

O auxílio que vem do “exterior”:
A *tsedaqá* dos cristãos-novos portugueses em Marrocos e no
Império Otomano durante o século 16 – alguns exemplos

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim*

Many of the Jews expelled from the Iberian Peninsula at the end of the fifteenth century found refuge in Islamic countries as Morocco and the Ottoman Empire. Other Iberian Jews converted to Christianity, and were subsequently identified, and identified themselves as New-Christians. The Inquisition processes allow us to discover certain levels of continuity in the relationship between these two groups, where the religious factor was important. One of the main stays of social solidarity within and among Jewish communities was charity – tsedaqá – in such a way that its fulfillment was deemed as fundamental as any ritual prescribed by Mosaic Law. Our article aims to study the persistence of tsedaqá practices with the Jewish communities established in Morocco and the Ottoman Empire (so, in Muslim context), as an element of identity resistance and social dignity of the Portuguese New-Christians remaining in Iberian territories.¹

Muitos dos judeus expulsos da Península Ibérica no fim da Idade Média estabeleceram-se em países islâmicos, como os reinos de Marrocos e o Império Otomano. Outros acabaram por se converter ao Cristianismo, passando a ser identificados, e frequentemente a identificarem-se, como conversos ou cristãos-novos.

Sobretudo os processos levantados pela Inquisição portuguesa permitem-nos perscrutar certos níveis de continuidade na relação entre os dois grupos – de judeus e cristãos-novos – em que o factor religioso apresentava um peso preponderante: auxílio daqueles aos cristãos-novos que pretendiam fugir para terras onde pudessem professar livremente o Judaísmo; envio sub-reptício de textos e calendários que permitiam a celebração do calendário religioso judaico; entrada em terras ibéricas de judeus que doutrinavam secretamente populações conversas e recolhiam donativos para as comunidades em diáspora – o que significava que determinados elementos

* tavim40@hotmail.com

¹ Estudo elaborado no âmbito do projecto PTDC/HIS-HEC/104546/2008, “Muçulmanos e Judeus em Portugal e na Diáspora: Identidades e Memórias (século XVI-XVII)”, co-financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e pelo FEDER.

estavam dispostos a auxiliar as *qehilot* ibéricas na Diáspora e portanto, a manter laços ideais com pessoas da mesma etnia.

Ora, um dos pilares fundamentais da solidariedade social dentro das comunidades judaicas, e entre estas, é a caridade –*tsedaqa* – de tal forma que esta é considerada uma obrigação tão fundamental como qualquer prescrição ritual. Escreve o *mehaber* Yosef ben Efraim Caro (1488-1575), nascido em Portugal e que emigrou ainda criança para o Império Otomano, no seu célebre *Shulhan Arukh* (1564-1565): “O que não socorre a pessoa necessitada deve saber que o destino neste mundo é uma roda que dá voltas e que, por fim, ele próprio, o seu filho e o seu neto ver-se-ão obrigados a recorrer à *tsedaqa*”.²

Neste estudo vamos analisar a persistência de práticas de *tsedaqa* para com as comunidades judaicas estabelecidas em Marrocos e no Império Otomano, como elementos de resistência identitária e dignificação social de alguns cristãos-novos portugueses que permaneciam em território ibérico, tendo igualmente em mente as palavras do *mehaber* – que provavelmente faziam eco de uma reflexão sobre a sua origem – acerca dos enigmas da condição humana: será que muitos que socorriam os próximos na Diáspora não estavam a ensaiar um meio de segurança nas peripécias do seu destino, enquanto elementos de um grupo social distinto no seio da sociedade ibérica?

1. A *tsedaqa* em estudo

Devido às características da documentação analisada – aquela emanada pelas próprias *qehilot* – os historiadores da diáspora judaica ibérica estiveram até agora vocacionados sobretudo para o estudo da constituição de instituições de auxílio ao próximo, nomeadamente de carácter caritativo. Entre esses estudos sobressaem os profusamente documentados trabalhos de Tirtsah Levie-Bernfeld relativos à “Nação Portuguesa” de Amesterdão, analisando as fontes e os mecanismos de obtenção de divisas, os meios da sua expedição, a constituição de fundos de reserva, a política de admissão ao usufruto da caridade, os motivos por detrás da caridade, e o quotidiano dos pobres, assim como as reformas verificadas neste sistema caritativo.³

² Caro s.d.: 386 (trad. minha do Castelhana).

³ Levie-Bernfeld 2002: 63-102; idem, 2012.

Estudos de carácter semelhante já haviam sido realizados por outros autores, embora com um enfoque mais particular sobre determinada instituição, ou inseridos em obras com um intuito mais geral. No primeiro caso destaque-se o estudo comparativo de Miriam Bodian sobre as companhias de dotar órfãs e donzelas pobres de Veneza (1613) e de Amesterdão (1615).⁴ Nesta última cidade, a companhia podia abarcar as raparigas cristãs-novas de Antuérpia, Ruão ou do sul da França, em que a profissão do Judaísmo também não podia ser empreendida em total liberdade, depreendendo-se daqui a importância da “linhagem ibérica” como factor determinante de elegibilidade.⁵ Gérard Nahon também publicou um importante conjunto de estudos sobre uma geografia de ajuda inter-comunitária, entre as comunidades judaicas do sul da França, de Amesterdão e de Istambul.⁶ Aliás, na sua obra *Juifs et Judaïsme à Bordeaux* consagra um subcapítulo às instituições de cariz caritativo e de ajuda comunitária existentes nesta cidade.⁷ Autores interessados no estudo específico das comunidades de determinada cidade não deixaram igualmente de mencionar as suas instituições de auxílio aos necessitados: é o caso de Renzo Toaff, na sua obra sobre as comunidades de Livorno e Pisa;⁸ e de Miriam Bodian e Daniel Swetchinski nas suas obras acerca da “Nação Portuguesa” de Amesterdão.⁹

Os bens colectados eram geralmente distribuídos, como vimos, para auxílio de carácter interno ou inter-comunitário. Os *parnassim* ou organizações especificamente constituídas, tendo também em conta decisões superiores, como por exemplo, as dos testamentários, financiavam o vestuário e a alimentação dos estudantes pobres, o cuidado dos doentes (sociedade *Bikur Holim*), os enterros, o resgate dos cativos, o dote das órfãs e donzelas pobres, a emissão de divisas e bens para a Terra Santa (sustentam por exemplo os pobres e as *yeshivot* das comunidade aí estabelecidas) e os seus “pobres particulares”, como os recentemente chegados da Península Ibérica, muitas vezes depauperados pelo sequestro inquisitorial. Mesmo assim, como lembra Yosef Kaplan, os proventos não eram, com frequência, suficientes, inclusivamente se lançado um imposto especial, e a solução era “despachar” os pobres para outros locais

⁴ Bodian 1987.

⁵ Vide a publicação do regulamento de 1615 por Révah 1963.

⁶ Nahon 1993.

⁷ Nahon 2003.

⁸ Toaff 1990: 75-84.

⁹ Bodian 1997: cap. 9; e Swetschinski 2000: 196-213.

como a Terra Santa, e a partir de meados do século 17, também as Antilhas e o Suriname.¹⁰

As comunidades ibéricas estabelecidas em Marrocos e no Império Otomano procediam de igual forma, seguindo o antigo modelo de gestão caritativa medieval.¹¹

1.1. *A tsedaqa em Marrocos*

Relativamente a Marrocos, Yom Tov Assis informa que as sociedades de caridade datam da chegada dos refugiados espanhóis, depois dos massacres de 1391 e da expulsão de 1492, assinalando o papel desempenhado por rabi Yitshaq Ben Sheshet Perfet (Haribash) e de rabi Shim'on Ben Tsemah Duran. Por exemplo, em Fez, no ano de 1678, no sábado a seguir ao jejum de *Av* e no sábado de *Hanucá*, os rabis decidiram lançar um apelo para colectar roupas para os pobres, lençóis para os mortos e outros artigos para os destituídos.¹² Haïm Zafrani dá-nos também conta de um “fundo caritativo” em Fez, segundo uma ordenança de 1700: para ele deviam contribuir os infractores, neste caso específico, a rapariga da cidade, e um pretendente estrangeiro, que se uniram sem o consentimento das autoridades judaicas da urbe.¹³ Informa igualmente sobre as disposições setecentistas dos rabis da mesma cidade acerca das doações e as condições da sua colecta, a entregar aos rabis itinerantes que serviam como delegados das comunidades de Jerusalém, Tiberíades, Safed e Hebron, e às quais aquelas eram destinadas.¹⁴

Deve-se a Jane Gerber a mais importante síntese sobre as instituições e práticas caritativas entre os judeus de Fez. Segundo a autora, as instituições caritativas mais referidas em Fez eram a *Kupah shel Tsedaqah* e a *Kupat ha-‘Ezer*. As contribuições para estas instituições eram entregues pelos membros da comunidade, sobretudo durante *Pesah*, *Shavuot* e *Sucot*. Mas também recebiam doações relacionadas com efemérides como o nascimento de um filho, o *bar-mitzvah* e o casamento. Assinalam-se igualmente doações especiais, coercivas ou voluntárias, como aquelas efectuadas aquando da longa seca de 1616. Uma das mais frequentes fontes de divisas destas instituições caritativas eram as diferentes e frequentes multas,

¹⁰ Kaplan 2007: 120-121.

¹¹ Assis 1992: 181-217. Relativamente a Portugal vide Tavares 1970: 32-33; idem 1982: 119 e 129.

¹² Assis 1992: 196-197.

¹³ Zafrani 1972 : 95.

¹⁴ Zafrani 1998 : 31-33.

por exemplo relacionadas com a transgressão das normas sumptuárias e com a fraude negocial, mas também as infracções de carácter religioso. Além disso, as *kupot* usufruíam da *sigá*, ou seja, uma taxa cobrada aquando da obtenção da carne *casher*, regulamentada por uma *taqanah* de 1603. Os pobres eram assim providos de alimentos, roupas, doações para os órfãos e indigentes, e provisões para um enterro apropriado, através da *Hebra*.¹⁵ A *kupah* comunitária também ajudava os necessitados de outras cidades, embora os seus pobres tivessem primazia. Uma fundação conhecida como *Hekdesh* ‘*Aniim* foi criada com o objectivo de auxiliar os necessitados, sendo as suas fontes de receita as doações em dinheiro e em terras.

Como já foi referido, doações para as comunidades da Terra Santa eram colectadas por rabis itinerantes vindos de Safed, Hebron e Jerusalém. Embora as doações fossem entregues a todos os grupos que ali residiam – judeus italianos, asquenazis, sefarditas e *musta’aribis* (judeus autóctones) – por exemplo, em 1678 os líderes do Norte de África em Jerusalém decidiram enviar um mensageiro especial para colectar bens em favor de uma *yeshiva* magrebina daquela urbe. Além disso, os mensageiros eram também, com frequência, de origem marroquina. Quando um destes enviados chegava a Fez, a comunidade não deixava de celebrar o evento: o visitante era recebido com grandes honras e oferecia um sermão na grande sinagoga da cidade. Eram compostas canções especiais em sua honra e no caso de morrer em solo marroquino a sua tumba era assinalada e, frequentemente, alvo de peregrinações de judeus e muçulmanos. Tal era o apreço por estas actividades caritativas relacionadas com a Terra Santa que logo em 1603 os chefes comunais Isaac ibn Sur, Judah Uzziel e Samuel ibn Danan decretaram que cada sinagoga do *mellah* devia estabelecer um fundo especial a ser enviado a Jerusalém, obtido a partir de doações como aquelas verificadas no dia do casamento, do nascimento de um filho, da sua circuncisão, no primeiro dia de *Adar* ou no *Purim*. Entre os assinantes da ordenança que estabeleceu este fundo caritativo sinanogal encontravam-se dois dignitários que pertenciam a famílias conotadas com a presença portuguesa em Safim: os *neguidim* Moisés Rute [Moses Roti] e David Benzamerro [ibn Zamiro].¹⁶ As instituições educacionais em Fez eram também suportadas por contribuições voluntárias, pelas instituições caritativas e pela *sigá*

¹⁵ Brunot e Malka 1939 : 231-234.

¹⁶ Tavim 1997: 195-213; idem 1993: 115-141.

Em 1879, Rabi Abner Hassarfaty, de Fez, retrata o quotidiano caritativo da sua comunidade. Não obstante revelar a insipiência da sua organização, atesta o carácter piedoso da comunidade: existem bens inalienáveis (*hekdesh*), cujos proventos permitem o socorro dos indigentes. Entre estes, um *talmid haham* (letrado) recebe um “demi-douro” por semana; e os outros indigentes, menos. A comunidade mantém também dez *batlanim* (velhos), que todos os dias lêem os Salmos de David. A piedade e a generosidade também são reveladas pela entrega de donativos especiais para a salvação da alma (*pidion nefesh*). Observam-se ainda subscrições regulares (*nedabot*) no momento das três grandes festas, e uma subscrição especial para a distribuição de vestuário no Inverno (*Malbish ‘arumim*). Por fim, na sequência de uma grande catástrofe, quando a miséria aumentava, a comunidade esforçava-se para auxiliar os seus pobres. Rabi Abner Hassarfaty assinala igualmente que a sinagoga comunal e as catorze sinagogas particulares existentes em Fez na sua época funcionavam também com as dádivas que os fiéis lhes ofereciam, quando procediam, junto do oficiante, à leitura da Torah, ou quando se realizavam circuncisões (dádivas para a cadeira de Elias), e cuja pertença cabia ao proprietário da sinagoga, geralmente o seu rabi. De tal forma que Haïm Zafrani considera que os objectos de culto, os rolos da Lei e seus adornos, os panos que cobrem a arca sagrada e o púlpito do oficiante, os candelabros, as lamparinas, o azeite e as velas, tudo provém de donativos piedosos.¹⁷ Os estudantes indigentes eram divididos por várias escolas, ficando ao cuidado de um *gabai* que recolhia todas as manhãs o produto de pedidos especiais efectuados nas sinagogas. Era com este provento que ele pagava aos rabis pelo ensino dessas crianças. No tempo do nosso rabi havia ainda a sociedade *Gemilut Hassidim* (sic!), cuja função era enterrar os mortos e tratar dos doentes, mas também cuidar das festividades nupciais.¹⁸

A referência de Jane Gerber que a *kupah* comunitária de Fez ajudava os necessitados de outra cidade, embora os seus pobres estivessem em primeiro lugar, faz presumir que instituições caritativas judaicas de carácter semelhante deviam existir em outras urbes, nomeadamente aquelas em que a comunidade era mais avultada.

¹⁷ Zafrani 1994: 260-262.

¹⁸ Sémach 1934 : 87-90.

1.2. A tsedaqá na Sublime Porta

No Império Otomano, onde tantos judeus expulsos da Península Ibérica se instalaram, as instituições caritativas não podiam deixar de estar presentes, até porque a Sublime Porta tutelava a antiga terra de Israel. Por outro lado, a divisão das diversas congregações entre os grupos de romaniotas, asquenazis e sefarditas, e entre todos estes segundo as terras de origem,¹⁹ além do facto de muitas comunidades gozarem de grande autonomia intrínseca, fez multiplicar ainda mais o número daquelas instituições.²⁰

Yom Tov Assis informa que em Istambul, no século 16, cinco pessoas fundaram uma sociedade cujo objectivo era ajudar os pobres. E que em Safed havia uma sociedade cujo objectivo era divertir e congratular os nubentes. Contudo também assinala que, no Império Otomano, muitas congregações e comunidades assumiram elas próprias funções sociais, educativas e caritativas, deixando pouco espaço às acções das sociedades, e opondo-se frequentemente a um funcionamento independente da administração comunitária²¹ – o que vai de encontro às constatações de Joseph Hacker sobre a atomização das comunidades judaicas no Império dos Turcos. Yom Tov Assis exemplifica com o caso de Istambul, em que os romaniotas e os sefarditas possuíam *Biqur Holim* separadas.²² Contudo, as sociedades criadas por membros de guildas que pertenciam à mesma congregação escapavam a esta lógica.²³ O mesmo acontecia com as academias talmúdicas, muitas vezes suportadas por gente rica, que assim aumentava o seu prestígio político e social. Um caso paradigmático é o da *yeshiva* de D. Grácia em Salónica, a famosa “Senhora” que pagava o alojamento dos seus alunos, assim como o dos seus académicos.²⁴ Mas as *Resposas* de rabi Samuel de Medina (1505-1589), de Salónica, reflectem escolhas individuais que permitem compreender igualmente o acolhimento das opções individualistas de certos cristãos-novos portugueses. Por exemplo, um conterrâneo teria constituído um fundo de 60.000 aspres exclusivamente para a manutenção da *Talmud Tora* de Salónica, que como outras similares, devia alimentar os seus alunos pobres, vesti-los e calçá-los –

¹⁹ Assis 1992: 194.

²⁰ Hacker 1990: 343-345. Agradeço ao autor a dádiva de um exemplar deste artigo.

²¹ Assis 1992: 197-198.

²² Assis 1992: 203.

²³ Rozen 2002: 79.

²⁴ Assis 1992: 213.

aliás, os seus fundos provinham, além destas doações piedosas, também da taxaço.²⁵ Outro homem de Salónica, Joseph Pinto, estabeleceria um fundo de 10.000 aspres apenas para a *yeshiva* da cidade presidida por rabi Abraão Sarvallo. Os indivíduos também legavam fundos para instituições caritativas nos seus testamentos: as mais favorecidas em Salónica eram a *Talmud Tora*, as diversas *yeshivot* e as instituições educativas e caritativas de Safed e de Jerusalém. Mas também se concediam fundos para os casamentos dos órfãos e órfãs, e dos pobres em geral. Os senhorios podiam dispor de parte das suas rendas para a caridade: por exemplo, certa pessoa dispôs em testamento que as rendas derivadas das suas casas deviam ser transferidas para os pobres, todos os anos, no dia que precedia o Pesah. Um homem chamado Samuel ben Zeruah chegou mesmo a dividir o seu testamento em quatro partes, para efeitos caritativos: um terço era legado a instituições caritativas de Jerusalém; outro, para instituições similares de Safed; e ainda outro para os pobres acolhidos em instituições educacionais de Salónica.²⁶

Yaron Ben-Naeh descreve minuciosamente a responsabilidade da *qahal* otomana para com os necessitados, sobretudo da sua comunidade. O seu objectivo era, em suma, velar pelo seu bem-estar, quer físico, quer espiritual, durante a sua vida e no Além, cuidando também do enterramento e dos familiares. Em relação aos pobres, o auxílio aos da comunidade era prioritário – como acontecia em Marrocos. Depois vinham os pobres da Terra Santa, que tinham primazia sobre os de outras localidades. A salvação da vida humana era também considerado um assunto premente, ultrapassando as fronteiras da *qahal*. Quanto aos forasteiros pobres só tinham direito a pedir esmolas com a autorização dos líderes da comunidade. Pelo contrário, era comum encontrar-se pessoas solicitando auxílio para o resgate de cativos, para o dote de uma noiva pobre ou para auxiliar os vagabundos. Contudo, os pobres que auferiam de ajuda deviam prestar declaração sobre o seu passado honesto, muitas vezes comprovada por cartas de recomendação dos rabis, ou seja, que foram os acasos do destino que os levaram àquela situação e não o facto de serem vagabundos “profissionais” (considerados pecaminosos), tendo eles próprios contribuído para fundos caritativos quando se encontravam numa situação abonada. Este requisito era muito importante entre os cristãos-novos que projectavam, porventura, acolher-se no Império Otomano, para fugir às perseguições da Inquisição na Península Ibérica, ou

²⁵ Ben-Naeh 2008: 252-253.

²⁶ Goodblat 1952: 108.

por outros motivos. Nestes casos, o público era convocado para contribuir generosamente, sob o pretexto que seriam retribuídos no outro mundo e neste, precisamente se o mesmo lhe sucedesse.

No Império Otomano, as comunidades que mais contribuíram com fundos caritativos, devido à grandeza da sua população, riqueza e localização (em centros de comércio e de administração) foram as de Istambul, Salónica e Esmirna. A primeira liderou sempre esta actividade, não só porque muitos dos seus membros mantinham actividade comercial com o Serralho, mas também devido à sua proximidade do centro do poder político. Estas comunidades apresentavam um protagonismo especial no auxílio de outras, como as da Terra Santa. Mas, como vimos, as comunidades da Terra Santa eram também beneficiadas pelo auxílio das congregações exteriores ao Império Otomano. No século 17 foi mesmo institucionalizada a prática do envio de emissários religiosos (*shadarim*) da Terra Santa, com esse propósito, embora já no século 16 se apurem alguns casos destes emissários actuando junto de conversos, na Península Ibérica.

A criação de sociedade benevolentes, com o objectivo de providenciar auxílio social e religioso, para além dos serviços básicos suportados pelas fontes limitadas das congregações, datam segundo Ben-Naeh do princípio do século 16. Foram fundadas precisamente por membros oriundos da Península Ibérica, apresentando similitudes com aquelas que ali mantinham antes da Expulsão, mas denotando a influência de instituições similares otomanas. Por exemplo, na segunda metade do século 17, as guildas tornaram-se dominantes nas cidades otomanas,²⁷ levando a que tal fenómeno passasse para o universo judaico. As guildas judaicas, por sua vez transferiram o seu padrão organizativo e operacional para as sociedades benevolentes. No entanto, estas sociedades benevolentes eram também instrumentos de poder, na medida em que aumentavam o prestígio social dos seus promotores: daí que as comunidades e as congregações pretendessem limitar a sua influência e poder, colocando-as dentro da sua alçada. As primeiras sociedades benevolentes revelavam esse grau de elitismo e, provavelmente, a sua disparidade mostra a influência das sociedades similares cristãs, das terras de onde os marranos provinham. É assim que surgem sociedades com uma vocação especial, por exemplo para a condução de funerais ou para o estudo da Torah. E é certo que com a passagem do tempo, à medida

²⁷ Faroqhi 1995; Hitzel 2007.

que as congregações ficam mais fracas, as sociedades requerem maior participação nos assuntos da *qahal*. De facto, as diferentes e “necessárias” sociedades benevolentes passaram no Império Otomano a cobrir todos os âmbitos da vida social, tal como aconteceu entre as comunidades judaicas ocidentais de raiz ibérica: surgiram assim as *Hevrot Kabarim* (as sociedades funerárias), as *Hevrot Gemilut Hasadim* (as sociedades para agraciar os entes queridos), as *Hevrot Talmud Torah* (as sociedades para o estudo da Torah); as *Hevrot Biquir Holim* (as sociedades para a visita dos doentes); as *Hevrot Hakhnasat Orhim* (as sociedades para acolher os visitantes), as *Hevrot Yetomot* (as sociedades para o auxílio das órfãs), as várias sociedades para o estudo e a oração, para ajudar os judeus da Terra Santa, e ainda outras mais específicas como as *Hevrot Shemen la-Maor* – as sociedades para prover de óleo a Lâmpada eterna.²⁸ Contudo, como vimos, as doações individuais para a sinagoga eram fundamentais em termos de ostentação de um estatuto social superior, e podiam ombrear com as das sociedades particulares. Neste âmbito, a sinagoga era o palco mais importante em que se visualizava quem tinha mais direitos porque também mais contribuía: os mais poderosos recebiam as honras pretendidas e os lugares mais importantes, porque haviam feito doações monetárias avultadas ou entregue artefactos luxuosos que resplandeciam no interior da casa da reunião.²⁹

2. A tsedaqá dos cristãos-novos portugueses em Marrocos e no Império Otomano durante o século 16.

2.1. O caso de Marrocos

A relação entre a prática da caridade e a assumpção individual ao poder dentro das comunidades judaicas, ou junto do poder islâmico nos países em causa, está patente em alguma documentação portuguesa.

No caso de Marrocos, podemos apresentar alguns exemplos de cristãos-novos portugueses que enveredaram por práticas caritativas no âmbito das comunidades judaicas.

²⁸ Ben-Naeh 2008: 261-285. Vide também idem 2004: 151-192.

²⁹ Ben-Naeh 2004: 160.

Por exemplo, em 1543, o judeu convertido Pedro de Santa Maria denunciaria à Inquisição de Lisboa que um cristão-novo de Arzila, estando doente, deu dinheiro a um judeu para abastecer de azeite a lâmpada de uma sinagoga de Fez.³⁰ Também no século 16, mas na década de oitenta, o judeu convertido António de Barcelos denunciaria perante o mesmo tribunal do Santo Ofício que um velho mercador de Lisboa, que já fora judeu (mas nascera em Arzila ou em Safim), almejava “varrer a Zara que é a porta de fora da sinagoga” (de Fez).³¹ Além dos actos caritativos em torno da sinagoga, surgia o tradicional auxílio às populações pobres. O mesmo Pedro de Santa Maria denunciaria que os cristãos-novos de Tânger participavam na vida social dos judeus pobres de Tetuão e Xexuão, enviando-lhes secretamente esmolas. Os portadores destas esmolas eram os judeus destas urbes, que visitavam Tânger, fornecendo os cristãos-novos de pão ázimo. Quando estes mesmos eram pobres, os cristãos-novos de Tânger doavam-lhes pessoalmente algumas esmolas. Foi assim que o próprio Pedro de Santa Maria – um judeu de Argel – recebeu esmolas quando apareceu em Tânger. Disse ele perante o Santo Ofício: “E que o dito velho quando lhe dava a ele testemunha esmola dizia que não no soubessem os Cristãos”.³²

No caso de depoimento de Pedro de Santa Maria, estamos perante actuações sociais ainda no contexto da primeira geração dos convertidos, de famílias que se cindiram entre aqueles que ficaram na Península Ibérica e os outros que decidiram ou foram forçados a partir. É normal que as práticas de relacionamento social e caritativo, prevaletentes nas comunidades judaicas medievais, persistissem em contextos favoráveis, como aquele do Norte de África em que as comunidades de cristãos-novos das praças portuguesas, e dos judeus das urbes marroquinas próximas, coexistiam. E se não existem provas concretas de apoio directo das autoridades islâmicas a estas práticas, nada deviam fazer para as evitar, pois sabemos que pretendiam auferir dos conhecimentos técnicos dos cristãos-novos que se tornavam judeus fora da autoridade portuguesa. A título de exemplo sabemos pelo cronista Bernardo Rodrigues que, quando Álvaro Dias, cristão-novo de Arzila, foi levado prisioneiro para Tetuão, logo Mawlay Ibrahim, senhor desta cidade, o enviou à oficina

³⁰ “Denúncias de Pedro de Santa Maria perante a Inquisição de Lisboa”, Lisboa, 12.9.1543, in Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Inquisição de Lisboa*, Livro de Denúncias, nº 2, fol. 19, pub. por Tavim 1997: 564-565.

³¹ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 9565, fol. 19.

³² “Denúncias de Pedro de Santa Maria perante a Inquisição de Lisboa”, Lisboa, 12.8.1543, in ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Livro de Denúncias, nº 2, fol. 19, pub. por Tavim 1997: 564-565.

de um ferreiro judeu, que passou a estar sob as suas ordens, e onde devia ensinar a sua arte a dois moços cristãos.³³

2.2. *O caso do Império Otomano*

O processo de João Bezerra na Inquisição de Lisboa, de 1574, que dizia ter crescido no Cairo mas era na realidade um cristão-novo de Lamego, conhecido igualmente por João Português, permite-nos observar um quadro semelhante em terras otomanas. Era na posição de *hazan* da sinagoga de D. Joseph Naci, em Istambul,³⁴ que ele contactava os cristãos-novos de Portugal que possuíam parentes na Turquia, com o objectivo de obter daqueles contribuições para sinagogas do Império Otomano. As esmolas eram enviadas através de David Cohen, de Salónica, e de David Pimoslino, conhecidos entre os cristãos-novos como os “limosneiros” (do castelhano “limosna” – esmola) ou esmoleiros, e que eram acolhidos por um cristão-novo, residente na Rua de cata que farás em Lisboa. Diz o próprio Bezerra perante os inquisidores, em sessão de 31 de Dezembro de 1575:

por se esperar que neste mês de Dezembro presente viesse um judeu de Salónica, a que chamam David Cohen, que vem cada ano no dito mês tirar as esmolas para a *tsedaqa* a esta cidade [de Lisboa] dos cristãos-novos que nela vivem para as sinagogas da Turquia. E que no mês de Janeiro este próximo seguinte havia de vir o outro que se chama David Pimoslino porque andam sempre dois na carreira e cada ano um vai e o outro vem.

Sabemos ainda que estes “esmoleiros”, partindo de Lisboa, percorriam o reino até Viseu, Lamego e Vila do Conde, no norte do país. As esmolas eram depois anunciadas na sinagoga, pelo seu rabi.³⁵ Esta prática de angariar esmola para os

³³ Rodrigues 1915: 321-325.

³⁴ Deve ser a sinagoga *Señora*, de Istambul, como pode ser visto no âmbito do processo inquisitorial, se bem que neste existe menção a outra sinagoga pertencente a D^a Grácia, sogra de João Micas. De acordo com a tradição, a designada sinagoga *Señora*, em Istambul, foi criada por D^a Grácia Nasci – cf. Galante 1937: 7; e Heyd 1953: 302. Segundo Heyd, os membros da congregação *Señora* vieram de Balat. O edifício foi destruído pelo fogo em 1660 e reconstruído no bairro de Haskeuy (Hasköy). Vide Roth 1990: 135-137.

³⁵ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 12813, fol. 77-77v^o. Veja-se também Cunha 1995: 66-68.

necessitados judeus ter-se-ia mantido, como já referido, de forma evidente, entre as primeiras comunidades de convertidos. Por exemplo, depondo perante a Inquisição de Évora em 1545, o cristão-novo Diogo Henriques Franco diria que em Miranda do Douro, um André Gonçalves Pimparelo “sacava e tirava” esmolas para um judeu que estava em Lisboa³⁶ – certamente o famoso David Reubeni (1525-1526),³⁷ pois este recolhera fundos para a sua missão.³⁸ O Pimparelo pertencia à primeira geração de convertidos, vindos da fronteira espanhola com Portugal, e havia de fugir para o Golfo Pérsico ou Turquia, onde morreria como judeu, tendo ensinado antes princípios do Judaísmo aos filhos, netos e outros cristãos-novos.³⁹ Havia, portanto, toda uma tradição de auxílio aos crentes da mesma religião que se manteve firmemente nas primeiras gerações e persistiu nas seguintes, o que explica a eficácia do serviço de Cohen e de Pimoslino, e o uso expresso da palavra “*tsedaqa*” por João Bezerra.

Bezerra informou também que, sendo ele *hazam*, um homem que cortou a barba – de facto o converso Abraão Arrobas, irmão de Isaac Arrobas, de Salónica – enviou de Portugal para a Turquia 300 cruzados para a esmola da *tsedaqa* de Salónica: concretamente 200 para a *tsedaqa* dos pobres, e 100 para casar as orfãs. Este enviou ainda contribuições para a *tsedaqa* de Safed, para as “tresentas e sessenta e seis lâmpadas” de Salónica e para quem dizia a *Taphylaá* (*Tefillah*), para quem varria a sinagoga, para quem acendia as lâmpadas, e para quem servia os que estão na “sinagoga de dona Gracia sogra de João Micas, em Constantinopla”, sendo nesta apregoadas por João Bezerra, “cazam da escola que dizia a oração da Taphila”, como sendo enviadas por “um cristão forçado” que estava em Portugal. Aliás, o próprio João Bezerra era beneficiado com 10 cruzados de esmola devido ao seu cargo de *hazan*. De facto, o pregão foi ordenado pelo irmão judeu que residia em Salónica – Isaac Arrobas – que subiu à *bimá* onde estava João Bezerra. Isaac Arrobas tinha-se deslocado a Istambul para casar a filha, prestigiando desta forma, na sinagoga e perante a comunidade, a dignidade da sua família dividida pelas circunstâncias do tempo, pois também ele sublinhou que a dádiva devia-se a “Abraão Arrobas, meu irmão, que está em Portugal cristão forçado, que Deus traga ao Judaísmo, o qual manda a dita esmola”. Mais tarde, tendo perguntado aos “portugueses judeus que

³⁶ ANTT, *Inquisição de Évora*, proc. 7468, fol. 162. Vide também Tavares 1985: 390.

³⁷ Acerca da missão de David Reubeni em Portugal vide Tavim 2004a

³⁸ Tavares 1985: 390.

³⁹ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 2181, fol. 18; idem, *ibid.*, proc. 571, fols. 5-5vº.

estavam na esnoga da casa de Joam Micas”, que nome cristão tinha Abraão Arrobas em Portugal, estes escusaram-se a dizer, confirmando, contudo, que tinha um “ofício de renda d’el-Rei, a seu parecer em que ganhava muito”, enviando sempre uma parte dos rendimentos como esmola para a referida sinagoga. Por exemplo, os “portugueses judeus” não se esqueceram de frisar que o “desbarbado” lhes enviava fardos de roupas.

Bezerra também apregou na sinagoga de João Micas que Isaac Lindo, vivendo na Turquia, entregou às *tsedaqot* de Salónica e de Safed uma esmola de 100 cruzados, quando o seu irmão se deslocou secretamente de Lisboa a Istambul, numa cáfila de mercadores cristãos, para se circuncidar. Quando um Abraão Aben Nunes, cristão-novo de Lamego, se foi circuncidar na sinagoga de João Micas, não deixou de entregar as seguintes esmolas, no valor de 500 cruzados, apregoadas por João Bezerra segundo a fórmula habitual: “Isaac Aben Nunes, cristão forçado do cativo de Portugal, mandou quinhentos cruzados de esmolas para a *tsedaqa* de Salónica e Safed. Que Deus o traga ao Judaísmo e lhe dê remissão para a sua alma”.

O cômputo foi repartido entre as *tsedaqot* de Salónica e de Safed, e as sinagogas pobres. Menos avultado, Aron Carlos, ido na mesma cáfila, depois de circuncidado também enviou para as *tsedaqot* de Salónica e de Safed uma esmola de 100 cruzados, da parte de seu irmão, que continuava “cristão forçado no cativo de Portugal”.

Outro que enviou esmola para as mesmas *tsedaqot*, no valor de 1000 cruzados, foi o confeito José Aboab, através de seu irmão Isaac Aboab, que de Portugal se foi circuncidar na sinagoga de João Micas. O “duque”, ou seja, D. Joseph Nasci pretendeu, contudo, que dos 1000 cruzados, uma esmola de 100 fosse entregue a uma órfã portuguesa judia que morava em Istambul. Aliás, o “duque” é retratado como pessoa poderosa e ligado à “corte”: quando os irmãos Salomão e Isaac Sahadia, de Lisboa, se foram circuncidar na Turquia, levando consigo mais de 20 casais de cristãos-novos pobres – o que revela a sua riqueza e abnegação – João Micas não se escusou a oferecer um grande banquete para comemorar tão memorável evento, convidando para este o grande-almirante (*Kapudan-i deryâ*) Piyâle Pasha (1554-1567), genro do “Grão-Turco”. Abraão Sahadia, mercador avultado da Rua Nova de Lisboa, e irmão dos anteriores, ficou-se em Portugal mas como remissão enviou 200 cruzados para as *tsedaqot* de Salónica e Safed. A sua dádiva foi apregoada por

João Bezerra como sendo de “Abraão Sahadia”, o qual “está cristão forçado no cativeiro de Portugal”. Quanto aos Sahadia que decidiram dar o salto para a Turquia, acabaram por comprar umas casas próximas do palácio de João Micas – portanto em Belvedere, no bairro de Kuruçësme, junto do Bósforo⁴⁰ – no valor de 10.000 cruzados, o que revela de novo o seu potencial económico. Aliás, foi também para Istambul que transferiram o seu negócio de sedas, abrindo ambos ali as suas lojas.

Mas a esmola também podia ser entregue por cristãos-novos que viviam fora de Portugal: por exemplo, António da Fonseca⁴¹ (como judeu Abraão Amoab), casado com uma tia de João Bezerra e que permanecia em Roma, enviava 100 cruzados de esmola para as sinagogas de Salónica e de Istambul, para que aquele lançasse uma bênção do “altar” (*bimah*), no dia de Yom Kipur.

O depoimento de João Bezerra revela também a complexidade da estrutura de gestão dos fundos caritativos, que eram do conhecimento dos próprios mecenas, mesmo dos cristãos-novos que viviam em Portugal. Por exemplo, em Lisboa, Abraão Arrobas, cujo nome de cristão não conhecemos, disse ao Bezerra que quando mandasse seu irmão Isaac repartir as suas esmolas para os pobres pelas sinagogas da Turquia, devia escrever também uma carta aos setenta e dois governadores do Talmude de todas as esmolas de “Safed e da Turquia”, e que só dessa forma saberia o que lhe poderia enviar. Por troca, receberia o agradecimento dos referidos governantes, os quais rogariam a Deus por ele. Tal significa que os gestores caritativos das diferentes comunidades judaicas do Império Otomano compartilhavam frequentemente as suas decisões em termos de repartição das doações, através de reuniões atempadas, pois a carta era dirigida a todos eles, em conjunto.⁴²

Portanto, o depoimento de João Bezerra permite denotar que o envio de emissários para angariar divisas – neste caso mesmo fora do Império Otomano e procurando o auxílio dos cristãos-novos – vislumbrado por Yaron ben-Naeh em relação à Terra Santa, no século 17 (os *shadarim*), recua de facto um século. Vimos também que a sua chegada ao reino estava bem planejada, assim como o seu itinerário de recolhas.

⁴⁰ Roth 1948: 161; e Yerasimus 1995: 113.

⁴¹ Sobre este António da Fonseca, acusado de enviar cartas a D. Joseph Nasci, nocivas à Cristandade porque favoreciam os sultões, vide Tavim 2003: 210.

⁴² ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 12813, fols. 16, 20, 45-48, 70-98vº e 153-155vº.
Veja-se também Cunha 1995: 66-68.

Este processo revela também que especificamente entre as comunidades mais recentes, com origem na imigração de judeus anteriormente convertidos ao Cristianismo, se joga com o fenómeno frequente da divisão familiar – uns irmãos decidem dar o salto para a Turquia, certamente em conjunturas prementes para a sua sobrevivência, enquanto os outros continuam na Península Ibérica – para se providenciar a subsistência económica de instituições básicas para uma sobrevivência identitária, como a escola talmúdica e a sinagoga. Era um processo de retribuição e de distribuição complexo. Aqueles que chegavam e se circundavam, além do pacto físico tendiam a completar socialmente a nova inserção social através da caridade nas cidades em que a presença de antigos conversos era muito avultada – Salónica e Istambul⁴³ – através de uma sábia distribuição das suas esmolas pelos pobres e serviços comunitários essenciais. Quanto àqueles que se quedavam em Portugal, deviam revelar que estavam prestes a enveredar pelo mesmo destino e a prova desse facto era não só o envio de verbas avultadas pelos “limosneiros”, mas o facto de pressionarem os seus familiares já judeus que exigissem o pregão das suas vontades no púlpito da sinagoga. Esta ocasião era um momento alto da integração e até de ascensão dentro da sociedade local: não será por acaso que Isaac Arrobas aproveitou a ocasião do pregão laudativo das dádivas de seu irmão para tratar, também na sinagoga, do casamento da filha. A fórmula estandardizada do pregão entoado por João Bezerra quando tentava incutir que estes ausentes estavam de facto presentes através da invocação dos seus nomes e das suas doações – “cristão forçado no cativeiro de Portugal” – era de facto um exorcismo que procurava evitar o questionamento da sua índole religiosa e sentido de pertença e, por outro lado, como já vimos, uma possível necessidade de justificação perante aquelas comunidades que duvidavam da posição dos cristãos-novos que pouco faziam para deixar a sua “nova” identidade religiosa – ou seja, neste caso deixar Portugal.

Por outro lado ainda, se as escolhas dos mecenas espelham as atitudes individuais comuns nestas práticas caritativas, reveladas nas *Resposas* de rabi Samuel de Medina, a intervenção de D. Joseph Nasci para que 100 cruzados da dádiva de José Aboab fossem entregues a uma órfã portuguesa judia que morava em Istambul, mas sobretudo o seu convite para que o grande-almirante (*Kapudan-i deryâ*) Piyâle Pasha, genro do “Grão-Turco”, estivesse presente no banquete comemorativo

⁴³ Vide, por exemplo as sínteses de Couto 2009a, b e c.

da circuncisão dos acaudalados irmãos Salomão e Isaac Sahadia, vindos de Lisboa, são verdadeiros actos de poder social.

O *Kapudan-i deryâ* era uma figura proeminente do regime, durante o apogeu do Império. Era de facto genro de Selâm II (1566-1574), tendo-se casado com a sua filha Gevherhan (Djewher sultan).⁴⁴ Distinguiu-se em 1560 pela conquista aos espanhóis da ilha de Djerba. Em 1565 foi o maior protagonista do cerco de Malta e, perante o seu falhanço, tomaria a ilha de Chios no ano seguinte.⁴⁵ Como recompensa seria encarregue por Süleyman I (1520-1566), do porto e arsenal de Istambul. Foi vizir em 1566, tomou ainda parte da conquista de Chipre (1570-1571) e terminou a sua carreira como *Kapudi bashi* (chefe da guarda imperial).⁴⁶

Temos informação que D. Joseph Nasci era um dos elementos do círculo de influência que englobava além de Piyâle Pasha, o grão-vizir Rüstem Pasha e o general Lâlâ Mustafa Pasha. Todos eles advogavam a conquista da veneziana ilha de Chipre contra os desígnios de Mehmed Sokollu Pasha, que pretendia enfrentar directamente os espanhóis.⁴⁷ Por outro lado sabemos que, além de bastante interessado na conquista de Chipre e em ser governador da ilha, as ambições de D. Joseph estendiam-se ao Índico, interferindo nas negociações entre Portugueses e Otomanos, na década de sessenta do século 16, sobre esta área geoestratégica, e pretendendo mesmo que o sultão lhe entregasse um barco para navegar naquele Oceano.⁴⁸ Portanto, esta chamada para o banquete sinanogal de um alto magistrado muçulmano inseria-se nas suas estratégias de ser considerado uma figura especial dentro do Império: um conselheiro que não podia ser vizir porque preferiu assumir-se como judeu com uma identidade ocidental, consequência do seu mais que reconhecido passado converso. Já demonstrámos que Süleyman I, ao referir-se a D. Joseph Nasci como “Frenk bey oylou”, ou seja, o “Bey Franco”,⁴⁹ estava a consagrar a importância da sua pessoa, que radicava no facto de estar ao serviço da Sublime Porta com a possibilidade de manter toda a sua carga civilizacional ocidental: esta cristalização identitária era muito benéfica para o Império Otomano, em termos de serviço intermediário, de teor diplomático, político e económico. A chave do sucesso de D. Joseph Nasci eram as

⁴⁴ Atasoy 1992: 243-244.

⁴⁵ Bacqué-Grammont 1989: 155.

⁴⁶ Babinger 1993: 316-317.

⁴⁷ Arbel 1995: 56; e Gruneabum-Ballin 1968: 133-134.

⁴⁸ Tavim 2004: 274-275; idem 2010: 219-222.

⁴⁹ “Carta de Süleyman I a Carlos IX, rei de França”, 23.3.1565, pub. por Galante 1913: 27.

mais valias que possuía como homem que circulara em esferas sociais de relevo no Ocidente, e que agilizavam agora os contactos do, e com, o Serralho.⁵⁰ Ora, esta vinda de mais judeus “francos” para a Turquia, ou no mínimo a sua apregoada generosidade, não só alimentavam a base do seu poder e imagem social – como vimos, muito contestada em alguns sectores mais puristas que desprezavam o percurso sócio-religioso dos cristãos-novos, em geral – como correspondia às pretensões últimas dos sultões em ter ao seu serviço mais judeus vindos da Península Ibérica, mais outros Joseph Nasci em escalas diferentes, que seriam eficazes para as necessidades expansionistas do Império, quer em termos bélicos, quer em termos económicos.

Mas os convertidos – geralmente mercadores de algumas posses – que chegavam à Turquia para se circuncidar, ou aqueles que se anunciavam estrategicamente como cativos em Portugal, todos esses que praticavam e anunciavam a caridade, estavam na realidade a canalizá-la para uma *qahal* especial, de judeus que haviam tido um passado cristão recente. Ou seja, estavam a integrar-se no seu nicho específico de judeus ibéricos, bem vindos pelas autoridades otomanas mas por vezes desprezados pelas mais antigas vagas de sefarditas;⁵¹ ou então a preparar o seu futuro (ou o dos seus) perante o receio da perseguição inquisitorial.

3. A tsedaqá dos cristãos-novos portugueses em Marrocos e no Império Otomano durante o século 16: uma estratégia de inserção e de poder.

No caso de Marrocos, como vimos, as informações são mais escusas, embora o poder islâmico esteja presente para proteger os judeus que se deslocavam a terras cristãs e acolher os cristãos-novos que praticavam a *tsedaqá* nas comunidades vizinhas de judeus livres: tal como no Império Otomano, os xarifes pretendiam usufruir do seu potencial social, económico e técnico.

O processo de João Bezerra, com as informações relativas ao seu passado em terras otomanas, revela que não será por acaso que estes cristãos-novos portugueses alimentavam com fundos caritativos, regularmente enviados através de esmoleres vindos da Turquia, especialmente as sinagogas de D. Grácia Nasci e de D. Joseph

⁵⁰ Tavim 2010: 231-232.

⁵¹ Vide, entre outros, Goodblat 1952; Toaff 1974; Garshowitz 1995; Rozen 2002; Ben-Naeh 2008 ; Zsom 2010.

Nasci: estas eram as figuras máximas do grupo com que se identificavam no Império Otomano. Assim, a realidade evocada por Yaron Ben-Naeh, da sinagoga turca como palco de visualização do poder social, daqueles que mais contribuía, tem neste exemplo mais alargado da *tsedaqa* dos cristãos-novos em terras islâmicas um seu émulo.

Entre os cristãos-novos portugueses, no século 16 – preconizando o que irá acontecer no século seguinte com a emigração para territórios protestantes – a possibilidade de contar com a aquiescência das autoridades islâmicas fez da caridade judaica, para além do carácter benéfico que lhe é intrínseco, uma estratégia não só para auxílio da sobrevivência de um sector de judeus do Império Otomano, com o qual se identificavam, como também um instrumento para o seu futuro, sempre inseguro na Península Ibérica.

Bibliografía

Arbel 1995: Benjamin Arbel, *Trading Nations. Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden, Brill, 1995, 203 pp.

Assis 1992 : Yom Tov Assis, ‘Les institutions sociales médiévales : les logiques de la charité collective et de l’association’, Trigano, Shmuel ed., *La Société Juive à travers l’Histoire*, Paris, Fayard, vol. 2, 1992, pp. 181-217.

Atasoy 1992 : Nurhan Atasoy, ‘Les jardins impériaux sous le règne de Soliman le Magnifique’, Veinstein, Gilles, ed., *Soliman le Magnifique et son Temps*, Paris, La Documentation Française, 1992, pp. 239-248.

Babinger 1993: F. Babinger, ‘Piyale Pasha’, Bosworth, C.E e outros ed., *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, vol. 8, 1993, pp. 316-317.

Bacqué-Grammont 1989: Jean-Louis Bacqué-Grammont, ‘L’apogée de l’empire ottoman: les événements (1512-1606)’, Mantran, Robert, dir., *Histoire de L’Empire Ottoman*, Paris, Fayard, 1989, cap. 5, pp. 139-158.

Ben-Naeh 2004: ‘Poverty, Paupers and Poor Relief in Ottoman Jewish Society’, *Revue des études juives* 163, 1-2 (2004), pp. 151-192.

Ben-Naeh 2008: Yaron Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 503 pp.

Bodian 1987: Miriam Bodian, “‘The ‘Portuguese’ Dowry Societies in Venice and Amsterdam: A Case Study in Communal Differentiation within the Marrano Diaspora’, *Italia* 6, 1-2 (1987), pp. 30-61.

Bodian 1997: Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, 219 pp.

Brunot e Malka 1939 : Louis Brunot e Elie Malka, *Textes Judéo-Arabes de Fès*, Rabat, Publications de l’Institut des Hautes Études Marocaines, 1939, 370 pp.

Caro s.d.: Joseph ben Ephraim Caro, *Shulhan Aruj. Recopilación de las leyes prácticas y sus comentarios hasta los Sabios contemporáneos según la tradición sefaradi*, ed. e trad. de Rabi Abraham M. Hassan, s.l. Fundación Hasdê Lea, s.d., 501 pp.

Couto 2009a: Dejanirah Couto, ‘Istambul’, Mucznik, Lúcia, Tavim, José Alberto, Mucznik, Esther e Mea, Elvira eds., *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Presença, 2009, pp. 285-289.

Couto 2009b: Dejanirah Couto, ‘Otomano, Império’, Mucznik, Lúcia, Tavim, José Alberto, Mucznik, Esther e Mea, Elvira eds., *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Presença, 2009, pp. 397-401.

Couto 2009c: Dejanirah Couto, ‘Salonica’, Mucznik, Lúcia, Tavim, José Alberto, Mucznik, Esther e Mea, Elvira eds., *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Presença, 2009, pp. 484-486.

Cunha 1995: Ana Cannas da Cunha, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1550)*, Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo – Divisão de Publicações, 1995, 326 pp.

Faroqhi 1995: Suraiya Faroqhi, *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480 to 1820*, Istanbul, The Isis Press, 1995, 317 pp.

Galante 1913 : Abraham Galante, *Don Joseph Naci, Duc de Naxos, d’après de nouveaux documents*, Constantinople, Établissements J. & Fratelli Haim, 1913, 35 pp.

Galante 1937: Abraham Galante, 'Les Synagogues d'Istanbul', *Haménorah* (1937), pp. 1-15.

Garshowitz 1995: Libby Garshowitz, 'Gracia Mendes: Power, Influence, and Intrigue', Jennifer Carpenter e Sally-Beth MacLean, ed. *Power of the Weak. Studies on Medieval Women*, Urbana e Chicago, University of Illinois Press, 1995, pp. 94-125.
Gerber 1980: Jane S. Gerber, *Jewish Society in Fez, 1450-1700. Studies in Communal and Economic Life*, Leiden, Brill, 1980, 218 pp.

Goodblat 1952: Morris S. Goodblat, *Jewish Life in Turkey in the XVIth Century as Reflected in the Legal Writings of Samuel de Medina*, Nova Iorque, The Jewish Theological Seminary of America, 1952, 240 pp.

Gruneabum-Ballin 1968: Paul Gruneabum-Ballin, *Joseph Naci, duc de Naxos*, Paris-Haia, Mouton, 1968, 173 pp.

Hacker 1990: Joseph R. Hacker, 'The Structure and Scope of Jewish Organization and Self-Government in the Ottoman Empire in the 15th-17th Centuries', *Türk Tarih Kurumu Yayinlari* 26, 4, (1990), pp. 343-351.

Heyd 1953: Uriel Heyd, 'The Jewish Community of Istanbul in the Seventeenth Century', *Oriens* 6, 2 (1953): pp. 299-314.

Hitzel 2007 : Frédéric Hitzel, *Artisans et Commerçants du Grand Turc*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 360 pp.

Kaplan 2007: Yosef Kaplan, 'The Jews in the Republic until about 1750: Religious, Cultural, and Social Life', Bloom, J.C.H., Fuks-Mansfeld, R.G. e Schöffner, I. eds., *The History of the Jews in the Netherlands*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2007, pp. 116-163.

Levie-Bernfeld 2002: Tirtsah Levie-Bernfeld, 'Financing Poor Relief in the Spanish-Portuguese Jewish Community in Amsterdam in the Seventeenth-Eighteenth centuries', Israel, Jonathan e Salverda, Reinier eds., *Dutch Jewry: its History and Secular Culture (1500-2000)*, Leiden, Brill, 2002, pp. 63-102.

Levie-Bernfeld 2012: *Poverty and Welfare among the Portuguese Jews in Early Modern Amsterdam*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2012, 590 pp.

Nahon 1993 : Gérard Nahon, *Métropoles et Périphéries Séfarades d'Occident, Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*, Paris, Les Éditions du CERF, 1993, 493 pp.

Nahon 2003: *Juifs et Judaïsme à Bordeaux* S.l., Mollat, 2003, 391 pp.

Révah 1963: Israel Salvator Révah, 'Le Premier Règlement imprimé de la "Santa Companhia de Dotar Órfãs e Donzelas Pobres"', *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira* 4, 4 (1963), pp. 650-691.

Rodrigues 1915: Bernardo Rodrigues, *Anais de Arzila*, introdução e publicação dirigida por David Lopes, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, t. 1, 1915 (original de cerca de 1560), 498 pp.

Roth 1948: Cecil Roth, *The House of Nasi: The Duke of Naxos*, Nova Iorque, Greenwood Press Publishers, 1948, 250 pp.

Roth, 1990: Cecil Roth, *Doña Gracia Nasi*, Paris, Liana Levi, 1990, 223 pp.

Rozen 2002: Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The formative years, 1453-1566*, Leiden, Brill, 2002, 414 pp.

Sémach 1934: Y.D. Sémach, 'Une chronique juive de Fès: le "Yahas Fès" de Ribbi Abner Hassarfaty', *Hespéris*, 9, 1-2 (1934), pp. 79-94.

Swetschinski 2000: Daniel Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2000, 380 pp.

Tavares 1970: Maria José P. Ferro Tavares, *Os judeus em Portugal no século XIV*, Lisboa, Guimarães Editores, 1970, 206 pp.

Tavares 1982: Maria José P. Ferro Tavares, *Os judeus em Portugal no século XV*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, vol. 1, 1982, 535 pp.

Tavares 1985: Maria José P. Ferro Tavares, 'Para o estudo dos judeus em Trás-os-Montes no século XVI. A 1ª geração dos cristãos-novos', *Cultura – História e Filosofia* 4 (1985), pp. 371-401.

Tavim 1993: José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, 'Abraão Benzamerro, "judeu de sinal", sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal', *Mare Liberum* 6 (1993), pp. 115-141.

Tavim, 1997: José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos durante o século XVI. Origens e actividades duma comunidade*, Braga, APPACDM Distrital de Braga, 1997, 618 pp.

Tavim 2003: José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, *Judeus e cristãos-novos de Cochim. História e memória (1500-1662)*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 2003, 578 pp.

Tavim 2004a: José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, 'David Reubeni: um "embaixador" inusitado', Carneiro, Roberto, Mato, Artur Teodoro de, eds., *João III e o Império. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*, Lisboa, CHAM, 2004, pp. 683-715.

Tavim 2004b: José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, 'O "Aviso" anónimo sobre João Micas na Colecção de S. Vicente', *Anais de História de Além-Mar* 5 (2004), pp. 253-282.

Tavim 2010: 'La "Materia Oriental" en el trayecto de dos personalidades judías del Imperio Otomano: João Micas/D. Yosef Nasí, Álvaro Mendes/D. Shelomó Ibn Ya'ish', *Hispania Judaica* 7 (2010), pp. 211-232.

Toaff 1974: Ariel Toaff, 'Nouva luce sui Marrani di Ancona (1556)', Elio Toaff, ed., *Studi sull'Ebraismo Italiano in memoria di Cecil Roth*, Roma, Barulli, 1974, pp. 261-280

Toaff 1990: Renzo Toaff, *La Nazione Ebraica a Livorno e Pisa (1591-1700)*, Florença, Leo S. Olschki Editore, 1990, 703 pp.

Yerasimus 1995 : Stéphane Yerasimus, 'La communauté juive d'Istanbul à la fin du XVIe siècle', *Turcica* 27 (1995) pp. 101-130.

Zafrani 1972 : Haïm Zafrani, *Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Études de Taqqanot et Responsa*, Paris, Paul Geuthner, 1972, 331 pp.

Zafrani 1994: Haïm Zafrani, *Los judíos del Occidente Musulmán. Al-Andaluz y el Magreb*, Madrid, Ediciones MAPFRE, 1994, 440 pp.

Zafrani 1998 : Haïm Zafrani, *Deux mille ans de vie juive au Maroc. Histoire et culture, religion et magie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, 325 pp.

Zsom 2010: Dora Zsom, 'The Return of the Conversos to Judaism in the Ottoman Empire and North Africa', *Hispania Judaica Bulletin*, 7 (2010), pp. 335-347.