

A MESA DO MARRANO: IDENTIDADE E MEMÓRIA JUDAICA NO BRASIL COLONIAL*

Edvaldo Sapia Gonçalves**

José Carlos Gimenez***

Resumo: O recorte espaço-temporal deste estudo é Portugal e o Brasil Colônia entre os anos de 1497 e 1773, período em que houve a distinção religiosa que ficou conhecida como “cristão-novo”, utilizada para designar os judeus convertidos ao catolicismo e foi chamado de “marrano” aquele que de forma velada continuava a praticar o judaísmo. Com apoio em fontes primárias e secundárias, investiga-se a alimentação do cristão-novo no Brasil colonial, que aqui é considerada como suporte da identidade e memória judaica que esteve ligada ao surgimento de uma história do judaísmo em nosso país. Os resultados da pesquisa permitem demonstrar que o complexo sistema jurídico e inquisitorial, edificado pela Coroa Portuguesa e pela Igreja Católica, com o manifesto propósito de discriminar e perseguir os cristãos-novos, não foi suficiente para impedir a permanência de tradições e práticas alimentares do judaísmo, e que estas também não ficaram totalmente impermeáveis à assimilação de uma rica oferta de novos alimentos e da diversidade cultural que o encontro de povos de diferentes origens pode mesclar.

Palavras-chave: História das Religiões; História da Alimentação; Inquisição.

Abstract: The temporal-space line of this study is about Portugal and Brazil, the last one during its colonial period, between the year of 1443 and 1773, time when happened the religious distinguish known as “new-Christian”, used to define the converted Jewishes into Catholics who were called “marrano” – a person who was a Catholic, but in secret used to continuous practicing the Judaism. Based on primaries and secondaries sources, the feeding of the “new-Christian” in colonial Brazil is been investigated in the project considered as a stand of the identity and the Jewish memory, that has been connected with the birth of a Jewish history in our country. Based on Pierre Bourdie’s Field Theory the articulation between religion, culture and law is analyzed in the Brazilian Jewish history during the inquisition period. The results of the research allow us to demonstrate that the complex legal and inquisitorial systems built by the Portuguese Crown and by the Catholic church, allied to the purpose of the manifest of discriminate and persecute the ‘New-Christians’, wasn’t

* Pesquisa realizada pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá – Especialização em História das Religiões e pelo Programa de Iniciação Científica da Universidade Estadual de Maringá (PIC-UEM).

** Discente do Curso de Especialização em História das Religiões: fundamentos para a pesquisa e o ensino e do Curso de Graduação em História (DHI/UEM). Docente do Departamento de Direito Privado e Processual (DPP/UEM). Mestre em Direito Civil (UEM)

*** Docente do Departamento de História (DHI/UEM). Coordenador do Curso de Graduação em História (UEM) Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

enough to stop the permanence of traditions and feeding habits of Judaism. These characteristics also hadn't got totally receptive to the assimilation of a rich offer of new foods and cultural diversity, which the meeting of people from different origins can merge.

Key-words: Religions History; Food History; Inquisition.

Introdução

Na história do judaísmo no Brasil Colônia, se investiga a alimentação dos cristãos-novos, judeus que foram submetidos ao dilema de vivenciar a nova realidade imposta pela conversão involuntária ao cristianismo e obrigados a viver como católicos.

Isso atingia a identidade judaica que era orientada por uma ética da responsabilidade ligada à idéia de “povo eleito por Deus” e que, por isso, eram coletivamente responsáveis por seu destino. Essa idéia de eleição impunha mais deveres do que direitos, de modo que as relações com Deus deviam estar sempre em primeiro lugar.

Submetidos à “Lei de Moisés” os judeus acreditam que só por ela é possível encontrar o caminho para a salvação. É nessa relação com o texto sagrado que está impressa toda a marca religiosa de pertencimento à comunidade judaica. Em virtude disso, esses judeus tinham a vida cotidiana e, portanto, a sua alimentação, regulamentada por Lei escrita (Torá).

Além disso, essa religião também observa uma Lei oral (Talmude), que é resultado da “prática da discussão”, que contribui para preservar o papel central do texto bíblico, contribuindo para uma adaptação e renovação das prescrições escritas aos novos tempos do judaísmo.

Situados entre duas realidades contraditórias, a cristã e a judaica, muitos cristãos-novos vivenciaram o criptojudaísmo, observando em segredo os preceitos judaicos, fato esse que não pode ser visto como algo incompatível com o momento histórico que eles viveram naquele momento. Ainda que precisassem se apresentar como católicos, eles continuavam marcados por características associadas ao judaísmo, como as relacionadas a alimentação aqui abordadas.

O batismo forçado não foi fato suficiente para modificar a mente ou o coração desses judeus, bem como não poderia ele mudar hábitos alimentares arraigados pela observância de regras religiosas milenares.

Como suporte da memória social do povo judeu, essas antigas práticas alimentares, como as muitas outras manifestações culturais da religião, foram transmitidas de uma geração

à outra, contribuindo para afirmação das identidades e criando sentimentos de pertença a grande comunidade judaica. Isso se deve a existência de uma dimensão comunicativa nas práticas de alimentação.

Mas, a vinda para o Brasil, que se tornou um lugar para refugiar-se da perseguição da Inquisição Moderna – que elegeu os judeus conversos e seus descendentes como seu objetivo principal (BETHENCOURT, 2000, p. 338; VAINFAS, 2005, p. 10) – e de degredo para os que foram condenados e penitenciados pelo Santo Ofício (AZZI, 1987, p. 178), fez com que aqui os cristãos-novos conhecessem uma grande oferta de novos alimentos que eles assimilaram, na medida em que tiveram que se adaptar à realidade colonial.

Dessa forma a alimentação do cristão-novo acabou por se constituir em um modo muito particular de alimentar-se em nossa sociedade colonial, um fenômeno histórico local da cultura judaica, que foi marcado pelas permutas alimentares que ocorreram com os diferentes povos, como os indígenas e os africanos. Esses contatos estabeleceram novas formas de comer, de cultivar os alimentos e contribuiu para que se estabelecessem novas relações com as normas religiosas, de modo a torná-las mais adequadas a essa nova realidade.

Como fenômeno histórico, a alimentação é suscetível a mudanças de sentidos, o que ocorre pela exposição a ambientes geográficos, sociais, culturais, econômicos, religiosos e políticos distintos. Em terras brasileiras, fazendo uso dos ingredientes de que podiam dispor, os cristãos-novos tiveram seus costumes e visão de mundo, transformados pelas interações com a nova sociedade.

Essas interações fizeram aflorar os sentimentos de uma nova identidade e promoveram uma verdadeira transformação nas tradições vigentes entre os cristãos-novos portugueses no Brasil colonial.

Assim, se de um lado é possível admitir que a necessidade de sobreviver em novas terras e proteger-se da perseguição inquisitorial afetou as práticas alimentares triviais – que se tornaram mais porosas às mudanças –, contribuindo para atenuar os limites que diferenciavam os cristãos-novos dos demais, por outro, a sua condição de portadores de uma memória judaica fez com que práticas alimentares rituais e associadas às festividades e celebrações religiosas – como o *Shabat* (guarda do sábado), as comemorações de *Pessach* (páscoa judaica, quando comem o pão ázimo e o carneiro assado, antecipador do Êxodo) com as *Seders* (refeições tradicionais da páscoa) e o *Rosh-Hashaná* (ano novo judaico, quando soa o *schofar*, trombeta de corno de carneiro, anunciando a primeira lua nova do ano novo israelita) – fossem mais impermeáveis às mudanças, razão porque eram observadas no

segredo do âmbito doméstico. Como indica Salvador (1969, p. 178) “em tais oportunidades, os judeus reafirmavam suas crenças e tradições, ensinavam-nas aos filhos e, ao mesmo tempo, davam-se conta de que pertenciam à nação de Israel, a um povo só, o povo eleito”.

Quando existia permeabilidade, essa se justificava pela necessidade de diluir as fronteiras culturais que os diferenciavam da sociedade cristã envolvente e perante os cristãos-novos eram obrigados a se apresentar publicamente como católicos.

Expostos que estavam aos processos de interação com outras identidades sociais, culturais e religiosas, suas tradições religiosas só poderiam sobreviver transformando-se.

De judeus a cristãos-novos

Os judeus ibéricos compunham a comunidade judaica *Sefaradi* (*Sefarad*, que corresponde o nome da Espanha em hebraico), que se tornou, ao lado de outras expressões – como *sefardis* ou *sefarditas* –, um termo para designar os judeus originários da Península Ibérica e seus descendentes (PEDRERO-SÁNCHEZ, 1994, p. 123).

Durante o século XIV e a primeira metade do século XV, eles puderam encontrar em Portugal uma situação que era mais benéfica que na França e Espanha, países em que os judeus já viviam em grande insegurança desde o final do Século XIV e início do XV. De alguma forma, em Portugal existiam algumas formas e meios de inter-relações que permitiam a manutenção de suas comunidades, bem como judeus que puderam ocupar funções nas cortes reais. Hábeis e diligentes em atividades financeiras e comerciais, muitos judeus puderam acumular riquezas e alcançar patrimônios e vantagens econômicas que podiam conferir a eles a garantia de certas liberdades.

No entanto, no final do século XV, eles eram uma minoria que procurava preservar a unidade judaica em uma sociedade predominantemente cristã, desligados dos direitos dos membros dessa sociedade, como se fará demonstrar no item 3 deste artigo.

A hostilidade e a perseguição da Igreja Católica aos judeus se tornou um fato demasiado evidente. Contra eles pesaram normas que prescreviam perdas de liberdades; a imposição do uso de vestimentas distintivas; obrigavam-nos a ouvir em suas sinagogas os sermões pronunciados por pregadores católicos e o confisco de bens.

Porém, um dos fatos mais marcantes dos judeus na Península Ibérica foi a expulsão dos reinos católicos, como foi o caso da decisão de expulsão definitiva da Espanha, proferida

pelos reis católicos, em 31/03/1492, acontecimento que fez com que os judeus emigrassem para lugares como o Marrocos, Itália, Grécia e Turquia, entre outros.

Em relação a Portugal, Saraiva (1989, p. 74) esclarece que D. João II (1481-1495) autorizou que muitos dos judeus foragidos se instalassem temporariamente em Portugal, mediante o pagamento de elevadas quantias em dinheiro, o que representou o ingresso de muitos judeus nesse país.

Mas D. Manuel (1495-1521), sucessor de D. João II (1481-1495), premido pelos reis católicos da Espanha a expulsar de seu reino os judeus nativos e os que haviam imigrado da Espanha – seja pela instituição da Inquisição espanhola em 1478, ou pela expulsão final em 1492 –, em 05/12/1496 promulgou uma ordem que obrigava todos os judeus a deixarem Portugal no prazo de dez meses, ou seja, até outubro de 1497, sendo que nesse período seria garantindo a eles a saída livre e liberdade para transportarem seus bens. Terminado esse prazo, a nenhum judeu seria permitido habitar as fronteiras do país ou nele permanecer e os que ficassem estariam sujeitos a pena de morte e ao confisco de bens.

Da edição da ordem até o termo final estabelecido para a saída dos judeus do país, estes foram forçados a conversão ao cristianismo e ao batismo. Procurava-se com isso evitar a saída de imensas fortunas e capacidades intelectuais do país. Em relação a esses judeus convertidos ao cristianismo, publicou-se em 30/05/1497, uma Ordem Real pela qual passavam a ser denominados de “**cristãos-novos**”, o que fez dividir a sociedade portuguesa em dois grupos que se tornaram antagônicos: os “**cristãos-novos**” (cristãos recém-conversos) e os “**cristãos-velhos**” (cristãos de nascença e de estirpe). Essa distinção só deixou de existir por Carta de Lei de 25/05/1773, que, seguindo a política do Marquês de Pombal, a aboliu definitivamente.

Sobre essa conversão, Saraiva (1994, p. 35) afirma que: “assim acabaram em Portugal os Judeus e nasceram os Cristãos-Novos”. Seguindo a mesma linha, Pernidji (2005, p. 11) também observa: “Os judeus em Portugal, onde já viviam por mais de um milênio, viram-se, num abrir e fechar de olhos, cristãos. Batizados de papel passado (...) Aos recém-batizados chamaram cristãos-novos. Tão novos quanto podiam ser”.

Constrangidos a negar sua fé e seu povo, forçados a desligar-se da religião de seus antepassados e a se conformar às crenças e práticas do cristianismo – do qual não faziam parte e inexistindo qualquer tradição cultural ou familiar que os ligasse a ele –, os cristãos-novos, no dizer de Assis (2002, p. 48) tornaram-se “uma espécie de elo de ligação entre o judeu e o cristão”, ou seja, uma notável ambiguidade.

A respeito desse dilema, Herson (2003, p. 29) observa que: “Os recém-batizados, proibidos de ser o que eram (judeus), por não conseguirem ser o que a Igreja Católica queria que fossem (católicos), tentaram no seu grande dilema, adaptar-se ao novo ser que lhes foi imposto: o de cristão novo”. A conseqüência dessa situação é expressa por Novinsky (2007, p. 33):

Proibidos de serem judeus e impedidos de abandonar o país, só restou aos cristãos-novos um caminho: criar para si justificativas para viver. E construíram uma visão do mundo totalmente diferente da sociedade ampla, um mundo que carregaram no mais absoluto sigilo nos seus corações, alimentado e realimentado em cada geração.

Mas, ainda que se possa reconhecer a realidade histórica do criptojudaísmo, não se pode considerar que ele tenha sido uma homogeneidade monolítica (KAPLAN, 2000, p. 344) entre os cristãos-novos, pois também existiram aqueles que realmente se tornaram cristãos sinceros (ainda que isso não os tenha excluído da perseguição da Inquisição), bem como aqueles que se tornaram ferrenhos anti-semitas e que perseguiram impiedosamente os judeus e cristãos-novos (HERSON, 2003, p. 52-53).

Todos eles, de uma forma ou de outra, foram envolvidos em um arcabouço legislativo de cunho discriminatório, que desenhou a situação jurídica dos cristãos-novos, conforme se verá no capítulo que segue.

A situação jurídica do cristão-novo

Desde a conversão e o batismo forçado de outubro de 1497, que marcou o fim da existência legal do judaísmo em Portugal, os judeus convertidos em cristãos-novos foram submetidos a uma nova condição jurídica que não deferia a eles os mesmos direitos dos demais membros dessa sociedade, os cristãos-velhos.

Nem mesmo mantinham os direitos que existiam previamente, como destaca Pieroni (2003, p. 32):

Com o batismo forçado e, posteriormente, avigorado com o estabelecimento do Santo Ofício, a nova minoria não possuía mais a realidade jurídica, étnica e religiosa que as *Ordenações Afonsinas* de 1446 lhe conferiam. Doravante essa minoria passa a ser “cristã”, porém “cristã-nova”, estigmatizada e perseguida. Não lhe restava senão um caminho para a sobrevivência: a submissão ao rei e ao catolicismo.

Com a conversão eles tornaram-se súditos de um governo cristão, ligando-os a relações jurídicas das quais até então estavam desvinculados e ao exercício de direitos que eram exclusivos dos cristãos-velhos. Da mesma forma, tornaram-se súditos da Igreja Católica, sujeitos aos cânones religiosos e sanções das autoridades eclesiásticas. Se como judeus eram infiéis, como cristãos batizados podiam ser considerados hereges, portanto, mais suscetíveis às severidades inquisitoriais (VAINFAS e HERMANN, 2005, p. 26-27).

Se legalmente não havia mais judeus em Portugal, as relações sociais estiveram em descompasso com a lei, pois não se fazia muita distinção entre os termos “judeu”, “cristão-novo” e “judaizante”. Nessa nova configuração, os cristãos-velhos não os consideravam como seus iguais, mas os tinham como cristãos aparentes que renegavam ao cristianismo com suas práticas judaizantes.

O que deveria ter correspondido a um processo de assimilação dos cristãos-novos ao cristianismo, não foi isento de receios e atitudes de oposição por parte dos cristãos-velhos, de modo que a situação jurídica do cristão-novo tornou-se objeto de polêmicas teológicas e jurídicas (CONTRERAS, 2003, p. 170-171). Como resultado, produziu-se um arcabouço legal de luta contra esse inimigo religioso e com o propósito de exclusão e eliminação, os judeus foram considerados pela Inquisição como um perigo que ameaçava a existência da sociedade e a fé católica. A esse respeito, Siqueira (1971, p. 83) faz a seguinte consideração: “Imperioso era pois sequestrá-lo ao convívio da família, dos amigos, da profissão ou de seus bens, antes que voluntária ou involuntariamente viesse a causar males irremediáveis”. Essa afirmação expõe o caráter preventivo presente na referida legislação, ou seja, precaver a população e o Reino da “perfídia” dos judeus.

Desde 1532, foram editadas leis no sentido de impedir que os cristãos-novos saíssem do Reino sem a licença régia. Estatutos de pureza de sangue e linhagem impossibilitavam que eles tivessem o *status* de “verdadeiros cristãos” e serviam como medidas de segregação (CARNEIRO, 2005) das ordens religiosas e militares, dos corpos de ofício e cargos de governança, bem como para que a Inquisição pudesse identificá-los e perseguir-los. Sonegavam a eles os direitos conferidos aos cristãos-velhos (TAILLAND, 2001, p. 35) o que se estendia inclusive aos seus descendentes.

Para compreender as razões dessa repressão legal ao cristão-novo, é preciso considerar que Portugal havia se consolidado como um Estado Moderno no qual a “Razão do

Império” identificava-se com a “Razão da Fé”, fazendo com que o seu destino se ligasse ao cristianismo.

A defesa da religião era algo que interessava ao Estado, uma vez que Portugal se considerava o reino eleito por Deus para propagar e multiplicar o Evangelho de Cristo e levar a Graça da salvação a todos os homens. Império e cristianismo, dessa forma, se confundiam, o que exigia o envolvimento de Portugal na luta contra infiéis e heréticos. Na consciência coletiva portuguesa, Império e Fé, nacionalidade e cristianismo, patriotismo e catolicismo formavam unidades ideais que impulsionavam os portugueses ao serviço da Pátria e da Igreja (REALE, 1977, p. 93). Isso fez com que a Igreja, que precisava do auxílio do Estado no combate as heresias (especialmente para o cumprimento das penas, já que os representantes de Deus não podiam sujar-se com o sangue dos condenados), possuísse enorme influência sobre o poder temporal.

Segundo Chain (2003, p. 39) o resultado disso é que “as imbricações da legislação laica e da legislação eclesiástica em Portugal tornavam-se visíveis nas publicações, ordenações e regimentos expedidos pelos dois poderes”. Tanto o é, que os procedimentos adotados pelos Tribunais Seculares e Tribunais Eclesiásticos para os crimes de heresias (que também foram considerados como crimes de “lesa-majestade”) eram os mesmos (NASPOLINI, 2000, p. 131).

Para Novinsky (1983, p. 68), isso permitiu que a Inquisição se convertesse em “um poderosíssimo Estado dentro do Estado” e Souza (1986, p. 284) vai além, ao afirmar que a Inquisição portuguesa foi um “Estado acima do próprio Estado”.

De fato, o Estado Absolutista e a Igreja Católica compuseram uma estrutura ampla e onipresente de poder, que não admitia infiéis e hereges e os eliminava. Aliás, a vigência desse Direito, manifestamente repressor e excludente, é coerente com aquele momento histórico, pois como manifestou Martín (2007, p. 97):

A visão daquele que demonstra com seus atos não ser capaz de se orientar pelo Direito, como um indivíduo que, por isso mesmo deve ser expulso da sociedade, surge constantemente na filosofia ética e política pré-moderna e moderna muito mais desenvolvida.

E a apostasia do cristianismo e o criptojudaísmo, com suas práticas judaizantes, foram considerados relevantes delitos contra a Igreja Católica e o Estado português. Por mais que se reconheça que a Inquisição em Portugal tenha sido estabelecida pela Monarquia portuguesa, para atendimento de interesses do Estado português, é relevante considerar

também que nem sempre ela esteve em inteira harmonia com este, tendo ocorrido diversos choques da instituição eclesiástica com a instituição temporal.

A Inquisição portuguesa e as visitas do Santo Ofício ao Brasil

A origem da Inquisição remonta à década de 30 do Século XIII (BAIGENT e LEIGH, 2001, p. 38; MERLO, 2003, p. 25) e desde 1376, Eymerich (1993, p. 132-3), em seu *Directorium Inquisitorum* (**Manual dos Inquisidores**), já fazia contemplar critérios relacionados à alimentação para reconhecer os judeus convertidos e que continuavam fiéis ao judaísmo:

Sobre a questão da comida, Simancas afirma que o fato de não comer carne de porco ou de não beber vinho são indícios suficientemente claros de que pertencem ao judaísmo ou ao islamismo. Não vamos exagerar! Os estômagos não suportam todas as comidas, nem todas as bebidas. E tais indícios, por si sós, não poderiam ser conclusivos. Sem contar que qualquer judeu convertido, que jamais tenha experimentado certas carnes, pudesse facilmente habituar-se a um outro tipo de comida! Por outro lado, haveria uma suspeita gravíssima se o filho ou os descendentes do convertido continuassem a se abster de certas carnes: por que se absteriam, senão por respeito e reverência a essa satânica seita judaica?

Mas neste estudo interessa analisar a questão judaica a partir da Inquisição Moderna que, em 1478, foi introduzida na Espanha pelos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela e, posteriormente, se estendeu para outros países.

Em Portugal, a Inquisição Moderna só se instalou no século XVI, pois a mesma Ordem Real de 30/05/1497, que havia criado a distinção cristão-novo, tinha proibido as autoridades de realizar qualquer inquirição sobre a vida e as atividades religiosas dos mesmos nos vinte anos seguintes (SARAIVA, 1994, p. 34). Conferiu-se esse tempo para a assimilação da fé cristã. Além disso, por um Monitório de 12//10/1535, perdoaram-se os crimes de heresia e apostasia da Fé até essa data (CASCUDO, 1984, p. 94-95), de modo que somente os que fossem posteriores a ela podiam ser denunciados.

Foi somente no reinado de D. João III, o Piedoso (1521-1557), mais especificamente em 23/05/1536, por meio Bula Papal *Cum ad nihil magis* do Papa Paulo III, que se autorizou o estabelecimento do Tribunal da Inquisição em Lisboa (SARAIVA, 1994, p. 50). A Inquisição portuguesa consolidou-se em uma estrutura composta por quatro tribunais: **Lisboa**, com jurisdição de uma parte do centro do país e de suas colônias de além-mar no Atlântico, como é o caso do Brasil; **Coimbra**, com jurisdição no norte e uma parte do centro do país; **Évora**, com jurisdição no sul do país e **Goa**, com jurisdição sobre o Estado da Índia (BETHENCOURT, 2003, p. 220). Todos esses Tribunais eram subordinados ao Conselho Geral do Santo Ofício.

Como se pode constatar, por aproximadamente quarenta anos (1497-1536) os cristãos-novos portugueses não estiveram sujeitos às perseguições e opressões inquisitoriais.

Há quem considere, como faz Saraiva (1989, p. 74-75), que a verdadeira causa para o estabelecimento da Inquisição em Portugal, antes mesmo da defesa das questões da fé católica, foi a necessidade de atender as dificuldades econômicas da Coroa portuguesa, já que ela podia beneficiar-se com o confisco das riquezas dos cristãos-novos que fossem condenados. Seguindo a mesma abordagem, em obra mais aprofundada sobre o tema aqui em questão, outro Saraiva (1994, p. 127) procurou demonstrar que a inquisição portuguesa realmente converteu-se em uma verdadeira “fábrica de judeus”, expressão essa que tomou do Pe. Antônio Vieira, que segundo Novinsky (2008, p. 72) “foi a única voz esclarecida e oficial que se ouviu em Portugal obscurantista e no resto da Europa a clamar pelo respeito aos judeus e pela igualdade de seus direitos”.

Ainda que essa posição tenha sido alvo de contestações, sendo a mais destacada a do francês I. Silva-Révah, conforme se pode verificar nos documentos relativos a polêmica que se estabeleceu entre ele e Saraiva (SARAIVA, 1994, p. 211-291), um fato é inegável: os cristãos-novos foram o inimigo eleito pela Inquisição portuguesa, que exerceu a sua ação repressiva até mesmo contra aqueles que se encontravam no Brasil. Levando em consideração todo o período de atuação da Inquisição portuguesa, Bethencourt (2003, p. 221) dimensiona que os cristãos-novos representaram 80% dos processados pelos Tribunais de Coimbra e Évora, e 60% no Tribunal de Lisboa.

Apesar dessas divergências, é possível admitir que a dubiedade religiosa dos cristãos-novos e a beligerância cristã muito contribuíram para que eles e seus descendentes fossem as vítimas expiatórias da Inquisição portuguesa. Manifestou-se contra eles um verdadeiro ódio religioso e social, resultando em uma perseguição que determinou

modificações significativas na sua composição social e econômica, ao produzir rupturas dramáticas na coesão cultural que os unia. E assim continuou a ser, mesmo após 1604, quando ocorreu o grande perdão aos crimes de heresia (HERSON, 2003, p. 48). Feitler (2005, p. 137-138; 2007, p. 63-82) demonstrou que a força desse preconceito aos cristãos-novos se perpetuou por uma vasta literatura portuguesa (como tratados, diálogos, sermões e panfletos) do séculos XVII e XVIII. Dessa forma, mesmo quando honesta a conversão ao cristianismo, os cristãos-novos foram permanentemente suspeitos de judaizarem.

Pelas muitas atrocidades cometidas pela Inquisição, no século XVIII a Ilustração já procurava feri-la de morte, de modo que na entrada do século XIX só permaneciam as inquisições da Espanha e de Portugal. Em Portugal, o Ministro Pombal ensaiou a supressão da Inquisição ao extinguir o Tribunal de Goa em 1774, mas a Inquisição portuguesa só foi efetivamente abolida em 1821, com a Revolução Liberal. Por Alvará de 01/09/1774, estabeleceu-se um novo regimento para a Inquisição portuguesa e foi nomeado como Inquisidor Geral o Cardeal da Cunha, arcebispo de Évora e sucessor do irmão do Marquês de Pombal. O alvará estabeleceu uma maior subordinação do poder espiritual ao poder temporal, tornando a instituição inquisitorial um instrumento do Estado e a seu serviço (FALBEL, 2008, p. 154).

Apesar das tentativas ocorridas entre os anos de 1621 e 1622 (VAINFAS, 1997, p. 221), quando Filipe IV da Espanha reinava em Portugal, no Brasil nunca foi estabelecido oficialmente um Tribunal de Inquisição. Segundo Vainfas (1997, p. 222) “a função inquisitorial dos bispos foi o mecanismo utilizado para suprir a ausência do Santo Ofício na Colônia”. O mesmo autor (1997, p. 223) observa que:

(...) desde 1551 nossos bispos andaram visitando os territórios diocesanos em nome da Igreja e do Santo Ofício, e remetendo uns poucos suspeitos para Lisboa. D. Pedro Sardinha visitou Ilhéus, Pernambuco e Espírito Santo; D. Pedro Leitão esteve em Itaparica, São Vicente, Santos, Bertioga e Rio de Janeiro; e D. Antônio Barreiros visitou Olinda, em 1590, antes que lá chegasse o primeiro visitador inquisitorial.

Assim, por meio de investigações realizadas nas dioceses e conduzidas pelos bispos com o auxílio do clero local, os suspeitos eram presos e enviados em embarcações para Lisboa e mantidos nas prisões do Santo Ofício português durante os longos anos em que se arrastava o processo (SIQUEIRA, 1971, p. 91). Também agiam os “familiares” do Santo

Ofício, que eram agentes leigos da Inquisição, designados para espionar e prender os suspeitos.

Outra forma de atuação era a Visitação, uma espécie de inspeção periódica determinada pelo Conselho Geral do Santo Ofício, que designava um delegado como Visitador. Esse enviado tinha a competência para os casos mais simples, no entanto, atuava como juiz de instrução nos casos mais graves que deviam ser encaminhados ao Tribunal de Lisboa. Segundo registros até agora encontrados, o Santo Ofício realizou as seguintes Visitações oficiais ao Brasil, priorizando as Capitanias de Cima, que eram as mais prósperas e onde a maioria dos engenhos pertenciam aos cristãos-novos: a **primeira** na Bahia (1591-1593) e em Pernambuco (1593-1595), sendo Visitador Heitor Furtado de Mendonça; a **segunda** na Bahia (11/09/1618-26/01/1619), pelo Visitador o Licenciado Marcos Teixeira; e a **terceira** ao Pará, Maranhão e Rio Negro (1763-1769), sendo Visitador Geraldo José de Abranches. Fato é que, desde meados do Século XVII, consolidou-se no Brasil uma rede de “comissários” e “familiares” do Santo Ofício em todo o país, o que permitiu aperfeiçoar uma estrutura eclesiástica que tornou mais constante as visitas diocesanas ou devassas, ordenadas pelos Bispos, substituindo, assim, as clássicas Visitações do Santo Ofício ao Brasil (VAINFAS, 1997, p. 225-227).

Nas Capitanias de Baixo, ou do Sul, pode-se dizer que a atuação do Santo Ofício foi muito menor, apesar do registro da visita do Inquisidor Apostólico dos Reinos de Angola, do Congo e dos Estados do Brasil, o licenciado D. Luís Pires da Veiga (GORENSTEIN, 2005, p. 144), que além da Bahia e Rio de Janeiro, nos anos de 1627 e 1628 chegou pela primeira vez na Capitania de São Vicente, São Paulo e Espírito Santo (FALBEL, 2008, p. 141). Sobre este aspecto, Salvador (1992, p. 171-172) observa:

Presume-se, também, que a ação inquisitorial se tenha voltado para o Rio, agora, em virtude de sua notável prosperidade e de que na mesma residiam numerosos judeus e cristãos-novos ricos. Ademais, era bastante significativo o relacionamento geográfico e social com as Gerais, de onde estava saindo tanto ouro. Mas, se o objetivo fundamental foi outro, a cupidez dos inquisidores e de seus auxiliares não esteve ausente, conforme as evidências demonstram.

Portanto, pode-se dizer que a presença do Santo Ofício nas Capitanias do Sul só se fez mais presente a partir início do século XVIII, especialmente no Rio de Janeiro.

5 Os cristãos-novos no Brasil

Depois de Gaspar da Gama, que em 1500 veio com a frota de Pedro Álvares Cabral, ter sido o primeiro judeu converso a pisar as terras brasileiras (LIPINER, 1987, p. 106-107), muitos outros cristãos-novos vieram para participar do povoamento da colônia portuguesa, entre eles Fernando de Noronha (em relação a ele há controvérsia se era realmente um cristão-novo, conforme indicam VAINFAS e ASSIS, 2005, p. 45), João Ramalho (que escandalizou o padre Manoel da Nóbrega, considerando-o o exemplo perfeito de português que vivia em pecado nas terras brasileiras, pois à moda dos índios uniu-se a muitas mulheres. VAINFAS, 1997, p. 39), Diogo Álvares Correia (o Caramuru), Fernão dias Paes Leme, Diogo Fernandes e vários outros (ALGRANTI, 2005, p. 28; PIERONI, 2003, p. 96-97).

Aqui, as dificuldades da vida rudimentar e perigos de toda a ordem (ataques indígenas, grandes extensões de terras desconhecidas e dificuldades de comunicação com um poder central) contribuíram para amenizar os muitos ódios e desavenças que existiam entre cristãos-velhos e cristãos-novos. Sem querer dar qualquer sentido idílico a essas relações, é preciso admitir que a precariedade da vida, de alguma forma, contribuiu para que eles vivenciassem um espírito de fraternidade, em benévola tolerância e condições de igualdade. Assis (2002, p. 51), esclarece que eles conviviam com:

(...) problemas diários maiores e mais imediatos que do que as questões da fé, como a presença pouco efetiva do Estado, a carência de víveres, a falta de materiais e ferramentas para as tarefas do trabalho cotidiano, o perigo de ataque por animais selvagens, o risco de doenças tropicais, ou as ameaças de abordagens de piratas e do gentio indômito, entre outros, fazendo-os aliados de primeira hora contra inimigos comuns e maiores do que as suspeitas de heresia religiosa na busca primordial pela sobrevivência em ambiente inóspito.

Quando se estuda esse tema é preciso considerar sempre que a convivência em terras brasileiras foi uma empresa árdua para todos, uma vez que era uma questão de triunfar ou sucumbir juntos, ou seja, o destino de um era o do outro (SALVADOR, 1976, p. 239). Nesse sentido, a relativa harmonia em que puderam conviver com os cristãos-novos até as primeiras ações na Inquisição em terras brasileiras, muitos colonos cristãos-velhos assimilaram, consciente ou inconscientemente, práticas e costumes judaicos (SALVADOR, 1969, p. 187).

A instituição da Inquisição em Portugal, no ano de 1536, fez com que muitos cristãos-novos fossem degredados para o Brasil, pois o degredo havia se tornado uma pena

“amplamente utilizada pelos juízes inquisitoriais desde o estabelecimento da Inquisição em Portugal” (PIERONI, 2003, p. 9). Segundo o mesmo Pieroni (2003, p. 9) “no Brasil, os cristãos-novos degredados representavam mais da metade de todos os réus punidos com degredo. Deles, as mulheres constituíam a maioria”. Para Vainfas (1997, p. 41), Portugal teria utilizado sistematicamente o degredo como mecanismo colonizador do Brasil, mas como bem lembram Vainfas e Assis (2005, p. 46-47): *D. João III*, “celebrizado como o rei “**colonizador**”, foi também o monarca que inaugurou as perseguições religiosas contra a comunidade conversa do Reino” (negritei).

Para os cristãos-novos que tinham condições de sair de Portugal para fugir da inquisição, o Brasil passou a ser um lugar de refúgio para os cristãos-novos, pois um oceano os separava a colônia da Metrópole. Como pondera Salvador (1976, p. 215): “estes homens eram pessoas de convicção religiosa que preferiam submeter-se ao exílio a agir contra a consciência”. É importante considerar também que na colônia brasileira a legislação discriminatória funcionava com menos eficácia (PIERONI, 2003, p. 87). Como expressou Cascudo (1984, p. 95): “o Brasil foi a esperança da salvação vital”. Rodolfo Garcia (*apud* CASCUDO, 1984, p. 95 e AZZI, 1987, p. 178) escreveu que:

O Brasil continuava a ser, e continuou por muito tempo, o refúgio e o lugar de degredo dos cristãos-novos; refúgio para os que podiam da metrópole escapar às malhas do temeroso tribunal, degredo para os que, por culpas leves, saíam por ele penitenciados, esses em menor número do que aqueles. A colônia vastíssima, despolicada dos zeladores do credo oficial, a uns e outros permitia certa liberdade de ação, e sem receio da repressão imediata, voltavam a eles natural e instintivamente às crenças ancestrais.

Sobre o mesmo aspecto, Herson (2003, p. 30) considerou que:

O apego à vida, mais forte do que a razão, fez os cristãos-novos portugueses usar, para salvá-la, todos os recursos e meios possíveis; a emigração para o Brasil, apesar de todas as dificuldades, era um deles. Aí, na vastidão da terra que prometia a liberdade, viviam cristãos-novos católicos e cristãos-novos judeus, ocupando-se com todo tipo de trabalho e exercendo todas as profissões.

Pode-se dizer que até a Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, no ano de 1591, muitos dos cristãos-novos sentiram liberdade para observar a fé judaica e não compreendiam que nem todos eles não fizessem o mesmo. A esse respeito, Falbel (2008, p. 139) destaca:

Nas denúncias da Bahia, e durante a Primeira Visitação, transparece claramente o quanto os cristãos-novos sentiram-se à vontade para judaizar na colônia distante da Inquisição continental e mais ainda os que se encontravam na longínqua Capitania de São Vicente e na Vila de São Paulo. Pelo teor das denúncias depreendemos o quanto se mostravam seguros a ponto de não trabalhar no sábado, vestindo-se com roupas limpas, blasfemando e expondo suas crenças e praticando o seu culto nas “esnogas”.

Essa realidade pode ser compreendida por uma classificação dada por Herson (2003, p. 52 e 53) aos cristãos-novos que vieram ao Brasil: **1)** os que eram **judeus autênticos**, que mesmo se apresentando publicamente como católicos fervorosos, no âmago do seu coração eram judeus e dentro de casa praticavam o judaísmo, transmitindo essa fé aos filhos, mesmo sabendo o perigo que isso representava; **2)** os que eram **judeus inautênticos**, que ele divide em dois grupos: **a)** os que fizeram negar e apagar os seus traços judaicos, procurando esconder o passado para a proteção de seus descendentes, que acabavam crescendo como bons católicos. Esses cristãos-novos, de alguma forma sofriam com essa situação que não criava um efetivo sentimento de pertencimento ao cristianismo e nem de total desligamento do judaísmo, pois não se eliminava completamente a identidade e memória judaica. Em relação a esses, verificou-se que em momentos de liberdade religiosa (como os que foram vivenciados na invasão holandesa ao Brasil – 1624-1654) e de exposição mais intensa à violência da Inquisição, existiram aqueles que abraçaram novamente a antiga fé, tornando-se apóstatas do cristianismo e judeus autênticos; **b)** ao segundo grupo pertenceram aqueles que destruíram em si o judaísmo, assimilando-se plenamente ao cristianismo, tornando-se até mesmo anti-semitas ferrenhos e perseguidores impiedosos dos judeus.

E como salienta Herson (2003, p. 53) “todos eles e seus descendentes de todas as ocupações e profissões faziam parte da população do Brasil nos primeiros séculos”. Aqui eles integraram todas as posições sociais, ocupando cargos na administração, no sacerdócio, eram senhores de engenho, médicos, advogados, comerciantes, bandeirantes, mas também exerceram ofícios humildes.

Embora os judeus fossem conhecidos por sua sociabilidade endógena bastante pronunciada, aqui os cristãos-novos também vivenciaram os anseios dos muitos colonos, em que se destacam, por exemplo, a maior liberdade sexual e o desejo de enriquecer e ascender a escala social.

Aqui eles se dissolveram no sangue nacional miscigenando, pois como indica Novinsky (1972, p. 58): “miscigenou-se com a população nativa, criou raízes profundas na nova terra, integrando-se plenamente na organização social e política local”.

Outra forma de integração foi o casamento dos cristãos-novos no Brasil colonial. Sobre ele, Assis (2002, p. 51) manifesta que:

O grande número de casamentos entre cristãos-velhos e novos, embora em parte possa ser explicado pela escassez de mulheres brancas no ultramar disponíveis para o matrimônio, tornando disputadíssimas as moçoilas de família neoconversa, mostravam-se bastante justos para ambas as partes: se aos homens de “sangue-puro” interessava mulheres brancas, mesmo que à custa de um matrimônio com donzelas cristãs-novas, para a família neoconversa a filha servia de negociata na busca da diminuição da porção de mácula hebraica e das pressões sociais dela oriundas, conseguindo-se casamentos com pessoas influentes e de boa situação econômica, o que não deixa de ratificar a maior aceitação social destes enlaces e diluição dos atritos nos convívios entre os grupos. Sem contar os grossos dotes que por vezes acompanhavam as filhas à procura de marido, tornando-as ainda mais atraentes.

Há que se lembrar aqui que D. Manuel, “o Venturoso” (1495-1521), havia proibido o casamento endogâmico entre cristãos-novos, pois como observam Vainfas e Hermann (2005, p. 38) “visava inseri-los nas famílias cristãs-velhas, estimular a assimilação da religião oficial e a melhor educação religiosa dos decedentes”. Contudo, Gorenstein (2005, p. 152-153) indica que no Brasil Colônia os cristãos-novos:

Desenvolveram estratégias de sobrevivência, que não foram as mesmas nas várias regiões do país. Enquanto na Bahia procuraram casar-se fora do grupo cristão-novo, no Rio de Janeiro tiveram um comportamento nitidamente endogâmico, casando-se principalmente entre cristãos-novos.

Gorenstein (2005, p. 148) estima que “mais de 66% dos casamentos realizados no Rio de Janeiro foram de cristãos-novos que se casaram com cristãos-novos”.

Na Bahia, no século XVI, dos sete filhos do casal cristão-novo Heitor Antunes e Ana Rodrigues, seis casaram-se com cristãos-velhos. Heitor e Ana chegaram ao Brasil em 28/12/1557, na armada que trouxe o Governador Mem de Sá, e instituíram nas terras do Matoim uma extensa família patriarcal que congregava cristãos-velhos e novos (VAINFAS e ASSIS, 2005, p. 53).

Foram esses casamentos de cristãs-novas com cristãos-velhos (já que na colônia o número de homens brancos era maior que o de mulheres e o casamento de cristão-novo com cristã-velha era algo incomum) que contribuíram para criar uma circularidade cultural que introduziu práticas judaizantes no cotidiano de boa parte da população e que acabaram por se converter em costumes familiares que eram transmitidos às novas gerações. A esse respeito, Assis (2002, p. 52) manifesta que:

Mesmo alguns cristãos-velhos, a princípio insuspeitos de criptojudaísmo por serem isentos de qualquer mácula sanguínea, confirmariam esta realidade ao reconhecerem a adoção de alguns destes hábitos definidores do judaísmo por ignorância, tornando-se comparsas involuntárias do criptojudaísmo brasileiro.

É importante enfatizar que a colonização do Brasil, no século XVI, foi acompanhada de um processo de aculturação cristã e que equívocos religiosos ocorriam até mesmo entre os representantes da Igreja que, por despreparo, não eram rigorosos conhecedores da própria fé pela qual zelavam. Além disso, considerando que não deixaram de existir clérigos de origem cristã-nova, há que se considerar aqui o que expõe Salvador (1969, p. 189) que: “o clero cristão-novo entrou com sua parte na formação religiosa, moral e cultural do Brasil, quer de modo positivo, quer de modo negativo. Se uns tomaram a sério a fé católica, outros a menosprezaram, cultivando eles próprios o judaísmo”. Assim, clérigos de origem cristã-nova teriam fechado os olhos ao judaísmo no país (SALVADOR, 1969, p. 56). Aliás, há que se destacar que a prática do criptojudaísmo também se verificava entre religiosos e religiosas em conventos e mosteiros de Portugal (SANTOS, 2006, p. 333).

Mas, após a inquisição portuguesa ter estendido o seu braço para a colônia ultramar, isso fez com que diminuísse consideravelmente os que realmente se dispunham mostrar as suas *diferenças*. Foi mais corrente que só assumissem a sua condição judaica apenas na esfera doméstica, procurando fazê-lo com uma discrição que não deixasse traços.

Portanto, qualquer possibilidade de sobrevivência do judaísmo entre os cristãos-novos se deu apenas no âmbito familiar, sendo judeu em casa e “católico fervoroso” fora. Mas carecia-se na sociedade colonial de uma vida integralmente privada. Espionados constantemente por olhares inquisidores, a vida cotidiana dos cristãos-novos era rigorosamente vigiada e devassada, tanto pelos vizinhos, quanto pelos escravos que entravam e saíam dos recintos das casas (PIERONI, 2003, p. 37-38; ALGRANTI, 2007, p. 96-97). O “outro” era uma ameaça permanente, um delator potencial. De fato, as pessoas eram

estimuladas a buscar os “sinais da nação” como: roupas limpas e jóias finas; descanso nos sábados; alimentação (os que não comiam carne de porco e de certas aves; descobrir se jejuavam em determinados dias); lavar as casas nas tardes de sexta-feira; acender velas novas após o cair do sol na sexta-feira; o modo pelo qual enterravam seus mortos. Como exemplo dessa realidade pode-se tomar o caso do dramaturgo Antônio José da Silva, o Judeu, morto em 1739, que foi denunciado por uma escrava de sua mãe (WIZNITZER, 1966, p. 140).

Proibidos de manifestar publicamente a sua fé e de ensinar o judaísmo, a religião judaica acabou por limitar-se ao ambiente doméstico da família cristã-nova. Barros (1989, p. 34) destaca a importância do ambiente familiar como sendo um “espaço em que essas recordações podem se reavivadas”, pois como complementa Bosi (2003, p. 54):

A comunidade familiar ou grupal exerce uma função de apoio como *testemunha e intérprete* daquelas experiências. O conjunto das lembranças é também uma construção social do grupo em que a pessoa vive e onde coexistem elementos da escolha e rejeição ao que será lembrado.

Nesse espaço, a mulher passou a se destacar como a transmissora de muitos fundamentos e tradições do judaísmo, mesmo sem ter estatuto sacerdotal. Cuidando da casa, criando seus filhos e preparando a comida, ela cumpriu esse relevante papel.

O judaísmo sempre se apresentou com uma nítida divisão religiosa entre os gêneros: ao homem recaía a obrigação de estudar as leis judaicas, o que em regra era feito nas escolas hebraicas e sinagogas (então proibidas de funcionar, embora tenham existido, mesmo sem autorização, esnogas como as de Matoim e Camaragibe, que eram espécies de sinagogas informais ou locais de reuniões para o cultivo da lei mosaica) e às mulheres a prática dessas leis que regulam a vida cotidiana, ou seja, como guardiãs do lar, dos rituais e da comida *kasher* (que cumpre as exigências da lei ritual judaica). Sobre essas mulheres cristãs-novas, Assis (2002, p. 47) afirma:

Dentre os delatados, chama a atenção o significativo número de mulheres, baluartes da resistência judaica, difusoras de sua cultura e tradições para as novas gerações. Responsáveis pelo ambiente doméstico, seriam as grandes propagadoras do judaísmo secreto e diminuto que se tornara possível após as proibições de livre crença no mundo português a partir de 1497, e a instauração da Inquisição, em 1536, quando os lares passaram a representar papel preponderante para a divulgação das tradições dos filhos de Israel.

Dessa forma, por intermédio delas, as cozinhas e as refeições tornaram-se espaços e momentos privilegiados para o reencontro com tradição e a história religiosa dessas famílias. Essas mulheres ao elaborarem, manipularem e trocarem as receitas dos alimentos, preservavam a memória familiar. Essas receitas eram, normalmente, transmitidas oralmente ou por escrito de uma geração à outra. Os pratos servidos, seus odores e sabores, além de portadores da memória religiosa, contribuíam para reconstituir e perpetuar a história do povo judeu.

A importância disso pode ser reconhecida, se pensarmos que frente à perseguição inquisitorial, era justamente essa comida consumida no ambiente familiar um dos poucos elos do judaísmo que ainda era possível preservar e transmitir para as novas gerações.

A alimentação dos marranos no Brasil Colônia: identidade e memória religiosa

Coagidos a negar o judaísmo, muitos cristãos-novos manifestavam exteriormente as crenças e práticas do cristianismo, com o propósito de serem reconhecidos publicamente como cristãos, mas no seu íntimo não abandonavam totalmente os preceitos judaicos, que continuavam a observar secretamente, mesmo frente aos graves perigos das ações da Inquisição. O desejo de pertencer ao povo de origem fazia parte da sua existência.

Assim, o criptojudaísmo – compreendido como observância em segredo dos preceitos religiosos do judaísmo – tornou-se uma forma de resistência religiosa e preservação da identidade judaica. Esses cristãos-novos que judaizavam foram denominados de marranos.

Tal procedimento não foi isento de conflitos psicológicos, o que levou a fragilização dos referenciais identificatórios e ao conflito de identidades, pois como afirma Novinsky (2007, p. 29):

Obrigados a viver divididos entre dois mundos, um externo e outro interno, um visível e outro oculto, burlando leis, trocando nomes, jogando com palavras e com a sorte, os portugueses que tinham antepassados judeus ficaram marcados pelos seus traumas psíquicos, o que afetou indelevelmente a sua própria criatividade.

Nesse contexto, a manifestação especial do marranismo que interessa aqui analisar, foi a observância de regras religiosas específicas aos alimentos e à alimentação, como um meio de resguardar o equilíbrio emocional. Sobre esta relação entre alimento e equilíbrio

emocional, cabe transcrever uma interessante observação de Algranti (2005, p. 18) sobre esse povo da diáspora:

Muitos dos hábitos culinários judaicos resultaram de uma segregação social, obrigando o imigrante a se adaptar forçosamente a novas formas de viver, em grande parte limitadas pelas adversidades que encontrou. É, entretanto, através da comida, nos arraigados hábitos de alimentação, que o imigrante, muitas vezes destroçado, humilhado, apega-se a um dos poucos elos que lhe restaram, entre o passado, seus antepassados, sua gente e um mundo desconhecido e árido, com o qual se defronta.

É necessário reconhecer que a alimentação do marrano tornava-se um valioso elemento de identidade religiosa. Existia uma conexão direta entre a ingestão de certos alimentos e a identidade dos indivíduos, pois o alimento fazia confirmar essa identidade, na medida em que ele contribuía diretamente para a composição da própria substância física e espiritual das pessoas. Nessa perspectiva, é possível concordar com Carneiro (2003, p. 112), quando ela afirma que:

A alimentação assume assim a função de distinguir religiosamente os povos para os quais a dieta torna-se um assunto muito mais transcendente do que a mera satisfação do estômago (...) A história dos alimentos, portanto, também se imbrica com a história das religiões.

Em relação às regras religiosas de proibição ou restrição alimentar, é preciso considerar que elas normalmente estão relacionadas a representações de pureza e impureza, considerando-se como puro o que se possa oferecer em sacrifício a Deus. Nesse sentido, impõe-se pensar o corpo do fiel como equivalente ao altar, de modo que se tomando o “corpo por altar, altar por corpo, as regras que protegem a pureza do tabernáculo vão de encontro com aquelas que protegem o fiel” (DOUGLAS, 2006, p. 163). Elevando-se a esse patamar, o “significado da pureza depende do sentido que tem a tremenda majestade de Deus” (DOUGLAS, 2006, p. 173).

Sobre o sentido religioso e identitário da alimentação judaica, Soler (1998, p. 91) esclarece:

Só falta nos perguntarmos a que poderiam servir todas essas restrições impostas à alimentação (pois há muitas outras maneiras de honrar a divindade). A resposta se encontra, da maneira mais explícita na Bíblia:

“Sou eu, o Senhor, vosso Deus, que vos separeis desses povos, e assim fareis distinção entre o animal puro e o impuro, entre a ave pura e a impura, e não vos torneis vós mesmos imundos por causa de animais, de aves e de tudo o que rasteja sobre a terra, em suma, de tudo o que separei de vós, como impuro” (Lev. 20, 24-25).

Nessa ordem de mundo em que tudo se funda em uma rede de “separações”, o povo hebraico não deve se misturar com os outros povos. Ele é definido como “um povo que vive à parte e não é classificado entre as nações” (Num. 23, 9). É por isso que os israelitas não devem partilhar as refeições dos *goyim*. A alimentação prescrita serve de isolamento. A proibição dos alimentos “impuros” exerce o mesmo papel que a proibição dos casamentos “mistos”, entre hebreus e estrangeiros (Dt. 7, 3). Em última instância, pouco importa de que é constituída essa comida, desde que ela se diferencie da dos povos ao redor. Com a simples ressalva de que as diferenças indispensáveis não são sem importância: elas foram elaboradas a partir de uma concepção do mundo que dá ao povo hebreu a sua identidade.

Desse modo, impõe-se reconhecer, repita-se, que a despeito do perigo que representava para os cristãos-novos a observância de condutas e regras alimentares judaizantes, destacadamente por se ter feito isso no seio de uma sociedade católica que os perseguia, foi justamente nelas que eles puderam encontrar poderosas forças de agregação e identificação social. Foi uma luta pela identidade, no sentido que nos é dado por Pérez (1985, p. 29):

Identidade é, ao mesmo tempo, um sentimento e uma idéia, é sentida a nível das emoções, do aparato psíquico e da cognição, enquanto formulação de uma imagem de si mesmo, ou seja, como uma representação. A constituição do sentimento/idéia de identidade como um processo psicossocial abrange as dimensões do ser enquanto indivíduo – singular e concreto – e enquanto ser social – plural e abstrato – imerso em relações sociais-historicamente determinadas.

Apresentados diariamente sobre a mesa da família cristã-nova, os alimentos tornavam-se, assim, sustento para a vida física e a vida moral e religiosa, tanto dos indivíduos, como dos grupos. Seus descendentes, mesmo “sem saber” preservavam o judaísmo, de modo que mesmo sendo criados no catolicismo, a alimentação contribuía para que não perdessem totalmente as suas raízes judaicas. Assim, conscientemente ou não, eles de algum modo permaneceram unidos às suas tradições religiosas.

Nesse aspecto, convém observar que o complexo fenômeno do marranismo não se reduz apenas ao criptojudaísmo (NOVINSKY, 2007, p. 30. Até pelo fato dos criptojudéus não terem constituído uma homogeneidade monolítica entre os cristãos-novos dos séculos XVI a

XVIII. KAPLAN, 2000, p. 344), mas se estende para abranger também aqueles descendentes dos conversos que, mesmo inconscientemente, continuavam ligados a uma cultura religiosa judaica por costumes alimentares. Gorenstein (2005, p. 152) lembra que:

Os cristãos-novos estavam inseridos na sociedade colonial. Assemelhavam-se aos cristãos-velhos em todos os aspectos; viviam como eles, vestiam-se, comportavam-se da mesma maneira. Conviviam com eles, eram padrinhos de seus filhos, faziam negócios, freqüentavam suas casas.

Porém, eram diferentes.

E a identidade ou a consciência dela, nasce da diferença, de modo que a identidade depende da diferença, pois como afirma Bourdieu (2007a, p. 164) “a identidade social define-se e afirma-se na diferença”. Toda identidade é relacional, ou seja, “depende, para existir, de algo fora dela” (WOODWARD, 2007, p. 9) que a faça distinguir daquilo que ela não é, ou seja, “a diferença é estabelecida por uma **marcação simbólica** relativamente a outras identidades” (WOODWARD, 2007, p. 14).

Revestida de simbolismo, a alimentação contribuía para manter os seus membros ligados às tradições familiares e religiosas, uma vez que muito da vida judaica encontrava-se centralizado em torno da mesa. Alimentos consumidos em datas especiais (como o casamento, a inauguração de um novo lar, a gravidez ou morte de um ente querido) se ligavam aos diversos momentos de celebração da vida judaica, enobrecendo as tradições e expressando uma cosmogonia. Eram, usando as palavras de Contreras (2007, p. 16), pratos-tótem que carregavam em si valores simbólicos e marcavam a identidade do grupo. Em relação às crianças, tinham um elevado conteúdo pedagógico, pois os hábitos alimentares contraídos na infância consolidavam um patrimônio que possibilitava a rememoração da identidade judaica nas gerações posteriores, pois como adverte Claval (2007, p. 64) *o regime* “alimentar da infância permanece um dos traços mais indestrutíveis da cultura”. Sobre a criança, Garine (1987, p. 5) considera que pela alimentação “ela recebe desde o nascimento a marca de sua cultura. A reação emocional da criança aos alimentos que sua cultura apresenta como sendo bons para ela é um elemento de sua integração social”. Para Mintz (2001, p. 32), “os hábitos alimentares podem mudar inteiramente quando crescemos, mas a memória e o peso do primeiro aprendizado alimentar e algumas das formas sociais aprendidas através dele permanecem, talvez para sempre, em nossa consciência”. Apoiado em Bourdieu (2007b, p. 346), é possível afirmar que essa transmissão cultural produzia “indivíduos dotados do sistema de esquemas inconscientes (ou profundamente internalizados), o qual constitui sua

cultura, ou melhor, seu *habitus*, ou seja, em suma, de transformar a herança coletiva em inconsciente individual e comum”.

Assim, na medida em que a memória coletiva era exteriorizada e reproduzida pelos quadros sociais que faziam preservar o judaísmo no Brasil Colonial, por meio de modos de conhecimento praxeológicos como o da produção e consumo de alimentos, o movimento de interiorização pelos cristãos-novos confirmava o *habitus* religioso, que orientava aqueles que eram dotados de um mínimo de competência religiosa judaica. Mas como essas tradições alimentares judaicas não estavam isentas a mudanças e negociações de sentidos frente às adversidades brasileiras, cabe aqui levar em consideração a afirmação feita por Sérgio Miceli na introdução ao livro “A economia das trocas simbólicas” de Bourdieu (2007b, p. XLI) sobre a flexibilidade do *habitus*:

Com efeito, o *habitus* constitui um princípio gerador que impõe um esquema durável e, não obstante, suficientemente flexível a ponto de possibilitar improvisações reguladas. Em outras palavras, tende, ao mesmo tempo, a reproduzir as regularidades inscritas nas condições objetivas e estruturais que presidem a seu princípio gerador, e a permitir ajustamentos e inovações às exigências postas pelas situações concretas que põem à prova sua eficácia. A mediação operada pelo *habitus* entre, de um lado, as estruturas e suas condições objetivas, e de outro, as situações conjunturais com as práticas por elas exigidas, acabam por conferir à *práxis* social um espaço de liberdade que, embora restrito e mensurável porque obedece aos limites impostos pelas condições objetivas a partir das quais se constitui e se expressa, encerra as potencialidades objetivas de inovação e transformações sociais. O *habitus* vem a ser, portanto, um princípio operador que leva a cabo a interação entre dois sistemas de relações, as estruturas objetivas e as práticas. O *habitus* completa o movimento de interiorização de estruturas exteriores, ao passo que as práticas dos agentes exteriorizam os sistemas de disposições incorporadas.

Mas, se de um lado o guardar as regras religiosas alimentares serviu para a preservação da identidade religiosa judaica, de outro o fato do judaísmo ser uma religião manifestamente marcada por regras bastante específicas e precisas quanto aos ritos e preceitos de pureza, que seus adeptos deviam observar na sua alimentação, contribuiu para que os cristãos-novos se tornassem vulneráveis perante aqueles que os perseguiram.

No que se refere às leis dietéticas (*Kashrut*) observadas pelos judeus, essas são encontradas, principalmente, no terceiro e no quinto livro do Pentateuco: no Levítico (especialmente no Capítulo 11) e no Deuteronômio (Capítulo 14). Tais regras proibem comer alimentos e animais considerados impuros (*tarefah*), como, por exemplo, os animais que não

ruminam e que não tem cascos fendidos; peixes sem escamas e barbatanas; animais híbridos também são rejeitados, como os anfíbios, peixes com pele e os moluscos.

Dessa forma, ao judeu, entre outros comportamentos alimentares, impõe-se que ele faça abluções antes de comer o pão; antes e depois das refeições os alimentos devem ser abençoados; o abate ritual dos animais é obrigatório; é proibido comer os frutos de árvores até três anos após o seu plantio; não se pode consumir leite e carne juntos; o vinho deve ser fabricado exclusivamente por judeus religiosos; durante os sete dias da páscoa judaica todas as bebidas feitas com cereais fermentados são proibidas; desde o momento da morte até o enterro, os familiares não podem comer carne ou beber vinho.

Constata-se que a exclusão social dos cristãos-novos se dava pela marcação simbólica da diferença do que eles comiam e como comiam, bem como por aquilo que eles não comiam. Por marcação simbólica, entenda-se como “o meio pelo qual damos sentido a práticas e relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são “vivas” nas relações sociais” (WOODWARD, 2007, p. 14).

Como Bethencourt (2000, p. 49) destaca:

A cultura administrativa inquisitorial é uma cultura baseada na classificação e na identificação. [...] O papel da Inquisição consistiu em produzir os meios de reconhecimento dessas heresias, não apenas do ponto de vista dogmático, mas também das práticas culturais específicas (nomeadamente a propósito dos cristãos-novos de origem judaica ou dos moriscos, cujas tradições gastronômicas ou hábitos de higiene podiam ser considerados indícios de desvio religioso).

Nesse contexto, as suspeitas de judaísmo podiam nascer de pequenos detalhes, como os relacionados à alimentação, pois mesmo se os cristãos-novos consumissem a carne de porco em outros lugares, excluí-la da mesa familiar já era um indicativo de judaísmo. Sobre este aspecto, Garcia (2000, p. 10) ressalta:

(...) o porco adquiriu um papel importante, para além de sua apreciada e variada culinária, desmascarando e acusando hereges e infiéis. De tal forma que comer toucinho, presunto ou qualquer outro produto porcino, transformou-se num sinal inequívoco de cristandade. E, conseqüentemente, todos aqueles que o recusavam eram irremediavelmente acusados de judeus ou de maometanos e sobre eles caía implacável a Inquisição. Pode-se dizer que, nessas épocas, um dos métodos mais certos e infalíveis para descobrir os falsos convertidos era a comida: não comer porco ou consumir

carne nos dias de abstinência, ou guisar com azeite em vez de banha, não seguir os jejuns da Quaresma: qualquer destes atos delatava-os.

E o próprio Garcia (2000, p. 49), complementa:

Se o fato de comer porco era uma mostra inequívoca de cristandade, o contrário, isto é, a abstinência do mesmo, considerava-se prova irrefutável de heresia judaica ou maometana. O Tribunal da Inquisição prendeu e encarcerou numerosos conversos ou “cristãos-novos” pelo simples fato de terem sido denunciados pelos seus vizinhos com acusações tão peregrinas como a de que “nunca se lhes via deitar nem toucinho nem banha de porco na panela.

Convém destacar ainda que é possível que os visitantes e demais agentes da Inquisição no Brasil tenham se orientado pelo “Monitório do Inquisidor Geral” de D. Diogo da Silva (*apud* CASCUDO, 1984, p. 96. Veja também PIERONI, 2003, p. 74-75), datado de Évora, 18/11/1536, embora Vainfas (2005, p. 20) considere isso improvável, observando que:

O monitório utilizado foi, provavelmente, o baseado no Regimento de 1552 ou no Edital da Fé de 1571, elaborados no tempo em que o cardeal D. Henrique, irmão de D. João III e tio-avô de D. Sebastião, era o inquisitor-mor do Santo Ofício português. Monitório muito calcado, é verdade, no de 1536, porém acrescido das culpas que, nesse *intermezzo*, passaram à jurisdição inquisitorial.

A relevância do Monitório de 1536 se deve ao fato dele detalhar os indícios de práticas judaizantes e conter regras específicas para a identificação da alimentação judaica. Veja-se:

Item, se degolam a carne e aves, que há de comer, à forma e modo judaico, atravessando-lhe a garganta, provando e tentando primeiro o cutelo na unha do dedo da mão, e cobrindo o sangue com terra por cerimônia judaica.

Item, que não comem toucinho, nem lebre, nem coelho, nem aves afogadas, nem enguia, polvo, nem congro, nem arraia, nem pescado que não tenha escama, nem outras cousas proibidas ao judeu na lei velha. (D. Diogo da Silva *apud* CASCUDO, 1984, p. 96)

O Monitório também não descarta de indicações relacionadas a observância do “Shabat”, da “Pessach” (páscoa judaica em que comem o pão ázimo) e dos jejuns judaicos, como o “Yom Kipur” (que é o jejum maior, do dia da Expição, em que pedem perdão uns

aos outros) e o “Jejum da Rainha Ester”. Não escapam sequer os relacionados à morte de um judeu: “Item, se por morte dalguns ou de algumas, comeram ou comem em mesas baixas, comendo pescado, ovos e azeitonas por amarguras” (D. Diogo da Silva *apud* CASCUDO, 1984, p. 97).

Da aplicação desse Monitório, nos chegaram pelos registros deixados pela ação da Inquisição no Brasil, destacadamente as confissões, que neste estudo são utilizados como fontes documentais. Nesses documentos inquisitoriais é possível deparar com a vida doméstica e social do cristão-novo e compreender o comportamento e a rotina da vida familiar fragmentadas desses cristãos-novos, ou seja, no dizer de Vainfas e Assis (2005, p. 62) “as metamorfoses culturais da religião no tempo e no espaço”. Mas cabe aqui considerar a advertência de Guinzburg (1990/1991, p. 12), sobre esses documentos como sendo portadores da verdade dos inquisidores, já que os próprios depoimentos, mesmo durante o Tempo de Graça, eram distorcidos por pressões psicológicas, além do que é importante considerar que quando se estuda os processos inquisitoriais há que se levar em conta que texto registrado era de autoria do próprio Visitador, que ditava ao escrivão os depoimentos dos confitentes.

Mas, a despeito disso, por serem textos intrinsecamente dialógicos (já que a confissão também era composta de perguntas e respostas entre o inquisidor e o confitente) é possível extrair dessas confissões elementos que ajudam a revelar algumas particularidades da alimentação dos cristãos-novos no Brasil Colonial.

É o caso, por exemplo, da confissão de Maria Lopes, uma cristã-nova, ao Visitador Heitor Furtado de Mendonça, feita em 03/08/1591:

E confessando-se, disse que em todo o tempo que teve casa até agora, quando mandava matar alguma galinha, para recheiar ou para mandar de presente, a mandava degolar e, degolada, pendurar e escorrer o sangue por ficar mais formosa e enxuta de sangue, e que sempre, quando em casa de cozinha, digo se assa, quarto traseiro de carneiro ou porco, lhe manda tirar a landoa porque se assa melhor e fica mais tenro, e não se junta na landoa o sangue evacuado, e assim mais, quando a carne de porco é magra, alguma vez a manda cozinhar lançando-lhe dentro azeite ou grão na panela com ela, e isto mesmo mandou fazer alguma vez à carne de vaca quando era magra. (VAINFAS, 2005, p. 70-71)

Segundo Vainfas (2005, p. 70), *landoa* talvez significasse gordura. Ao confessar, ela afirmou que não tinha com esses atos qualquer intenção judaica, mas o Visitador, não acreditando em sua sinceridade, já que tais práticas seriam notoriamente condutas judaicas, admoestou-a a confessar a verdade de suas culpas (VAINFAS, 2005, p. 73). A mesma prática

se encontra na confissão de Catarina Mendes, cristã-nova, no dia 18/08/1591 (VAINFAS, 2005, p. 90), igualmente sem intenção judaica e que havia aprendido a tirar a *landoa* com Antônio Álvares, cozinheiro da rainha.

Outro exemplo é o de Antônia d'Oliveira, cristã-nova, que em 05/10/1591, confessou ter sido induzida em erro, por seu primo Álvaro Pacheco, a realizar jejuns judaicos (VAINFAS, 2005, p. 163-167).

Nesses processos encontra-se também uma destacada cristã-nova, Ana Rodrigues, que em 01/02/1592 confessava:

E confessando-se, disse que de quatro ou cinco anos a esta parte não come cação fresco porque lhe faz mal ao estômago, mas que o come salgado, assado, e outrossim, não come arraia, mas que nos outros tempos atrás comia arraia e cação [...] (VAINFAS, 2005, p. 282)

Sua filha Beatriz Antunes, na sua confissão de 31/01/1592, admitiu o jejum por ocasião da morte de parentes. Declarando inexistir intenção judaica em seus atos, afirmou:

E que assim também, quando em casa se assava quarto de carneiro, lhe manda tirar a *landoa* por ter ouvido que não se assa bem com ela, e também não come lampreia, e mandando-lhe do Reino duas ou três lampreias em conserva, ela não as comeu não por outra coisa nenhuma, senão porque lhe tomou nojo, mas come os peixes sem escama, salvo os d'água doce, e não come coelho. (VAINFAS, 2005, p. 278)

Leonor, outra filha de Ana Rodrigues, em 01/02/1592, além do jejum de oito dias de carne, por ocasião da morte de sua filha, admitiu:

E que de seis ou sete anos a esta parte, por ouvir dizer que é bom tirar as *landoas* aos quartos traseiros das reses miúdas, todas as vezes que em sua casa se assavam quartos semelhantes, lhe mandava tirar a *landoa* para se assarem.

E que, haverá dois ou três anos, veio à sua casa uma lampreia que veio do Reino em conserva e ela não a quis comer por haver nojo dela, e vir fedorenta, e não por outra alguma coisa, e que come os mais peixes sem escamas e lhe sabem muito bem.

E que haverá um ano pouco mais ou menos que uma escrava degolou sua galinha defronte da sua porta, e que ela mandou lançar em cima do sangue que estava derramado no chão um pouco de pó de serradura de madeira que se havia serrado, porque andava aí por perto um porco e arremetia a ele para o comer, e isto fez porque o porco não ficasse inclinado a lhe comer os pintões. (VAINFAS, 2005, p. 289)

O cristão-novo Nuno Fernandes, igualmente filho de Ana Rodrigues, por sua vez afirmou ao Visitador:

E confessando, disse que haverá quatro anos que sua irmã Violante Antunes morreu, e que no dia que ela morreu, ele, com nojo, não comeu nada todo o dia, e sendo domingo o dito dia, não quis comer carne e somente à noite comeu peixe, porém que não sabia que isto era cerimônia judaica, nem ele com essa intenção o fez, somente com nojo. (VAINFAS, 2005, p. 299)

Como já se disse anteriormente, Ana Rodrigues era casada com Heitor Antunes, casal que chegou ao Brasil em 28/12/1557, com a armada do Governador Mem de Sá. Essa célebre família de cristãos-novos orgulhava-se em dizer ser descendente dos bíblicos macabeus (VAINFAS e ASSIS, 2005, p. 51), e foram os responsáveis pela esnoga do Engenho de Matoim. Em 1591, ano da chegada do Visitador Heitor Furtado de Mendonça, o patriarca Heitor Fernandes já era falecido (o que não impediu que fosse denunciado. VAINFAS e ASSIS, 2005, p. 53). Sua esposa e as suas filhas, estas que eram casadas com cristãos-velhos, pela suspeita pública que judaizavam, ficaram conhecidas como “Macabéias”, de modo que elas foram alvo de muitas acusações, sendo a principal denunciada a matriarca Ana Rodrigues, acusada, entre outras coisas, de preparar pães ázimos, não comer carne e fazer as refeições em mesa baixa (VAINFAS e ASSIS, 2005, p. 54). Segundo indicam Vainfas e Assis (2005, p. 54-55):

Os próprios maridos cristãos-velhos das filhas e sobrinhas de Heitor e Ana não se furtaram de acusá-las na mesa inquisitorial, um pouco para se livrarem da pecha de omissos, cumprindo a convocatória do Edital de Fé, outro tanto para de algum modo aliviar a presunção de culpa que poderia recair sobre as mulheres.

Essas pessoas pertencentes ao clã do falecido Heitor Antunes (a viúva, os filhos e netos) compareceram espontaneamente à Mesa da Visitação, amedrontadas com o clima de denúncias que foi deflagrado já no Tempo de Graça da Primeira Visitação, pois os confitentes também aproveitavam desse momento para acusar outras pessoas.

Todos esses fatos levaram o Visitador a concluir que se tratava de um caso típico de transmissão familiar do judaísmo. Julgada e condenada, Ana Rodrigues só foi sentenciada após a sua morte que ocorreu em 10/10/1593. Aproximadamente dez anos depois, em

09/05/1604, foi “queimada em efígie, tendo sua memória amaldiçoada e seus ossos desenterrados e feitos pó pelo fogo para apartá-los das ossadas cristãs do cemitério” (VAINFAS e ASSIS, 2005, p. 60-61) e por ordem do Santo Ofício, um retrato seu, em estilo burlesco, foi colocado na igreja de Matoim. Como se pode concluir, o clã do Antunes foi uma ocorrência manifesta do criptojudaísmo no Brasil Colonial. Como bem ressaltam Vainfas e Assis (2005, p. 62):

Um criptojudaísmo doméstico já muito mesclado com elementos do catolicismo, incorporando mesmo cristãos-velhos no grupo de convívio e na família dos judaizantes. Criptojudaísmo este marcado pela intensificação do papel feminino como baluarte da antiga fé, alçando as mulheres ao papel de grandes divulgadoras da lei judaica aos descendentes. Embora descoberta, denunciada, presa e condenada pela Inquisição, Ana Rodrigues conseguira passar aos filhos os ensinamentos da sua fé. Suas filhas e netas, mesmo denunciadas e processadas levariam à frente costumes e práticas aprendidas com os fundadores do clã de Matoim.

Na sua análise das Confissões da Bahia, Vainfas (2005, p. 23-24), considera que: “tem-se mesmo a impressão, em vários casos e relatos, de tratar-se, antes, da reiteração de certos usos conservados pela tradição familiar, sem maior conexão com a vivência do judaísmo que deles se suspeitava”.

De tudo o que foi dito até agora, há que se considerar que a condição de cristãos convertidos fez com que também ocorresse entre os cristãos-novos uma profunda interiorização do cristianismo. Quanto mais se distancia do ano de 1497 e se aproxima do de 1773, é possível acreditar que as suas sucessivas gerações fossem perdendo seus laços com o judaísmo, ou seja, caindo no esquecimento, na medida em que os quadros sociais formadores da memória judaica tradicional foram se fragmentando ou desaparecendo (HALBWACHS *apud* SEIXAS, 2001, p. 103). Gorenstein (2005, p. 153) ressalta:

Com o tempo, foi ficando cada vez mais complicada a prática do judaísmo. As regras e costumes da lei de Moisés se apagavam gradualmente da memória, à medida que a comunidade cristã-nova ficava cada vez mais isolada do mundo oficial judaico fora da península Ibérica.

As dificuldades de comunicação, a proibição da manutenção de escolas, do ensino da Bíblia e do hebraico, e principalmente o perigo mortal de ser descoberto pela Inquisição, limitaram as práticas judaicas às poucas leis mantidas na memória. Não era um judaísmo nem profundo, nem ortodoxo; era uma transmissão oral de conhecimentos daqueles que conheciam melhor as tradições judaicas. O fato de serem educados como cristãos fez com que o judaísmo se mesclasse com o cristianismo [...].

Perdidos os vínculos com o judaísmo tradicional, os descendentes dos conversos tiveram uma apreensão intelectual muito restrita dessa religião, cujo conhecimento reduzido, simplificado e nebuloso (PIERONI, 2003, p. 78), normalmente, decorria de fontes secundárias (como as apreendidas no âmbito domiciliar e nos círculos de parentesco e amizade), além de terem sido educados por instituições católicas (KAPLAN, 2000, p. 358), o que fez com que isso se tornasse um significativo obstáculo cultural para a integração deles ao judaísmo e resultasse em uma importante abertura para a adoção de crenças sincréticas. Como já afirmou Assis (2002, p. 48), o cristão-novo foi “uma espécie de elo de ligação entre o judeu e o cristão”.

No mesmo sentido manifesta Pieroni (2003, p. 93):

A vida do cristão-novo era constituída de uma mescla de cultos judaicos e católicos. Os costumes da tradição hebraica foram, em muitas famílias, transmitidos a seus filhos e netos, e, pouco a pouco, de geração em geração, a identidade original tornava-se híbrida, irregular e essencialmente doméstica, devido à inexistência de sinagogas.

Sem excluir totalmente a possibilidade de permanência do criptojudaísmo entre cristãos-novos brasileiros até o século XVIII (FALBEL, 2008, p. 30), inclusive com a existência de sociedades secretas de criptojudéus (NOVINSKY, 2005, p. 180-181), há que se considerar o que bem observa Gorenstein (2005, p. 154): “No século XVIII, já eram cristãos há mais de dois séculos, portanto, não exatamente ‘novos’”.

Dessa forma, suas identidades eram transformadas e refundidas, o que confirma a “transitoriedade dos processos identitários. São mutáveis, flexíveis e transformam-se conforme a época, os lugares e mesmo conforme a idade cronológica do indivíduo ou do grupo” (WASSERMAN, 2001, p. 8). Isso dava aos cristãos-novos uma mobilidade entre os diferentes territórios da identidade religiosa, fazendo com que ela não revelasse integralmente nenhuma das identidades religiosas (cristã e judaica), mas guardasse traços de ambas.

Em relação a muitos cristãos-novos é possível afirmar que mesmo quando perderam a sua identidade judaica, eles mantiveram uma memória judaica.

Em sendo assim, Le Goff (2003, p. 469) está correto quando afirma que “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar **identidade**, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e

na angústia”. Nisso concorda Pollak (1992, p. 204) que afirmou que a “memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva”.

Simbólica e abstrata, a identidade encontra-se ligada às “vivências, experiências e afetos concretos” (WASSERMAN, 2001, p. 9). E é nesse sentido que para DaMatta (1987, p. 22) o “ato de comer cristaliza estados emocionais e identidades sociais, de modo que um verdadeiro sistema de ‘comidas totêmicas’ permite exprimir identidades sociais” (DAMATTA, 1987, p. 23).

Sendo assim, os alimentos e comidas que eram servidos nas mesas dos marranos, bem como a forma especial de os comer, eram verdadeiras manifestações de suas identidades sociais e religiosas.

Conclusão

Das muitas possibilidades simbólicas da comida (que é o alimento transformado em cultura) judaica, a principal delas é a de permitir a mediação com o sagrado. Transmitida às sucessivas e novas gerações, ela também possibilita o estabelecimento de uma comunhão com a história do povo hebreu, definindo e marcando as identidades pessoais e grupais de seus membros.

Historicamente, as comunidades judias, pela força da sua religião, têm sido portadoras de elementos sócio-culturais que as fazem ser distintas das demais, o que se pode observar nas suas tradições em práticas culinárias e hábitos alimentares, marcadas que estão pela observância de regras religiosas e transformadas em poderosas forças de agregação e identificação social.

Desse modo, pode-se dizer que o judaísmo podia ser sentido no odor das cozinhas das famílias de marranos do Brasil Colônia, que procuravam conservar na clandestinidade a fé judaica.

Vítimas da perseguição religiosa que orientava a missão de manter a pureza da fé católica em terras e colônias portuguesas, eles se revelavam diferentes dos cristãos nas práticas alimentares, suscetíveis, portanto, à delação e perseguição inquisitorial.

Não estavam imunes a essa perseguição nem mesmo quando o consumo ou a rejeição de certos alimentos era totalmente isento de qualquer consciência ou conteúdo religioso, ou seja, ainda quando fossem apenas costumes familiares herdados de seus antecessores.

De uma forma ou de outra, fato é que ritos e normas alimentares judaicas tenderam a funcionar como verdadeiros filtros. Com base neles, eram classificados os alimentos que podiam ser recepcionados e o que deviam ser desprezados pelos cristãos-novos na realidade brasileira. Mas, limitados pelas adversidades aqui encontradas e fazendo uso dos novos ingredientes que aqui podiam dispor, é preciso admitir que eles também acabaram por desenvolver aqui seus próprios pratos, adaptados às novas formas de viver no Brasil.

Isso tudo faz conferir historicidade à alimentação dos cristãos-novos que colonizaram o Brasil e seu estudo contribui para revelar aspectos importantes dos primórdios da história do judaísmo em solo brasileiro.

Da pesquisa empreendida, é possível concluir que mesmo quando são orientadas por regras religiosas milenares, as práticas alimentares não podem ser consideradas absolutamente imutáveis e devem ser sempre pensadas a partir dos movimentos históricos a que elas foram submetidas, de modo que impõe-se admitir, como se procurou demonstrar com este estudo, ainda que parcialmente, que a história dos povos também está intimamente vinculada a nutrição e ao regime alimentar que adotam.

Referências

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa. 10ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 83-154.

ALGRANTI, Márcia. *Cozinha judaica: 5.000 anos de histórias e gastronomia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 13-21, jan-jun/2008.

ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial – Nordeste, séculos XVI-XVII. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 47-66, jul/2002.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BARROS, Myriam Moraes Lins de. Memória e família. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 29-42, 1989.

BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. L'inquisition au Portugal. In: BORROMEO, Agostino. *L'Inquisizione: Atti del Simposio internazionale*. Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, p. 217-227.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2006.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. 2ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007a.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

CARNEIRO, Henrique. *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

CARNEIRO, Maria Luíza T. *Preconceito real em Portugal e no Brasil colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Mouros, franceses e judeus: três presenças no Brasil*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1984.

CHAIN, Iza. *O diabo nos porões das caravelas: mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII*. Juiz de Fora: Ed. UFJF; Campinas: Pontes Editores, 2003.

CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. 3ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

CONTRERAS, Jaime. Las orígenes de la Inquisición desde el problema converso: una historia de significados y representaciones. In: BORROMEO, Agostino. *L'Inquisizione: Atti del Simposio internazionale*. Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, p. 155-192.

CONTRERAS, Jesús. Alimentación y religión. *Humanitas Humanidades Médicas*, n. 16, p. 1-22, 2007. Disponível em:
<http://www.fundacionmhm.org/www.humanitas_es_numero16/articulo.pdf>. Acesso em: 28.09.2008.

DA MATTA, Roberto. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. *O Correio da Unesco*, a. 15, n. 7, p. 22-23, jul/1987.

DOUGLAS, Mary. *El Levítico como literatura: uma investigación antropológica y leteraria de los ritos em el Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006.

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: Edunb, 1993.

FALBEL, Nachman. *Judeus no Brasil: estudos e notas*. São Paulo: Humanitas; Edusp, 2008.

FEITLER, Bruno. O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 72, p. 137-158, jul/2005.

_____. Circulação de obras antijudaicas e anti-semitas no Brasil colonial. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.) *O anti-semitismo nas Américas: memórias e história*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2007, p. 63-82.

GARCIA, L. Jacinto. *Comer como Deus manda*. Lisboa: Editorial Notícias, 2000.

GARINE, Igor de. Alimentação, culturas e sociedades. *O Correio da Unesco*, a. 15, n. 7, p. 4-7, jul/1987.

GORENSTEIN, Lina. Um Brasil subterrâneo: cristãos-novos no século XVIII. In: GRINBERG, Keila (org.) *Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 137-160.

GUINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 1, n. 21, p. 9-20, set/1990-fev/1991.

HERSON, Bella. *Cristãos-novos e seus descendentes na medicina brasileira (1500-1800)*. 2ª ed. ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

KAPLAN, Yosef. *Do cristianismo ao judaísmo: a história de Isaac Oróbio de Castro*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LIPINER, Elias. *Gaspar da Gama: um converso na frota de Cabral*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

MARTÍN, Luis Gracia. *O horizonte do finalismo e o direito penal do inimigo*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2007.

MERLO, Grado Giovanni. Le origini dell'Inquisizione medievale. In: BORROMEO, Agostino. *L'Inquisizione: Atti del Simposio internazionale*. Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, p. 25-39.

MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 31-41, out/2001.

NASPOLINI, Samyra Haydêe. Aspectos Históricos, políticos e legais da inquisição. In: WOLKMER, Antônio Carlos (org.). *Fundamentos de história do Direito*. 1ª ed., 2ª tir. Belo Horizonte: Del Rey, 2000, p. 129-142.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

_____. *A Inquisição*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. Marranos e a Inquisição: sobre a Rota do Ouro em Minas Gerais. In: GRINBERG, Keila. *Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 161-195.

NOVINSKY, Anita Waingort Anti-semitismo, os Marranos e a *Fluctuatio Animi*. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.) *O anti-semitismo nas Américas: memórias e história*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2007, p. 27-38.

_____. Uma luta pioneira pela justiça dos judeus: padre Antônio Vieira. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (ors.). *Vieira: vida e palavra*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 70-80.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *Os judeus na Espanha*. São Paulo: Editora Giordano, 1994.

PÉREZ, Lea Freitas. *A diferença: um estudo das representações sobre a identidade de um grupo de judeus em Porto Alegre*. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFRGS – IFCH, 1985.

PERNIDJI, Joseph Eskenazi. *A saga dos cristãos-novos*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

PIERONI, Geraldo. *Banidos: a inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. 2ª ed., rev. e aum. São Paulo: Saraiva, 1977.

SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos jesuítas e inquisição*. São Paulo: Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

_____. *Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680)*. São Paulo: Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

_____. *Os cristãos-novos em Minas Gerais durante o ciclo do ouro (1695-1755): relações com a Inglaterra*. São Paulo: Pioneira; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1992.

SANTOS, Georgina Silva. Isabel da Trindade: o criptojudáismo nos conventos portugueses seiscentistas. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; SANTOS, Guilherme Pereira dos (orgs.). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFE, 2006.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. 6ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SARAIVA, José Hermano. *Breve história de Portugal*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1989.

SEIXAS, Jacy Alves. Halbwegs e a memória. Reconstrução do passado: memória coletiva e história. *História*, São Paulo, n. 20, p. 93-108, 2001.

SIQUEIRA, Sonia A. Uma réstia entre os muros inquisitoriais: as prisões do Santo Ofício português. *Anais de História*, Assis, n. 3, p. 83-98, 1971.

SOLER, Jean. As razões da Bíblia: regras alimentares hebraicas. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (orgs.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 80-87.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAILLAND, Micéle Jani-Thivos. *Inquisition et société au Portugal: Le cas du tribunal d'Évora – 1660-1821*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. (org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. 1ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VAINFAS, Ronaldo; ASSIS, Ângelo A. F. A esnoga da Bahia: cristãos-novos e criptojudáismo no Brasil quinhentista. In: GRINBERG, Keila. *Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 43-64.

VAINFAS, Ronaldo; HERMANN, Jacqueline. Judesu e conversos na Ibéria no século XV: sefardismo, heresia e messianismo. In: GRINBERG, Keila. *Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 15-41.

WASSERMAN, Claudia. Identidade: conceito, teoria e história. *Ágora*, Santa Cruz do Sul, v. 7, n. 2, p. 7-19, jul-dez/2001.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1966.

WOODWARD, Kathryn. Indentidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

