

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA - SUPLEMENTO 1
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY - SUPPLEMENT

SOTERIOLOGIAS IDENTIDADES E SALVAÇÃO

ORGANIZADORES:

CARLOS ALMEIDA, FILIPA ROLDÃO, CATARINA ALMEIDA



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

1

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores

Carlos Almeida

Filipa Roldão

Catarina Almeida

CH
CENTRO DE HISTÓRIA

Centro de História da Universidade de Lisboa

2021



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO 1 | SUPPLEMENT 1

Editor Principal | Editor-in-chief

Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnês Garcia-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa)

Título | Title

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores do Suplemento | Supplement Organisers

Carlos Almeida, Filipa Roldão, Catarina Almeida

Revisão Editorial | Copy-Editing

André Morgado

Comissão Científica da Revista | Editorial and Scientific Board

Antonio Loprieno (Universität Basel), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa, (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico)

Conselho de Arbitragem para o Presente volume | Peer Reviewers for this Supplement

Arlindo Manuel Caldeira (Universidade Nova de Lisboa); Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga); Francesc Casadesús i Bordoy (Universitat de les Illes Balears); François Soyer (University of Southampton); Hermenegildo Fernandes (Universidade de Lisboa); Isabel Drummond Braga (Universidade de Lisboa); José Alberto R. Silva Tavim (Universidade de Lisboa); José Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa); Margarida Garcez Ventura (Universidade de Lisboa); † Maria Filomena Lopes de Barros (Universidade de Évora); Maribel Fierro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Massimiliano David (Università di Bologna); Paula Barata Dias (Universidade de Coimbra); Roberto Guedes Ferreira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro); Santiago Macías (Campo Arqueológico de Mértola); Sérgio Campos Matos (Universidade de Lisboa)

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2021

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

ISBN: 978-989-8068-30-9

Depósito legal (*Cadmo*): 54539/92

Depósito legal: 485942/21

Tragem: 150 exemplares

P.V.P.: 15.00 €

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extensão: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. This work is financed by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology, I.P. in the scope of the projects UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

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

SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

- 11 APRESENTAÇÃO
Carlos Almeida, Filipa Roldão e Catarina Almeida
- 21 RELIGIÕES DE SALVAÇÃO:
A construção de um macroconceito
*RELIGIONS OF SALVATION:
The making of a macro-concept*
Alfredo Teixeira
- 49 SALVAÇÃO, IDENTIDADE E SENTIDO NO HORIZONTE HISTÓRICO
DO JUDEO-CRISTIANISMO
*SALVATION, IDENTITY AND SENSE ON THE HISTORICAL HORIZON
OF JUDEO-CHRISTIANITY*
José Augusto Ramos
- 77 OS QUALIFICATIVOS SOTER, SOTEIRA E SOTERES
NO ÂMBITO DA DINASTIA LÁGIDA:
Índices de construção de uma (nova) identidade política
*THE EPITHETS AND SURNAME SOTER, SOTEIRA AND SOTERES
IN THE SCOPE OF THE LAGID DYNASTY:
Indexes of construction of a (new) political identity*
José das Candeias Sales
- 103 SOTER:
Epíteto divino e real
*SOTER:
Divine and royal epithet*
Sofia Vasconcelos Nunes
- 129 WAITING FOR THE SALVATION:
A perspective on Mithras soteriology
*ASPETTANDO LA SALVEZZA:
Una prospettiva sulla soteriologia nel Mitraismo*
Marco Alampi

- 145 DE CÓRDOVA A MECA:
A peregrinação dos letrados no al-Andalus do século XI
*FROM CORDOBA TO MECCA:
The 11th century Andalusí scholars' pilgrimage*
Ana Miranda
- 171 PEREGRINO EM MECA OU GUERREIRO NO AL-ANDALUS?
Estratégias para reforçar os exércitos almorávidas
na luta contra os cristãos (século XII)
*PILGRIM IN MECCA OR WARRIOR IN AL-ANDALUS?
Strategies to reinforce the Almoravid armies
in the war against the Christians (twelfth century)*
Inês Lourinho
- 193 OS JUDEUS EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XIV E XV:
Indícios de uma cultura reactiva
*THE JEWS IN PORTUGAL IN THE FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES:
Evidence of a reactive culture*
José Alberto R. Silva Tavim
- 221 SALVAÇÃO, PROBLEMAS DE CONSCIÊNCIA E CATARSE
NA DRAMATURGIA PORTUGUESA QUINHENTISTA
*SALVATION AND PROBLEMS OF CONSCIENCE AND CATHARSIS
IN 16TH CENTURY PLAYWRITING*
Maria Leonor García da Cruz
- 247 O COMÉRCIO DOS CORPOS E A PERDIÇÃO DAS ALMAS:
O baptismo dos escravos do arquipélago de Cabo Verde
(1460 - século XVIII)
*THE BODIES TRADE AND THE SOUL'S DAMNATION:
Slaves' baptism in the Cape Verde archipelago (1460 - 18th century)*
Maria João Soares

- 277 TRANSACTIONS WITH THE SACRED:
The political fashioning of religious experience in the Portuguese
Jewish community of Hamburg
TRANSACÇÕES COM O SAGRADO:
A construção política da experiência religiosa na comunidade
judaico-portuguesa de Hamburgo
Hugo Martins
- 297 A COMÉDIA DA SALVAÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO:
Uma proposta de abordagem
THE COMEDY OF SALVATION IN MODERN POLITICAL THOUGHT:
A suggested approach
Fernando da Cruz Gabriel

OS JUDEUS EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XIV E XV:

Indícios de uma cultura reactiva¹

THE JEWS IN PORTUGAL IN THE FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES: Evidence of a reactive culture

José Alberto R. Silva Tavim

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
tavim40@hotmail.com |  <https://orcid.org/0000-0001-5064-8399>

Resumo

Os judeus medievais são muitas vezes observados pelo mundo contemporâneo como formando comunidades de grande vulnerabilidade face ao universo religioso maioritário, que permitia a sua idiossincrasia social e religiosa. É verdade que em Portugal, e na Europa em geral, às comunidades judaicas estava associado o estigma do “Povo Deicida”, que levou à crucificação de Cristo e sub-repticiamente hostilizava os cristãos. Por outro lado, a autorização da sua permanência em território cristão, sob a protecção régia, tinha por base a evidência de não se assumirem num horizonte político-territorial *de facto* – ao contrário do que acontecia com a minoria muçulmana. Portanto, pensava-se que, finalmente desprovidos de possibilidade de reacção política, e rodeados pelo exemplo

¹ Este trabalho foi redigido no âmbito do projecto “Portuguese Jewish Sources in Medieval Times”, com sede no CIDEHUS, Universidade de Évora.

cristão, os judeus acabariam por se converter ao cristianismo. Contudo, há provas de que esse poder de reacção – imprescindível para a sobrevivência identitária que se preconizava como necessária ao fim do Exílio – fazia parte do quotidiano dos judeus portugueses, durante a Idade Média, mesmo nas suas estratégias de mimetismo das instituições cristãs. Neste estudo, revelamos a capacidade do seu virtuosismo em revestir de “fórmulas” cristãs o seu universo identitário, para que este resista e permaneça; mas também os sinais mais activos da sua reacção, que passam, quando possível, pela possibilidade de assinar em hebraico e pela invocação de histórias de resistência e de enfrentamento face à religião da maioria, no segredo das judarias.

Palavras-Chave

Judeus, Idade Média, Portugal, Cultura Reactiva, Judiarias.

Abstract

Medieval Jews are often observed by the Modern World as forming communities of great vulnerability to the majority religious universe, which allowed their social and religious idiosyncrasies. It is true that in Portugal, and in Europe in general, the stigma of the “Deicidal People” was associated with Jewish communities, which “led to the crucifixion of Christ” and surreptitiously to the harass of Christians. On the other hand, the authorization of their stay in Christian territory, under the royal protection, was based on evidence that they did not take place on a de facto political-territorial horizon – unlike the Muslim minority. Therefore, it was thought that, finally, devoid of possibility of political reaction, and surrounded by the Christian example, the Jews would eventually convert to Christianity. However, there is evidence that this ability of reaction – indispensable to the survival of a Jewish identity, which was advocated as necessary to the end of the Exile – was part of the daily life of the Portuguese Jews during the Middle Ages, even in their strategies of mimicry of Christian institutions. In this study we reveal the capacity of their virtuosity to coat Jewish identity by “Christian formulas”, so that it can resist and remain; but also the most active signs of their reaction, through the possibility of signing in Hebrew, and the invocation of stories of resistance and confrontation with the religion of the majority, in the secret of the Jewish Quarters.

Keywords

Jews, Middle Age, Portugal, Reactive Culture, Jewish Quarters.

Israel em Exílio

Sabemos que mesmo “admitidos” e protegidos pelo poder régio, os judeus, dada a sua situação estatutária de “minoría religiosa”, são observados *a posteriori* como numa situação inferior, mesmo equivalente a passividade, na esfera das negociações sociais e políticas dentro do reino.

A constituição das comunas judaicas, com vereações semelhantes às dos concelhos cristãos; o facto de haver cargos que, embora com uma terminologia diferente, têm os seus equivalentes no aparelho administrativo cristão – lembremos o caso dos rabis-menores, que eram comparáveis aos juizes cristãos locais –; a existência peculiar de um rabi-mor, que, podendo não ser um especialista na lei judaica, possuía as mesmas funções do corregedor da Corte, e tantas outras similitudes, parece fazer transparecer a ideia de que a sociabilidade dos judeus em Portugal converge para um modelo sociopolítico prevalecente que é igual ao da sociedade cristã: uma espécie de cópia desta, cuja única diferença se consubstanciava na observância religiosa.

A questão que aqui se suscita é que a sociedade cristã foi sobretudo “envolvente” e que, ao contrário do que por vezes é pressuposto, não havendo como naquela uma paulatina evolução do civil em relação ao religioso, até à modernidade do século XIX, toda a vivência judaica seria aquilo a que poderíamos chamar hoje “religiosa”. Inclusivamente, a tácita aproximação ao modelo de organização institucional cristão era ela própria “avaliada” em termos de sobrevivência identitária, ou seja, política e juridicamente aceite em função da sobrevivência de Israel.

Porque é da sobrevivência de Israel que se trata. Os judeus possuíam e possuem uma cultura de compreensão, cujo fundamento é a sua articulação no âmbito de uma forma de “vida inclusiva”, baseada na assunção da existência de um *ethnos*, cujos membros são os protagonistas dessa sobrevivência, assumida, portanto, em comunidade. O principal pressuposto dos ensinamentos rabínicos era a santificação de toda a existência, de tal forma, como referimos, que a separação entre religioso e secular era, na prática, alheia ao universo dos judeus antes da modernidade. Na verdade, a palavra judaísmo – do grego *Ioudaïsme*,

cunhada pelos gregos para designar as “leis e costumes” dos judeus² – não foi utilizada pelos judeus até à modernidade, nomeadamente para assumir a categoria de uma religião, mas sim expressões de colectivo, como “Israel”, ou “Nação Santa”, ou uma referência indissociavelmente étnico-religiosa de “judeus” (*yebudim*). Com a destruição do Templo e a reformulação rabínica em diáspora, e face a esta, o principal vector da santidade no mundo passa dos rituais exercidos pelos sacerdotes para o comportamento de todo o povo, e os movimentos individuais de fé, de salvação, têm assim um peso menor face ao protagonismo salvífico que se espera do colectivo do Povo Eleito (*Hatchalat ha-Ge’ulah* – o princípio da salvação, redenção ou libertação final assume-se como colectivo).

Em todo este contexto, de acordo com o sistema cultural rabínico, o local de cumprimento de uma vida judaica é um “corpo” politicamente autónomo chamado *kehillah*, uma comunidade judaica configurada normativamente e publicamente reconhecida: em Portugal, e em português, a comuna judaica. A situação de exílio – *Galut* – repercutiu-se ao nível da condição física e existencial dos judeus, pois a estrutura organizacional teocrática no antigo Israel teve de se transformar numa autoridade governamental, mas dependente das estruturas de poder vigentes, pertencentes ao grupo religioso maioritário. Contudo, mesmo neste novo contexto, a existência de qualquer judeu estava dependente de uma colectividade judaica, com o seu pessoal e instituições. Sem essa vivência plural, ou seja, sem essa relação íntima com a *kehillah*, a pessoa só podia ser Israel de forma “técnica” e passiva. A contrapartida da situação em *Galut* é que esta podia evoluir para uma situação de assimilação cultural³ que recorria da semiautonomia, ou seja, da sua aceitação em território exterior a Israel. O dilema é harmonizar esta teatralizada assimilação cultural com a prossecução de toda a ritualística judaica, de forma que se concretizasse a *Ge’ulah*. Na verdade, estamos a lidar com o elemento humano, que sabia que todos os actos da sua vivência eram avaliados e por vezes julgados (e autojulgados),

2 Cohen 1999, 7-8.

3 Estamos em dívida, para esta preciosa informação e reflexão, para com o excelente artigo de Graizbord 2013, 15-44. Veja-se também Batnitzky 2011.

em termos escatológicos de incentivo ou denegação de uma redenção final muito terreal. Mas muitos judeus eram atraídos por esse mundo externo, cujas normas chocavam tantas vezes com as do universo judaico, e aí surgiam os detractores de tais desvios, fazendo equivaler estes aos pecados.

Por exemplo, Salomão Alami (ou seja, Ibn Lahmish) apresenta em 1415, no seu tratado de ética *Iggeret ha-Musar* (*Epístola sobre a Moralidade*), também publicado com o título *Iggeret ha-Tokhava ve-ha-Emunah* (*Epístola da Reprovação e Fé*) uma descrição bastante negativa da comunidade judaica de Lisboa. Ao tentar demonstrar que a causa das perseguições aos judeus da Catalunha, de Castela e de Aragão, em 1391 – de que foi testemunha –, é uma punição divina pela sua decadência moral e religiosa, não deixa de consolidar o seu argumento apontando o caso da sociedade em que se exilou: a da comuna de Lisboa. Escreve ele que os judeus ricos despendem as suas fortunas numa vida de luxo, mostrando-se pelo contrário avarentos em relação aos seus correligionários necessitados. Os judeus ricos estão sempre à procura de isenções fiscais, que desta forma recaem sobre aqueles. Mas o “retrato” espalha-se à generalidade da comuna, quando nos revela o que se passa num serviço da sinagoga: o povo tagarela, os velhos ressonam, as senhoras exibem as suas jóias, e os “espíritos livres” trocam os livros profanos que trouxeram de suas casas, chegando o *hazzan* a intercalar os hinos sagrados com canções de amor, sensuais e mordazes, à maneira dos cristãos e dos muçulmanos, com o objectivo de atrair os “espíritos infantis” e os jovens arruaceiros.⁴ Poderá haver certo exagero na caricatura de Alami, mas ela revela algo de verdade. Está por de mais demonstrado que um dos privilégios concedidos pelos reis às famílias abastadas era a isenção de impostos, recaindo a carga que estas deviam pagar pelos mesteirais, que chegaram a insurgir-se contra estas prerrogativas e a obter de D. Afonso V (1438-1481) a sua revogação.⁵

Nada mais sintomático de uma visão oposta sobre a mesma comunidade do que a opinião do seu nativo imigrado na Apúlia (Bitonto), o médico, gra-

4 Vide Wilke 2007, 55-56 e 61. A obra de Salomão Alami – *Iggeret ha-Musar* – foi traduzida do hebraico e publicada em alemão por Adolf Jellinek em 1854. As referências aqui enunciadas surgem nas pp. 27 e 10-11. Acerca de Alami, vide Baer 1966, 239-243; e Shochat 1974.

5 Vide Tavares 1982b, 216-218.

mático e poeta Moisés ben Shem Tov ibn Habib (1450-1520), que em 1486, no seu *Darke No'am* (*Vias de Delícia*), recordando a sua comunidade, dirá que ela é glorificada e elogiada – uma pedra angular na Diáspora. Acrescenta ainda que aquela se distingue no conhecimento e no desejo e observância dos preceitos, possuindo igualmente linhagem, prosperidade e glória.⁶

Como compatibilizar este retrato idílico com a crítica de Alami e de outros cronistas, que interpretam o drama da expulsão como uma punição divina, devido ao desvio de comportamento do povo, do âmago cultural que era sua essência e a razão da sua existência,⁷ ou seja, por causa da sua atracção pelo mundo dos *goim* (nações estrangeiras ou gentias)?

Não é possível compatibilizar simplesmente porque o texto de Alami tem um teor autopunitivo: revelar que a aculturação dos judeus na Península Ibérica adultera a especificidade da sua cultura como Povo Eleito; e que essa mesma adulteração, penetrando no espaço vivencial e até na sinagoga, levará certamente a uma punição, como aquelas verificadas em tempos bíblicos e registadas para o futuro no texto da “sua História”: a Bíblia. Pelo contrário, o testemunho de Ibn Habib é ele próprio mais um dos muitos elementos do “Teatro de Aculturação”⁸: tenta mostrar a excelência da Comuna de Lisboa, protagonizando uma articulação harmónica entre a cultura dos outros e a preservação da sua própria cultura. Esta articulação harmoniosa é, para Ibn Habib, o que faz da comunidade de Lisboa uma pedra angular da diáspora judaica, com todas as repercussões escatológicas que daí possam advir.

A convivência que fez com que se cantassem na sinagoga canções de amor, sensuais e mordazes, à maneira dos cristãos e dos muçulmanos, era mais profunda ao longo de toda a estratificação social que perpassava a sociedade judaica medieval. É esta convivência que explica a existência de vultos como os trovadores Vidal, judeu de Elvas,⁹ e Judá Negro, também astrólogo.¹⁰ Foram os

6 A obra *Darke No'am* foi publicada em Istambul, entre 1510 e 1514. Vide a reprodução desta parte do seu texto, em hebraico, e sua tradução em inglês, por Schippers (2001, 174-175), que também tece uma biografia do autor e analisa a sua obra.

7 Vide, por exemplo, Saba (1568) 1992, 126-127; e Selomoh (de Terrutiel) (1510), 1992, 70.

8 Utilizamos a expressão de Stow 2001.

9 Picchio 1979, 67-93.

10 Wilke 2007, 61.

“excessos” dessa convivência que levaram a um paulatino crispamento social, traduzido em legislação de carácter nitidamente sexual. Na realidade, só em 1215 o concílio de Latrão ordenaria a diferenciação dos judeus pelo traje ou sinal exterior, para evitar o contacto sexual, o que justificará posteriormente a adopção de bairros próprios.¹¹ Assim, em 1366, D. Pedro I (1357-1367) proibiria que os judeus saíssem das judiarias depois do pôr-do-sol, e que nenhuma mulher cristã se dirigisse àquelas sem ser acompanhada por dois homens, também cristãos, se fosse casada; e apenas por um homem, se fosse viúva ou solteira. O judeu que fosse encontrado fora da judiarias, depois de os guardas cerrarem as portas, seria açoitado publicamente; a mulher cristã que prevaricasse ou o judeu que também desobedecesse, permitindo que esta entrasse em sua casa sem os ditos guardas, seriam castigados com a pena capital.¹² As relações sexuais entre indivíduos de crenças diferentes foram também consideradas ilícitas e pecaminosas.¹³

A legislação foi emitida pelo poder régio. Mas sabemos que as autoridades comunais judaicas são frequente e previamente consultadas; neste âmbito, o trânsito sexual não é visto com bons olhos por uma vereação que, tal como a judaica, tem também como objectivo analisar se os actos jurídicos são estabelecidos de acordo com o primado do direito – no caso dos judeus, segundo a *Halakha*.

De facto, sabemos que as decisões das entidades cristãs em relação às comunas judaicas e aos seus membros deviam ser tacitamente sancionadas pelos seus funcionários, podendo falar-se de uma estrutura biunívoca, visto que os actos registados nas chancelarias comunais dos judeus também deviam ser sancionados pelo poder régio – considerada a autoridade legal superior no reino, e daí o facto de os soberanos portugueses fazerem menção aos “meus judeus”¹⁴ – tendo em conta a especificidade identitária destes, reconhecida pelos soberanos.

11 Vide o canone 68 in *Medieval Sourcebook* (<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp>) 2015, 20-21. E ainda, Baron 1957, 5-12; e Kriegel 1979, 20-21.

12 Tavares 1979, 67.

13 Tavares 1982b, 399.

14 No que respeita a esta atitude dos reis face a judeus e muçulmanos, vide Tavares 1982a e 1982b, cap. 2.

Vamos viajar até Évora para verificar que o poder régio previa a necessidade de os actos legais, de carácter particular, serem tacitamente reconhecidos por autoridades judiciais judaicas. Quando o casal constituído pelo alfaiate Fernão Pires Calvo e Isabel Fernandes decidiu vender uma vinha ao casal Samuel de Leiria e Dona, em 17 de Dezembro de 1470, o acto legal teve lugar no Paço dos Tabeliães daquela urbe. Além das testemunhas cristãs, também surge Isaac Caro, notário da Comuna de Évora.¹⁵ Esta informação é muito interessante, pois revela que o acto jurídico teve lugar num local sem filiação religiosa, ou seja, de natureza iminentemente jurídica; e a presença do notário judeu mostra que, para a maioria cristã presente, o testemunho do último era importante para garantir, na sua necessária amplitude, o valor do documento perante os membros de diferentes comunidades religiosas. O que significa que para certos cristãos era importante que os judeus acreditassem que, também no âmbito de uma esfera de identidade diferente, o documento estava conforme os seus parâmetros de legalidade.

A “Rua que foi *Judaria*”

Na verdade, o poder régio reconheceu tacitamente a especificidade da população judaica, por isso frequentemente apartada, sob um pretexto teologicamente assente em duas premissas interligadas: que a sua posição de minoria e a sua “decadência” eram parte da justiça divina e, por isso, uma demonstração quotidiana da verdade do dogma cristão; mas que a sua permanência em meio cristão levaria à sua conversão, de forma consciente, devido à influência e “bondade” da população e dos rituais cristãos, e daí o imperativo da sua protecção. Por isso, até à política agressiva de conversões forçadas, em finais do século XV, considerava-se que estas não podiam ser feitas dessa forma: a convicção da superioridade incontestável do cristianismo era a base da credibilidade das conversões dos designados infieis, até porque o bap-

15 ADE – Cod. n.º 63, fol. 39. Santa Casa da Misericórdia de Évora.

tismo é um sacramento que se deve tomar livremente (e no caso das crianças, reiterado, ou não, pelo crisma).¹⁶ É por isso que o próprio rei D. Afonso V se dirige a um judeu convertido, o mestre Paulo, em Braga, em 1468, respondendo às queixas da comunidade judaica local de que este a obrigava a assistir às suas pregações, demovendo-o peremptoriamente de tal acto.¹⁷ Aliás, como já referimos, podemos entender esta relação de poderes como tendo duas fontes. De acordo com o Talmude, os judeus podem e devem apelar aos tribunais régios, principalmente em alguns casos mais difíceis – com base no princípio “a lei da terra é a lei” (*dina de-malkhuta dina*) – se a lei da terra não viola a lei judaica fundamental, ou seja, sendo promulgada de forma arbitrária e ditatorial.¹⁸

Esta atitude da comunidade “acalmava” o espírito dos soberanos e invocava um princípio universalista, cabalmente aceite por um povo que se encontrava numa situação “provisória”, em diáspora, até que uma entidade teológico-política perfeita fosse estabelecida nos ansiados tempos da redenção final. Mas o reconhecimento régio da sua especificidade identitária também não é aleatório do ponto de vista político. A ideia de que as comunidades de judeus deviam ser administradas juridicamente segundo os princípios próprios da lei judaica, além de permitir que as possíveis conversões ao cristianismo fossem convincentes, também tornava imune este “corpo estranho” no seio da cristandade: dentro dos seus recintos habitacionais, a sua diferença estava assinalada e era como se fosse um mundo à parte, tolerado no seu estado provisório de quem não reconheceu a Igreja de Cristo, e cujo destino é claudicar, de uma forma ou outra.

É verdade que em determinadas judiarias medievais se constata a vivência de habitantes cristãos no seu interior. Contudo, parece que a situação vigente é que judeus e cristãos vivessem apartados. E, sobretudo nas judiarias mais pequenas, é notório que o topónimo revela que, sendo espaços habitados por judeus, a sua menção apontava mais para o conjunto dos homens diferentes do que para designações próprias do mundo cristão. A “judaria” (como está

16 Esta concepção está patente já no *Constitutio pro iudaeis*, enviado pelo papa Inocêncio III à Península Ibérica e Narbonne, em 15 de Setembro de 1199 (Amram 2009, 29-30; vide ainda Kriegel 1979, 13-28).

17 Sobre o mestre Paulo, vide Moreno 1976; 1978.

18 Roth 2005, 9-15.

escrito nos documentos) de Guimarães estava localizada entre o centro da cidade e a sua muralha ocidental, numa rua primeiro chamada da Quintã dos Sapateiros ou judaria, hoje Rua Dr. António Mota Prego, entre a central Praça de São Tiago, em frente da Capela de São Tiago (depois desaparecida) e a Rua de Vale de Donas, onde os judeus também alugaram algumas casas. Após a expulsão geral dos judeus de Portugal, esta rua foi nomeada como do Santo Espírito ou do Espírito Santo.¹⁹

Em Braga, tal como aconteceu em Guimarães, após a expulsão geral dos judeus de Portugal, o local onde habitavam foi designado de acordo com uma estrita expressão católica: Rua de Santo António.²⁰ Por exemplo, em 12 de Dezembro de 1500, Luís Gonçalves, na verdade um judeu convertido, irmão de Isaac do Rego, continuou a alugar um estábulo na chamada “Rua que foi Judaria”.²¹ Assim, parece que durante muitos anos, e sem os seus judeus, a Rua de Santo António foi mais conhecida como “Rua que foi Judaria”. Ainda sobre Coimbra, para um período inicial – 1351 –, há uma referência interessante para a judaria como um “local” e não uma rua, largo ou praça.²² A sul, o bairro judaico de Évora, distribuído por várias ruas e becos,²³ também foi referido, de um modo geral, por judaria nas cartas de aforamento. Contudo, quando as casas se situavam no espaço da judaria, cotejando com residências situadas em ruas habitadas por cristãos, estas foram especificamente designadas.²⁴

De acordo com o *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, coordenado por José Pedro Machado, judaria é um “conjunto de judeus” e sinónimo de judiaria.²⁵ Isso mostra que o conjunto de homens é o significado primordial para o espaço em que habitam, o que parece apontar, na verdade, para uma designação reducionista: um espaço que não interessa discriminar, porque é o

19 Tavares 2010, 166-167; Silva 2012, 70-71.

20 Losa 1982; Vasconcelos 1992-1993.

21 AMB – Livro Primeiro dos Prazos, 12 de Dezembro de 1500, fols. 97vº-98vº.

22 AUC – Antigo perg. 2 – “Judaria”, 15 de Outubro de 1351. Publicado por Gomes (2003, 72-77). Acerca das judarias de Coimbra, vide Gomes (2003, 16-22).

23 Tavares 1982b, 55-62; 2010, 72-79.

24 Vários exemplos. Vide os casos da “Carta de aforamento de um chão na judaria”, Évora, 15 de Dezembro de 1446, in ADE – Livro 67 (1.º Livro de Pergaminhos), fols. 51vº-52; ADE – “Carta de venda de um quintal na judaria a Isaac Samaria”, Évora, 1459, in Livro 67 (1.º Livro de Pergaminhos), fol. 71.

25 Machado 1991, 3:497. Só Cândido de Figueiredo salienta, como José Pedro Machado, que judaria é equivalente a judiaria (1996, 1492-1493).

lugar do “outro”. Tal revela que para os governantes cristãos, a judaria não era uma rua, mas a localização dos judeus, ou seja, consubstanciava um espaço que não foi concebido de acordo com o planeamento da cidade cristã, revelando, ao contrário, uma (necessária) opacidade desejada pelos cristãos. Somente após a expulsão dos judeus, a judaria foi (re)considerada como uma rua de acordo com os conceitos cristãos de ordenamento do território.²⁶ Mas parece que os próprios judeus, salvo algumas exceções, pretendiam esta mesma opacidade, pois a sua vivência era equacionada em parâmetros diferentes daqueles pelos quais se norteavam os cristãos, que remetiam, como já vimos, para a sua condição de Povo Eleito numa situação provisória e para a existência de equipamentos que davam significado à sua identidade, como a sinagoga, o talho *cashier*, as instituições caritativas, o *midrash*, etc.

Não obstante a destruição maciça de documentos após a Expulsão Geral de 1496, e outras voragens do tempo, existem alguns documentos com assinaturas em hebraico.

Um dos raros documentos que resistiu, emitido por uma comuna judaica em Portugal, é o famoso pergaminho da Comuna dos Judeus de Lisboa, de 11 de Outubro de 1485, relativo à transacção de casas na Judiaria Nova de Lisboa ou das Taracenas. Na verdade, o documento funciona com um atestado comprovando o que se passou na vereação, reunida na Sinagoga Grande da Judiaria Velha de Lisboa, servindo como testemunhas David Negro, escrivão da câmara, e mestre Moisés Azaqui. Foi Abraão Manuel, tabelião entre os judeus, que produziu o documento para os vendedores, apostando o seu sinal. Os vendedores dirigiram-se nove dias depois, à noite, à Judiaria Velha, às casas do tabelião Abraão Manuel, para obterem o documento final das suas mãos. Só em 2 de Março do ano seguinte, porém, José Catalão tomaria posse das referidas habitações, e o tabelião dirigiu-se à Judiaria Nova atestando a venda, estando presentes o vendedor José Calado e as testemunhas Samaia, porteiro, e Judá Levi, escrivão de livros. Só o sinal do tabelião se encontra em hebraico, com o nome Abraham.²⁷ Estamos, portanto, não perante um acto extraordinário

26 No que respeita a estes conceitos cristãos de ordenamento do território, vide Andrade 1993; Andrade 1998.

27 AHA – Perg. 004, n.º 837. Coleção de Pergaminhos. Transcrito por Oliveira 2004-2005, 66-69.

ou excepcional, mas diante de uma actividade do quotidiano, podemos avançar mesmo, corrente. Mas este é um dos aspectos que importa neste documento extraordinário: revela que todas as actividades da esfera pública estavam sob a alçada das autoridades da comuna e, mais importante, não podiam estar em contradição com a *Halakha*, e daí a presença dos rabis, mesmo num acto de compra e venda que poderia parecer trivial, visto que aquela engloba todos os aspectos da existência.²⁸

O que pode parecer um “teatro de aculturação” – para utilizar as palavras de Kenneth Stow²⁹ – é a constituição da vereação, com as suas designações. Maria José Ferro Tavares, analisando o funcionamento das comunas judaicas e da sua administração, já comprovou abundantemente que a hierarquia comunal parecia um émulo da hierarquia estatal portuguesa, o que explica a existência de um rabi-mor no reino, que de facto acompanhava a corte, intermediário entre o rei e os seus judeus, até à extinção do cargo em 1463, no reinado de D. Afonso V.³⁰ A própria sinagoga grande, funcionando como tribunal (*Beit din*) e câmara de vereação (*Beit knesset*) – ou seja, o local de proclamação de todos os actos públicos –, apresentava alguma semelhança com o funcionamento do concelho cristão e sua câmara municipal.³¹ Os rabis menores exercem a justiça segundo o Talmude (mas sujeita às ordenações gerais do reino), pois como já foi referido, a *Halakha* cobre todos os aspectos do quotidiano. São assistidos pelos vereadores e pelos procuradores (ausentes do nosso documento), que juntamente com os homens-bons, ou seja, os grandes da comuna, formam a câmara de vereação, funcionando na sinagoga. Os tabeliães tinham de abrir sinal na chancelaria régia. Por lei de 1405, estão autorizados a fazer escrituras públicas em hebraico, mas D. João I (1385-1433) proibir-lhes-á o uso da língua e do alfabeto hebraicos – excepto nos sinais, como vimos no documento em causa.³² A designação de “homens-bons” tende a identificar um

28 Sobre a abrangência da *Halakha*, vide, em termos de síntese, Wigoder (1996, 412-422). Acerca da pertinência dos rabis para que todas as actividades – mesmo as de teor económico – se reportem à *Halakha*, vide Goldish (2012).

29 Vide supra, nota 8.

30 Vide Tavares 1982b, 107-115.

31 Tavares 1982b, 359-360. Para a comparação com o concelho cristão, vide, em termos gerais, Coelho 1981b; Mattoso 1995, nomeadamente 383-384 e 432-436; e Mattoso et Sousa 1993, 205-241.

32 Tavares 1982b, 118-123.

grupo de famílias poderosas e ricas de Lisboa, que também exerciam ali o seu poder através da vereação: ou seja, é uma “caracterização social” exterior ao universo judaico, mas que o sector mais poderoso da judiaria mimetiza, numa “teatralização de aculturação” que lhe é conveniente.³³

Portanto, o documento do Arquivo Municipal de Almada revela que um conjunto de famílias ricas e que conseguiram singrar junto da corte detinha, de facto, os poderes comunais, pois algumas espriavam os seus membros pelos órgãos de poder das mais importantes comunas do país. Estas famílias, pelo menos as mais numerosas, tentavam igualmente que os seus membros preenchessem todos os nichos do poder comunal, revezando-se: rabis, vereadores, escrivães, presidentes de confrarias. Todos pertenciam ao grupo extraordinário dos *boni homini*, ou seja, no sentido de “bom” ou “melhor”, que com o passar do tempo incluía estratégias de hereditariedade de funções.

A sociedade judaica dispunha, desde tempos bíblicos, de reconhecidos dispositivos linhagísticos, mesmo em diáspora, ligados à antiga ideia da primazia dos ramos tribais, do sangue real e dos cargos sacerdotais: a noção de *yibus* (boa linhagem) que tão bem equivale culturalmente à de *boni homini*. Se, como afirma David Nirenberg, estas considerações linhagísticas em exílio, embora prestigiantes, não acarretavam *per si* uma força legal,³⁴ não foi esta adaptação lexical ao modelo cristão uma “arma” legal da oligarquia judaica para, na realidade, exercer essa mesma força e se aproximar e justificar a sua superioridade junto dos poderes cristãos?

Neste âmbito, a assinatura hebraica do tabelião Abraão Manuel não é um pormenor a desprezar. Quando todo o pergaminho está escrito no alfabeto latino, em português, Abraão Manuel decide colocar no seu “público sinal” não o apelido, mas o nome próprio, que o legitima culturalmente para o exercício específico, identitário-religioso, daquele cargo. Maria José Ferro Tavares denotou a importância do nome próprio na transmissão geracional: normalmente, ao primogénito é dado o mesmo nome do avô paterno. A autora

33 Para uma rápida caracterização do grupo dos homens-bons, vide Coelho 1981a, 1981b; e ainda Mattoso 1995, sobretudo 110-112.

34 Nirenberg 2002, 7-8.

também verificou que, pelo menos entre os Negro, o mais velho da linhagem tende a tomar a chefia da família.³⁵ Como estas disposições onomásticas não parecem ocasionais, mas sim arquitectadas para perpetuar a reverência que se oferece ao nome próprio, de raiz bíblica – ou seja, do pressuposto primogénito “original”, com raízes em Israel – a transmissão para o futuro, em hebraico, do nome próprio do tabelião,³⁶ apresenta um significado especial. É um pequeno significante que dignifica o documento ao revelar simbolicamente a marca identitária e cultural da comunidade. Neste âmbito, este dispositivo cultural vem ao encontro da sábia percepção de Stow, de que os judeus – neste caso os judeus da comuna de Lisboa – tiraram partido da sua complexa, e também intercultural, cultura, para criarem instrumentos de sobrevivência identitária.

Documentação notarial, mas assinada pelos próprios requerentes em hebraico, surge também na Braga quatrocentista. Pode tratar-se, como já foi referido, de uma tradição local, pois parece que, “por contaminação” da lei que impedia a redacção dos documentos em hebraico pelos tabeliães, as assinaturas dos requerentes judeus em documentos de outras localidades não são geralmente nessa língua. E não se trata de uma prerrogativa do poderoso cabido da Sé de Braga, visto que surgem também assinaturas em hebraico no Primeiro Livro de Prazos, pertencente ao Arquivo da Câmara Municipal de Braga. Ou seja, a prerrogativa de o requerente assinar em hebraico era tão forte que “transbordou” mesmo para os domínios de outras entidades civis e religiosas, como o caso do Senado da Câmara, o segundo mais importante senhorio da urbe.³⁷

Ora, tal como no pergaminho à guarda do Arquivo Municipal de Almada, na aposição de alguns sinais de tabeliães judeus em documentação relativa às Comunas na Chancelaria de Lisboa, publicados por Maria José Ferro Tavares,³⁸ no contrato de Dezembro de 1201 estabelecido entre o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e a comuna judaica desta urbe, apurado por Saul

35 Tavares 1982b, 231-232.

36 Vide vários exemplos em Tavares 1984, Quadro n.º 5.

37 Vide Marques 1982-1983; Bandeira 2000, 95.

38 Tavares 1984, Quadro n.º 6.

António Gomes,³⁹ e no “Livro de Repartição da Fruta”, de 1412, à guarda do Arquivo Municipal de Loulé,⁴⁰ a utilização do hebraico para assinar um documento protocolar, no caso de Braga, por parte dos requerentes, além de atestar outra veracidade no consentimento do acto jurídico, revela o que lhe está subjacente em termos identitários: o atestar da diferença, não em termos de inferioridade na hierarquia social, mas de pertença a outro universo cultural, que todo o judeu da época sabia remeter para uma diferente carga de significados sociais e religiosos. O uso da escrita diferente legitimaria também de forma diferente a precariedade do acto jurídico de empraçamento, oferecendo-lhe um significado tão dignificante no âmbito de um contexto cultural idiossincrático, como a já mencionada presença do notário judeu num acto jurídico perpetuado no Paço dos Tabeliães de Évora.⁴¹ O hebraico remetia, de uma forma muito reforçada, para a sua condição de elemento do Povo Eleito, agrupado em comunidades que ocupavam espaços físicos precários – as judarias – e enveredando por algumas situações de aculturação, porque interpretadas no tradicional e multissecular equacionamento teológico das suas vivências. Conscientes culturalmente da sua situação social em *Galut* (Díáspora), o que importa fundamentalmente é que sejam garantidas as condições culturais e religiosas para que fosse conseguido, num futuro mais ou menos próximo, o seu apoteótico destino, ou seja, encontrarem-se, como já vimos, no bom caminho da redenção final.

Podemos asseverar assim que desta prerrogativa, que os judeus de Braga conseguiram preservar, embora a princípio pareça ter um carácter de um epifenómeno, transparece na sua forma minimalista uma voz fundamental, que o poder central entendeu como transgressora, ao proibir o uso da língua santa pelos notários no território régio. Sob a textura legislativa de mais um súbdito, embora diferente, o judeu que assina o seu simples contrato de empraçamento em hebraico estava também, e fundamentalmente, a falar de si mesmo: da sua

39 Gomes 2003, 66-67 e 123.

40 Vide AML – “Livro da Repartição da Fruta”, 14 de Fevereiro de 1412. Publicado por Alberto Iria (1956, 437-449), sem a transcrição dos nomes em hebraico, embora os assinale. Sobre a comunidade judaica medieval de Loulé, vide Tavim 2018.

41 Vide supra, nota 22.

consciência de que era um homem especial, do povo que aceitou a *Torah*, ao contrário de todos os outros, e a quem estava reservado um destino único, tão iminente quanto mais o seu protagonismo se aproximasse do ideal prescrito por *Jeovah*. Ao usufruir da possibilidade de assinar na sua língua de Povo Eleito, os judeus de Braga estavam a transmitir, para um mundo de dimensões variadas, que o significado social da sua existência ultrapassava o protocolo quotidiano em causa, a mera prossecução da necessidade de sobrevivência, que por isso podia ser coberto por formas jurídicas derivadas da lei do reino. Estava de facto mais próximo de uma vivência estrita, na totalidade, no âmbito da lei judaica, a ser Israel. Resta questionar apenas o que levava os poderosos arcebispos de Braga a sancionarem tal acto. Apenas uma secular experiência de boas relações com a comunidade judaica?

***Yeshu*: ou uma história alternativa de Jesus**

No entanto, sub-repticiamente, e não obstante a salientada voragem dos tempos e a opacidade da vivência nas judarias, há indícios de uma “resistência” identitária tanto mais acutilante quanto mais os seus membros eram alvo de perseguição.

Na verdade, a respeito de “meio judaico”, o historiador Elliot Horowitz avançou, em 2006, a provocativa sugestão de que nem todos os judeus se comportaram como meras vítimas não-reactivas e que, provavelmente, algumas das acusações da Igreja sobre actos sacrílegos perpetrados por eles correspondem a sentimentos generalizados de revolta, insatisfação e rejeição ética e teológica dos fundamentos da religião da maioria⁴² – que são visíveis nos textos das polémicas anticristãs que chegaram até nós.⁴³

Mas o que aconteceu no que respeita a Portugal? É verdade que as provas advêm de homens que pertencem à cultura de “fronteira”, ou seja, que viviam tão perto da fronteira portuguesa que eles, ou os seus filhos,

42 Horowitz 2006.

43 Lasker 1992; 2007; Ben-Shalom 2014; Wilke 2014.

acabaram por se converter ao cristianismo em Portugal. Mas é esta “cultura de fronteira”, unindo tantas famílias judaicas de Portugal a Castela, à Galiza e a outras regiões da Península Ibérica⁴⁴ – o que explica o trânsito frequente dos seus membros –, que nos permite avançar a hipótese de que os dados que vamos apresentar eram extensíveis ao património cultural dos judeus que viviam em Portugal.

Em 1960, o infatigável e minucioso investigador Israel Salvator Révah, no seu artigo sobre “La famille de Garcia de Orta” transcreve um depoimento de um cunhado deste na Inquisição de Lisboa – Leonel Peres, marido de Catarina de Orta –, em que afirma que o famoso botânico lhe dizia o seguinte: “Que as profecias não eram acabadas, Cristo não era filho de Deus e que o não mataram os judeus, e morrera de velho, e era filho de Maiã [Miriã] e de Joseph.” E Révah comenta em nota (final) a este extracto: “*Seule la thèse selon laquelle Jésus serait mort de veillesse paraît curieuse dans une mentalité marrane.*”⁴⁵

Na verdade, esta “instrução” do “quase judeu” Garcia de Orta – de facto, o seu pai era um judeu de Valência de Alcântara que se refugiou em Castelo de Vide, aquando da expulsão dos judeus de Espanha em 1492, e ali se converteu ao cristianismo, depois da expulsão dos judeus de Portugal, quatro anos mais tarde – não é nada insólita. Insere-se na grande corrente de transmissão oral de histórias contra a divinização de Jesus, ou seja, uma popularização da tradição judaica de profanação do cristianismo como religião através da “elucidação” da “simples” humanidade de Cristo e, portanto, da sua não-perenidade. A “instrução” de Garcia de Orta também parece não ser insólita em termos de “adaptação marrana”, que implica um certo adocicar, por precaução, da “agressão” sobre Jesus Cristo. Na verdade, o registo que “o não mataram os judeus” e “morrera de velho” parece o discurso de quem quer “salvar a face” como sendo anteriormente judeu e apenas humanizar Jesus – intenção que apurámos em estratégias semelhantes de “acomodação” de homens da geração do pai de Garcia de Orta que também passaram a fronteira de Portugal e se converteram ao cristianismo. O mais emblemático destes casos é, quiçá, o de

44 Tavares 1987a; 1989; 2014.

45 Révah 1960, 16.

Luís de Carvajal, nascido judeu em Fermoselle, na raia de Espanha com Miranda do Douro, antecessor do famoso governador de Nuevo León, Luís de Carvajal y de la Cueva, e do seu homónimo sobrinho.⁴⁶ Este homem, trazido da sua nova residência na terra transmontana de Sambade para a prisão da Inquisição de Évora, não deixa de transmitir uma “história” mítica sobre a expulsão dos judeus de França⁴⁷ – que, na realidade, parece incorporar trechos da história de Barlaão e Josafat –, em que Jesus surge perante o rei de França e seu médico judeu, imolando-se todos os dias devido aos males que quotidianamente se fazem aos judeus. Mas esta “histórias” correriam decerto, de outra forma, na altura em que eram “abertamente” judeus.

Houve, da parte de Carvajal, uma tentativa de enobrecer a figura do “judeu” Jesus, denegrada frequentemente, como já vimos, no âmago da cultura judaica? Num artigo relativamente recente, Thierry Murcia chama a atenção para que, no Talmude da Babilónia e na literatura pós-tanaíta, Barlaão se encontra fortemente associado a Jesus Cristo – o que ressurge, muito provavelmente, da longa tradição de associação das suas virtudes (ou dos seus defeitos). No Tratado Gittin 56b-57b, quando Onkelos pretende converter-se ao judaísmo, invoca os espíritos do imperador Tito, de Barlaão e de Jesus, através da necromancia, para saber a sua opinião. Estes três encontram-se no Inferno (*Gebenna*), supliciados de forma diferente: as cinzas de Tito são quotidianamente reunidas e queimadas de novo, por ter mandado incendiar o Templo de Jerusalém; Barlaão é punido com efusões de sémen fervente, por ter tentado desviar Israel através da luxúria; e Jesus com excrementos também ferventes, por ter escarnecido das palavras dos sábios. Como explica Thierry Murcia, o castigo associado a Jesus advém da ideia do cristianismo como uma nova idolatria, no qual se faz de um homem um Deus, e em que os crentes se prostram diante de representações humanas. Havendo no pensamento rabínico uma associação entre idolatria, sexualidade e escatologia, os excrementos representam os ensinamentos de Jesus e, sobretudo, a religião cristã, de que ele foi o instigador. Por outro

46 Toro 1982, 278; Escalante Arce 1996, 400-401; Temkin, 2008; 2019.

47 ANTT, IE, Processo 8976, fols. 38-39v^o; e Tavim 2015,154-155.

lado, neste contexto, Jesus, reconhecendo as suas faltas revela quão vã é a religião cristã.⁴⁸

Mas além destes extractos de carácter mais erudito, o vulgo tinha à sua disposição outras narrativas contra a divindade de Jesus e de repulsa da “nova religião”.

Vamos exemplificar com Francisco Aires, um membro do mesmo grupo de Carvajal, que foi transportado de Trás-os-Montes para a Inquisição de Évora, nos anos 40 do século XVI. Trata-se de um proprietário de Bragança, mas havia nascido em Medina del Campo, o famoso centro financeiro e bancário de Castela, tendo sido baptizado mais tarde na Lousã – o que significa que pertencia à primeira geração dos judeus baptizados em Portugal. Aires foi acusado de dizer que Jesus era um feiticeiro e encantador: por isso o crucificaram em troncos de verga, pois estes não recebiam feitiços; ou então no talo de uma couve. Acusou ainda Jesus de ser um ladrão dos “semíforos” do Templo, de fazer passarinhos de gesso e de nunca ter ressuscitado, ou seja, de ser um “homem morto”. Por isso, as “cousas” dos cristãos eram “cousas de vento”. Também considera que a famosa “matança” de Lisboa, de 1506,⁴⁹ fora um castigo pelo facto de os judeus não se manterem firmes na lei judaica.⁵⁰ De facto, estas ideias foram retiradas das *Toledot Yeshu* (*Histórias de Jesus*) – usando o secreto nome de Deus (em hebraico, *Shem há-Meforash*), ou seja, YHVH, *Yesbu* podia concretizar a sua magia. A questão que se levanta aqui é se a palavra “semíforos” remete para o substantivo português de origem grega que significa “porta-bandeira”,⁵¹ ou se para a própria expressão hebraica, no sentido de “letras do secreto nome de Deus”, embora nos inclinemos mais para esta última hipótese.⁵²

48 Murcia 2014. Veja-se *El Talmud de Babilonia, Séder Nashim, Tratado Guítin* (1974, 226), no qual o nome de Jesus é censurado e transformado em “*los pecadores de Israel*”, de acordo com a edição de Vilna, que segue a edição de Soncino. Jean-Pierre Osier publica o extracto em causa na obra *L'Évangile du Ghetto ou comment les juifs se racontaient Jésus* (1984, 151).

49 Sobre o assunto, o melhor estudo é ainda o de Yerushalmi (1976). Segundo Maria José Ferro Tavares, também a expulsão e o baptismo dos judeus foram entendidos por estes como um castigo pelos pecados do povo de Deus (Tavares 1991, 248).

50 ANTT, IE, Processo 6117, fols. 3, 7vº, 15, 89vº-90vº e 160. Vide também Tavim 2015, 166. Sobre Francisco Aires, vide Tavares 1987a, 358.

51 Machado 1991, 6:20.

52 Nas versões de Viena, Estrasburgo e Wasengeil das *Toledot Yesbu*, o *Shem ha-Meforash* estava escrito numa rocha existente no interior do Santo dos Santos; vide *L'Évangile du Ghetto* (1984, 38-39, 71-72, 89-90).

Temos a primeira prova física da existência das *Toledot Yeshu* no século X, em fragmentos escritos em aramaico, depositados na *Guenizab* do Cairo.⁵³ Em Espanha, sabemos que foram usadas por Semtob ibn Saprut na sua obra de polémica, no fim do século XIV;⁵⁴ e que há provas, no Aragão trecentista, que alguns judeus tentaram dissuadir com sucesso um correligionário tornado cristão, utilizando extractos das *Toledot*.⁵⁵ Claro que podemos suspeitar que Aires podia ter tido acesso a uma versão cristã das *Toledot Yeshu*, pois sabemos que o franciscano Alfonso de Espina, na sua famosa obra impressa de 1470, *Fortalitium Fidei*,⁵⁶ copiou o *verbatim* de Raimundus Martinus, introduzido no seu trabalho de 1280, *Pugio Fidei adversus Mauros e Judaeos*.⁵⁷ Mas tal não invalida o carácter da sua utilização, na argumentação anticristã de Aires. Na verdade, Paola Tartakoff comprovou que as *Toledot Yeshu* circularam por via oral entre o comum dos judeus, tendo o seu “lugar” no lar judaico ibérico, para além dos casos da Coroa de Aragão, que ela analisou.⁵⁸

Podemos então suspeitar, pelo exemplo de Aires, que, com provável gáudio dos detractores dos malefícios de uma “excessiva” aculturação, como Alami, circulavam também nas judiarias portuguesas, de forma escrita ou mais frequentemente oral, no segredo que o espaço da judaria comportava, estes trechos populares de resistência: uma resposta ao mesmo tempo polémica e paródica aos evangelhos canónicos, com base em trechos do Talmude com referência a Jesus e à sua família e em tradições orais, e em que aquele era considerado um mago que inadvertida e impiamente se havia introduzido no Santo dos Santos, apropriando-se do *Shem ha-Meforash* – horror dos horrores – para praticar a magia que os cristãos diziam que eram milagres.

Como já vimos, neste “evangelho judaico”, que é um contra-evangelho cristão, Jesus é remetido para a sua humanidade especial, porque arrogante, decadente e perversa. Em todas as suas versões, Jesus surge como um bastardo, não filho de Yohanan (João), noivo ou marido de Maria, mas do ímpio José

53 Schäfer 2011, 3.

54 Sokoloff 2011, 13.

55 Tartakoff 2011, 297-309.

56 Entre outras obras, vide Ginio 1998.

57 Deutsch 2011, 289.

58 Tartakoff 2011, 303.

ben Pandera, que de facto a violou (na versão de Viena o ímpio é Yohanán; e na de Huldreich, a própria Maria consentiu em ter relações com José). A partir daí, Jesus, porque bastardo, era sagaz e arrogante, e carregou o mal consigo. Introduziu-se no Templo, onde se encontrava a pedra fundamental e onde estavam gravadas as letras do Nome explícito de Deus, de que conseguiu apropriar-se, executando magias e sortilégios, e enganando os seus próprios discípulos. Acabou por ser condenado ao estrangulamento, mas, nas versões de Viena, Estrasburgo e Wagenseil, como conseguiu usar o Nome de Deus (de que foi desprovido quando sujado de urina por Judas Iscariote), sabendo do seu futuro, havia conjurado todas as árvores para que o não suportassem. Por isso, acabou por ser dependurado no talo de uma couve, visto que não se tratava sequer de um arbusto – daí a evocação da “couve” na “história” de Aires. A construção de aves de gesso também está referida na versão de Estrasburgo das *Toledot Yesbu*: foi uma tarefa executada pelos discípulos de Jesus na Galileia, que sobre elas pronunciou as letras do Nome de Deus de tal forma que começaram a voar.⁵⁹ Em quase todas as versões das *Toledot Yesbu*, o corpo de Jesus é finalmente encontrado e arrastado – o que de novo encontra eco na história de Aires sobre um Jesus que não ressuscitou e de ser um homem morto.

Portanto, podemos imaginar que na placidez dos seus lares, os judeus da Península Ibérica – que estrategicamente, até em termos de projecção teológica, teatralizavam para o exterior uma emulação da administração cristã, para estar em consonância com esta – ouviam e transmitiam a mesma história de Aires, até porque qualquer que seja o remate, ela é de teor salvífico.

Segundo Aires, o massacre de 1506, dos cristãos-novos, foi um castigo divino pelo facto de os judeus não se manterem firmes na sua lei. Para além de remeter para uma realidade que nem judeus nem autoridades cristãs estavam à espera que sucedesse, de tal forma repentina – a expulsão e conversão forçada dos judeus em Portugal⁶⁰ –, estas interpretações e auto-avaliações soteriológicas dos eventos dramáticos vividos pelos (ainda considerados)

59 *L'Évangile du Ghetto* 1984, 73.

60 Facto salientado por Maria José Pimenta Ferro Tavares no seu livro *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, 1987b, cap. 1.

judeus, inserem-se numa larga tradição de interpretação dos acidentes da sua história em função da sua posição – mais ou menos complacente – como Povo Eleito, num caminho determinado por Javé. Como comprovou Yosef Hayim Yerushalmi, é este mesmo determinismo interpretativo que impera nas fontes de historiadores judeus seus contemporâneos, que tentam avaliar na longa diacronia, a dramaturgia da expulsão dos judeus da Península Ibérica, em finais do século XV.⁶¹

Mas, como tentámos comprovar, não se trata apenas de lucubrações de espíritos convulsivos ou de autores mais eruditos. Pequenos ou maiores indícios do quotidiano permitem-nos perscrutar as convulsões que se verificaram dentro das judarias para que a adaptação cultural não se transformasse em mais do que um “teatro de aculturação”. Portanto, muito do que assome destas posições judaicas revela que o fenómeno de aculturação social e cultural dos judeus no universo medieval cristão – e ibérico em particular –, não era linear, visto que, em ambos os universos culturais, a defesa da identidade religiosa passava, por contraste, pela denegação das outras identidades próximas e vizinhas. Até aos dramáticos acontecimentos de 1496, o necessário jogo de sobrevivência diante de uma situação de permanência precária em país “estranho” passava por tentar uma harmonia de relações com o poder instituído e, ao mesmo tempo, manter a identidade face a este, o que significava, algumas vezes, prefigurar sub-repticiamente valores contra este. Aires é pressionado pelo Santo Ofício para contar o que se passava no interior das judarias. Duvidamos que, nos tempos antes da conversão forçada de 1497, mesmo um crítico tão mordaz como Alami se atrevesse a transmitir para o “exterior” extractos das profanadoras *Toledot Yesbu*.

61 Vide Yerushalmi 1982, sobretudo cap. 3.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

ADE – Arquivo Distrital de Évora (Évora)

Santa Casa da Misericórdia de Évora

Cod. n.º 63 (Albergarias ou Hospitais do Corpo de Deus da Sé do Espírito Santo, S. Bartolomeu e S. Gião).

Arquivo Histórico Municipal de Évora

Livro 67 (1.º Livro de Pergaminhos).

AHA – Arquivo Histórico de Almada (Almada)

Perg. 004, n.º 837. Colecção de Pergaminhos.

AMB – Arquivo Municipal de Braga (Braga)

Livro Primeiro dos Prazos.

AML – Arquivo Municipal de Loulé (Loulé)

Livro de Repartição da Fruta. Registo de documentos relativos ao abastecimento e tabelamento de géneros.

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)

Inquirição de Évora

Processo 6117.

Processo 8976.

AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra (Coimbra)

Antigo perg. 2 – “Judiação.” Cofre. Caixa de documentos apartados sem cota.

Estudos e fontes impressas

Alami [Ibn Lahmish]. (1415) 1854. *Igueret ha-Musar*. Trans. Adolf Jellinek. Leipzig: J. Fischel.

Amram, Rica. 2009. *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.

- Andrade, Amélia Aguiar. 1993. “Conhecer e Nomear – A Toponímia das Cidades Portuguesas.” In *Actas do Colóquio – A Cidade, Jornadas Inter e Pluridisciplinar*, ed. Maria José P. Ferro Tavares. Vol. 1, 121-140. Lisboa: Universidade Aberta.
- . 1998. “A Paisagem Urbana Medieval Portuguesa: Uma Aproximação.” In *Universo Urbanístico Português, 1415-1822*: 11-38, coord. Hélder Carita et Renata Araújo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Baer, Yitzhak. 1966. *A History of the Jews in Christian Spain*. Vol. 2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Bandeira, Miguel Sopas de Melo. 2000. *O Espaço Urbano de Braga em meados do Século XVIII. A Reconstituição da Cidade a partir do Mapa das Ruas de Braga e dos Índices dos Prazos das Casas do Cabido*. Porto: Edições Afrontamento.
- Baron, Salo Wittmayer. 1957. *A Social and Religious History of the Jews*. Vol. 2. New York: Columbia University Press.
- Batnitzky Leora. 2011. *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Ben-Shalom, Ram. 2014. “The Foundation of Christianity in the Historical Perceptions of Medieval Jewry as Expressed in the *Anonymous Various Elements on the Topic of Christian Faith* (London, BL, MS Addit 27129, pp. 88b-92a).” In *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom. Studies in Honor of Ora Limor*, ed. Israel Yuval et Ram Ben-Shalom, 221-252. Turnhout: Brepols.
- Canon 68. *Medieval Sourcebook: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215. The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215*. Website, Fordham University. URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>. [Acesso: 20.10.2020].
- Coelho, António Borges. 1981a. *A Revolução de 1383*. Lisboa: Caminho.
- . 1981b. *Comunas ou Concelhos*. Lisboa: Caminho.
- Cohen, Shaye. 1999. *The Beginnings of Jewishness*. Berkeley: The University of California Press.
- Deutsch, Yaacov. 2011. “The Second Life of Jesus: Christian Reception of *Toledot Yeshu*.” In *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited. A Princeton Conference*, ed. Peter Schäfer, Michael Meerson, et Yaacov Deutsch, 283-295. Tübingen: Mohr Siebeck.
- El Talmud de Babilonia, Séder Nashim, Tratado Guittín*. 1974. Ed. Abraham J. Weiss, trans. Mario Calés. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Escalante Arce, Pedro Antonio. 1996. “Apuntes sobre la Inquisición mexicana y los judíos portugueses en el siglo XVII.” In *Actas do IV Congresso das Academias da História Ibero-Americanas*, ed. Joaquim Veríssimo Serrão, 393-411. Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- Figueiredo, Cândido de. 1996. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Vol. 2. Lisboa: Bertrand.
- Ginio, Alisa Meyúhas. 1998. *La forteresse de la foi*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Goldish, Matt. 2012. “Hakham Jacob Sasportas and the Former Conversos.” *Studia Rosenthaliana* 44:149-172.
- Gomes, Saul António. 2003. *A Comunidade Judaica de Coimbra Medieval*. Coimbra: Inatel.
- Graizbord, David. 2013. “Who and What Was a Jew? Some Considerations for the Historical Study of New Christians.” In “Os Judeus e o Comércio Colonial (Séculos XVI-XIX): Novas Abordagens”, ed. José Alberto Tavim, dossiê, *Anais de História de Além-Mar* 14:15-44.
- Horowitz, Elliot. 2006. *Reckless Rites. Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton: Princeton University Press.

- Iria, Alberto. 1956. *O Algarve e os Descobrimentos*. In *Descobrimentos Portugueses*, dir. João Martins da Silva Marques. Vol. 2, tomo 2. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.
- Kriegel, Maurice. 1979. *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*. Paris: Hachette.
- Lasker, Daniel. 1992. "Jewish-Christian Polemics in Ligth of the Expulsion from Spain." *Judaism* 41 (2):148-155.
- . 2007. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- L'Evangile du Ghetto ou comment les juifs se racontaient Jésus*. 1984. Ed. Jean-Pierre Osier. Paris: Berg International.
- Losa, António. 1982. "Subsídios para o Estudo dos Judeus de Braga no Séc. XV." Separata, *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e Sua Colegiada*, Vol. V. Braga: [s.n.].
- Machado, José Pedro. 1991. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Vols. 3 e 6. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Marques, José. 1982-1983. "A Contenda do Cabido com os Judeus de Braga na Segunda Metade do Século XV." *Revista Altitude* 7-8:129-153.
- Mattoso, José, et Armindo de Sousa. 1993. *A Monarquia Feudal*. In *História de Portugal*, dir. de José Mattoso. Vol. 2. Lisboa: Editorial Estampa.
- Mattoso, José. 1995. *Identificação de Um País*. Vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa.
- Moreno, Humberto Baquero. 1976. "As Pregações de Mestre Paulo contra os Judeus Bracarenses nos Finais do Século XV." *Bracara Augusta* 30 (1):53-62.
- . 1978. "Novos Elementos Relativos a Mestre Paulo, Pregador do Século XV, contra os Judeus Bracarenses." *Bracara Augusta* 32:117-124.
- Murcia, Thierry. 2014. "B.Gittin 56B-57A: l'épisode talmudique de Titus, Balaam et Yeshu en Enfer – Jésus et l'insolite châtiment de l'excrément bouillant." *Revue des études juives* 173 (1-2):15-40.
- Roth, Norman. 2005. *Daily Life of the Jews in the Middle Ages*. Westport: Greenwood Press.
- Saba, Abraham ben Jacob. (1568) 1992. "Zeror ha-Mor." In *The Expulsion: 1492 Chronicles. An Anthology of Medieval Chronicles Relating to the Expulsion of the Jews From Spain and Portugal*, ed. David Raphael, 125-128. North Hollywood: Carmi Press.
- Selomoh [de Terrutiell], Abraham bar. "Sefer ha-Qabbalah." (1510) 1992. In *Dos Crônicas Hispanoebreas del siglo XV*, ed. Yolanda Moreno Koch, 69-72. Barcelona, Riopiedras Ediciones.
- Schäfer, Peter. 2011. "Introduction." In *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference*, ed. Peter Schäfer, Michael Meerson, et Yaacov Deutsch, 1-11. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schippers Arie. 2001. "Moses ibn Habib: Poet and Migrant." *Studia Rosenthaliana* 35 (2):172-183.
- Shochat, Azriel. 1974. "Alami, Solomon." In *Encyclopaedia Judaica*, ed. Cecil Roth et al. Vol. 2, 510. Jerusalém: Keter Publishing.
- Silva, Rita Ribeiro da. 2012. *A Minha Praça de S. Tiago*. Guimarães: Edição da Autora.
- Sokoloff, Michael. 2011. "The Date and Provenance of the Aramaic *Toledot Yeshu* on the Basis of Aramaic Dialectology." In *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference*, ed. Peter Schäfer, Michael Meerson, et Yaacov Deutsch, 13-26. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stow, Kenneth. 2001. *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the Sixteenth Century*. Washington: University of Washington Press.

- Tartakoff, Paola. 2011. "The *Toledot Yeshu* and Jewish-Christian Conflict in the Medieval Crown of Aragon." In *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference*, ed. Peter Schäfer, Michael Meerson, et Yaacov Deutsch, 297-309. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tavares, Maria José Ferro. 1979. *Os Judeus em Portugal no Século XIV*. Lisboa: Guimarães Editores.
- . 1982a. "Judeus e Mouros no Portugal dos Séculos XIV e XV (Tentativa de Estudo Comparativo)." *Revista de História Económica e Social* 9:75-89.
- . 1982b. *Os Judeus em Portugal no Século XV*. Vol. 1. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- . 1984. *Os Judeus em Portugal no Século XV*. Vol. 2. Lisboa: INIC.
- . 1987a. "Judeus e Conversos Castelhanos em Portugal." *Anales de la Universidad de Alicante* 6:341-367.
- . 1987b. *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Presença.
- . 1989. "Judeus Peninsulares: Mobilidade e Relacionamento." *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, ed. Humberto Baquero Moreno, Luís Adão da Fonseca, et José Marques. Vol. 3, 875-892. Porto: INIC.
- . 1991. "Características do Messianismo Judaico em Portugal." *Estudos Orientais* 2:245-266.
- . 2010. *As Judiarias de Portugal*. Lisboa: Correios de Portugal.
- . 2014. "Judeus de Castela em Portugal no Final da Idade Média: Onomástica e Fontes Documentais." *Sefarad* 74 (1):89-144.
- Tavim, José Alberto R. Silva. 2015. "A 'Fantastic' Tale of the New Christians Concerning the Immigration of the Jews to Portugal." In "Between Edom and Kedar. Studies in Memory of Yom Tov Assis", ed. Aldina Quintana, Raquel Ibañez-Sperber, et Ram Ben Shalom, special issue, *Hispania Judaica Bulletin* 11 (2):151-168.
- . 2018. "Judeus de Loulé nos Séculos XIV-XV: No Prolongamento do al-Andaluz." *Atas do I Encontro de História de Loulé*, ed. Rita Moreira et Nelson Vaquinhas, 91-110. Loulé: Câmara Municipal de Loulé, Arquivo Municipal.
- Temkin, Samuel. 2008. "Luis de Cravajal and His People." *AJS Review* 32 (1):79-100
- . 2019. "Mirandese Crypto-Jews. Crypto-Jewish Life in Mid-Sixteenth Century Miranda do Douro." *Hispania Judaica Bulletin* 14:161-187.
- Toro, Alfonso. 1982. *Los judíos en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vasconcelos, Maria da Assunção Jácome de. 1992-1993. "A Casa Grande da Rua de St. António das Travessas." *Forum* 12-13.
- Wigoder, Geoffrey. 1996. *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Paris: Éditions du Cerf, Robert Lafont.
- Wilke, Carsten. 2007. *Histoire des juifs portugais*. Paris: Chandeigne.
- . 2014. *The Marrakesh Dialogues: A Gospel Critique and Jewish Apology from the Spanish Renaissance*. Leiden: Brill.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. 1976. *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yeudab*. Cincinnati: Hebrew Union College.
- . 1982. *Zakbor. Histoire juive et mémoire juive*. Paris: Gallimard.



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

CADMO – SUPLEMENTOS

Os *Suplementos da Cadmo – Revista de História Antiga* são uma colecção associada a esta publicação periódica. Sediada no Centro de História da Universidade de Lisboa, esta colecção tem como objectivo acolher e editar monografias e volumes de estudos individuais e colectivos, cujo denominador comum seja a Antiguidade. As obras a serem publicadas incluirão trabalhos não apenas sobre a Antiguidade Pré-Clássica ou Próximo Oriental (no âmbito da Egiptologia, da Assiriologia, dos Estudos Bíblicos e Anatólicos) e a Antiguidade Clássica (no domínio dos Estudos Helénicos ou Romanístico-Latinos), mas também sobre a Recepção desses períodos históricos e de temas com eles relacionados em épocas posteriores (Idade Média, Modernidade, Época Contemporânea e Tempo Presente). As publicações poderão tratar de problemáticas relacionadas com os mais variados domínios – como por exemplo a História Institucional e Política, a História Económica e Social, a História Cultural, a História das Ideias, as Representações Mentais ou as Expressões Culturais, da Literatura às Artes Plásticas –, privilegiando perspectivas interdisciplinares que incluam não só a História, a Filologia e a Arqueologia, como outras ciências e disciplinas, do Direito à Biologia. Os *Suplementos da Cadmo* cumprem assim a sua função de publicar e difundir resultados de investigação historiográfica dos investigadores, e não só, do Centro de História da Universidade de Lisboa, integrando-se nas actividades dos grupos de investigação desta unidade de I&D.

Nuno Simões Rodrigues

Director da Cadmo – Revista de História Antiga

CADMO – SUPPLEMENTS

Cadmo – Supplements is a book series associated with *Cadmo – Journal for Ancient History*. Based at the Centre for History of the University of Lisbon, this book series aims at hosting and editing monographs and volumes of individual and collective studies whose common denominator is Antiquity. We intend to publish works not only on Pre-Classical or Near-Eastern Antiquity (within the scope of Egyptology, Assyriology, Biblical and Anatolian Studies) and Classical Antiquity (within the domain of Hellenistic or Romanistic-Latin Studies), but also on the reception of those historical periods and of themes related to them in later periods (Middle Ages, Modernity, the Contemporary Period and Present Time). The publications may deal with problems related to the most varied domains – such as Institutional and Political History, Economic and Social History, Cultural History, History of Ideas, Mental Representations or Cultural Expressions, from Literature to the Plastic Arts –, giving priority to interdisciplinary perspectives that include not only History, Philology and Archaeology, but also other sciences and disciplines, from Law to Biology. *Cadmo – Supplements* thus fulfils its function of publishing and disseminating results of historiographical research not only of the Centre for History of the University of Lisbon researchers', and others, integrating itself in the activities of the research groups of this R&D unit.

Nuno Simões Rodrigues

CADMO – Journal for Ancient History, Editor-in-chief

Os discursos soteriológicos e as suas manifestações, como marcadores identitários em contextos históricos de encontro e interacção cultural, constituem um tema de grande actualidade. Suscitam, por isso, interesse em inúmeros campos do saber, incluindo a história. Os estudos agora publicados percorrem um espectro de longa duração, desde a civilização egípcia e as culturas clássicas, até à modernidade, incluindo estudos sobre o islão, o judaísmo e o cristianismo, convocando contextos coloniais e de diáspora.

Soteriologias. Identidades e Salvação é representativo do campo alargado de interesses, dos caminhos de debate trilhados e dos fios de convergência tecidos no CH-ULisboa. Que este volume seja mais um testemunho de que é no conhecimento científico e no trabalho colaborativo, sempre sob o primado da liberdade, da solidariedade e da entreatajuda, que reside a chave para a superação dos desafios que a humanidade enfrenta.

CH
CENTRO DE HISTÓRIA
