WACHTEL, Nathan, *A Fé da Lembrança. Labirintos Marranos*

Hugo Guerreiro

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/905>

DOI: 10.4000/cultura.905

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 junho 2007

Paginação: 271-277

ISSN: 0870-4546

Refêrencia eletrónica

Hugo Guerreiro, « WACHTEL, Nathan, *A Fé da Lembrança. Labirintos Marranos* », *Cultura* [Online], Vol. 24 | 2007, posto online no dia 10 outubro 2013, consultado a 22 setembro 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/905> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cultura.905>

**WACHTEL, Nathan, *A Fé da Lembrança. Labirintos Marranos*,
Lisboa, Editorial Caminho, 2003, 532 pp.**

Hugo Guerreiro

*"O marrano é católico sem fé, judeu sem saber e, todavia, judeu no querer."*¹

Estigmatizada por milhares de anos de perseguição, a fé judaica, tal como a conhecemos hoje, é marcada tanto pela figura de Abraão e pela lei de Moisés como pelas práticas de resistência e adaptação a contextos sociais adversos e de cariz inquisitorial. Fenómeno muito estudado à luz dos acontecimentos trágicos do século XX, as práticas persecutórias das comunidades hebraicas ao longo dos tempos conhecem no campo historiográfico um volumoso número de trabalhos. Contudo, a influência que este tipo de práticas teve sobre as comunidades judaizantes, sobre as estruturas mentais e sociais e sobre as práticas religiosas, é uma área em larga medida ainda por estudar, salvo honrosas exceções, em particular no período moderno. Centrando-se nas incertezas identitárias das comunidades de cristãos-novos das colónias americanas no período dourado da expansão ibérica, a última obra de Nathan Wachtel, *A Fé da Lembrança*, publicada no original em 2001, vem precisamente colmatar essa lacuna.

Wachtel, professor de História e Antropologia no *Collège de France*, completa com este livro uma trilogia dedicada à "história subterrânea" da América Latina do período moderno. Fazendo uso dos relatos dos vencedores, *La Vision des vaincus*, *Le Retour des Ancêtres* e agora *A Fé da Lembrança* fazem a inversão de ângulo, tentando recuperar a perspectiva dos vencidos, sejam eles tribos andinas ou europeus judaizantes. Assumindo as limitações da documentação disponível, opta-se então por uma análise particularizada, centrada na figura do indivíduo ou de pequenos grupos, numa abordagem próxima da história das mentalidades francesa e metodologicamente assente na micro-história trilhada por Ginzburg ou Levi. "Regresso a uma história de outros tempos? É principalmente a natureza das nossas fontes que impõe a redução da escala."²

¹ Gebhardt, Carl, "Le déchirement de la conscience", *Cahiers Spinoza*, 3, 1980, p. 136 (extracto da introdução que Gebhardt deu a *Die Schriften des Uriels da Costa* [1922] – Citado em Wachtel, p. 353.

² Wachtel, p. 33.

Quais são então essas fontes? Inevitavelmente os arquivos do Santo Ofício. Recorrendo às actas inquisitoriais conservadas em arquivos da Cidade do México, Lima, Lisboa e Madrid, Wachtel parte inicialmente para uma análise de grupo suportada por métodos quantitativos e com base nos dados recolhidos nos inventários de sequestro, distribuição populacional e características sociais. De uma amostra de 250 indivíduos cadastrados como judaizantes nos processos inquisitoriais do decénio de 1640 na Cidade do México, podemos perceber que, apesar de heterogéneo a nível económico (20% caracterizados como pobres, 45% de estrato médio e 15% bastante ricos), esta comunidade marrana demonstrava no geral um grau elevado de literacia (todos os homens sabiam ler e escrever e entre as mulheres 68% sabiam ler e 50% sabiam escrever) e uma forte inclinação para as actividades comerciais (cerca de 83%).

Mais curioso é o facto de quase todas as vítimas destes processos inquisitoriais serem cristãos-novos de origem portuguesa, não só no Brasil mas também no México e Peru. É verdade que a união dinástica de 1580 permitiu uma maior mobilidade entre os dois impérios; contudo, isso por si só não justifica a perpetuação das práticas judaizantes entre os emigrantes portugueses e a ausência destas nas comunidades hispânicas. Partindo da teorização inicial de Espinosa, Wachtel explica esta situação devido às diferentes características e temporalidade dos movimentos inquisitoriais no Portugal e na Espanha europeus do início do período moderno. A perseguição e conversão forçada começou em Espanha ainda em finais do século XIV, seguindo-se um processo gradual mas longo de repressão e integração que acabou por eliminar sistematicamente os laços de solidariedade entre os seus elementos. Em Portugal este movimento surgiu mais tardiamente, cerca de um século depois, e foi mais imediato. A passagem à clandestinidade foi facilitada pela relativa tolerância até 1536, ano em que é estabelecido o Tribunal do Santo Ofício, permitindo o desenvolvimento de um cripto-judaísmo de cariz específico e disseminado pelas diferentes possessões coloniais.

É esta diáspora marrana de origem lusitana, facilitada pelo domínio judeu das técnicas financeiras inerentes ao desenvolvimento de um império comercial, que vai dar origem ao termo “Nação”. De cariz ambíguo, as expressões “*Naçam Portuguesa o Hespanhola*”, “Portugueses da Nação Hebraica” ou simplesmente “Nação” serviram como significante de uma identidade própria, sem limites territoriais definidos, assente numa rede de solidariedade entre judeus e cristãos-novos judaizantes de origem ibérica que se alastrou de forma complexa do Novo Mundo ao Império Otomano, passando por Veneza e Antuérpia.

Definido assim de forma geral o objecto de estudo do livro, Wachtel inicia então uma análise particularizada, escolhendo sete casos por entre os milhares de processos inquisitoriais encontrados. Em molde de galeria de retratos, estamos perante uma tentativa de

reconstituição quase biográfica, dificultada pela unilateralidade e fragmentação das fontes, das estruturas culturais, sociais e religiosas da identidade marrana. Dos sete casos apresentados por Wachtel, escolhemos aqui três exemplos devido às suas diferentes características.

Juan Vicente, sapateiro de profissão, é um exemplo extremo da mobilidade, da extensão das redes de solidariedade e, por fim, do trágico desfecho que muitos cristãos-novos conheceram às mãos do Santo Ofício. O seu primeiro processo surge no tribunal de Évora, onde em 1582 se entregou voluntariamente afirmando que “cego pelo diabo” havia judaizado. Esta auto-denúncia, motivada pela crescente vaga de prisões na sua terra natal de Campo Maior, teve por objectivo conseguir a indulgência dos juizes. Seguindo um modelo estereotipado de confissão, Juan Vicente acabou por denunciar amigos e família. Se ele e a sua mulher, Isabel Vaez, conseguiram ser admitidos à reconciliação, menos sorte tiveram a sua mãe e irmã, condenadas a arder na fogueira do auto-de-fé de 16 de Dezembro de 1584.

Em 1588 Juan e Isabel embarcam para o Brasil, já em fuga de novas denúncias que acusavam Juan de ter apedrejado o sambenito que havia sido condenado a usar como sinal de infâmia. É já na Baía que o casal trava conhecimento com Diego Nuñez de Silva, médico cristão-novo, que daí por diante se tornará seu companheiro de viagem. Em 1591 chegam a Buenos Aires e daí partem para Santiago del Estero. É aí que é novamente denunciado, desta feita por António Suarez Mexia, natural de Campo Maior com quem Juan Vicente havia tentado travar amizade fazendo-se passar por um amigo da família. A nova fuga leva o casal a Potosí, onde recebem auxílio de Gonçalo de Luna (Vicente havia partilhado o calabouço em Évora com o pai deste) e de um grupo de cristãos-novos onde este se encontra inserido. Apesar de o casal voltar à estrada, passando por Cusco, Caraz, Lima, Arica e novamente Potosí, fazendo questão de nunca ficar mais de dois anos no mesmo local, acabam por ser finalmente presos em Chicama, denunciados por Gonçalo de Luna e Diego Nuñez da Silva, que haviam sido anteriormente presos. Com alguma astúcia e bafejado pela sorte, Juan Vicente conseguirá em 1612, e ao fim de mais de dez anos de reclusão motivada pela espera da chegada do processo de Évora, uma segunda sentença de reconciliação. Isabel Vaez conhece um destino diferente acabando por morrer na prisão em 1603.

Juan Vicente veria a sua vivência miserável, enquanto ensabatinado pelas ruas de Lima, interrompida por uma ordem régia que ordenava o desterramento dos portugueses condenados. É assim que chega a Cartagena, onde lhe é movido um terceiro processo do qual são desconhecidos os trâmites. Acabaria por arder na fogueira no auto-de-fé de 17 de Junho de 1626, como “herege judaizante, pertinaz, relapso e penitente fingido”³.

³ Wachtel, p. 49.

O indivíduo vítima do próximo processo aqui analisado partilha muito pouco com a figura de Juan Vicente, provavelmente apenas o facto de ser cristão-novo de origem portuguesa. O processo movido a Manuel Bautista Perez rodeia-se de contornos bastante distintos, quanto mais não seja por estarmos a falar de um dos mais ricos negociantes do vice-reino do Peru. Nascido em Coimbra no ano de 1590, Perez pertencia ao círculo das grandes famílias bancárias de Lisboa, tendo assumido a posição de feitor na costa da Guiné entre 1617 e 1618. A sua primeira viagem enquanto traficante de escravos foi de tal modo lucrativa que lhe permitiu desde logo instalar-se em Lima e daí empreender as suas actividades comerciais. Aquando da sua prisão, em 1635, a sua fortuna pessoal estava avaliada em mais de quinhentos mil pesos.

Os problemas de Manuel Bautista Peres com a Inquisição começaram em 1625, com suspeitas de tentativa de ocultação de bens confiscados pelo Santo Ofício a um outro acusado que havia entretanto morrido na prisão. Chamado a depor, Perez refugiou-se no conselho dos teólogos para não responder às perguntas dos juizes. Em 1627 surge um novo processo: três testemunhas relatavam a afixação de um cartaz no centro da cidade, convocando potenciais interessados na lei de Moisés à casa de Perez. Tal como o caso anterior, também este não teve continuidade.

O terceiro, e último processo, é de natureza distinta, inserindo-se na repressão da chamada “Grande Cumplicidade” e instigado pela crescente desconfiança, a partir da década de 30, em relação à espécie de monopólio comercial exercido pelos portugueses na colónia peruana: “parecia ao castelhano que não faria bons negócios se não tivesse um português associado na loja”⁴. Imiscuem-se assim ao teor religioso do processo factores económicos e um crescente sentimento de inveja de vários sectores da sociedade de Lima.

O desenrolar do processo mostra-nos duas facetas bem distintas do mesmo indivíduo: exteriormente Manuel Bautista Perez exibia um fervoroso sentimento religioso pelas figuras de Cristo, da Virgem e do Espírito Santo, era assíduo na assistência à missa e sete das treze testemunhas abonatórias eram religiosos que atestaram a sua devoção pela fé católica. Por outro lado, outros testemunhos revelavam uma diferente ordem de comportamentos, em particular durante reuniões de negócios e em conversas tidas em longos passeios pela cidade onde a fé hebraica e a fé católica eram comparadas e debatidas. Estamos assim perante uma figura contraditória, mas por natureza ou por aparência? Wachtel acredita que esta dualidade de comportamentos é a face visível de uma dicotomia interna, entre o passado de uma fé lembrada pela tradição oral e uma religiosidade vivida ostensivamente, de forma barroca. Sem nunca se confessar judaizante, Manuel Bautista Perez morreu no

⁴ Wachtel, p. 86.

auto-de-fé de 23 de Janeiro de 1639, acompanhado do seu cunhado Sebastian Duarte com o qual terá trocado um último “beijo de paz judaico.”

O último caso aqui apresentado diz respeito a Francisco Botello. Devido ao tipo de técnica usada para a recolha de provas incriminatórias, este é o processo que nos mostra um olhar mais próximo, mesmo intimista, sobre as relações privadas, em particular com a esposa Maria de Zárete. As crenças religiosas, dúvidas e desabafos são aqui esmiuçados pelo relato minucioso de Gaspar de Alfar, espião do tribunal que partilhou a prisão com Francisco Botello e o seu parceiro de conversas, Juan Pacheco de León.

A juventude de Francisco de Botello, passada entre a Andaluzia e Viseu, fica desde logo marcada pela Inquisição, já que os seus pais foram presos em Córdova e grande parte da sua formação foi ministrada pelo seu tio António Cardado. Ao atingir os 18 anos, Botello inicia um périplo intenso que o levará às Américas em 1620. Na Nova Espanha o seu perfil errante mantém-se, sabendo-se apenas que subsistiu durante um ano como comerciante em Otucpa. Em 1636 casa-se com Maria Zárete, de origem cristã-velha, assumindo a gerência de uma estalagem na Cidade do México. Esta nova vivência, aparentemente feliz e tranquila, é interrompida a 1 de Dezembro de 1642, quando Botello é preso pela Inquisição com base num único e débil testemunho. É só após três anos de cativeiro que entra em cena Gaspar de Alfar, relatando meticulosamente, e ao longo de meses, as conversas comprometedoras de Botello e León, deixando bem patente as diferenças identitárias e de práticas de um cristão-novo judaizante de origem ibérica e de um judeu convicto criado em Livorno. Dois temas centrais às conversas dos dois reclusos: a prática do jejum, (“faça-lhe algum sacrifício que lhe seja agradável, que eu também farei”⁵) e o relato e sucessiva interpretação de sonhos (“pois não são sonhos mas revelações da alma”⁶).

Botello era desconhecedor em grande medida das tradições da fé hebraica e talvez por isso mostrasse uma tolerância invulgar pelos cristãos (“seja cada um o que é: vou com quem vou, sou de quem sou”⁷) e em particular com a sua mulher (“se ela fizesse na nossa lei tudo o que faz na sua, seria uma santa e estaria canonizada”⁸). León era por educação e carácter bem mais veemente na afirmação do seu judaísmo (“o que tenho gravado na alma e no coração é a Lei verdadeira. Aquela que os meus pais me ensinaram e que mamei com o leite materno”⁹), tornando-se mestre de Botello em matéria de fé. Outro tema recorrente de conversa era a “Nação”, ficando bem marcadas as facetas económica e de entrea-

⁵ Wachtel, p. 185.

⁶ Wachtel, p. 187.

⁷ Wachtel, p. 196.

⁸ Wachtel, p. 218.

⁹ Wachtel, p. 195.

juda entre os seus membros. Léon frequentemente descrevia os seus sonhos de liberdade e de regresso a Livorno acompanhado de Botello (“É uma terra muito rica, ao saber que és da Nação, todos te favorecerão e ajudarão; passados quatro dias, já estarás rico”¹⁰). Já com provas suficientes, Francisco Botello é finalmente condenado, em 21 de Fevereiro de 1649, a duzentas chibatadas e à proscrição da Nova Espanha.

Botello volta a ser denunciado em 1656, desta feita com a mulher, devido a uma zanga familiar com José Zárete, mestiço que havia ficado ao cuidado do casal após a fuga dos seus pais. Considerado relapso, dificilmente Francisco Botello sairia vivo deste segundo processo. Novas provas são reunidas durante o longo período de cárcere e, a 19 de Novembro de 1659, Botello ardeu na fogueira como “o mais empedernido de quantos judeus foram, em muitos séculos, castigados pelo Santo Ofício, deixou-se queimar vivo sem que se conseguisse fazê-lo pronunciar o nome de Jesus ou da Santíssima Virgem”¹¹.

Muito já foi dito sobre o uso dos arquivos inquisitoriais, esses *videotapes* do passado, aplicados à micro-história. A *Fé da Lembrança* é um bom exemplo de como a fonte e o método continuam válidos para reconstruir e trazer ao presente as experiências pessoais do passado – “A vítima está ali, ofegante, no meio desses fólios amarelados”¹². Apesar de Giovanni Levi, em conferência recente em Lisboa, ter recusado essa dependência da micro-história em relação ao fenómeno inquisitorial, o facto é que poucos documentos do período moderno conservam tanta informação sobre um número tão alargado de indivíduos. É esta interligação que leva Wachtel a quase lamentar o fim dos tribunais do Santo Ofício¹³ e que o impossibilita de prosseguir esta linha de investigação para um período posterior ao século XIX. É precisamente sobre como contornar esta ausência de documentação que trata o epílogo do livro. Em jeito de diários de campo, são abordadas as investigações iniciais sobre a perpetuação do marranismo em território brasileiro, pois, tal como na Europa, também nas Américas a Inquisição conheceu variantes distintas em territórios portugueses e espanhóis.

Na conclusão, Wachtel, partindo do particular para o geral, analisa a condição marrana acrescentando à definição supracitada de Gebhardt a valorização das práticas secretistas e a poderosa reconstrução religiosa de que foram sujeitos os cristãos-novos no continente sul-americano (acrescentaríamos nós ainda os laços económicos que se unem ao termo “Nação” e que surgem abundantemente em muitos dos processos analisados). Destaca-se

¹⁰ Wachtel, p. 190.

¹¹ Wachtel, p. 149.

¹² Wachtel, p. 36.

¹³ “Infelizmente para os historiadores, a documentação inquisitorial estancou-se subitamente” – Wachtel, p. 363.

a erosão provocada pelo olvido e pela resistência a este. A figura marrana surge marcada pelo dever da lembrança de uma fé dos seus antepassados, de que em larga medida desconhecem os mitos e rituais, pela recusa de uma fé imposta, mas inevitavelmente assimilada e fundida nas crenças hebraicas, e pelas práticas de adaptação a um meio sócio-religioso que lhe é profundamente hostil.

Num último momento é ainda proposta a comparação do fenómeno marrano com o despontar do modernismo europeu racionalista, tolerante e laicizante de Montaigne ou Voltaire. Poderá o mesmo tipo de sentimento ser encontrado nos cristãos-novos da Europa? Se sim, não serão Uriel da Costa ou Espinosa os exemplos mais próximos deste fenómeno? Não partilharam ambos, com os diferentes sujeitos de *A Fé da Lembrança*, o mesmo modelo de desenraizamento social e de questionamento teológico interior? Não será apanágio de qualquer bom livro responder mas também levantar novas questões ao leitor?