Lisboa», Lisboa, 16.8.1584, in ANTT, *Inqui- sição de Lisboa, Cadernos do Promotor*, livro 14 (201), fols. 190-192vº

47. David Graizbord, «A historical contextualization of Sephardi apostates and self-styled missionaries of the seventeenth century», in *Jewish History*, vol. 19, n.º 3-4, 2005, p. 297.

48. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fols. 45vº-46.

49. Voir José Alberto Tavim, «Abraão Benzamerro», in *Mare Liberum*, n.º 6, décembre 1993, pp. 115-141.

50. «Moisés Benzamerro, Abraão Gibre, Santo Bibas, Salomão Benamy, Abraão Vilhalon et António de Barcelos sont interrogés par le Saint-Office, à Lisbonne», Lisbonne, 16.8.1584, in ANTT, *Inqui- sição de Lisboa, Cadernos do Promotor*, livro 14 (201), fols. 190-192vº

primeiro passo para uma entrada definitiva no universo católico, vindo a baptizar-se no Escorial, em 3 de Abril de 1589, com o nome de Paulo de Santa Maria⁵¹, sendo elevado a conselheiro régio⁵². Portanto, na reunião dos quatro resistentes, o ilustre Moisés Benza-merro, intitulado de Dom⁵³ para realçar o seu estatuto, ao ser lembrado como pessoa que continuava a seguir escrupulosamente a sua religião ancestral, servia de exemplo para a resistência destes correligionários e de corolário comprovativo da perdurabilidade da Lei de Moisés.

Na verdade esta incidência em não casar fora do grupo estrito pode ter como fundo social o fenómeno da sua verdadeira exclusão como recentes convertidos: muitos deles só conseguiam consorciar-se com mulheres de baixa condição social, como ex-escravas, mouriscas e prostitutas⁵⁴. Sabemos também que, contra as intenções iniciais dos seus protectores eclesiásticos e nobres, a maior parte ficou na dependência da Coroa. Alguns conseguiram empregos em prol desta última. Vimos que Agostinho de Mendonça era sargento. Mas muitos trabalhavam na alfândega, ou em profissões paralelas, como Martinho de Mascarenhas, corretor dos arménios⁵⁵. Mesmo pessoas como António de Portugal, que servia o contador dos Contos, Francisco Freire de Andrade, e João Lobo, que andava num barco passando gente para Almada e outros locais, deviam depender dos réditos da alfândega. Na verdade, muitos dependiam da tença régia, vendendo pelas ruas ou pedindo esmola para seu sustento. No primeiro caso temos o exemplo de João de Meneses e do sargento Agostinho de Mendonça. No segundo eis Diogo da Cunha, a quem nunca é apontada profissão e que em 1610-1611 partiu para Sevilha na companhia de Sebastião Lobo, também hebreu converso, a

nitiva dans l'univers catholique, ayant été baptisé à Escorial, le 3 avril 1589, avec le nom de Paulo de Santa Maria⁵¹, il sera élevé à la dignité de conseiller du roi⁵². Par conséquent, lors de la réunion des quatre résistants, l'illustre Moïse Benzamerro, intitulé de « Don »⁵³ pour souligner son statut, lorsqu'on se souviendrait de lui comme d'une personne scrupuleusement fidèle à sa religion ancestrale, servait à la fois d'exemple à ces coreligionnaires lors de leur résistance et de corollaire justificatif à la pérennité de la Loi de Moisés.

En réalité, cette incidence de ne pas se marier à l'extérieur du groupe restreint peut avoir comme fond social le phénomène de sa véritable exclusion en tant que récents convertis : beaucoup d'entre eux ne parvenaient à s'unir qu'avec des femmes de basse condition sociale, telles que d'anciennes esclaves, des maures et des prostituées⁵⁴. D'autre part nous savons aussi que, contre les intentions initiales de leurs protecteurs nobles et ecclésiastiques, la majorité est restée sous la dépendance de la Couronne, auprès de laquelle quelques-uns ont réussi à avoir des emplois. Nous avons vu que Agostinho de Mendonça était sergent. Mais beaucoup travaillaient à la douane ou avaient des professions parallèles, comme Martinho de Mascarenhas qui était courtier des arméniens⁵⁵. Même des gens comme António de Portugal, qui servait de *contador dos Contos* Francisco Freire de Andrade, et João Lobo, qui emmenait dans un bateau des gens vers Almada et d'autres lieux, devaient dépendre des recettes des douanes. En effet, beaucoup dépendaient de la rente royale, en vendant dans les rues ou en demandant l'aumône pour leur subsistance. Dans le premier cas, nous avons l'exemple de João de Meneses et du sergent Agostinho de Mendonça. En second lieu, nous trouvons Diogo da Cunha, pour lequel aucune profession n'est indiquée et qui est parti pour Séville en 1610-1611 en compagnie de Sebastião Lobo, un autre

sição de Lisboa, *Cadernos do Promotor*, livro 14 (201), fols. 190-192v^o e 193v^o-194, pub. por José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 577-579.

51. Robert Ricard, «Baptême d'un Juif de Fès à l'Escorial (1589)», in *Hespéris*, tomo 44, 1^{er}-2^e semestres, 1937, p. 136.

52. Vide David Corcos, «Benzamerro», in Cecil Roth et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, Jérusalem. Keter Publishing, 1971, p. 572.

53. Embora Manuel Ferrer-Chivite considere que a adopção do título de «Don» por famílias conversas de Espanha, com o objectivo de inserção nos escalões mais altos da sociedade, tenha levado a uma proliferação abusiva daquele, denunciada por muitos cronistas da época, devemos realçar que aqui se trata do caso excepcional de um judeu recentemente convertido – vide o artigo de Manuel Ferrer-Chivite, «El factor judeo-converso en el proceso de consolidación del título de 'Don'», in *Sefarad*, vol. 45, fasc. 1, 1985, pp. 131-173.

54. Vide José Alberto Tavim, «Negociação de identidades – o jogo dos afectos. Judeus do Mediterrâneo em Portugal e seu Império (séculos XVI-XVII)», in Maria Filomena Barros e José Hinojosa Montalvo (ed.), *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica (Período Medieval e Moderno)*, Évora-Lisboa, CIDEHUS-Colibri, 2008, pp. 356-357.

55. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 8811, fol. 151v^o.

e 193v^o-194, pub. par José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 577-579.

51. Robert Ricard, «Baptême d'un Juif de Fès à l'Escorial (1589)», in *Hespéris*, tome 44, 1^{er}-2^e semestres, 1937, p. 136.

52. Voir David Corcos, «Benzamerro», in Cecil Roth et al. (éd.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, Jérusalem, Keter Publishing, 1971, p. 572.

53. Bien que Manuel Ferrer-Chivite considère que l'adoption du titre « Don » par des familles converties de l'Espagne, dans un objectif d'insertion dans les plus hautes sphères de la société, a conduit à une prolifération abusive de ce dernier, dénoncée par de nombreux chroniqueurs de l'époque, nous soulignons qu'il s'agit ici du cas exceptionnel d'un juif récemment converti – voir l'article de Manuel Ferrer-Chivite, «El factor judeo-converso en el proceso de consolidación del título de 'Don' », in *Sefarad*, vol. 45, fasc. 1, 1985, pp. 131-173.

54. Voir José Alberto Tavim, «Negociação de identidades – o jogo dos afectos. Judeus do Mediterrâneo em Portugal e seu Império (séculos XVI-XVII) », in Maria Filomena Barros et José Hinojosa Montalvo (éd.), *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica (Período Medieval e Moderno)*, Évora-Lisbonne, CIDEHUS-Colibri, 2008, pp. 356-357.

55. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 8811, fol. 151v^o.

pedir esmolas. Presume-se que teriam autorização da Mesa da Consciência e Ordens para assim procederem, como pode ser atestado pelo caso de Francisco de Paula⁵⁶.

Uma desestruturação social provocada pelo estigma da sociedade envolvente vai torná-los rapidamente dissidentes, voluntária ou involuntariamente. Tome-mos primeiro o caso de Diogo da Cunha, oriundo de Marraquexe, filho de Salomão Mercador e de Maria Zaguri, baptizado em Lisboa pelo bispo de Ceuta e director da Casa dos Catecúmenos, frei Jerónimo de Gouveia, a 18 de Novembro de 1607 (como constava do *Livro dos Catecúmenos*, fol. 8v^o). A 6 de Maio de 1614 veio apresentar-se de espontânea vontade à Casa do Despacho da Santa Inquisição, em Lisboa. Informou que havia recebido a cristã-velha Margarida Lopes em face da igreja de Nossa Senhora do Loreto, dois anos após a sua conversão, e que após um ano de casamento esta havia fugido com aquele que ele designa um «Mouro de Nação». Sendo informado que Margarida havia falecido, casou em segundas núpcias na igreja de São Pedro, em Torres Vedras, com outra cristã-velha: Catarina Antunes. Porém, outros conversos informariam Diogo que haviam avistado Margarida em Madrid: Agostinho de Mendonça, Manuel Dias de Meneses, Francisco de Castro e o seu próprio primo Fernando da Silva. Os inquisidores, ciosos de averiguar a verdade da situação, disseram-lhe que não se afastasse da casa em que morava⁵⁷.

Este episódio marca o destino nefasto do novo cristão Diogo da Cunha. Logo em 23 de Abril de 1614, ou seja, cerca de um mês após a sua confissão, foi abrangido pela ordem régia de retirar a tença aos catecúmenos que não vivessem bem – o que significa que ficou privado da sua principal fonte de subsistência. Em Agosto de 1616, Diogo da Cunha entraria nos cárceres da Inquisição de Lisboa. O início do processo revela de imediato que os inquisidores tinham à sua disposição um conjunto de judeus que se haviam catequizado, alguns dos quais moravam próximo do local onde tinham recebido a instrução régia, ou seja, a Casa dos Catecúmenos. Verifica-se, igualmente, que estes homens deambulavam com frequência entre Lisboa, Sevilha e Madrid. Uma das testemunhas era António de Castro, morador na Rua dos Calafates mas deslocado em Madrid. António de Pina, António da Cunha, Francisco de Castro e Domingos Brandão testemunharam perante o Santo Ofício que tinham visto a primeira mulher de Diogo da Cunha em Madrid. Francisco da

converti qui demandait l'aumône. On peut supposer qu'ils avaient l'autorisation de la *Mesa da Consciência e Ordens* pour le faire, comme le montre le cas de Francisco de Paula⁵⁶.

Une déstructuration sociale provoquée par le stigmatisme de la société environnante les rendra, volontairement ou involontairement, rapidement dissidents. Examinons tout d'abord le cas de Diogo da Cunha, originaire de Marrakech, fils de Salomão Mercador et de Marie Zaguri et baptisé à Lisbonne par le frère Jerónimo de Gouveia, évêque de Ceuta et directeur de la maison des catéchumènes, le 18 novembre 1607 (tel que cela figurait dans le *Livro dos Catecúmenos*, fol. 8v^o). Le 6 mai 1614, il vint se présenter volontairement à la *Casa do Despacho* de la Sainte Inquisition à Lisbonne déclarant qu'il avait épousé la *cristã-velha* Margarida Lopes à l'église de Notre-Dame-de-Lorette deux ans après sa conversion et qu'après un an de mariage elle s'était enfuie avec celui qu'il désigne de «Maure de Nation». Ayant appris que Margarida était morte, il épousa en second noce, à l'église Saint-Pierre, à Torres Vedras, une autre *cristã-velha*: Catarina Antunes. Cependant, d'autres convertis informeraient Diogo qu'ils avaient aperçu Margarida à Madrid : Agostinho Mendonça, Manuel Dias de Meneses, Francisco de Castro et son cousin Fernando da Silva lui-même. Les inquisiteurs, soucieux d'établir la vérité sur la situation, lui dirent de ne pas s'éloigner de la maison où il vivait⁵⁷.

Cet épisode marque le triste sort du nouveau chrétien Diogo da Cunha. Dès le 23 avril 1614, soit environ un mois après ses aveux, il fut concerné par l'ordonnance royale qui retirait la rente aux catéchumènes qui n'adoptaient pas un bon comportement – ce qui signifie qu'il fut privé de sa principale source de subsistance. En août 1616, Diogo da Cunha entra dans les prisons de l'Inquisition de Lisbonne. Le début du procès révèle d'emblée que les inquisiteurs avaient à leur disposition un certain nombre de juifs qui avaient été catéchisés et dont certains vivaient à proximité de l'endroit où ils avaient reçu l'instruction royale, c'est-à-dire, près de la maison des catéchumènes. On constate également que ces hommes déambulaient souvent entre Lisbonne, Séville et Madrid. L'un des témoins était António de Castro, un résident de la rue des Calafates, mais qui avait déménagé à Madrid. António de Pina, António da Cunha, Francisco de Castro et Domingos Brandão ont témoigné devant le tribunal du Saint-Office qu'ils avaient vu la première épouse de Diogo da Cunha, à Madrid. Francisco da Cunha et Domingos Brandão ont également précisé que Francisco de Paula, le nouveau mari de Margarida Lopes, était un Juif baptisé à Séville – et plus précisé-

56. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1.^a via, fols. 17v^o-27v^o e 52; e 3.^a via, fols. 16v^o e 39v^o.

57. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, livro 13 – *Confissões* – «Confissão de Diogo da Cunha, Hebreu de Nação», Lisboa, 6.3.1614, fols. 83-84.

56. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1.^{er} exemplaire, fol. 17v^o-27v^o et 52; et 3.^e exemplaire, fol. 16v^o et 39v^o.

57. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, livre 13, *Confissões*, «Confissão de Diogo da Cunha, Hebreu de Nação», Lisbonne, 6.3.1614, fol. 83-84.

Cunha e Domingos Brandão clarificaram também que Francisco de Paula, o novo marido de Margarida Lopes, era um judeu baptizado em Sevilha – mais propriamente na Igreja Maior, segundo Domingos Brandão. Em Madrid, a Francisco da Cunha, foi o próprio Francisco de Paula que referiu que era casado com a mulher de Diogo da Cunha. Agostinho de Mendonça viu Francisco de Paula, mas em Sevilha, o qual sabia ter casado com a primeira mulher de Diogo da Cunha. Também em Sevilha, foi Francisco de Paula que disse a Manuel Dias de Meneses, a Domingos Brandão e a um Sebastião Lobo – que anda em Castela – como estava casado com Margarida Lopes⁵⁸.

O que se retira destes depoimentos é que a estigmatização social e a precariedade económica forçavam, de qualquer forma, à deambulação. E que a deambulação passou a ser a sua forma de vida «picaresca»⁵⁹, iniciada em Marrocos. A passagem pela Casa dos Catecúmenos que pressuporia, teoricamente, uma integração e uma estabilização no universo católico, revelou-se, em muitos casos, uma mera etapa transitória, que caucionou as pretensões primeiras de muitos deles, ou seja, um trânsito facilitado pela Península Ibérica e outras partes da Europa.

Segundo aspecto, e também bastante interessante: que muito da sua vida social externa se tornou tanto mais instável quanto, devido ao estigma social, tomavam consciência da perdurabilidade da sua identidade primeira. A sua vida social fê-los aceitar casamentos artificiais: Margarida Lopes é um bom exemplo de como havia um grupo de mulheres de baixa condição prontas a adaptarem-se a uma vida «marital» errante. Outros conversos nem se casavam e viviam em casa de outro catecúmeno ou de um senhor e passaram a escolher lugares sociais duvidosos correspondentes à sua desintegração. Era nestes lugares que um outro tempo social também aflorava – o da dissidência face à ordem social exterior. Por exemplo, em 1613, Diogo da Cunha acompanhou o mourisco Lourenço de Melo à casa das prostitutas Maria de Aguiar e Maria da Rosa, na Rua do Conde, para confirmarem a superioridade das suas religiões face ao catolicismo – e, para as mulheres não entenderem, exprimiam-se em «língua mourisca»⁶⁰. Num domingo do mesmo ano verificou-se um diálogo reflexivo bastante contundente, entre os «judeus» Diogo da Cunha, João da Silva e Francisco da Cunha, numa taberna em que iam tomar vinho, sita na Rua Direita da Porta de Santa Catarina, pertencente

ment dans l'*Iglesia Mayor*, d'après Domingos Brandão. À Madrid, c'est Francisco de Paula lui-même qui a dit à Francisco da Cunha qu'il était marié avec la femme de Diogo da Cunha. Agostinho de Mendonça avait vu Francisco de Paula, mais à Séville, celui-là savait qu'il avait épousé la première femme de Diogo da Cunha. Toujours à Séville, c'est Francisco de Paula qui a dit à Manuel Dias de Meneses, à Domingos Brandão et à Sebastião Lobo – qui se trouvait à Castille – qu'il s'était marié avec Margarida Lopes⁵⁸.

Ce qui ressort de ces témoignages est que la stigmatisation sociale et la précarité économique forçaient, d'une certaine façon, à la déambulation. Et que celle-ci était devenue leur mode de vie « picaresque »⁵⁹ commencé au Maroc. Le passage par la maison des catéchumènes qui supposait, en théorie, une intégration et une stabilisation dans l'univers catholique s'est révélé, dans de nombreux cas, une simple étape de transition qui, pour un bon nombre d'entre eux, a effectivement cautionné les premières revendications, c'est-à-dire, un transit facilité par la Péninsule Ibérique et par d'autres parties de l'Europe.

Un deuxième aspect, tout aussi intéressant, est celui de constater qu'en raison de la stigmatisation sociale, une grande partie de leur vie sociale externe devenait beaucoup plus instable lorsqu'ils prenaient conscience de la persistance de leur identité première. Leur vie sociale leur fit accepter les mariages artificiels : Margarida Lopes est un bon exemple de la façon dont un groupe de femmes de basse condition étaient prêtes à s'adapter à une vie « maritale » errante ; bon nombre d'entre eux ne se mariaient pas et vivaient dans la maison d'un autre catéchumène ou d'un seigneur, commencèrent à fréquenter des lieux suspects correspondant à leur désintégration. C'est en ces lieux qu'un nouveau temps social a également émergé – celui de la dissidence par rapport à l'ordre social extérieur. Par exemple, en 1613, Diogo da Cunha accompagna le maure Lourenço de Melo à la maison des prostituées Maria de Aguiar et Maria da Rosa, dans la rue do Conde, afin de confirmer la supériorité de leur religion au regard du catholicisme – et pour que les femmes ne puissent les comprendre ils se sont exprimés en « langue mauresque »⁶⁰. Un dimanche de la même année il y eut également un dialogue de réflexion très blessant, entre les « juifs » Diogo da Cunha, João da Silva et Francisco da Cunha, dans une taverne, où ils allaient boire du vin, située dans la rue Direita de la porte de Santa Catarina, et appartenant à une femme qui était connue, de manière caractéris-

58. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1.^a via.

59. Sobre a questão da vivência «picaresca» dos judeus em Espanha, mas no século XV, vide Carlos Carrete Parrondo et Yolanda Moreno Koch, «De pícaros y picaresca en el judaísmo castellano», in *Sefarad*, n.º 61, fasc. 2, 2001, pp. 287-297.

60. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 3.^a via, fols. 96 e 103vº.

58. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 1.^o exemplaire.

59. Sur la question du vécu « picaresque » des juifs en Espagne, mais au XV^e siècle, voir Carlos Carrete Parrondo et Yolanda Moreno Koch, «De pícaros y picaresca en el judaísmo castellano», in *Sefarad* n.º 61, fasc. 2, 2001, pp. 287-297.

60. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 3.^e exemplaire, fol. 96 et 103vº.

a uma mulher que era conhecida, sintomaticamente, como a «Madalena». Vendo passar no exterior as irmandades das confrarias, entre as quais a dos pretos, Diogo da Cunha avançou que naquelas eram todos cristãos, independentemente da cor. Assim, não tendo João e Francisco confraria, tal significava que não eram judeus, nem cristãos, nem muçulmanos. Logo Francisco questionou porque havia de formar uma confraria se nela ia um santo de pau e uma santa de pedra. João anuiu com Francisco e, por isso, aquele mandou distribuir outra rodada de vinho. O mais interessante neste caso é uma total consciência da marginalidade, assumindo espessuras diferentes: Diogo configurava o vazio religioso destes homens que passaram de um mundo a outro sem assumirem os seus parâmetros – e daí o facto de não conseguirem enquadrar-se institucionalmente dentro daqueles, ou sejam não tinham confraria; Francisco tomava como assente, para uma exclusão de pertença ao universo religioso vigente, a clássica profanação da simbologia máxima do catolicismo⁶¹; todos consagraram o espaço da discórdia como espaço social da sua marginalidade ao comemorarem a sua reflexão com vinho. O veículo de comunicação foi de novo o seu vernáculo, que sobressaía sobre uma língua que não sentiam como sua e que continuava a ser, como o árabe, um veículo maior da sua dissidência social: exprimiram-se entre si em hebraico⁶².

Mas a exclusão assumia-se mesmo dentro dos parâmetros alargados do seu universo religioso, dentro da Península Ibérica. Os cristãos-novos afastavam-se destes judeus recentemente convertidos, em termos de inclusão social, com algumas excepções. Por exemplo, Jacob, judeu convertido com o nome de Martinho Mascarenhas, já mencionado atrás, acabaria por se consorciar no seio de uma família de conversos do Porto – sua esposa era Clara Rodrigues de Chaves e seu sogro João Rodrigues Valença, escrivão naquela urbe, sendo todos enredados na teia do Santo Ofício. Mas os primeiros contactos de Martinho Mascarenhas com o Santo Ofício datam de 1674, para denunciar conversas de Mazagão relacionadas com o movimento do Messias Místico Sabbatai Zvi, no Médio Oriente⁶³ –

tique, sous le nom de «Madeleine». En voyant passer dehors les fraternités des confréries, parmi lesquelles se trouvaient celles des noirs, Diogo da Cunha dit que dans celles-ci tous étaient chrétiens, indépendamment de la couleur. João et Francisco n'ayant pas de confrérie, cela signifiait donc qu'ils n'étaient ni juifs, ni chrétiens, ni musulmans. Francisco s'interrogea alors sur la raison pour laquelle il devait former une confrérie si, dans celle-ci, il y avait un saint en bois et une sainte en pierre? João était d'accord avec Francisco et demanda, donc, une nouvelle tournée de vin. Le plus intéressant dans ce cas c'est que l'on observe une prise de conscience totale de leur marginalité, reconnue à plusieurs niveaux: Diogo configurait le vide religieux de ces hommes qui étaient passés d'un monde à l'autre sans en assumer les paramètres – et de là, le fait qu'ils ne parviennent pas à s'inscrire institutionnellement à l'intérieur de ceux-ci, autrement dit, ils n'avaient pas de confrérie; il semblait évident pour Francisco que l'exclusion d'appartenance à l'univers religieux en vigueur provenait de la profanation classique de la symbologie maximale du Catholicisme⁶¹; tous acclamèrent l'espace de la discorde comme l'espace social de leur marginalité et célébrèrent sa réflexion avec du vin. Une de fois de plus, le véhicule de la communication fut leur langue vernaculaire – qui ressortit par rapport à une langue qu'ils ne ressentaient pas comme la leur – et qui a persisté, comme l'arabe, un véhicule majeur de leur contestation sociale: ils s'exprimèrent entre eux en hébreu⁶². Mais l'exclusion s'assumait aussi à l'intérieur des paramètres étendus de son univers religieux, dans la Péninsule ibérique. Les nouveaux chrétiens s'éloignaient de ces juifs récemment convertis en termes d'intégration sociale, à quelques exceptions près. Par exemple, Jacob, un juif converti du nom de Martinho Mascarenhas, déjà mentionné auparavant, finirait par s'insérer au sein d'une famille de convertis de Porto – sa femme était Clara Rodrigues de Chaves et son beau-père João Rodrigues Valença, écrivain dans cette même ville, ayant tous été pris dans la toile du Saint-Office. Mais les premiers contacts de Martinho Mascarenhas avec le Saint-Office eurent lieu en 1674, pour dénoncer des conversations entendues à Mazagan concernant le mouvement du mystique Messie Sabbatai Zvi, au Moyen-Orient⁶³ – Joana Pereira et ses filles Maria de

61. Vide Daniel J. Laskier, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

62. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 3.^a via, fols. 93^vº-94.

63. Vide Gershom Scholem, *Sabbatai Tsevi. Le Messie Mystique, 1626-1676*, trad. de Marie-José Jolivet e Alexis Nous, Paris, Verdier, 1983; Elisheva Carlebach, *The Pursuit of Heresy. Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatean Controversies*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1999; Matt Goldish, *The Sabbatean Prophets*, Cambridge, Harvard University Press, 2004; Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven e Londres, Yale University Press, cap. 4; Zvi Werblowsky, «Sabbatai Sebi», in Haim Beinart (ed.), *Moreset Sefarad: El legado*

61. Voir Daniel J. Laskier, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

62. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 3^e exemplaire, fol. 93^vº-94.

63. Voir Gershom Scholem, *Sabbatai Tsevi. Le Messie Mystique, 1626-1676*, trad. de Marie-José Jolivet et Alexis Nous, Paris, Verdier, 1983; Elisheva Carlebach, *The Pursuit of Heresy. Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatean Controversies*, New York, Columbia University Press, 1999; Matt Goldish, *The Sabbatean Prophets*, Cambridge, Harvard University Press, 2004; Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New

Joana Pereira e suas filhas, Maria de Leão e Brites de Leão, que lhe perguntaram se rabi Samuel Arroyo, de Azamor, havia dado algumas esmolas, pois ordenara um jejum naquela cidade, que elas acompanhavam a partir de Mazagão. Isto acontecera no tempo que se dizia que vinha «o Messias pelas partes de Constantinopla, e por esse respeito o dito rabino havia recebido muitas cousas dos cristãos-novos»⁶⁴. Trata-se de um dos ecos do movimento de Sabbatai em Marrocos, de que rabi Samuel foi ao nível local um grande propagandista⁶⁵. Toda a família se deslocou para Lisboa, e daí para a Holanda, talvez como uma forma mais fácil de ir ao encontro do Messias esperado. Contudo, a incidência na pessoa de Brites de Leão, que ele acusaria de ter mandado vir umas orações judaicas de Salé, deve-se certamente ao facto desta o ter repudiado como futuro marido.

A cunhada de Martinho Mascarenhas, Mariana de Chaves, no processo que lhe foi movido pela Inquisição de Lisboa, em 1703, acusa-o de referir que a gente de Portugal, ou seja, os conversos, não eram nem cristãos, nem mouros, nem judeus, mas que viviam a Lei da Natureza, pois em Portugal não se podia observar bem a Lei de Moisés. O próprio Martinho acabaria por confessar ter avisado Manuel Lopes Samera e sua esposa que os judeus de Portugal viviam com embustes e gentios⁶⁶. Esta atitude revela que os judeus

Leão et Brites de Leão lui avaient demandé si le rabbin Samuel Arroyo d'Azemmour avait donné quelques aumônes, car il avait ordonné un jeûne dans cette ville – qu'elles accompagnaient depuis Mazagan. Cela s'est produit au moment où l'on prévoyait la venue « du Messie de Constantinople et, à cet égard, les nouveaux chrétiens avaient donné audit rabbin de nombreuses choses »⁶⁴. Il s'agit d'un des échos du mouvement de Sabbataï au Maroc, dont le rabbin Samuel a été, au niveau local, un grand propagandiste⁶⁵. Toute la famille s'installera à Lisbonne, puis aux Pays-Bas, peut-être comme un moyen plus facile d'aller à la rencontre du « Messie » attendu. Néanmoins, les répercussions sur la personne de Brites de Leão, qu'ils accusent de faire venir de Salé des oraisons judaïques sont certainement dues au fait que celle-ci l'ait répudié comme futur mari.

Dans la procédure que l'Inquisition de Lisbonne lui intenta, en 1703, la belle-sœur de Martinho Mascarenhas, Mariana de Chaves, l'accuse de rapporter que les gens du Portugal, autrement dit, les convertis, n'étaient ni chrétiens, ni maures, ni juifs, mais qu'ils vivaient selon la Loi de la Nature, car au Portugal la Loi de Moïse ne pouvait pas être respectée. Martinho, lui-même, finirait par admettre qu'il avait bel et bien informé Manuel Lopes Samera et sa femme du fait que les juifs du Portugal vivaient parmi les escrocs et les gentils⁶⁶. Cette attitude révèle que les juifs néophytes

de Sefarad, vol. II, Jerusalém, Editorial Universitária Magnes, 1993, pp. 214-233; Jacob Barnai, «La diffusion du mouvement sabbatian aux XVII^e-XVIII^e siècles», in Shmuel Trigano (ed.), *La Société Juive à travers l'Histoire*, vol. III, Paris, Fayard, 1993, pp. 309-328; *idem*, «The spread of the Sabbatean movement in the seventeenth and eighteenth centuries», in Sophie Menache (ed.), *Communication in the Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 325-357; Jetteke van Wijk, «The Rise and Fall of Shabbatai Zevi as Reflected in Contemporary Press Reports», in *Studia Rosenthaliana*, vol. 33, 1999, pp. 7-27.

64. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, livro 248 (Século XVII – *Caderno do Promotor*, n.º 51), fols. 136-140.

65. Sobre o movimento de Sabbatai em Marrocos e Espanha vide Bernardo J. López Belinchón, «Los Criptojudíos Españoles y Sabbatai Zevi», in Alfredo Alvar Ezquerro et al. (ed.), *Política y Cultura, en la Época Moderna (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004, pp. 697-704; Mercedes Garcia-Arenal, «Attentes messianiques au Maghreb et dans la péninsule Ibérique: du nouveau sur Sabbatai Zvi», in *Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*, Paris, Editions Bouchene, 2002, pp. 225-242; *idem*, «Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI^e-XVII^e siècles)», in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 220, n.º 4, pp. 445-486; *idem*, «Expectativas messianicas en el Magreb y la Peninsula Iberica: entre David Reubeni y Sabbatai Sevi», in Mery Ruah (ed.), *Os Judeus sefarditas entre Portugal Espanha e Marrocos*, Lisboa, Colibri, pp. 53-85. Especificamente sobre o caso de Mazagão vide José Alberto Tavim, «Revisitando uma carta em português sobre Sabbatai Zvi», in *Sefarad*, vol. 67, n.º 1, pp. 153-190.

66. Sobre o caso de Martinho de Mascarenhas vide o nosso artigo «Negociação de identidades», in *Minorias Étnico-Religiosas... cit.*, pp. 355-357 e 361-362.

Haven-Londres, Yale University Press, chap. 4; Zvi Werblowsky, «Sabbatai Sebi», in Haim Beinart (éd.), *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*, vol. II, Jérusalem, Editorial Universitária Magnes, 1993, pp. 214-233; Jacob Barnai, «La diffusion du mouvement sabbatian aux XVII^e-XVIII^e siècles», in Shmuel Trigano (ed.), *La Société Juive à travers l'Histoire*, vol. III, Paris, Fayard, 1993, pp. 309-328; *idem*, «The spread of the Sabbatean movement in the seventeenth and eighteenth centuries», in Sophie Menache (ed.), *Communication in the Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 325-357; Jetteke van Wijk, «The Rise and Fall of Shabbatai Zevi as Reflected in Contemporary Press Reports», in *Studia Rosenthaliana*, vol. 33, 1999, pp. 7-27.

64. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, livro 248 (Século XVII – *Caderno do Promotor*, n.º 51), fol. 136-140.

65. Sur le mouvement de Sabbataï au Maroc et en Espagne, voir Bernardo J. López Belinchón, «Los Criptojudíos Españoles y Sabbatai Zevi», in Alfredo Alvar Ezquerro et al. (éd.), *Política y Cultura, en la Época Moderna (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004, pp. 697-704; Mercedes Garcia-Arenal, «Attentes messianiques au Maghreb et dans la péninsule ibérique: du nouveau sur Sabbataï Zvi», in *Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*, Paris, Éditions Bouchene, 2002, pp. 225-242; *idem*, «Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente. Prophétie et millénarisme dans la Péninsule ibérique et au Maghreb (XVI^e-XVII^e siècles)», in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 220, n.º 4, pp. 445-486; *idem*, «Expectativas messianicas en el Magreb y la Peninsula Iberica: entre David Reubeni y Sabbatai Sevi», in Mery Ruah (éd.), *Os Judeus sefarditas entre Portugal, Espanha e Marrocos*, Lisboa, Colibri, pp. 53-85. Sur le cas de Mazagan en particulier, voir José Alberto Tavim, «Revisitando uma carta em português sobre Sabbatai Zvi», in *Sefarad*, vol. 67, n.º 1, pp. 153-190.

66. Sur le cas de Martinho de Mascarenhas, voir notre article «Negociação de identidades», in *Minorias Étnico-Religiosas... cit.*, pp. 355-357 et 361-362.

neófitos consideravam os conversos seres híbridos e imperfeitos, que não podiam assumir plenamente a sua identidade sócio-religiosa. Daí o facto de alguns se terem deslocado a terras, como Saint-Jean-de-Luz, onde aqueles mais facilmente poderiam ser «perfeitos», na sequência do seu auxílio. E daí também a estratégia de alguns destes catecúmenos em continuarem solteiros ou só se casarem com mulheres também judias. Por sua vez denota-se que a maior parte da sociedade católica os considerava suspeitos na sua hibridéz. Os próprios cristãos-novos parecem ter receado a sua inclusão, numa vivência secular de segregação, com «segredos sociais» assumidos em termos endogâmicos, e sobretudo não estavam interessados em «colar-se» à sua marginalidade⁶⁷. O caso do casamento de Martinho Mascarenhas aponta-se como excepcional, devido à sua também excepcional origem social e ser apaniguado pelo rei. Sabemos que era, na origem, um mercador de grande fortuna; que o capitão de Mazagão o enlevou junto do rei; que D. Pedro, além de lhe conceder o cargo de corretor dos arménios, lhe fez mercê de 1 tostão por dia; e que, passados três anos, essa mercê subiu para 1 tostão e meio⁶⁸. De facto, os outros «novos cristãos» mantiveram-se num limiar de sociabilidade equivalente ao espaço escuro da taverna, bebendo vinho entre si, enquanto o exterior era o palco colectivo das manifestações religiosas que enquadravam o todo social.

4. O regresso a si mesmos?

A falta de enquadramento social vai forçar ainda mais o móbil da necessidade premente de partida, que foi o motivo fundamental do início da sua deslocação, espe-lhando situações de instabilidade social em Marrocos. Já vimos que Fernando da Silva e Agostinho de Mendonça tentaram a sorte de uma vida integralmente judaica em Saint-Jean-de-Luz, mas por motivos escusos tiveram que regressar a Portugal. Outros acabaram de forma mais trágica. Diogo da Cunha, primo de Fernando da Silva, encerrado nos calabouços do Santo Ofício, acabou por realizar dentro destes a mesma viagem de encontro consigo próprio que aquele e outros catecúmenos puderam usufruir no exterior: ao verificar que a sua existência «material» estava

67. Sobre o universo específico dos cristãos-novos, nomeadamente as suas estratégias sociais de se descolarem das «imagens» dos antigos judeus ibéricos, que lhes não eram convenientes, vide Natalia Muchnik, «Being against, being with: Marrano self-identification in inquisitorial Spain (Sixteenth-Eighteenth Centuries). An essay», in *Jewish History*, vol. 25, n.º 2, 2011, pp. 153-174.

68. ANTT, *Chancelaria de D. Afonso VI. Doações*, livro 41, fol. 3-3vº («Mercê de Lisboa, 18.3.1670»); livro 46, fols. 74vº-75 («Mercê de Lisboa, de 21.6.1673»).

considéraient les convertis comme des êtres hybrides et imparfaits qui ne pouvaient assumer entièrement leur identité sociale et religieuse. Ce qui explique que certains de ses juifs néophytes se soient déplacés vers d'autres lieux, tels que Saint-Jean-de-Luz, où les convertis pouvaient plus facilement être «parfaits», en raison de leur aide. Et, par conséquent, la stratégie de certains de ces catéchumènes de rester célibataires ou simplement d'épouser des femmes également juives. On remarque ici qu'une grande partie de la société catholique les considérait comme suspects en raison de leur hybridité. Les nouveaux chrétiens, eux-mêmes, semblent avoir craint leur inclusion dans une expérience de vie séculaire de ségrégation, avec des «secrets sociaux» assumés en termes endogamiques et ils n'étaient surtout pas intéressés «à se mêler» à leur marginalité⁶⁷. Le cas du mariage de Martinho Mascarenhas est vu comme exceptionnel dû en partie à son origine sociale, tout aussi exceptionnelle, mais également parce qu'il était protégé par le roi. Nous savons qu'il était, à l'origine, un marchand de grande fortune; que le capitaine de Mazagan l'a introduit auprès du roi; que Dom Pedro, outre le fait de lui donner la fonction de courtier des arméniens, l'a gracié d'un sou *tostão* par jour; et que, trois ans plus tard, cette grâce est passée à 1 sou et demi⁶⁸. De fait, les autres «nouveaux chrétiens» sont restés dans un seuil de sociabilité correspondant à l'espace isolé de la taverne, buvant du vin ensemble, alors qu'à l'extérieur se déroulait le scénario collectif des manifestations religieuses qui encadraient le tout social.

4. Le retour à eux-mêmes?

Le manque d'encadrement social forcera encore davantage le mobile de la nécessité pressante de départ, laquelle a été la raison fondamentale du début de leur déplacement, reflétant des situations d'instabilité sociale au Maroc.

Nous avons déjà vu que Fernando da Silva et Agostinho de Mendonça ont tenté leur chance pour parvenir à une vie intégralement judaïque à Saint-Jean-de-Luz, mais, pour des raisons que l'on ignore, ils ont dû retourner au Portugal. D'autres juifs ont eu un destin aussi tragique. Diogo da Cunha, cousin de Fernando da Silva, enfermé dans les cachots du Saint-Office, finira par réaliser, à l'intérieur de celui-ci, le même

67. Sur l'univers spécifique des nouveaux-chrétiens, en particulier leurs stratégies sociales pour s'éloigner des «images» des anciens juifs ibériques, qui ne leur convenaient pas, voir Natalia Muchnik, «Being against, being with: Marrano self-identification in inquisitorial Spain (Sixteenth-Eighteenth Centuries). An essay», in *Jewish History*, vol. 25, n.º 2, 2011, pp. 153-174.

68. ANTT, *Chancelaria de D. Afonso VI. Doações*, livre 41, fol. 3-3vº («Grâce de Lisbonne, du 18.3.1670»); livre 46, fol. 74vº-75 («Grâce de Lisbonne, du 21.6.1673»).

perdida no Reino, iniciou um processo de catarse, ou seja, de identificação regressiva e inabalável com o passado judaico, que era o que restava da sua vivência plena. O expoente da sua negação do presente foi dizer a Francisco Ribeiro, cristão-velho da Arruda, que pretendia morrer como seu primo Fernando, que morreu queimado e estava no Céu, e que ele, Diogo da Cunha, o queria ver ali, assim como a seus parentes, ou seja, como ele próprio diz, «perder o corpo para salvar a alma (...)». De facto, num processo de anulação da vontade de viver, que chegou à demência, Diogo da Cunha morreu de inanição. Ao ordenar a queima dos seus ossos, os Inquisidores assumiram para a posteridade que afinal este catecúmeno estava deslocado do universo católico⁶⁹.

Outros porém assumiram errâncias pessoais menos dramáticas. Para o outro lado da fronteira, Pilar Huerga Criado e Bernardo J. López Belinchón dão conta de comportamentos similares.

Pilar Huerga Criado relata um caso exemplar: o de Luís de Acosta, Cristóbal ou David Cohen, vindo de Fez e, de facto, baptizado em Lisboa antes de vogar para Espanha, como tantos outros já mencionados. Mas sabemos que também viajou por França (Bordéus, Toulouse, Montpellier, Marselha e Baiona), Flandres, Amesterdão, Veneza e Livorno, fazendo assim o circuito das principais comunidades de judeus ibéricos da Europa (excepto Hamburgo). Luís de Acosta foi aprisionado em Cartagena e levado aos cárceres do Santo Ofício em Múrcia, nos anos vinte do século XVII, pois verificou-se que se havia baptizado de novo em Antequera e recebia esmolas sob o pretexto que se queria baptizar nas terras por onde passava ou que pretendia alcançar. Como salienta a autora, também como em alguns casos por nós analisados, era uma pessoa sem profissão fixa, que fazia de tudo um pouco, viajante e aventureiro⁷⁰.

Bernardo J. López Belinchón aponta também o caso de oito conversos judeus de origem norte-africana, em Málaga, nos anos de sessenta e setenta do século XVII, revelando que eram pessoas que procuravam melhorar a sua precária vida económica. Entre estes destacamos os casos de Diego Felipe, que se baptizou

voyage de rencontre avec lui-même que les autres catéchumènes ont réalisé à l'extérieur : constatant que son existence « matérielle » était perdue dans le Royaume, il initia un processus de catharsis, c'est-à-dire, d'identification régressive et inébranlable avec le passé judaïque qui était ce qui restait de tout son vécu. Le point culminant de sa négation du présent fut celui de dire à Francisco Ribeiro, vieux chrétien d'Arruda, qu'il souhaitait mourir comme son cousin Fernando, qui était mort brûlé et était au Ciel; et que lui, Diogo da Cunha, voulait le voir là-haut, ainsi qu'à sa famille, autrement dit, comme il le dit lui-même, « perdre le corps pour sauver l'âme (...) ». De fait, dans un processus d'annulation de l'envie de vivre, qui le conduisit à la démence, Diogo de Cunha est mort de faim. En ordonnant la combustion de ses os, les inquisiteurs ont assumé, pour la postérité, qu'après tout ce catéchumène était déplacé de l'univers catholique⁶⁹. D'autres néanmoins ont assumé des errances personnelles moins dramatiques. De l'autre côté de la frontière, Pilar Huerga Criado et Bernardin J. López Belinchón auront des comportements similaires.

Pilar Huerga Criado signale un cas exemplaire : celui de Luís de Acosta, Cristóbal ou David Cohen, venus de Fès, et baptisés de fait à Lisbonne, avant de voguer vers l'Espagne, comme tant d'autres déjà mentionnés. Mais nous savons qu'il a aussi voyagé en France (Bordeaux, Toulouse, Montpellier, Marseille et Bayonne), en Flandre, Amsterdam, Venise et Livourne, faisant ainsi le circuit des principales communautés de juifs ibériques de l'Europe (excepté Hambourg). Luís de Acosta fut emprisonné à Carthagène et emmené dans les prisons du Saint-Office, à Murcia, dans les années vingt du XVII^e siècle, d'après ce qui a été constaté, il aurait été de nouveau baptisé à Antequera et recevait des aumônes sous prétexte qu'il voulait être baptisé dans les territoires par où il passait ou qu'il souhaitait atteindre. Comme le soulignent l'auteur et quelques cas que nous avons analysés, il n'avait pas de profession fixe, il faisait un peu de tout, il était voyageur et aventurier⁷⁰.

Bernardin J. López Belinchón indique, aussi, le cas de huit juifs convertis d'origine nord-africaine, à Málaga, dans les années soixante et soixante-dix du XVII^e siècle, révélant qu'ils étaient des personnes cherchant à améliorer leur vie économique précaire. Parmi eux

69. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 2.^a via, fols. 6-10vº, 12-13vº, 16-18, e 21vº-22. Na realidade, Fernando da Silva saiu em auto-de-fé em 12.12.1617, com confisco de bens e relaxado à Justiça Secular.

70. Pilar Huerga Criado, «El marranismo ibérico y las comunidades sefardíes», in *Entre el Islam y Occidente...* cit., pp. 59-64. Sobre Luís de Acosta vide também Mercedes Garcia-Arenal, «Conexiones entre los judíos marroquíes y la comunidad de Amsterdam», in Jaime Contreras et al. (ed.), *Familia, Religión y Negocios. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2002, pp. 185-186.

69. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 5948, 2.^o exemplaire, fol. 6-10vº, 12-13vº, 16-18, et 21vº-22. En réalité, Fernando da Silva est sorti pour l'autodafé le 12/12/1617, avec confiscation des biens et est livré à la Justice séculière.

70. Pilar Huerga Criado, «El marranismo ibérico y las comunidades sefardíes», in *Entre el Islam y Occidente...* cit., pp. 59-64. Sur Luís de Acosta voir également Mercedes Garcia-Arenal, «Conexiones entre los judíos marroquíes y la comunidad de Amsterdam», in Jaime Contreras et al. (éd.), *Familia, Religión y Negocios. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2002, pp. 185-186.

em Lisboa e em Málaga, vivendo de esmolas; e o de Juan Coitiño, que abandonou a sua cidade de Alcácer Quibir, viajou até Fez e Tânger, se converteu ao Cristianismo, e em Lisboa foi cirurgião e tradutor. Mas como não se acomodou bem em Lisboa, acabou por viajar até Málaga, onde frequentou os meios dos conversos de origem portuguesa

Algumas destas figuras, não obstante o distanciamento social, funcionaram entre as comunidades de conversos como «fornecedores» e atualizadores de informação sobre judaísmo e práticas judaicas. Juan Coitiño foi auscultado pelos conversos portugueses de Málaga, inclusivamente sobre a vinda próxima do Messias, identificado pelos rumores como Sabbatai Zvi. Mas a sua situação instável levou-o à falsa delação daqueles que consideraria «imperfeitos»: ele próprio se apresentou perante a Inquisição, em 1668, para denunciar mais de oitenta pessoas, pois sabia que a instituição já começara a prender algumas⁷¹. Como bem salienta Natalia Muchnik, estes «intrusos» que os inquisidores qualificavam de «mestres dogmatizadores» constituíram um vector privilegiado da «cultura judaica peninsular»: tornaram-se, devido à sua «actualidade» (informações sobre práticas judaicas, correntes messiânicas, acerca da língua e da literatura religiosas), o centro de atracção de grupos de conversos⁷².

Em todos os processos por nós analisados, a par de uma predominante relação com os correligionários oriundos do Norte de África, surgem também indícios de uma comunicação com os conversos que no entanto, como já vimos, evitam por precaução a sua inclusão social.

Diogo da Cunha, por exemplo, não deixou de elucidar os inquisidores que o converso lisboeta André Alvares, cirurgueiro, anuiu em emprestar-lhe mil reais em troca do ensino de «algumas cousas da Lei de Moisés», entre as quais a elucidação de como costumavam os judeus fazer a guarda do sábado, os jejuns do Yom Kipur e da Rainha Esther, de como comiam o pão e enterravam os mortos. Na sua casa, o converso conservou mesmo todas as elucidações prestadas por Diogo num papel que guardou consigo⁷³. Informou ainda que o judeu catecúmeno Cristóvão da Cruz ensinava práticas judaicas a uma extensa família de conversos que morava

se trouvaient Diego Felipe qui s'est fait baptiser à Lisbonne et à Málaga, en vivant d'aumônes; et Juan Coitiño, qui a abandonné sa ville d'El-Ksar el-Kebir, a voyagé jusqu'à Fès et Tanger, s'est converti au christianisme et a été chirurgien et traducteur à Lisbonne. Mais comme il ne s'est pas bien adapté à Lisbonne, il a fini par voyager jusqu'à Málaga où il a fréquenté les milieux des convertis d'origine portugaise. Malgré l'éloignement social, quelques-unes de ces figures ont fonctionné, entre les communautés de convertis, comme « fournisseurs » et prescripteurs d'informations nouvelles sur le judaïsme et sur les pratiques juives. Juan Coitiño fut consulté par les convertis portugais de Málaga, inclusivement sur l'arrivée prochaine du Messie, identifié par les rumeurs comme Sabbataï Zvi. Mais, sa situation instable le conduisit à la fausse délation de ceux qu'il considérait « imparfaits » : en 1668, il se présenta lui-même devant l'Inquisition pour dénoncer plus de quatre-vingts personnes, parce qu'il savait que l'institution avait déjà commencé à en arrêter certaines⁷¹. Comme le fait bien ressortir Natalia Muchnik, ces « intrus », que les inquisiteurs qualifiaient de « maîtres dogmatiseurs », étaient un vecteur privilégié de la « culture judaïque péninsulaire » : ils sont devenus, en raison de leur « actualité » (concernant les informations sur les pratiques juives, les courants messianiques, la langue et la littérature religieuses), le centre d'attraction de groupes de convertis⁷².

Dans toutes les procédures que nous avons analysées, de pair avec une relation prédominante avec les coreligionnaires d'Afrique du Nord, il y a aussi des indications d'une communication avec les convertis qui, néanmoins, comme nous l'avons vu, évitent par précaution leur inclusion sociale.

Diogo da Cunha, par exemple, ne s'est pas empêché d'informer les inquisiteurs sur le fait que le converti lisboète André Alvares, passementier, avait accepté de lui prêter mille réaux en échange d'enseignement sur « certaines choses de la Loi de Moïse », y compris sur l'élucidation des habitudes juives pour garder le sabbat, les jeûnes du Yom Kippour et de la reine Esther, leur façon de manger le pain et d'enterrer les morts. Le converti avait même chez lui, sur un papier qu'il avait gardé⁷³, toutes les élucidations fournies par Diogo. Il informa, également, que le juif-catechumène Cristóvão da Cruz enseignait des pratiques juives à une grande famille de convertis qui habitait dans

71. Bernardo J. López Belinchón, «Aventureros, negociantes y maestros dogmatizadores. Judíos norteafricanos y judeoconversos en la España del siglo XVII», in *Entre el Islam y Occidente...* cit., pp. 69-99. Sobre Juan Coitiño, vide também Mercedes García-Arenal, «Conexiones», in *Familia, Religión y Negocios...* cit., p. 198.

72. Natalia Muchnik, «Des intrus en pays d'Inquisition : présence et activités des juifs dans l'Espagne du XVII^e siècle», in *Revue des études juives*, tome 164, n^o 1-2, 2005, pp. 148-149.

73. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 6963, 3.^a via, fols. 101-102.

71. Bernardo J. López Belinchón, «Aventureros, negociantes y maestros dogmatizadores. Judíos norteafricanos y judeoconversos en la España del siglo XVII», in *Entre el Islam y Occidente...* cit., 2003, pp. 69-99. Sur Juan Coitiño voir également Mercedes García-Arenal, «Conexiones», in *Familia, Religión y Negocios...* cit., p. 198.

72. Natalia Muchnik, «Des intrus en pays d'Inquisition : présence et activités des Juifs dans l'Espagne du XVII^e siècle», in *Revue des études juives*, tome 164, n^o 1-2, 2005, pp. 148-149.

73. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 6963, 3.^e exemplaire, fol. 101-102.

na sua rua⁷⁴. Também o mercador Simão Vaz, cristão-novo, a quem Fernando da Silva foi comprar roupa com a tença real, lhe perguntou se tratavam bem os conversos em Marrocos e em que dia «caíam» as Páscoas judaicas. Mais tarde, escrevendo Fernando em hebraico a contabilidade de certas mercadorias compradas na loja de Simão, este pediu que lhe desse uma tradução das letras. Simão chegou mesmo a dizer a Fernando da Silva e a Manuel de Saldanha que voltassem a Marrocos, que ele lhes pagaria as despesas da viagem, pois em Portugal estavam-se a «perder»⁷⁵. Também o mercador algarvio de frutos secos, Manuel Mendes, perguntou ao catecúmeno judeu Joseph da Sá quando «caía» o jejum do Yom Kipur, pois não sabendo exactamente a data, tinha que jejuar os dez dias da Lua, para cumprir a regra⁷⁶.

Em alguns casos, os cristãos-novos consideravam que pertenciam ao mesmo grupo sócio-religioso original. Por exemplo, o contratador converso Francisco da Costa, morador em Alfama, deu um cruzado novo de esmola a Martinho Mascarenhas, confessando que vivia na Lei de Moisés e era «da mesma casta»⁷⁷. Mas na realidade era uma permuta desigual. Como já referimos, os conversos receavam as consequências da inclusão social, no seu grupo, destes judeus recentemente convertidos. Entre essas consequências ressaltavam as suspeitas, concretizadas, que muitos claudicariam depois do baptismo e apresentariam sinais suspeitos da sua identidade passada. Os catecúmenos judeus de Marrocos providenciaram aos conversos do Reino, assim como àqueles que no exterior pretendiam assumir-se livremente como judeus, conhecimentos actualizados sobre práticas judaicas. Forneceram-lhes mesmo veículos culturais, como a escrita, e foram reconhecidos como detentores de um estatuto especial, devido à sua origem e conhecimentos, em «estado puro». Mas, correspondendo às suspeitas dos cristãos-novos, e até porque convertidos num contexto diferente daquele em que se verificaram as conversões gerais do século XV, os judeus de Marrocos desintegraram-se, progressivamente e de forma mais dramática, até porque estava latente a possibilidade da errância e da viagem. Ao se sentirem excluídos, por pressão social e reflexão pessoal, estes judeus foram ficando à margem dos mecanismos institucionalizados de integração sócio-religiosa, até porque os utilizaram para prosseguirem na sua mobilidade. Depois da necessária passagem pelos mecanismos e instituições

sa rue⁷⁴. Le marchand Simão Vaz, nouveau chrétien auquel Fernando da Silva avait acheté des vêtements avec la pension royale lui avait, lui aussi, demandé si les convertis au Maroc étaient bien traités et sur quels jours tombaient les fêtes des Pâques juives. Plus tard, Fernando ayant écrit en hébreu la comptabilité de certaines marchandises achetées dans le magasin de Simão, celui-ci lui aurait demandé de lui fournir une traduction des paroles. Simão aurait même dit à Fernando da Silva et à Manuel de Saldanha de retourner au Maroc, qu'il prendrait en charge toutes les dépenses du voyage, car, au Portugal, ils «se perdaient»⁷⁵. De même, le marchand de fruits secs de l'Algarve, Manuel Mendes, avait demandé à Joseph de Sá, catéchumène juif, sur quel jour tombait exactement le jeûne du Yom Kippour parce que, ne connaissant pas la date exacte, il devait, pour respecter la règle, jeûner les dix jours de la Lune⁷⁶.

Dans certains cas, les nouveaux chrétiens considéraient qu'ils appartenaient au même groupe socio-religieux d'origine. Par exemple, le contractant converti Francisco da Cunha, un résident dans l'Alfama, donna un nouveau *cruzado* d'aumône à Martinho Mascarenhas, car il avait avoué qu'il vivait selon la Loi de Moïse et qu'il appartenait «à la même caste»⁷⁷. Mais, en réalité, c'était un échange inégal. Comme nous l'avons déjà mentionné, les convertis craignaient les conséquences de l'inclusion sociale de ces juifs récemment convertis dans leur groupe. Parmi ces conséquences émergeaient les soupçons, toutefois concrétisés, qu'après le baptême un bon nombre d'entre eux hésiteraient et présenteraient des signes suspects de leur identité passée. Les catéchumènes juifs du Maroc ont permis aux convertis du Royaume, ainsi qu'à ceux qui, à l'extérieur, souhaitaient s'assumer librement en tant que juifs, d'obtenir des connaissances mises à jour sur des pratiques juives. Ils leur ont même fourni des moyens culturels, comme l'écriture, et ont été ainsi reconnus comme les détenteurs d'un statut spécial, dû à leur origine et à «l'état pur» de leur connaissance. Mais confirmant les soupçons des nouveaux chrétiens, et aussi parce qu'ayant été convertis dans un contexte différent de celui où les conversions générales du XV^e siècle avaient eu lieu, les juifs du Maroc se sont désintégrés progressivement et de façon plus dramatique, aussi parce que la possibilité de l'errance et du voyage était latente. Se sentant exclus, par la pression sociale et la réflexion personnelle, ces juifs sont restés peu à peu en marge des mécanismes institutionnalisés d'intégration socioreligieuse, aussi parce qu'ils les ont utilisés pour

74. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 6963, 3.^a via, fol. 142 v^o.

75. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 36.

76. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fols. 37v^o-38.

77. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 8811, fol. 175v^o.

74. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 6963, 3^e exemplaire, fol. 142 v^o.

75. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 36.

76. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 37v^o-38.

77. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 8811, fol. 175v^o.

de catequização e baptismo, muitas das outras práticas sócio-religiosas foram corrompidas: o casamento era normalmente uma farsa social e estes não integravam as organizações de socialização e integração religiosa, como as confrarias. Outros, de forma mais dramática usaram, corrompendo, um dos pilares fundamentais da sociedade cristã – o baptismo – para angariar meios de sobrevivência, ao baptizarem-se várias vezes. Ao utilizarem esta estratégia, estavam também a usar o baptismo como uma forma de suporte da sua mobilidade.

A questão da identidade religiosa mostra-se fundamental visto ser, para estes judeus, inseparável da estrita identidade humana⁷⁸. Como realçou o próprio Martinho Mascarenhas, os cristãos-novos, «ainda que cuidassem que eram judeus, o não eram, porque nesta terra se não podia observar bem a Lei de Moisés, porque quem era nascido, criado nas terras dos Judeus, e onde publicamente se observava a Lei de Moisés, é que podia ser observante da dita Lei...»⁷⁹.

A par da questão fulcral da deficiente observância por questões de pressão social, outra é enunciada no discurso destes catecúmenos: o facto dos conversos assumirem, pelo menos exteriormente, práticas do cristianismo que aqueles consideravam impróprias dentro do universo judaico – claro que uma das mais apontadas, devido à sua visibilidade, era a veneração das imagens, considerada tradicionalmente polémica e, nas homilias judaicas, como uma prática execrável de idolatria⁸⁰.

Em alguns casos suspeita-se mesmo que, à partida, alguns (muitos?) teriam plena consciência de não poderem assumir a sua identidade judaica na Península Ibérica e que a situação de converso de origem judaica era «incompleta» e para eles inadmissível. Por

78. Sobre as opiniões diversas, mesmo das entidades religiosas judaicas, para uma definição da identidade religiosa dos conversos e sobre a questão da conversão ao catolicismo, vide, por exemplo, B. Netanyahu, *The Marranos of Spain. From the Late XIVth to the Early XVIth Century According to Contemporary Hebrew Sources*, Nova Iorque, American Academy for Jewish Research, 1966; Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, The Littman Library by Oxford University Press, 1989, cap. 12; *idem*, «The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the 'Lands of Idolatry' (1644-1724)», in *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalém, The Magnes Press-The Hebrew University, 1985, pp. 197-224; David Graizbord, *Souls in Dispute. Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 2004; e Natalia Muchnik, «Being against...» cit.

79. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 8811, fol. 13v^o.

80. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 21v^o. Sobre este aspecto da veneração das imagens pelos cristãos ser considerada entre os judeus como uma idolatria vide Daniel J. Laskier, *Jewish Philosophical Polemics...* cit.; Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990 e Carlos del Valle Rodríguez (ed.), *Polémica Judeo-Christiana. Estudios*, Madrid, Abhen Ezra Ediciones, 1992.

poursuivre leur mobilité. Après le passage nécessaire par les mécanismes et les institutions de catéchisation et du baptême, la plupart des autres pratiques socio-religieuses ont été corrompues : normalement, le mariage était une farce sociale et ils n'avaient pas leur place dans les organisations de socialisation et d'intégration religieuse, comme les confréries. D'autres, de façon plus dramatique, ont utilisé le baptême – en corrompant l'un des piliers fondamentaux de la société chrétienne – pour trouver des moyens de survie : ils se sont fait baptiser à plusieurs reprises. En ayant recours à cette stratégie, ils utilisaient également le baptême comme un moyen de soutenir leur mobilité.

La question de l'identité religieuse est fondamentale car, pour ces juifs, celle-ci est inséparable de la stricte identité humaine⁷⁸. Comme l'a souligné le nouveau chrétien Martinho Mascarenhas lui-même, « même s'ils croyaient qu'ils étaient juifs, ils ne l'étaient pas, parce que dans ce pays il n'était pas possible de bien respecter la Loi de Moïse, car seul celui qui était né et élevé en territoire juif, où la Loi de Moïse était publiquement observée, pouvait obéir à ladite Loi... »⁷⁹.

Outre la question centrale d'une mauvaise observance en raison de pression sociale, un autre motif est énoncé dans le discours de ces catéchumènes : le fait que, du moins en apparence, les nouveaux chrétiens aient adopté des pratiques du christianisme que ceux-là jugeaient inappropriées au sein de l'univers judaïque – bien sûr que l'une des plus fréquemment citées, en raison de sa visibilité, était la vénération des images, traditionnellement considérée dans la polémique et dans les homélies juives comme une pratique exécration de l'idolâtrie⁸⁰.

Dans certains cas, on soupçonne même qu'au départ, quelques-uns (beaucoup ?) auraient entièrement conscience qu'ils ne pouvaient assumer leur identité judaïque dans la Péninsule ibérique et que leur situa-

78. Sur les différentes opinions, même des entités religieuses juives, pour une définition de l'identité religieuse des convertis et sur la question de la conversion au catholicisme, voir par exemple, B. Netanyahu, *The Marranos of Spain. From the Late XIVth to the Early XVIth Century According to Contemporary Hebrew Sources*, New York, American Academy for Jewish Research, 1966; Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, The Littman Library by Oxford University Press, 1989, cap. 12 ; *idem*, «The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the 'Lands of Idolatry' (1644-1724) », in *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalém, The Magnes Press-The Hebrew University, 1985, pp. 197-224 ; David Graizbord, *Souls in Dispute. Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004; et Natalia Muchnik, «Being against...» cit.

79. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 8811, fol. 13v^o.

80. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 21v^o. Sur cet aspect de la vénération d'images par des chrétiens vue par les juifs comme une idolâtrie voir Daniel J. Laskier, *Jewish Philosophical Polemics...* cit. ; Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990 ; et Carlos del Valle Rodríguez (éd.), *Polémica Judeo-Christiana. Estudios*, Madrid, Abhen Ezra Ediciones, 1992.

isso, Fernando da Silva e Manuel de Saldanha dirão que vieram baptizar-se, não porque queriam ser (verdadeiramente) cristãos, mas porque queriam ir pelas «ditas partes de cristãos [Espanha, Itália, etc.] com *seguridade* de suas pessoas»⁸¹. Na verdade deveremos questionar-nos se, mesmo durante a catequização, houve um regresso a si mesmos ou se nunca deixaram de ser eles próprios.

5. A mobilidade como essência

Se nunca deixaram de ser eles próprios, o que é comprovado para muitos deles, quer dizer que nunca deixaram de estar em mobilidade.

Vimos que muitos apareceram em Portugal, no contexto sequencial da batalha de Alcácer Quibir, relacionados com o resgate dos cativos e a cobrança das suas dívidas. Outra vaga posterior verificou-se após a morte de Mawlay Ahmad Al-Mansur (Mulei Ahmed Almançor), em 1603, quando Marrocos foi assolado por uma longa guerra civil (1603-1659), acompanhada de epidemias e fomes⁸².

As «crónicas judaicas» não deixam de assinalar a miséria dos *mellahs*, atribuindo a adversidade das condições, de forma teleológica, à punição divina dos pecados. Por exemplo, em 1606, Saul ben David Serero noticiaria que em Fez, entre Julho de 1604 e Novembro de 1605, cerca de 800 pessoas teriam morrido de fome no *mellah* da cidade e que mais de 600 tinham apostatado. Acrescenta ainda que as estradas eram pouco seguras e as comunicações estavam suspensas, que quem pretendia continuar na cidade morria de fome, enquanto quem saía ficava sob o jugo da espada. A razão para todas estas desgraças eram os seus pecados, visto que quem se dedicava ao estudo da Lei se havia relaxado, não procurando a Ciência Religiosa⁸³. Um dos comentadores deste texto, Joseph Tolédano,

tion de convertis d'origine juive était « incomplète » étant, donc, pour eux, inadmissible. Pour cette raison, Fernando da Silva et Manuel de Saldanha diront qu'ils sont venus se faire baptiser non pas parce qu'ils voulaient être (vraiment) des chrétiens, mais parce qu'ils voulaient aller dans « lesdites régions chrétiennes [Espagne, Italie, etc.] en toute sécurité pour leur personne »⁸¹. En vérité, nous devons nous interroger sur si, même pendant la catéchisation, il y eut un retour sur soi ou s'ils n'ont jamais cessé d'être eux-mêmes.

5. La mobilité comme essence

S'ils n'ont jamais cessé d'être eux-mêmes, ce qui est prouvé pour beaucoup d'entre eux, c'est parce qu'ils n'ont jamais cessé d'être en déplacement.

Nous avons vu que bon nombre apparaissent au Portugal, suite à la bataille d'El-Ksar el-Kebir, liés au rachat des captifs et au recouvrement de leurs dettes. Plus tard, une autre vague aura eu lieu après la mort de Moulay Ahmed al-Mansour, en 1603, quand le Maroc sera été frappé par une longue guerre civile (1603-1659), accompagnée d'épidémies et de famines⁸².

Les « chroniques juives » ne manquent pas de souligner la misère des *mellahs* et attribuent, de manière téléologique, l'adversité des conditions à la punition divine des péchés. Par exemple, en 1606, Saul ben David Serero informait, qu'entre juillet 1604 et novembre 1605, environ 800 personnes étaient mortes de faim dans les *mellahs* de la ville et que plus de 600 avaient apostasié. Il ajoute que les routes étaient dangereuses, que les communications avaient été suspendues, que ceux qui avaient voulu rester dans la ville étaient morts de faim et que ceux qui étaient sortis étaient restés sous le joug de l'épée. La raison de tous ces malheurs était leurs péchés, car ceux qui se consacraient à l'étude de la Loi s'étaient assouplis et n'avaient pas cherché la science religieuse⁸³. Un des commentateurs de ce texte, Joseph

81. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 26-26vº.

82. Sobre esta crise vide Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord – Tunisie – Algérie – Maroc*, Paris, Payot, 1931, pp. 482-484; Henri Terrasse, *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du Protectorat français*, vol. II, Casablanca, Éditions Atlantides, 1950, livre 6, cap. 7; Jean Brignon et al., *Histoire du Maroc*, Paris-Casablanca, Hatier-Librairie Nationale, 1967, cap. 16; Bernard Rosenberger, *Le Maroc au XVI^e siècle. Au seuil de la modernité*, s. l., Fondation des Trois Cultures, 2008, cap. 6; e Michel Abitbol, *Histoire du Maroc*, Paris, Perrin, 2009, pp. 216-219. Acerca das fomes e das epidemias em Marrocos, no período em causa, vide Bernard Rosenberger e Hamid Triki, «Famines et épidémies au Maroc aux XVI^e et XVII^e siècles», in *Hespéris Tamuda*, vol. XIV, 1973, pp. 167-175.

83. «Memórias de Saul ben David Serero (1603)», texto IX, publicado por Georges Vajda, in *Un Recueil de Textes Judéo-Marocains*, Paris, Larose, 1951, pp. 20-21. Vide também a informação de Ribbi Abner Hassarfaty, pub. por Y. D. Sémach, «Une Chronique Juive de Fés: Le 'Yahas Fés' de Ribbi Abner Hassarfaty», in *Hespéris*, tomo IX, fascs. 1-2, 1934, p. 92.

81. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2412, fol. 26-26vº.

82. Sur cette crise, voir Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord – Tunisie – Algérie – Maroc*, Paris, Payot, 1931, pp. 482-484; Henri Terrasse, *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du Protectorat français*, vol. II, Casablanca, Éditions Atlantides, 1950, livre 6, cap. 7; Jean Brignon et al., *Histoire du Maroc*, Paris-Casablanca, Hatier-Librairie Nationale, 1967, chap. 16; Bernard Rosenberger, *Le Maroc au XVI^e siècle. Au seuil de la modernité*, s. l., Fondation des Trois Cultures, 2008, chap. 6; et Michel Abitbol, *Histoire du Maroc*, Paris, Perrin, 2009, pp. 216-219. Sur les famines et les épidémies au Maroc, dans la période en question, voir Bernard Rosenberger et Hamid Triki, «Famines et épidémies au Maroc aux XVI^e et XVII^e siècles», in *Hespéris Tamuda*, vol. XIV, 1973, pp. 167-175.

83. «Memórias de Saul ben David Serero (1603)», texte IX, publié par Georges Vajda, in *Un Recueil de Textes Judéo-Marocains*, Paris, Larose, 1951, pp. 20-21. Voir aussi l'information de Ribbi Abner Hassarfaty, pub. par Y. D. Sémach, «Une Chronique Juive de Fès: Le 'Yahas Fés' de Ribbi Abner Hassarfaty», in *Hespéris*, tome IX, fascs. 1-2, 1934, p. 92.

não deixa de salientar que os cenários de seca e de fome se verificaram durante este período de anarquia em 1614-1616, 1621-1622 e em 1624. Acrescenta que foram estes ciclos de guerra e de fome que levaram à migração de judeus marroquinos para os países do Oriente e para a Terra Santa. Foi assim que se formaram em Jerusalém e no Egípto importantes comunidades magrebínas, que conservaram a lembrança das suas origens⁸⁴. Na verdade, Joseph Tolédano está a chamar a atenção para uma mobilidade ideal, quando este trabalho mostra outra mobilidade: para o Ocidente e, de forma escusa, para a Ibéria católica.

Foram acontecimentos extraordinários, de repercussões mais ou menos vastas, que provocaram alterações na vida quotidiana destes judeus, de tal forma que, sentindo necessidade de partir, aquela ficará irreparavelmente perdida. Estes judeus catecúmenos têm que abandonar a sua casa, a sua comunidade, o seu país de origem e, por vezes, a própria família. Ao conseguirem enveredar numa viagem para um contexto sócio-religioso diferente e adverso, mesmo que aproveitando as benesses régias e religiosas, sociais e institucionais, estes judeus marroquinos estavam a apostar «em partir», numa forma de errância radical que passou a ser a sua opção ou necessidade de sobrevivência.

Até agora, a mobilidade dos judeus tem sido focada no âmbito dos enquadramentos institucionalizados ou institucionalizáveis: por exemplo, a mobilidade dos rabinos ou das populações pobres, que não podiam ser sustentadas pelas comunidades locais («despachados»)⁸⁵. Outras vezes a mobilidade é analisada em termos de correspondência – pessoal, de ideias, de grupos ou de movimentos religiosos, dentro da comunidade⁸⁶ ou fora dela⁸⁷. Mas é sobretudo em termos de diáspora – económica e social – que a mobilidade dos judeus é focada⁸⁸. E também aqui se coloca a tónica no estudo deste fenómeno da mobilidade, em

Tolédano, fait remarquer que les scénarios de sécheresse et de famine se sont produits au cours de cette période d'anarchie en 1614-1616, 1621-1622 et 1624. Il ajoute, par ailleurs, que ce sont ces cycles de guerre et de famine qui ont conduit à la migration juive marocaine vers les pays d'Orient et vers la Terre Sainte. C'est ainsi que se sont formées à Jérusalem et en Égypte d'importantes communautés maghrébines, qui ont conservé le souvenir de leurs origines⁸⁴. En fait, Joseph Tolédano attire l'attention sur une mobilité « idéale », alors que cette étude montre une autre mobilité vers l'Ouest et, dans celle-ci, de manière dissimulée vers l'Ibérie catholique.

Ce furent des événements extraordinaires, ayant des répercussions plus ou moins grandes, qui ont provoqué des changements dans la vie quotidienne de ces juifs, de sorte que, ressentant le besoin de partir, celle-ci se retrouva irrémédiablement perdue. Ces juifs-catechumènes devaient quitter leur foyer, leur communauté, leur pays d'origine et parfois même leur famille. Lorsqu'ils parvenaient à embarquer dans un voyage vers un contexte socioreligieux différent et défavorable, même s'ils profitaient des grâces royales et religieuses, sociales et institutionnelles, ces juifs marocains pariaient « sur partir » sous la forme d'une errance radicale qui devint, désormais, leur option ou leur nécessité de survie.

Jusqu'à présent, la mobilité des juifs a été axée au sein des cadres institutionnalisés ou institutionnalisables : par exemple, la mobilité des rabbins ou des populations pauvres, qui ne pouvaient pas être soutenues par les collectivités locales (les *despachados*)⁸⁵. D'autres fois la mobilité est analysée en matière de correspondance – personnelles, des idées, de groupes ou de mouvements religieux au sein de la communauté⁸⁶, ou en dehors de celle-ci⁸⁷. Mais c'est surtout en termes de diáspora – économique et sociale – que la mobilité des juifs est abordée⁸⁸. Et ici, l'accent est également mis sur l'étude du phénomène de la mobilité, par

84. Joseph Tolédano, *Le temps du Mellah. Une Histoire des Juifs du Maroc racontée à travers les annales de la communauté de Meknès*, Jerusalém, Edition Ramtol, 1982, p. 30.

85. Évelyne Oliel-Grauz, «La diaspora séfarade au XVIIIe siècle...» cit., pp. 55-71; Tirtsah Levi Bernfield, *Poverty and Welfare among the Portuguese Jews of Early Modern Amsterdam*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2011; *idem*, «Caridade Escapa da Morte: Legacies to the Poor in Sephardi wills from Seventeenth-Century Amsterdam», in Jozseph Michman (ed.), *Dutch Jewish History. Proceedings of the Fifth Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Assen-Maastricht, Van Gorcum-The Institute for Research of Jerusalem, 1993, pp. 179-204.

86. *Communication in The Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, ed. Sophia Menache, Leiden, E. J. Brill, 1996.

87. Ver, por exemplo, J. van den Berg e Ernestine G.E. van der Wall (ed.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

88. Vide a obra de Jonathan Israel, citada na nota 41.

84. Joseph Tolédano, *Le temps du Mellah. Une Histoire des Juifs du Maroc racontée à travers les annales de la communauté de Meknès*, Jérusalem, Édition Ramtol, 1982, p. 30.

85. Évelyne Oliel-Grauz, «La diaspora séfarade au XVIIIe siècle...» cit., pp. 55-71; Tirtsah Levi Bernfield, *Poverty and Welfare among the Portuguese Jews of Early Modern Amsterdam*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2011; *idem*, «Caridade Escapa da Morte : Legacies to the Poor in Sephardi wills from Seventeenth-Century Amsterdam », in Jozseph Michman (éd.), *Dutch Jewish History. Proceedings of the Fifth Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Assen-Maastricht, Van Gorcum-The Institute for Research of Jerusalem, 1993, pp. 179-204.

86. *Communication in The Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, éd. Sophia Menache, Leiden, E. J. Brill, 1996.

87. Voir par exemple J. van den Berg et Ernestine G.E. van der Wall (éd.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

88. Voir l'œuvre de Jonathan Israël, déjà citée *supra*, note 41.

comparação com as diásporas de outros grupos⁸⁹, ou ainda em conexão com outros grupos minoritários⁹⁰.

Esta mobilidade «especial», de judeus para o universo católico, e sobretudo para a Península Ibérica – ou seja, aquilo que as autoridades designavam as «terras de idolatria», pois em nenhum destes territórios, ao contrário do que acontecia em Itália, se podia observar o judaísmo – tem sido alvo de estudos esporádicos, desde Antonio Domínguez Ortiz⁹¹ e Julio Caro Baroja⁹². Mais recentemente, alguns autores tentaram perscrutar os motivos que presidiram a esta mobilidade dos judeus para o universo ibérico: interesses negociais, penúria, pretensões instrutivas de pendor religioso (entrega de calendários, textos litúrgicos, etc.) e, ainda, entroncando com todos os aspectos anteriores, o facto de fazerem de uma vivência descentrada do núcleo das comunidades judaicas um *leitmotiv* que lhes permitia uma deslocação facilitada para as «terras de idolatria». São exemplos destes estudos, os artigos já assinalados de Joseph Kaplan, relativamente ao caso de Amesterdão⁹³ e de Hamburgo⁹⁴, e os de Mercedes García-Arenal⁹⁵ e de Natalia Muchnik⁹⁶, mais direccionados para os judeus do Mediterrâneo.

Com este texto tentámos contribuir para o estudo da essencialidade destes judeus convertidos, realçando a mobilidade como um factor primordial. Avançámos que, afinal, nesta mobilidade geográfica resistiu a anterior gramática civilizacional em que tinham vivido

rapport à la diaspora d'autres groupes⁸⁹ ou liée à d'autres groupes minoritaires⁹⁰.

Cette mobilité « spéciale » des juifs dans le monde catholique et, en particulier, vers la Péninsule ibérique – c'est-à-dire, vers ce que les autorités désignaient « terres d'idolâtrie », car dans aucun de leurs territoires, contrairement à ce qui se passait en Italie, on ne pouvait observer le judaïsme – a été la cible d'études sporadiques depuis Antonio Domínguez Ortiz⁹¹ et Julio Caro Baroja⁹². Plus récemment, certains auteurs ont tenté d'analyser les raisons qui ont présidé à cette mobilité des juifs vers l'univers ibérique : intérêts d'affaires, pauvreté, prétentions instructives à tendances religieuses (remise de calendrier, textes liturgiques, etc.), mais aussi, convergeant avec tous les aspects précédents, le fait de faire d'un vécu décentré du noyau des communautés juives un *leitmotiv* qui leur permettaient de se déplacer plus facilement vers une « terre d'idolâtrie ». Les articles déjà mentionnés de Joseph Kaplan, concernant le cas d'Amsterdam⁹³ et d'Hambourg⁹⁴, sont des exemples de ces études, ainsi que ceux de Mercedes García-Arenal⁹⁵ et de Natalia Muchnik⁹⁶, davantage consacrés aux juifs de la Méditerranée.

Avec ce texte, nous avons essayé de contribuer à l'étude du caractère essentiel des juifs convertis, mettant l'accent sur la mobilité en tant que facteur clé. Nous avons avancé que, finalement dans cette mobilité géographique la grammaire civilisationnelle

89. Vide Jonathan Israel, «Diasporas Jewish and non-Jewish and the World Maritime Empires», in Ina Baghdiantz et al. (ed.), *Diasporas Entrepreneurial Networks. Four Centuries of History*, Oxford, Berg, 2005, pp. 3-26.

90. Vide, por exemplo, Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press, 2009; *idem*, «Juifs de Livourne, Italiens de Lisbonne et Hindous de Goa: réseaux marchands et échanges interculturels à l'époque moderne», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, n.º 3, 2003, pp. 581-603; *idem*, «Les juifs d'origine portugaise entre Livourne, le Portugal et la Méditerranée (1650-1750)», in *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XLVIII: *La Diaspora des Nouveaux-Chrétiens*, 2004, pp. 171-182; *idem*, «Sephardic Merchants in the Early Modern Atlantic and Beyond. Toward a Comparative Historical Approach to Business Cooperation», in Richard L. Kagan e Philip D. Morgan (ed.), *Atlantic Diasporas. Jews, Conversos and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500-1800*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009.

91. Vide «Judíos en la España de los Austrias», in *Nueva Revista de Filología Hispánica*, tomo 30, n.º 2, 1981, pp. 609-616

92. *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, vol. 1, Madrid, Ediciones Istmo, 1986, pp. 539-546.

93. Vide *supra*, nota 78; e ainda «Amsterdam, The Forbidden Lands, and the dynamics of the Sephardi Diaspora», in Yosef Kaplan (ed.), *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History*, Leiden, Brill, 2008, pp. 33-62.

94. «The Place of Herem in the Sefardic Community of Hamburg during the Seventeenth Century», in Michael Studemund-Halévy e Peter Koj (ed.), *Die Sefarden in Hamburg*, Hamburgo, Helmut Buske Verlag, 1994, pp. 63-88.

95. Vide *supra*, nota 66.

96. Vide *supra*, nota 72.

89. Voir Jonathan Israël, «Diasporas Jewish and non-Jewish and the World Maritime Empires», in Ina Baghdiantz et al. (éd.), *Diasporas Entrepreneurial Networks. Four Centuries of History*, Oxford, Berg, 2005, pp. 3-26.

90. Voir, par exemple, Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press, 2009; *idem*, «Juifs de Livourne, Italiens de Lisbonne et Hindous de Goa: réseaux marchands et échanges interculturels à l'époque moderne», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, n.º 3, 2003, pp. 581-603; *idem*, «Les Juifs d'origine portugaise entre Livourne, le Portugal et la Méditerranée (1650-1750)», in *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XLVIII: *La Diaspora des Nouveaux chrétiens*, 2004, pp. 171-182; *idem*, «Sephardic Merchants in the Early Modern Atlantic and Beyond. Toward a Comparative Historical Approach to Business Cooperation», in Richard L. Kagan et Philip D. Morgan (éd.), *Atlantic Diasporas. Jews, Conversos and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500-1800*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009.

91. Voir «Judíos en la España de los Austrias», in *Nueva Revista de Filología Hispánica*, tome 30, n.º 2, 1981, pp. 609-616

92. *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, vol. 1, Madrid, Ediciones Istmo, 1986, pp. 539-546.

93. Voir *supra*, note 78; et également « Amsterdam, The Forbidden Lands, and the dynamics of the Sephardi Diaspora », in Yosef Kaplan (éd.), *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History*, Leiden, Brill, 2008, pp. 33-62.

94. «The Place of Herem in the Sefardic Community of Hamburg during the Seventeenth Century», in Michael Studemund-Halévy et Peter Koj (éd.), *Die Sefarden in Hamburg*, Hambourg, Helmut Buske Verlag, 1994, pp. 63-88.

95. Voir *supra*, note 65.

96. Voir *supra*, note 72.

quando em situação estável, não sendo portanto correspondida, em muitos casos, por uma mobilidade ontológica. Yosef Kaplan, nos seus estudos, chegou à mesma conclusão acerca dos judeus que viveram como católicos na Ibéria e nos seus territórios, em períodos mais curtos ou mais longos, regressando depois a Amesterdão ou Hamburgo.

Podemos, assim, acentuar que, a par da emigração dos conversos para as comunidades estabelecidas em Itália, Amesterdão, sul de França e Hamburgo, e da mobilidade de rabis, negociantes, órfãos e pobres entre as comunidades judaicas, se observou a passagem de outros homens para os territórios católicos, também por motivos negociais mas sobretudo para «visitarem» a Europa.

Por vezes a mobilidade é tão desmesurada, que a própria vida interna da personagem parece um espelho em que se reflectem várias vezes identidades diferentes. No fim, a máquina inquisitorial comprova que a identidade primeira resistiu. O exemplo mais conhecido é o de Francisco de Santo António, ou Abraão Rúven como judeu. Oriundo de Fez, onde nasceu em 1579 ou 1580, partiu dali em 1604, um ano após a morte de Mawlay Ahmad al-Mansur e, como mercador, deambulou por Livorno, Cairo, Istambul, Alexandria, Grécia, Hungria, Polónia, Alemanha e Holanda. Em Amesterdão desempenhou o cargo de leitor numa sinagoga e de professor, com um salário de 500 florins por ano. Sendo acusado de pedofilia, foi-lhe retirada a possibilidade de ensinar e o salário, fugindo para Antuérpia, onde se converteu ao catolicismo em 1616. Regressou ao judaísmo em Amesterdão, mas os judeus proibiram que se falasse com ele. Alistou-se então como soldado em Bruxelas e, daí, veio até ao Porto e Lisboa, onde informou Heitor Mendes Bravo que pretendia viajar até Itália e daí a Damasco ou Jerusalém, para se penitenciar de haver deixado a Lei de Moisés. Heitor descreve-o como um homem desintegradado, que não tinha «que gastar», e arrependido de ter deixado «o certo pelo duvidoso». Incitou também aquele a dizer a pessoas conhecidas que lhe entregassem esmolas, invocando o seu estatuto de «Rabino na Ley». Em Lisboa ensinou hebraico e cerimónias judaicas à «gente de nação». Foi processado, em 1618, e expulso de Portugal, em 1621, mas continuou a divulgar a religião judaica em Espanha. Nesse mesmo ano converteu-se de novo na capela real, perante a rainha, mas acabou condenado pelo Tribunal de Toledo, em 1625, a seis anos nas galés. Enquanto permaneceu em Madrid transportava um abecedário com caracteres hebraicos muito grandes, com o nome da letra ao lado, em caracteres castelhanos, assim como um caderno, também impresso naquela língua, em que elucidava como realizar ritos e cerimónias. Estes

précédente, dans laquelle ils ont vécu lors de situations stables, a résisté, mais sans correspondance dans de nombreux cas avec une mobilité ontologique. Dans ses études, Yosef Kaplan est parvenu à la même conclusion sur les juifs qui vivaient comme chrétiens dans la Péninsule ibérique et sur ses territoires, dans des périodes plus courtes ou plus longues, retournant plus tard à Amsterdam ou à Hambourg.

Nous pouvons donc souligner que, de pair avec l'émigration des convertis vers des communautés établies en Italie, à Amsterdam, dans le sud de la France et à Hambourg, et avec la mobilité des rabbins, des commerçants, des orphelins et des pauvres parmi les communautés juives, nous avons constaté le passage d'autres hommes vers des territoires catholiques, également pour des raisons d'affaires, mais surtout pour «visiter» l'Europe.

Parfois la mobilité est si disproportionnée que la vie intérieure du personnage, lui-même, semble un miroir qui reflète plusieurs fois des identités différentes. À la fin, la machine inquisitoriale prouve que l'identité première a toujours résisté. L'exemple le plus connu est celui de Francisco de Santo António ou Abraham Rúven comme juif. Originaire de Fès, où il est né en 1579 ou en 1580 et d'où il est parti, en 1604, un an après la mort de Moulay Ahmed al-Mansour, a déambulé, en tant que commerçant, par Livourne, le Caire, Istanbul, Alexandrie, la Grèce, la Hongrie, la Pologne, l'Allemagne et les Pays-Bas. À Amsterdam il fut lecteur dans une synagogue et enseignant avec un salaire de 500 florins par an. Accusé de pédophilie, il fut empêché d'enseigner et son salaire lui fut retiré. Il s'enfuit à Anvers, où il se convertit au catholicisme, en 1616. Il retourna au judaïsme à Amsterdam, mais les juifs interdirent toute personne juive de lui parler. Il s'engagea, alors, comme soldat à Bruxelles. Delà il partit à Porto et Lisbonne, où il informa Heitor Mendes Bravo qu'il voulait se rendre en Italie pour atteindre ensuite Damas et Jérusalem et pour se pénitencier d'avoir laissé la Loi de Moïse. Heitor le décrit comme un homme désintégré, qui n'avait rien à «dépenser» et attristé d'avoir laissé «le certain pour l'incertain». Il a également incité celui-ci à dire aux gens qu'il connaissait de lui livrer des aumônes, citant son statut de «Rabbin dans la Loi». À Lisbonne il enseigna l'hébreu et les cérémonies juives au «peuple de la nation». Il fut inculpé en 1618 et expulsé du Portugal en 1621, mais il continua à promouvoir la religion juive en Espagne. Il se convertit à nouveau cette même année dans la chapelle royale, par-devant la reine, mais finit par être condamné six ans aux galères par la Cour de Tolède, en 1625. Tant qu'il est resté à Madrid, il portait avec lui un abécédaire avec de gros caractères hébreux et le nom de la lettre sur le côté, en castillan, ainsi qu'un cahier également imprimé dans cette même langue où il expliquait comment réaliser

documentos, apensos ao seu processo castelhano, eram alugados por 30 reais por mês e, segundo Natalia Muchnik, a decoração do abecedário parece apontar a proveniência de uma tipografia italiana⁹⁷. Ensinava e escrevia também orações em hebraico e acabou por confessar em Espanha que aí se reconvertera apenas para receber as esmolas régias entregues aos neófitos e conseguir, assim, um pecúlio que lhe permitisse o retorno à Holanda⁹⁸.

Outro destes famosos «pseudo-rabinos» é Jacob Benefahy ou Belchior de Bragança, oriundo de Marraquexe e baptizado na igreja de S. Roque, em Lisboa. Homem culto, foi leitor de hebraico e caldaico na Universidade de Alcalá de Henares. Pretendia regressar a Marrocos depois de angariar esmolas em comunidades de conversos no centro e norte de Portugal. Foi preso e sentenciado pela Inquisição de Coimbra em 1607⁹⁹. Em 1618, quando o licenciado Marcos Teixeira, ao serviço da Inquisição de Lisboa, visitou o Brasil, Belchior encontrava-se na Baía, acusado de assassinar um homem. Através de certas denúncias de cristãos-novos locais sabemos que, não somente continuava a sustentar-se à custa das suas esmolas, tal como acontecia no Reino, ostentando a sua condição de homem douto, como aqueles tinham a opinião que ele «desamparara a Lei de Moisés» apenas por necessidade¹⁰⁰.

Estes exemplos extremos – um mais voluntário e outro mais pressionado – são uma prova cabal que, entre

des rites et des cérémonies. Ces documents, annexés à son procès inquisitorial espagnol, étaient loués pour 30 réaux par mois et, selon Natalia Muchnik, la décoration de l'abécédaire semble indiquer qu'il provient d'une typographie italienne⁹⁷. Il enseignait et écrivait aussi des oraisons en hébreu et il finira par avouer, en Espagne, qu'il ne s'y était converti que pour recevoir les aumônes royales remises aux néophytes et pour pouvoir, ainsi, obtenir une somme d'argent qui lui permettrait de retourner aux Pays-Bas⁹⁸.

Un autre de ces célèbres « pseudorabbins » est Jacob Benefahy ou Belchior de Bragança, originaire de Marrakech et baptisé à l'église de S. Roque, à Lisbonne. Homme cultivé, il a été lecteur d'hébreu et de chaldéen à l'Université d'Alcalá de Henares. Il ambitionnait de retourner au Maroc après avoir collecté des aumônes dans les communautés de convertis dans le centre et le nord du Portugal. Il fut arrêté et condamné par l'Inquisition de Coïmbre en 1607⁹⁹. En 1618, lorsque le licencié Marcos Teixeira, au service de l'Inquisition de Lisbonne, visita le Brésil, Belchior se trouvait à Bahia, accusé d'avoir assassiné un homme. Nous savons donc, à travers certaines dénonciations de nouveaux chrétiens locaux, que non seulement il continuait à subvenir à ses besoins grâce aux aumônes, affichant sa condition d'homme savant, mais aussi que ceux-ci pensaient qu'il « avait abandonné la Loi de Moïse » juste par nécessité¹⁰⁰.

Ces exemples extrêmes – un plus volontaire et un autre sous la pression – sont une preuve claire que

97. Natalia Muchnik, «Des intrus...» cit., p. 150, nota 95.

98. Além dos seus processos, ANTT, *Inquisição de Lisboa*, 3995, e Arquivo Histórico Nacional (Madrid), legajo 134, n.º 18; vide Haim Beinart, «A rota dos judeus de Marrocos até Espanha no início do século XVII» (em hebraico), in Saul Lieberman (ed.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, vol. 3, Jerusalém, American Academy for Jewish Research, 1974, pp. 15-39; Cecil Roth, «The Strange Case of Hector Mendes Bravo», in *Hebrew Union College Annual*, vol. 18, 1943-1944, pp. 223-225; Julio Caro Baroja, *Los Judíos en la España...* cit., vol. 1, pp. 543-544; José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., p. 520; Claude B. Stuczinsky, «Apóstatas marroquíes de origen judío en Portugal en los siglos XVI-XVII. Entre la misión y la Inquisición», in Mercedes García-Arenal (ed.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebies en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velásquez, 2003, pp. 130 e 135-136; Mercedes García-Arenal, «Los judíos de Fez...» cit., pp. 176-177; David Graizbord, «A historical contextualization of Sefardi apostates and self-styled missionaries of the seventeenth century», in *Jewish History*, vol. 19, n.º 3-4, 2005, pp. 287-313; e Natalia Muchnik, «Des intrus...» cit., pp. 149-150.

99. Além do seu processo, ANTT, *Inquisição de Coimbra*, proc. 3995, vide José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 169-170; Claude B. Stuczinsky, «Apóstatas marroquíes de origen judío...» cit., pp. 129 e 135; e especialmente *idem*, «Subsídios para um estudo de dois modelos paralelos de 'catequizaçãõ' dos judeus em Portugal», in Nachman Falbel et al. (org.), *Em Nome da Fé. Estudos in Memoriam de Elias Lipiner*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1999, pp. 173-201.

100. «Livro das Denúncias que se fizeram, na Visitação do Santo Ofício à Cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no ano de 1618. Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira», in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 49, 1936, pp. 97-101 e 131.

97. Natalia Muchnik, «Des intrus...» cit., p. 150, note 95.

98. Outre ses procès, l'ANTT, *Inquisição de Lisboa*, 3995, et Archivo Histórico Nacional (Madrid), legajo 134, n.º 18; voir Haim Beinart, «A rota dos judeus de Marrocos até Espanha no início do século XVII» (en hébreux), in Saul Lieberman (éd.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, vol. 3, Jérusalem, American Academy for Jewish Research, 1974, pp. 15-39; Cecil Roth, «The Strange Case of Hector Mendes Bravo», in *Hebrew Union College Annual*, vol. 18, 1943-1944, pp. 223-225; Julio Caro Baroja, *Los Judíos en la España...* cit., vol. 1, pp. 543-544; José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., p. 520; Claude B. Stuczinsky, «Apóstatas marroquíes de origen judío en Portugal en los siglos XVI-XVII. Entre la misión y la Inquisición», in Mercedes García-Arenal (éd.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebies en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velásquez, 2003, pp. 130 e 135-136; Mercedes García-Arenal, «Los judíos de Fez...» cit., pp. 176-177; David Graizbord, «A historical contextualization of Sefardi apostates and self-styled missionaries of the seventeenth century», in *Jewish History*, vol. 19, n.º 3-4, 2005, pp. 287-313; et Natalia Muchnik, «Des intrus...» cit., pp. 149-150.

99. Outre son procès, l'ANTT, *Inquisição de Coimbra*, proc. 3995, voir José Alberto Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...* cit., pp. 169-170; Claude B. Stuczinsky, «Apóstatas marroquíes de origen judío...» cit., pp. 129 e 135; et, en particulier, *idem*, «Subsídios para um estudo de dois modelos paralelos de 'catequizaçãõ' dos judeus em Portugal», in Nachman Falbel et al. (org.), *Em Nome da Fé. Estudos in Memoriam de Elias Lipiner*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1999, pp. 173-201.

100. «Livro das Denúncias que se fizeram, na Visitação do Santo Ofício à Cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no ano de 1618. Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira», in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 49, 1936, pp. 97-101 et 131.

estes judeus, a mobilidade não foi apenas um factor necessário para ultrapassar as condições em que viveram, em conjunturas sócio-económicas difíceis em Marrocos. Posteriormente, tornou-se um elemento imprescindível da sobrevivência de quem, à margem dos circuitos facilitados dos grandes rabinos e diplomatas, pretendia continuar a usufruir de ser o mesmo, utilizando os «meios» à sua disposição nos países escolhidos como terras de salvação. Esses meios eram: as apetências e os interesses dos antigos conversos e as apetências e os interesses das instituições dos países católicos que aspiravam pelo fim da sua mobilidade, como seres «completamente» católicos, após a catequização e o baptismo. Depois do salto para a Europa Católica, através das praças portuguesas do Norte de África, como Mazagão, esperava-se que imergissem profundamente no glorioso Universo Católico. Escondidos nas tabernas, de um Mundo e de uma religião de que entendiam apenas formalismos superficiais, estavam prontos a utilizá-los para prolongarem, em novos contextos, a sua essência.

parmi ces juifs la mobilité n'a pas été seulement un facteur nécessaire pour surmonter les conditions dans lesquelles ils vivaient dans des conjonctures socio-économiques difficiles au Maroc. Plus tard, cette mobilité est devenue un élément essentiel de la survie de ceux qui, en marge des circuits facilités des grands rabbins et des diplomates, voulaient continuer d'être les mêmes, en utilisant les « moyens » à leur disposition, dans les pays choisis comme terres de salut. Ces moyens étaient : les appétences et les intérêts des anciens convertis ; et les appétences et les intérêts des institutions des pays catholiques qui aspiraient à la fin de leur mobilité, comme des êtres « entièrement » catholiques, après la catéchisation et le baptême. Après le saut dans l'Europe catholique, à travers les places fortes portugaises en Afrique du Nord, comme Mazagan, on espérait qu'ils s'immergent profondément dans le « glorieux » univers catholique. Cachés dans les tavernes, d'un Monde et d'une religion dont ils ne comprenaient que des formalismes superficiels, ils étaient prêts à les utiliser pour prolonger, dans de nouveaux contextes, leur essence.