

CRIPTOJUDAÍSMO E DIÁSPORA: CLANDESTINIDADE, CICLICIDADE E VIRTUALIDADE

CRYPTO-JUDAISM AND DIASPORA:
CLANDESTINITY, CYCLICALITY AND VIRTUALITY

Sandra Fontinha

Doutora em Literatura pela Universidade de Évora (Évora/Portugal).
Maitresse de Langue na Universidade de Rennes 2 (Rennes/França).
E-mail: sandrafontinha@gmail.com

Recebido em: 3 de maio de 2024
Aprovado em: 14 de julho de 2024
Sistema de Avaliação: Double Blind Review
RPR | a. 21 | n. 2 | p. 140-160 | jul./dez. 2024
DOI: <https://doi.org/10.25112/rpr.v2.3823>

RESUMO

Enquanto duraram as perseguições inquisitoriais, muitos cristãos-novos abandonaram Portugal, mas o exílio não foi possível para todos, na medida em que várias diretrizes régias os obrigaram a ficar. Durante séculos, muitos dos que ficaram não perderam a sua fé judaica. Pelo contrário, mantiveram as suas práticas na clandestinidade e transmitiram-na às gerações seguintes até ao presente. Partindo dos textos litúrgicos criptojudaicis recolhidos e publicados, em Portugal, por Samuel Schwarz e Barros Basto, na primeira metade do século XX, pretende-se, com este artigo, analisar a conjugação e a interligação de diferentes fatores, que subjazem à condição exílica, de forma a entender se é adequado falar de uma diáspora virtual criptojudáica. Neste sentido, procuraremos perceber de que maneira podem ser associados os conceitos de clandestinidade, ciclicidade e virtualidade às noções de extraterritorialidade, ficção, fusão, heterotopia e exiliência, analisando as suas complexas interconexões, desvelando parte dos meandros do sistema de crenças criptojudáico e trazendo à luz do dia indícios da oculta identidade marrana.

Palavras-chave: 1. Criptojudáismo. 2. Diáspora. 3. Virtualidade

ABSTRACT

While the inquisitorial persecutions lasted, many New Christians abandoned Portugal, but exile was not possible for everyone, as various royal directives forced them to stay. For centuries, many of those who remained did not lose their Jewish faith. On the contrary, they concealed their cult and transmitted it to the next generations until nowadays. Starting from the liturgical crypto-judaic texts collected and published in Portugal by Samuel Schwarz and Barros Basto, in the first half of the 20th century, this article aims to analyze the combination and interconnection of different factors, which underlie the exilic condition, in order to understand whether it is appropriate to talk about a virtual crypto-Jewish diaspora. In this sense, we will seek to comprehend how the concepts of clandestinity, cyclicity and virtuality can be associated with the notions of extraterritoriality, fiction, fusion, heterotopia and exilience, analyzing their complex interconnections, revealing part of the intricacies of the crypto-judaic belief system and bringing to light evidence of the hidden Marrano identity.

Keywords: 1. Crypto-judaism. 2. Diaspora. 3. Virtuality

INTRODUÇÃO

Falar de diáspora é, originalmente, falar da dispersão do povo judeu, mas, quando é questão de criptojudaísmo, esse conceito é passível de adquirir contornos distintos. Com efeito, como definir a condição do povo criptojudeu, que ficou em Portugal porque foi banido do próprio exílio, e manteve as suas tradições religiosas desde os tempos inquisitoriais até ao século XX? Podemos considerar a clandestinidade a que estavam sujeitos os criptojudeus um género de diáspora interior?

Para responder a essas questões, é necessário debruçar-nos nos testemunhos litúrgicos criptojudaicos de que dispomos, nomeadamente a liturgia recolhida por Samuel Schwarz, entre 1917 e 1925, patenteada, na obra **Os cristãos-novos em Portugal no século XX** (SCHWARZ, 1925), assim como a que foi publicada por Barros Basto, até 1938, na revista **Ha-Lapid (o facho)** (Basto, 1927-1958). A liturgia recolhida por ambos os estudiosos resulta da transcrição de textos orais transmitidos de geração em geração, desde o tempo das perseguições inquisitoriais aos cristãos-novos.

Baseando-nos essencialmente na investigação levada a cabo no subcapítulo "alteridade, psicotopia e exiliência" da nossa tese de doutoramento (FONTINHA, 2022), partiremos da análise dos textos da liturgia criptojudaica, expondo a sua complexidade, patente na intrincada teia de relações transtextuais que lhes são intrínsecas, bem como na reflexividade discursiva que os caracteriza, considerando os seus aspetos fundamentais, nomeadamente as questões inerentes à prática de um culto esotérico e multidimensional.

De forma a refletir sobre o criptojudaísmo e a sua relação à diáspora, pretendemos colocar em paralelo as noções de clandestinidade, ciclicidade e virtualidade, por serem intrínsecas a esse tipo de culto, psicotópico e oculto, para entender em que medida desempenham um papel preponderante na conservação de uma tradição assente na transmissão oral da liturgia. Seguidamente, ocupar-nos-ão as repercussões da clandestinidade e da transmissão do legado litúrgico criptojudaico, nos planos identitário e espiritual, em virtude de elevarem o criptojudaísmo a um patamar insuspeito de riqueza e complexidade. Será também o nosso intuito desmistificar o criptojudaísmo, tentando extrair das considerações mais evidentes e redutoras, a sua verdadeira natureza. Por fim, debruçar-nos-emos nas noções de heterotopia (psicotopias) e de exiliência, intrínsecas ao conceito de diáspora, aplicando-as ao culto criptojudaico.

Desde o ponto de vista da hermenêutica literária, auxiliar-nos-ão os ensinamentos da Crítica literária de Genette (1982) e de Nouss (2016), mas também das Ciências Sociais, nomeadamente, no que concerne à História, interessar-nos-ão os estudos de Pimenta Tavares (2017 e 1987); no que diz respeito à Antropologia e à Filosofia das Religiões, os de Gilbert Durand (1992) e de Eliade (1997); relativamente

à Filosofia, os escritos de Morin (2009) e de Foucault (1984); e as teorias de Muchnik (2014) e Forster (2012), no que à identidade criptojudáica diz respeito.

Consideramos que a análise da problemática identitária, que emana da liturgia criptojudáica, é um assunto essencial ao entendimento da cultura portuguesa, na medida em que o criptojudáismo é um legado incontestável. Por isso, o estudo hermenêutico, além de ser essencial à compreensão desse fenômeno, permite trazer à luz do dia o seu potencial literário.

1 CICLICIDADE, CLANDESTINIDADE E EXTRATERRITORIALIDADE

A diáspora sefardita, segundo Tavares (2017, p. 310), terá ocorrido a partir de 1492, quando os Reis Católicos expulsaram os judeus sefarditas de Castela, tendo levado à fixação de milhares de famílias judaicas em Portugal. Posteriormente, o Édito de Expulsão dos judeus portugueses, promulgado por D. Manuel I em 1496, por solicitação da Infanta de Castela, D^a Isabel (TAVARES, 1987, p. 29), obrigou quem não quisesse converter-se a abandonar o Reino de Portugal. Concretizou-se, assim, em Portugal, um segundo momento de diáspora, mas desta vez, para fora de Portugal. Na verdade, esse movimento migratório pouco durou, em virtude de serem promulgadas uma série de medidas que limitavam a saída dos judeus. De facto, tornou-se obrigatória a autorização régia para abandonar o reino; as crianças foram retiradas aos pais para coagi-los a ficar; os portos disponíveis para embarcar foram encerrados, à exceção do de Lisboa, para canalizar mais facilmente as populações e obrigá-los a converter-se (TAVARES, 1987, p. 32-33). Desse modo, os judeus, impedidos de sair de Portugal e, uma vez convertidos ao cristianismo, tornaram-se cristãos-novos.

Sem uma catequização que acompanhasse a operação nem real desejo de converter-se, os cristãos-novos que “judaizavam”, isto é, os criptojudeus, experienciaram um tipo particular de diáspora reservado aos judeus que ficaram, exilados do próprio exílio (GOLDSCHMIT, 2014). Assim, durante séculos, os criptojudeus das Beiras e de Trás-os-Montes preservaram as suas tradições litúrgicas e, apesar da liberdade de expressão e de religião, consagradas na Constituição da República Portuguesa, mantiveram-se na clandestinidade – exclusivamente na esfera doméstica – desde os tempos da Inquisição até ao século XX. Apesar das perseguições e da passagem do tempo, contra todas as expectativas, os criptojudeus foram transmitindo o seu calendário litúrgico, os seus textos e os seus rituais judaicos às gerações seguintes, embora com as inevitáveis adulterações e empréstimos à religião católica.

No que concerne à liturgia, propriamente dita, ao percorrermos os caminhos soteriológicos do rito criptojudáico sefardita da primeira metade do século XX, apercebemo-nos de que a apreensão da morte dita as exigências das práticas, que patenteiam uma dialética da vida e da morte. De facto, não consistem

numa aproximação meramente antitética, mas no deslizamento para a fusão e para a ambivalência. A morte é a “eternidade”, outra vida que recomeça, e a salvação é uma ressurreição na morte: “Meu Deus, mostrei-me qual é a *pequenes*¹ da Terra, a grandeza do *Ceu*, a brevidade do Tempo e a duração da Eternidade” (SCHWARZ, 1925, p. 68). Com efeito, a morte é a porta de acesso à eternidade, sendo exemplo disso o verso da seguinte oração: “Fazei que eu me prepare para a morte, que tema o vosso *juizo*, que me livre do inferno e consiga a *bemaventurança*” (SCHWARZ, 1925, p. 69).

Vida e morte entrelaçam-se; confundem-se tal como a impossibilidade de dissociar as noções de princípio e de fim, que encadeadas, trazem à memória a imagem circular e cíclica do uróboro. O círculo é a representação do fechamento para o mundo, da preservação da intimidade e do eterno recomeço, pertencendo, segundo a terminologia proposta por Durand ao regime noturno das imagens (1992), em que finalmente surge, na penumbra (própria da clandestinidade), a verdadeira ambivalência marrana².

Convém a esse propósito lembrar o carácter eminentemente cíclico da literatura litúrgica criptojudáica, que se perpetuou de forma oculta, durante séculos, desde os tempos da Inquisição até praticamente aos dias de hoje, na Beira Interior e em Trás-os-Montes. Essa ciclicidade não se cingia, porém, à transmissão sucessiva e diacrónica da liturgia, mas, como no exemplo que segue, a diversos fatores como a repetição de estruturas (paralelismos), de palavras (“claridade” e “santidade”), de ideias (paralelo entre “claridade” e “santidade”, bem como entre “*misericórdia*” e “ *piedade*”), de sons (rimas e assonâncias), que conferem ritmo e intensificam a carga emocional:

Trez linguas de limpeza, trez de claridade e trez de santidade todos a cova vão maravilha, Senhor, fazer que só a sua alma não vá. Ô Anjo de claridade Ô Anjo de santidade havei muita misericórdia e muita piedade [...] (BASTO, 1928, 11, p. 6).

Também são patentes, ao longo da liturgia, diversos exemplos de transposição hipertextual por transformação dos textos hebraicos, segundo a terminologia proposta por Genette (1982, p. 293). Por exemplo, no **Manuscrito de Perpétua da Costa**, transcrito na revista **Ha-Lapid** (nº 18 março/abril 1929); nº 21 (julho/agosto 1929); nº 22 (agosto/setembro 1929)], são patentes a tradução da Amidah, conhecida como a “grande oração”, que costuma ser rezada de pé, bem como a tradução e transliteração da profissão de fé do judaísmo, a oração *Shemah Israel*:

¹ Transcrevemos *ipsis verbis* e colocamos os desvios da norma atual em itálico.

² O criptojudeu praticava o judaísmo de forma clandestina. Por sua vez, o marrano, descendente de criptojudeus ou, simplesmente de cristãos-novos (judaizantes ou não) podia praticar ou não o criptojudaísmo. Apesar de não serem totalmente equivalentes, mas de se recortarem semanticamente, usamos os termos de criptojudeu e de marrano praticamente de forma indistinta.

Yeh. O. V. a.
Schem. Y. A. Ela.
Heno. A. Eha, Baruque
Yova Bouquetu.
Zim. Olan. Bahe
(BASTO, 1929, 18, p. 5)

A Shemah, transliterada e traduzida de forma incompleta e aproximativa pelos criptojeudeus (FONTINHA, 2022, p.103), consiste na paráfrase (também hipertexto por transformação) de versículos do Deuteronomio (Dn 6:4-9 / Dn 11:13-21) e dos Números (Nm 15:37-41). A esse respeito é de salientar que os criptojeudeus compensaram a falta da Torah e do Talmude pelo recurso ao material veterotestamentário disponível na Bíblia, sendo, talvez, o melhor exemplo disso a “Oração Forte”, publicada por Schwarz (1925, p. 65-66), da qual transcrevemos os hipertextos assinalados por Schwarz (1925, p. 66) – os excertos dos salmos 115 e 118: “(...) mais vale confiar em Adonai que em *principes*, filhos de homens, (...)” (Sl 118:8); “(...) porque dirão as nações: ‘onde está agora o teu Deus que te não acode?’ É certo que existe em as alturas, donde está vendo o bem e o mal” (Sl 115 2-3).

Além dos Salmos, na liturgia criptojudica, são patentes muitos outros vestígios do Antigo testamento, como, por exemplo, versículos de Isaías, Job, Jeremias e Simão, bem como passagens da Haggadah (conteúdos diegéticos do Talmude, isto é, as histórias, as parábolas, as tradições populares, as máximas éticas, os conselhos, entre outros), ou construções frásicas próprias do discurso hagádico, como na “Oração Forte”: “(...) assim como tu, Senhor, livraste a Moisés, teu servo, da má tenção de hum Rei *impio*, e a teu povo Israel da escravidão do Egipto, (...)” (SCHWARZ, 1925, p.65-66). De facto, esse tipo de petição é encontrado na literatura rabínica compilada no Livro **The Legends of the Jews** (GINZBERG, 1909, Vol. IV, XII), no capítulo consagrado à Rainha Ester: “As Thou didst save Hananiah, Mishael, and Azariah out of the burning furnace, and Daniel out of the den of lions, so save me out of the hand of this foolish king, (...)”.

Ademais, essa oração contém também diferentes trechos da liturgia criptojudica, sendo algumas passagens semelhantes a partes de orações do **Manuscrito de Perpétua da Costa** e de outras recolhidas em Trás-os-Montes (FONTINHA, 2022, p. 115-122). Recordemos que a Torah, segundo a tradição judaica, foi redigida por Moisés, que, por sua vez, a recebeu diretamente da divindade. Vemos perfilar-se, assim, várias camadas textuais sucessivas, sobrepostas e entrelaçadas, que, ao longo das transmissões, se afastam cada vez mais do seu ápice: o texto hebraico primitivo.

No que concerne aos hipertextos por imitação, os criptojeudeus foram influenciados, ao longo dos séculos, pelas construções poéticas que circulavam na Península Ibérica, existindo uma influência recíproca entre a poesia popular medieval e a liturgia de origem semítica, na medida em que os *piyutim*,

textos líricos cantados que se acrescentavam às orações estatutárias hebraicas, entre outras estruturas, tomavam a forma da *moaxaja* (ELBOGEN, 1993, p.167), tipo de estrofe de origem árabe, que terá tido influência na evolução da poesia galego-portuguesa, nomeadamente na bailia (SARAIVA, 1996, p.62).

Podemos igualmente referir a maior evidência da incidência neotestamentária na liturgia criptojudáica, que consiste no travestimento da oração católica “Pai nosso” – a oração é originalmente judaica e consta dos evangelhos de Mateus (Mt 6:9-13) e de Lucas (Lc 11:2-4) – em que se mesclam os dois processos de hipertextualidade mencionados: uma trasladação casi integral da oração católica e uma adição de versos originais, cujo objetivo é a camuflagem do texto cristão.

Pai nosso (Trás-os-Montes)

Senhor, que *estaes* nas altas alturas,
 Por vossos altos favores,
 Vos *chamão* os pecadores:
 PAE NOSSO,
 A vós Senhor, como posso
 O vosso nome invocarei,
 Pois, de certo, eu bem sei
 QUE *ESTAES NOS CEUS*,
 Amparai, Senhor, um *reu*,
 Que muito ver vos deseja,
 Que o vosso nome seja
 SANTIFICADO
 Eternamente sejais louvado,
 Por tais modos;
 A uma voz digamos todos:
 SEJA (...). (BASTO, 1928, 10, p. 7)

Ainda relativamente ao caráter cíclico da transmissão oral, podemos associá-lo à repetição das orações ao longo do ano, segundo as exigências do calendário litúrgico, assim como podemos mencionar a sua iteração, no seio mesmo do ritual. De facto, as orações ou partes das mesmas eram frequentemente recitadas 3 ou mais vezes (por exemplo, a oração de jejum nº 48), entre outras:

(Quando se entra no jejum)

Senhor faço tenção de jejuar
 com a ajuda que tu, Senhor, me *has* de dar.
 Este dia de *sacrificio* e de penitência,
 Este meu sangue que derreto no meu corpo,

Ofereço pela minha salvação.
Amem, Senhor, etc.

(Esta oração é repetida três vezes gargarejando-se com água depois de cada vez) (SCHWARZ, 1925, p. 71).

A isso acresce a repetição, ao longo da liturgia, de expressões como “bendito seja o Senhor” e de expressões equivalentes (num total de cerca de 80 ocorrências em **Ha-Lapid** e Schwarz) ou de fórmulas jaculatórias como “*Amen, Senhor, ao ceu vá, ao ceu chegue*” (SCHWARZ, 1925) ou “Senhor Deus de *Adonai. Amen*” (BASTO, 1927-1958).

Igualmente, observamos que o cíclico e o oculto estão fortemente interligados, visto que o oculto é a condição *sine qua non* para que se verifique a ciclicidade, exatamente como a ciclicidade é indispensável à manutenção do segredo. Aliás, ainda em pleno século XX, o segredo é visto pelos criptojuudeus como parte integrante do culto, conforme refere Samuel Schwarz:

Com efeito, não conhecendo da religião hebraica senão o que lhes foi transmitido oralmente pelos seus antepassados, o grande *segrêdo*, tão *indispensavel* outrora, que lhes foi sagradamente recomendado em conjunto com as tradições hebraicas, constitui para os cristãos-novos um dos ritos sagrados da religião judaica, ficando, por esta razão, muito admirados quando *vêm* um judeu que não oculte, junto dos que não o são, a sua crença religiosa, que, segundo *êles*, só deve ser professada em completo *segrêdo*. (1925, p. 20)

Não podemos deixar de notar que foram as forças do oculto que mantiveram vivas as replicações dos fenômenos bióticos (MORIN, 1970, p. 95), que se prendem com a duplicação e a renovação, ou seja, a criação de duplos (personagens bíblicas, que constituem alter egos) e o mito da morte-renascimento, presentes nas crenças criptojudaicas. Estabelecendo um paralelo entre a ciclicidade e a conservação do segredo e dos mitos subsequentes, poder-se-ia dizer, parafraseando Morin, que a sua perpetuação se deve ao ocultismo e ao folclore (1970, p. 892). O autor explica que o ocultismo tem sido transmitido à margem da sociedade, através de seitas parassociais, “micro-sociétés où se transmettent les notions fondamentales de la magie primitive” (1970, p. 898). É difícil não associar imediatamente a clandestinidade do criptojudaísmo a esses microgrupos. Com efeito, tal como o ocultismo colocava em questão os valores e as crenças estabelecidas, o criptojudaísmo, mantendo-se igualmente discreto, recusava o *status quo* e via o seu culto evoluir de uma forma independente, mantendo-se preso ao catolicismo, mas lançando os seus rizomas em busca da sua essência judaica.

É evidente que a liturgia criptojudáica, nos planos identitário, tradicional, espiritual, histórico, ritual e exegético, não escapa a essas construções herdadas da cosmogonia hebraica e muito delas remete, como vimos, para a repetição e para a ciclicidade, num intuito de regenerar o tempo velho e de celebrar o tempo novo, autorizando “o desaparecimento e o reaparecimento cíclico, o eterno retorno – de facto, o eterno retorno às origens” (ELIADE, 1997, p. 502).

Atentemos nos seguintes versos em que o regresso às origens promete uma esperança no futuro: “Benze-me, Senhor de Sião, para que vejamos os bens em *Jerusalem* e o pão do Senhor em nossa casa” (1925, p. 54). É precisamente o que os criptojudéus tentaram reconstruir, através dos seus rituais e orações: um caminho em direção às suas origens, mantendo a todo o custo tanto a sua liturgia como as aparências; desejando, no fundo, através do culto do oculto, como diz Eliade, “construir o tempo” e sentir, paralelamente à nostalgia do Paraíso, a “nostalgia da eternidade” (1997, p. 503).

Esse Paraíso dos criptojudéus surge como uma amálgama do conceito cristão de paraíso e do de paraíso judaico. Na verdade, no Judaísmo, o paraíso é o Jardim do Éden, ao qual não se pode regressar, e que, contrariamente ao paraíso cristão, não se encontra no céu. A sua localização é indefinida e, presentemente, corresponde mais a um “state of mind rather than an actual place” (ROTH, 1980). Ludwig, por sua vez, afirma que a vida eterna não faz parte do dogma judaico (2004, p. 241) e que não existe consenso no Judaísmo, no que à vida eterna diz respeito, porquanto as diversas correntes da religião dividem-se quanto à noção de vida após a morte. Por exemplo, os ortodoxos acreditam na errância das almas até à plena decomposição do corpo, enquanto os seguidores da doutrina farisaica, portanto a maioria dos judeus contemporâneos, acreditam na união da alma ao corpo, no fim dos tempos (LUDWIG 2004, p. 242), isto é, no mundo vindouro. De forma mais consensual, os judeus fazem uma distinção entre o mundo atual e o mundo vindouro, em que os justos terão seguramente o seu lugar (LUDWIG 2004, p. 241), mas não associam esse “paraíso” ao céu, contrariamente aos criptojudéus que vêem na “Terra da Promissão” um lugar sagrado: “Será plantado o teu povo no monte da tua herança, alto *logar sacrossanto, respeitável santuario* pelas tuas mãos formado, no *trôno* da eternidade, jamais *ha* de acabar” (Basto, 1928, 15, p. 8) ou “Deixa-me fazer, como fizeram os nossos irmãos na Terra Santa da Promissão” (Schwarz, 1925, p. 72).

Os criptojudéus, clandestinos da fé, baseando-se no material litúrgico disponível, recriaram uma liturgia própria, cujo objetivo consistia na conservação da fé e da esperança. Essa liturgia era o seu refúgio; um *topos* clandestino, doméstico e imaterial. Era um lugar de encontro consigo mesmo e com a divindade, em que se podiam realizar espiritualmente ao abrigo dos olhares dos outros. Muito além de

um local de culto, isto é, de um espaço físico onde se rezava e praticavam os rituais litúrgicos, o *topos* clandestino, que correspondia à esfera doméstica, extravasava para a esfera espiritual.

Natalia Muchnik, na sua obra **De paroles et de gestes: constructions marranes en terre d’Inquisition**, refere o paradoxo das comunidades de cristãos-novos espalhadas pelo mundo, constantemente divididas entre a mobilidade e o enraizamento, cujas redes se desmultiplicaram entre o fim do século XV e o século XIX. Apesar de não possuírem território, encontraram em todo o lado a possibilidade de realizar-se como judeus (MUCHNIK 2014, p. 183).

No fundo, segundo a mesma autora, a diáspora levou-os a uma situação de “exterritorialidade” porque os originários das terras de *Sefarad*, estavam em todo o lado, devido à emigração. Portanto, em nenhum lado, pela falta de território próprio. Pelo menos até à primeira metade do século XX, “la terre d’Israël (*Eretz Israel*) reste une référence abstraite, rêvée et promise” (MUCHNIK, 2014, p. 185).

Para a autora, essa diáspora residia fundamentalmente na teia das redes de comunicação reais e objeto de denúncia entre as diferentes comunidades marranas; todavia, é muito provável que a exterritorialidade tenha sustentado a verdadeira riqueza da vida espiritual marrana, porquanto a falta de território terá permitido aos marranos alargar os horizontes da espiritualidade. Na prática, o conceito de exterritorialidade surge, na liturgia estudada, ligado ao desterro e ao desamparo, devido ao sentimento de abandono, como referido na “Oração forte”:

(...) por estarmos neste tão grande cativo metidos, abandonados e *despresados* por terras estranhas, fora de *Jeruzalem*, [...]. (SCHWARZ, 1925, p. 65)

Pelas nossas más obras nos achamos em poder destes *impios*, degradados nas quatro partes do mundo, fora da terra dos nossos *pays*, [...]. (SCHWARZ, 1925, p. 66)

Também o encontramos na liturgia recolhida por Mário Saa: “Todos andamos errados, em terra alheia, sem *pastôr*” (1925, p. 85) e em Ha-Lapid: “*Dânos S.r p.lo* vosso poder a nossa *liberdade* tirando nos do *cativo*, e unindo os das quatro partes de toda a terra, *p.a* as nossas terras” (BASTO, 1929, 18, p. 6).

Ademais, a expressão “diáspora virtual” usada por Muchnik (2014), devido à exterritorialidade marrana, remete para a clandestinidade, inerente à religiosidade marrana, que nos permite associar à esfera cultural marrana, reduzida ao doméstico, ao singular e ao espiritual, uma dimensão abstrata e privada de substância, que extravasa o pragmatismo da (ex)territorialidade física – a extraterritorialidade.

A errância marrana é, portanto, exterritorial, em virtude de o marrano não se encontrar fisicamente em território judaico, por estar fora da sua “Jerusalém celeste”, lugar verdadeiramente utópico da

“Promissão”, paraíso terrestre e arquétipo de salvação; e extraterritorial, por estar confinado, desde o fim do século XV, à esfera doméstica, tendo desenvolvido um sistema de espiritualidade *sui generis*.

2 FICÇÃO, FUSÃO E VIRTUALIDADE

Por estar fisicamente e geograficamente condicionado, o marrano foi evoluindo religiosamente e, fatalmente, sincreticamente, até aos nossos dias, sendo, por isso, associado à dualidade, à duplicidade, à ambiguidade, preso à dicotomia associada à sua aparentemente “dupla identidade”: uma católica, a supostamente “fictícia”, própria dos “bad’ conversos” (GITLITZ, 1996, p. 84) e outra: judaica, alegadamente real, corroborada pelo prisma daqueles que o observavam do lado de fora da esfera doméstica, visto que para estes, os conversos eram “falsos católicos”. Aliás, parafraseando Gitlitz (1996, p. 84), o tribunal inquisitorial justificava as suas operações demonstrando a equação “converso = crypto-jew”. Assim, a imagem reenviada ao cristão-novo pelo espelho cristão-velho era de um ser dúbio, um “católico sem fé” e um “judeu sem doutrina” como diria Gebhardt (2008, p. 33), surgindo como um duplo corrompido do seu semelhante católico, duvidoso porque dissimulado e ambivalente.

A esse respeito, tomando a liberdade de completar a terminologia de Jourde e Tortonese (1996), que distingue duplos objetivos e subjetivos, que consistem em duplicações do sujeito ou do objeto, cremos pertinente acrescentar a noção de duplo objetivado. Enquanto o primeiro tipo de duplo depende daquilo que vê o sujeito (si mesmo ou o outro), o duplo objetivado consistiria na apreensão do duplo subjetivo a partir de fora, isto é, pelo prisma do objeto, e o subsequente reenvio desse reflexo ao sujeito. Portanto, o cristão-novo, judaizante ou não, receberia uma imagem de si subjetiva, parcial e depreciativa, desde o ponto de vista externo cristão-velho, que contribuiria para a clandestinidade, para a segregação e, por conseguinte, para a ancoragem nas suas práticas culturais.

Apesar do apego à sua liturgia, os criptojudeus não conseguiram manter a integralidade das suas práticas, devido à ferocidade das perseguições e às falhas da memória, levando-os a não se encaixarem completamente no dogma judaico nem a rejeitarem completamente o culto católico, na medida em que, segundo Forster,

la exterioridad de un cuerpo cristianizado se irá colando en esa otra interioridad judaizante hasta modificar tanto la primera como la segunda convirtiendo al portador de esa experiencia en un ser signado por la *hybris* (2007, p. 223),

Criando assim um sistema de crenças *sui generis*, híbrido, de que o secretismo é parte integrante e garante da transmissão desse legado às gerações seguintes.

Segundo Forster (2007, p. 224), a clandestinidade começa com a negação de si perante os outros, de modo a “mantenerse en la fidelidad a una identidad de origen que es la que le permite sentirse genuíno allí donde simula”. Cria-se aqui, segundo Muchnik (2014, p. 21), a primeira diferença entre marranos e os restantes elementos da sociedade da época: a dissociação forçada entre esferas privada e pública, induzida pela necessidade de clandestinidade, que começa na intimidade e que transcende, como veremos, as fronteiras físicas do ambiente doméstico. Existe, dessa forma, como o observa Muchnik (2014, p. 71-75), um paralelo evidente entre dissimulação e simulação, porquanto o criptojudeu oculta a sua verdadeira identidade e simula a do outro, o católico, travestindo-se e transgredindo as normas impostas pela religião oficial. A clandestinidade, apanágio dos cristãos-novos judaizantes, consolida-se, assim, na negação e na ficção, o que tem como resultado inelutável, segundo Forster, a cisão, originando a fragmentação da identidade. O mesmo autor explica a fragmentação, estabelecendo uma analogia entre um espelho quebrado, que nunca pode voltar a refletir uma imagem una e indivisível, e a identidade marrana, fragmentada, ambígua e marcada pela *hybris* (FORSTER 2007, p. 224-8).

Como exemplo dessa fusão, podemos relembrar a adaptação da oração “Pai nosso” ou a referência a santos nas orações. O adjetivo “santo”, bem como as suas flexões em género e número, ocorre na totalidade 118 vezes nas orações recolhidas por Schwarz (1925) e 116 vezes na revista **Ha-Lapid**, em orações ou manuscritos publicados e recolhidos por Barros Basto entre 1927 e 1938. Esse adjetivo refere-se a personagens bíblicas, como vimos, mas também qualifica o pão ázimo (pão santo); o sábado (dia santo); as torcidas das candeias; as “encomendaças” ou “encomendas” (preceitos):

Oração para quando se amassa o pão da *pascoa*

Bendito tu *Adonai*, nosso rei, Deus de todas as coisas e de todo o mundo que nos santificaste nas tuas santas encomendaças, benditas e santas e bendito que nos deste vida para chegarmos a este tempo [...]. (BASTO, 1932, 51, p. 3)

O secretismo religioso e cultural acaba por ser a imagem de marca do marrano, no entanto, não concordamos com a ideia de identidade fragmentada veiculada por Forster (2007) preferindo-lhe, pelo contrário, a noção de complexidade, proposta por Edgar Morin (2005), que evita as reduções e as simplificações, permitindo apreender uma realidade complexa, como um todo. Um todo que não é meramente constituído pela soma das suas partes, podendo ser mais ou menos do que estas (MORIN, 2005, p. 431). Aliás, a fragmentaridade coloca o enfoque na perda e na mutilação, circunscrevendo a identidade marrana a algo incompleto e retalhado, enquanto a noção de complexidade, abarca-a de forma objetiva e total. De facto, Forster, ao comparar a identidade marrana a um espelho quebrado que não

permite continuar a refletir uma imagem "indivisible y armónica" (FORSTER, 2007, p. 224), confere-lhe um caráter instável e caleidoscópico. Recordamos a esse respeito, o trocadilho "marrane mosaïque", proposto por Muchnik, referindo-se tanto à crença mosaica como à sua fragmentação (2014, p. 87). Pelo contrário, cremos que o marrano acabou por beneficiar diretamente de duas culturas, de duas religiões e de dois modos de vida, que adaptou às suas necessidades, permitindo uma evolução que, inevitavelmente, ditou um distanciamento tanto de um traço identitário como do outro. Todavia, desenvolveu uma identidade própria que evoluiu, graças à fusão de elementos litúrgicos judeus e cristãos (essencialmente adaptação de material veterotestamentário) e genuinamente criptojudeus, isto é, individuais e endógenos. Nesse contexto, cremos que a "ficção" marrana, tal como refere Forster, não é um termo adequado, já que a conexão entre ambos os cultos ultrapassa em muito a questão do fingimento. Na verdade, para dissimular o seu culto não terá necessariamente havido necessidade de simular outro. De facto, sabemos que, pelo menos, durante a primeira metade do século XX, a não frequência da igreja poderia parecer suspeita, mas até ao início da ditadura, os marranos não tinham muito a temer. Portanto, não havia real necessidade de usar a liturgia católica com o intuito de dissimular o seu culto. Pelo contrário, a liturgia católica tinha outro fim: a recolha de material veterotestamentário e também neotestamentário.

Na verdade, o marrano existia para si como judeu, apesar de nem sempre o assumir abertamente; de não frequentar sinagogas; de não falar nem ler hebraico, nem de ter acesso aos livros sagrados judeus (SCHWARZ, p. 1925). No fundo, apesar de ter "esquecido" uma parte considerável de como se era judeu, não deixava de ser um "judeu em potência", consciente do seu pecado e esperando poder voltar, um dia, a Jerusalém, metáfora da liberdade de culto, provida de certa carga soteriológica, presente em várias orações marranas. A primeira era rezada pelos cristãos-novos de Trás-os-Montes, a segunda pelos marranos de Belmonte:

O meu Deus, quem já se vira
N'aquela santa cidade,
Chamada Jerusalém!...
Jerusalém está esperando
Cada hora... e cada dia... (SCHWARZ, 1925, p. 85)

(...) a Lei do Senhor seja publicada
aqui e além na casa santa de Jerusalém (SCHWARZ, 1925, p. 78).

Essa virtualidade conferia ao marrano certo privilégio relativamente aos demais, somente católicos ou judeus, por possuírem algo que os restantes não tinham: uma dupla potencialidade. De resto, o criptojudaísmo é um traço identitário que transcende o próprio ser, já que a oração coloca o marrano

numa complexa rede identitária em que se desmultiplica, enriquece e, pode evadir-se do seu estatuto marginal e desamparado, encontrando o seu “eu” nuclear. Assim, ser criptojuudeu é mais ser do que parecer. Com efeito, o criptojuudeu desmultiplica-se em vários níveis textuais (fruto das transmissões sucessivas), temporais (pela sucessão dos sujeitos litúrgicos ao longo dos séculos) e enunciativos (pela desmultiplicação dos sujeitos na esfera litúrgica). De facto, retomando a noção de reflexividade proposta por Kerbrat-Orecchioni (1997), o orante dialoga consigo mesmo, antes de dialogar com Deus, bem como com os seus correligionários presentes, passados e futuros, (re)criando textos ao sabor do sincretismo religioso e das falhas da memória. A reflexividade é uma constante na poética criptojudáica, tanto no diálogo com a divindade como na própria liturgia, em que ecoam em direto e, sobretudo, em diferido, graças à transmissão plurissecular, milhares de vozes em uníssono. Do mesmo modo, pode dizer-se que a reflexividade do sujeito litúrgico concretiza-se igualmente na relação especular que tecem as orações entre si, devido ao sistema complexo de repetições e à criação de variantes da mesma oração, cujo início se deu no primordial momento da transcrição da logofania por Moisés. Como exemplo disso, podemos referir a seguinte formulação, semelhante em três orações: “Todos os profetas, monarcas, patriarcas, anjos, serafins e querubins (...)” (BASTO, 1928, 11, p.7); “Anjos bemditos, profetas, patriarcas, monarcas *deante* do Senhor sejam servidos (...)” (SCHWARZ, 1925, p. 82); “Por mim louvem os teus querubins, os anjos, os santos e os serafins” (BASTO, 1928, 10, p. 7).

3 PSICOTOPIAS E EXILIÊNCIA

Mais ainda, ser criptojuudeu é ser precisamente onde não se está: é consumir virtualmente a sua essência. Com efeito, é na extraterritorialidade, isto é, num *topos clandestino*, que o marrano (não) se encontra e pode ser o que realmente é. Foucault (1984) opõe à noção de utopia, a de heterotopia, que consiste num espaço físico exterior ao indivíduo, que tem como razão de ser uma situação de crise ou de desvio da norma social. Como exemplo de heterotopias de crise, Foucault (1984) refere o isolamento das mulheres durante a menstruação, em certas culturas. Como heterotopia de desvio, o autor refere as que existem para conter comportamentos digressivos, tais como as prisões e os hospitais psiquiátricos. No caso marrano, embora a conversão tenha sido imposta, a construção de heterotopias deveu-se a uma escolha e deu origem a uma atitude auto-segregativa, que resultou na circunscrição à esfera doméstica. Começou como desvio, mas acabou por compensar uma perda, neste caso, a da liberdade religiosa.

Essa heterotopia acabou por viabilizar a conservação do culto e, conseqüentemente, o sincretismo religioso, pois, segundo Foucault (1984), só aí é possível justapor espaços de tempo e espaços de culto incompatíveis. No fundo, no seio do culto criptojudáico, sobrepunham-se heterocronias distintas, em

que se unia um passado religioso revigorado e rememorado a um presente e a um futuro idealizado e promissor (“Terra da Promissão”). Como exemplos de construções heterotópicas, podemos referir as abundantes referências a personagens bíblicas em situações de crise, que constituem duplos do sujeito litúrgico: Daniel na cova dos Leões, episódio que consta do **Manuscrito de Rebordelo** (BASTO, 1928, 10, p.7), assim como uma oração completa que lhe é dedicada, no livro de Schwarz (1925, p. 55); o sacrifício de Isaac pelo próprio pai (SCHWARZ, 1925, p. 58); o pecado de David, descrito na “Oração da Água” (SCHWARZ, 1925, p. 73), em que se narra também o episódio-chave da diáspora judaica – a fuga do Egito; e Jonas (no ventre da baleia):

40 horas navegava Jonas
no ventre duma baleia
sempre posto em oração
pedindo a Deus perdão
com todo o seu coração. (BASTO, 1934, 67, p. 5)

Recordamos igualmente outras personagens bíblicas em estado de crise, auxiliadas por Deus: na oração “O Credo dos maranos trasmontanos”, como o denomina Barros Basto, recolhido em 1927, em Trás-os-Montes, surgem Daniel, David, os três mancebos da Babilónia e Susana (1935, 72, p. 4). As referidas personagens transportam o crente para outra dimensão temporal, espacial e espiritual, e constituem seus duplos subjetivos, fazendo parte de um código partilhado pela comunidade, que cultiva a superação e a esperança. Segundo Foucault, “les hétérotopies supposent toujours un système d’ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables” (1984, p. 7) e supõem uma pertença à comunidade, assim como o conhecimento dos códigos que lhe são intrínsecos, por tratar-se de um espaço paralelo regido por leis próprias, de difícil acesso, do qual só os iniciados podem entrar e sair. Essas heterotopias terão desempenhado uma função de compensação, pois, equilibravam a imposição de outro culto, permitindo aos criptojudes realizar-se no plano espiritual, criando “un autre espace réel, aussi parfait, aussi méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon” (FOUCAULT 1984, p. 8).

A compensação proporcionada por essa heterotopia de desvio encontra-se inextricavelmente ligada ao caráter clandestino do culto, que advém da negação de si mesmo perante o outro. A esse respeito, Muchnik, baseando-se nas fontes inquisitoriais investigadas, refere que, até à adolescência, o marrano era um “bom católico” (2014, p. 89), na medida em que observava a religião católica sem interferências conscientes da Lei judaica, por ainda não ter sido iniciado ao culto clandestino. O criptojudeu, uma vez iniciado, ganhava consciência do dilema patente na liturgia entre as falhas na observância da fé judaica,

que constituía o pecado por excelência, e a omnipresença da religião católica, que acabava por servir de guia na sua jornada espiritual. Nos versos da oração nº 8 do **Manuscrito de Rebordelo**, é visível a culpa devida ao “esquecimento” da lei judaica: “Contra ti tenho pecado, Senhor, esqueci os teus preceitos com horror. Senhor! Esqueci a tua Lei, umas mil vezes, Senhor, pequei” (BASTO, 1928, 10, p. 6).

É igualmente observável na versão transmontana “Pai nosso”, oração nº 17, o arrependimento por ter seguido um caminho religioso divergente: “Perdoa, Senhor, a quem foge dos teus preceitos sagrados; os nossos muitos pecados *perdoae*-nos e *apartae*-nos com amor de todo o caminho errado” (BASTO, 1928, 10, p. 7).

Do mesmo modo, na obra de Samuel Schwarz, é patente na oração nº 47 a ideia de pecado associado ao não cumprimento dos preceitos judaicos e à observância de outra fé, assim como o arrependimento que daí advém:

Confesso, Senhor, que eu sou
o *peccador* mais indigno
que neste mundo criastes
e que mais vos tenha ofendido (...)
Pequei, Senhor, contra vós,
Eu já choro o meu pecado.
De vos haver *offendido*
Vivo bem envergonhado. (SCHWARZ, 1925, p. 70)

A partir da iniciação, os marranos passavam a reconstruir-se no núcleo esotérico doméstico, tanto no espaço físico como no espiritual, evoluindo num espaço psicológico próprio, que correspondia a uma heterotopia psicológica, em virtude de ser mais espiritual do que física. Poderíamos falar de uma psicotopia, inacessível aos estranhos e aos não iniciados, em que o “eu” marrano evoluía e crescia espiritualmente.

De resto, a sua condição de “outro” tinha múltiplas dimensões, que não se resumiam ao seu estatuto de ser marginal. Como dissemos, o marrano, quando praticava o seu culto, no segredo da esfera doméstica, desmultiplicava-se para poder realizar-se como crente, não só noutra culto, mas também noutra “eu” e noutra tempo, transformando-se numa entidade religiosa que constituía o alter ego do seu “eu” católico (ou, conforme as épocas e os casos, pseudo-católico ou até ateu). A imagem que o espelho católico lhe devolvia (duplo objetivado) era a da ambivalência, mas para si, esse duplo era o reflexo da sua condição de crente clandestino, que tanto se projetava num futuro radiante na “Terra da Promissão”, como nos tempos imemoriais das suas raízes judaicas, através do recurso ao material veterotestamentário. Na verdade, o duplo incarnava os desejos “inaboutis, les possibilites irréalísées” (JOURDE & TORTONESE,

1996, p. 63). O marrano, paradigma da alteridade por excelência, assumia o(s) seu(s) outro(s) “eu”, no jogo da “alteridade infinita” (GOLDSCHMIT, 2007).

A esse propósito, Jourde e Tortonese (1996) questionam-se sobre o desdobramento infinito do duplo, condensando num parágrafo a proliferação das formas de alteridade, que passa pela relação ao passado e ao futuro, pela virtualidade, pelo olhar do outro, bem como pelo próprio olhar, lente multifocal pela qual vemos o mundo:

Combien y a-t-il en nous de niveaux psychiques ? Combien de paliers de conscience ? Combien de chambres d'inconscience ? Ne faudrait-il pas considérer le dédoublement comme l'expression rudimentaire d'un grouillement infini ? Des milliers de doubles ne seraient-ils pas nécessaires pour incarner la foule de nos ancêtres, la diversité de nos désirs, l'amas de nos possibilités irréalisées, et aussi tous les regards portés sur nous, la variété de nos reflets dans toutes les subjectivités ? (...) Si un homme est tous les hommes, si chacun d'eux contient toute la forme de l'humaine condition, c'est la multitude des individus présents et passés qu'il faut voir dans le miroir. (JOURDE & TORTONESE, 1996, p. 127)

Embora perante uma parafernália de desdobramentos do “eu” e, como dissemos, frente a inúmeros recetores, falar com Deus é, antes de mais, falar consigo mesmo. O problema reside na dificuldade de definir essa transcendência alcançada pelo sujeito litúrgico, que se despe de si e se realiza espiritualmente, noutra “eu”, que se dirige a um ser divino. A isso acresce a dificuldade de caracterizar essa voz em osmose com outras vozes: as do presente que rezam com o crente em uníssono (*in praesentia*) e as do passado (*in absentia*), que transmitiram esse legado. Essa polifonia pluridimensional consiste numa forma de assunção da alteridade, que autoriza a criação de pontes entre o presente, o passado distante e o futuro incerto.

Segundo Benveniste, “l'homme ne dispose d'aucun autre moyen de vivre le ‘maintenant’ et de le faire actuel que de le réaliser par l'insertion du discours dans le monde” (1970, p. 15), em virtude de a instauração da categoria do presente e a subsequente noção de temporalidade procederem da enunciação. Deste modo, rezar é inscrever-se no presente, mas igualmente reviver o passado, reproduzindo-o, pela repetição da liturgia; pela recriação da própria história religiosa, pelo meio da apropriação do tempo, que consiste na re-narração dos episódios bíblicos; pelos vestígios de salmos presentes em várias orações como na “Oração de Louvor” em Barros Basto (1935, 72, p. 3) e em Schwarz (1925, p. 58); no “Cântico da Páscoa” em Barros Basto (1928, 15, p. 8) e em Schwarz (1925, p. 73), na “Oração da Formosura” em Schwarz (1925, p. 75) ou na “Oração Forte” (1925, p. 65-66), como vimos. Também, é evidente pelas palavras e frases, algumas, corruptelas do hebraico, como *Adonai* (Senhor) ou *Saquiné* (SCHWARZ, 1925,

p. 75) (*Shehiná*: protecção divina) ou pela transliteração de parte da *Shemah* (BASTO, 1929, 18, p. 5-6) ou a frase *Adunai Sabaat Malcolares Cobrado* (*Adonai Sebaot, male col haares quebodo*: Deus Onnipotente, cuja honra enche toda a terra) (Schwarz, 1925, p. 65). Todos esses fenômenos criam um turbilhão de ucronias, que se interpenetram, sem que se distinga o ponto de fuga, condensando e suplantando as nocões de presente, passado e futuro.

A esse respeito, é importante salientar que as poucas referências ao futuro surgem frequentemente ligadas à morte, que poderíamos associar à ausência de tempo, mas que aparenta ter um valor inverso, como dissemos. A morte é a razão de ser do culto e a recusa da morte originou a fé na salvação, que constitui o seu núcleo irreduzível (MORIN, 1970, p. 1139). É de referir que a liturgia criptojudáica é manifestamente herdeira dessa conceptualização católica da morte. A esse respeito, Morin explica que, com o pecado primordial, surgiu a culpabilidade judaica e o horror do falecimento, mas que o cristianismo trouxe consigo a ideia de renovação e de salvação das almas pela morte, em torno da qual gira o culto cristão: "Elle sera uniquement déterminée para la mort, le Christ rayonne autour de la mort, n'existe que pour et par la mort, porte la mort, vit de la mort". (MORIN, 1970)

Essa complexa errância marrana que se faz entre a vida e a morte, bem como entre vários níveis identitários, várias entidades mundanas (reais e virtuais) e espirituais, espaços heterotópicos e heterocronias, remete para um constante reposicionamento do "eu" marrano perante o outro, mas também perante si mesmo, numa espécie de busca identitária circular, ou melhor: em espiral; já que nunca se autoriza um verdadeiro regresso ao ponto de partida. Essa errância que caracterizamos como helicoidal, não é imposta pelo outro, foi objeto de escolha. Na verdade, o marrano judaizante impôs-se a si mesmo esse laço ao passado. Enquanto os que saíram da Península Ibérica consumaram o exílio, os que ficaram viram consumir-se paulatinamente as suas memórias judaicas. Se não se exilaram fisicamente, alienaram-se psicologicamente, mais no sentido de restabelecer contacto consigo mesmo e procurar consolidar a sua identidade do que no intuito de fugir do presente.

Nouss refere que a condição e consciência de exilado estão contidas na noção de exiliência, em que se traduzem

as ligações entre exterioridade e interioridade, entre sensações (determinadas pelo exterior) e sentimentos (pelo interior) entre o real e o quadro psíquico, entre os dados empíricos e o aparelho intelectual destinado a apreendê-los (NOUSS, 2016, p. 54)

e acrescenta que os termos dessa dicotomia podem surgir dissociados: podendo haver condição exílica sem consciência e consciência sem condição, como no caso marrano, em que o exílio não é efetivo, mas, como vimos, heterotópico, consumado na criação de psicotopias. Assim, o marrano, exilado do exílio, por

ser um exilado que fica, por oposição aos exilados da diáspora; concretiza pacientemente a sua exilância na fidelidade imemorial à sua fé judaica, indissociável da espera messiânica, por mobilizar a mesma inabalável contumácia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A diáspora criptojudáica é uma situação de exílio *sui generis*, em que o exilado volta a encontrar aquilo que perdeu não só noutro lado, mas em todo o lado, lembrando o que dizia Muchnik das comunidades judaicas que voltaram a florescer em terra alheia (2014, p.183). Com efeito, os marranos do século XX das Beiras e de Trás-os-Montes, apesar de não terem vivido fisicamente o exílio, tinham consciência do mesmo, pela marginalidade em que viveram até ao fim do século passado, encerrando os seus segredos na esfera doméstica e rezando as suas orações ancestrais. A exilância marrana é, assim, uma forma atípica de exilância, pelo estado constante de errância espiritual a que se sujeitava o marrano, que, por ser banido do exílio, era um exilado em terras psicotópicas: um judeu em potência, desamparado e clandestino, que, apesar de perdido, se encontrava no espaço esotérico da alteridade e da virtualidade. Como vimos, a virtualidade procede da junção do cíclico e do clandestino, que constituiu um fator determinante no processo ancestral de conservação dos rituais, que assentavam essencialmente na liturgia, em que abundavam os esquemas de ciclo e de regresso.

Ao demonstrar a virtualidade da diáspora criptojudáica, pensámos ter colocado o enfoque na intemporalidade da liturgia, na sua multidimensionalidade e na complexa teia de relações discursivas, enunciativas e transtextuais, que se fundem no imaginário criptojudáico, em que dialogam, polifonicamente, o crente e todos os seus correligionários passados, presentes e futuros.

Por fim, mostrámos que para entender os meandros da diáspora interior dos criptojudeus, cristalizada no desamparo da clandestinidade, é necessário ver além das mais imediatas dicotomias judeu-cristão. Na verdade, é imprescindível apreender o criptojudáismo como um todo – e não como fragmentos de dois cultos – para poder compreender esse fenómeno imensamente rico, que constitui um legado cultural de valor incontestável. Nesse sentido, esperamos que o nosso trabalho possa contribuir para a divulgação da identidade criptojudáica e para a sua habilitação como objeto de estudo literário.

REFERÊNCIAS

BENVENISTE, Emile. L'appareil formel de l'énonciation. **Langages**, Paris, 17, p. 12-18, 1970. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/lgge.1970.2572>

(Acesso em 12/10/2018).

BASTO, Artur Carlos de Barros. (dir. / ed.). **Ha-Lapid (o facho)**: órgão da comunidade israelita do Porto, Porto: Artur Carlos de Barros Basto, 156 v., 1927-1958.

DURAND, Gilbert. **Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire**. 10ª edição. Paris: Dunod, 1992.

ELBOGEN, Ismar. **Jewish liturgy: a comprehensive history**. (trad: Raymond Scheindlin). Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1993.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. 3ª edição. Lisboa: Edições Asa, 1997.

FONTINHA, Sandra. 2022. 361. **Os textos da liturgia criptojudáica e a identidade marrana na primeira metade do século XX português**: alteridade, virtualidade e complexidade. Tese (Doutoramento em Literatura) – Universidade de Évora, Évora, 2022.

FORSTER, Ricardo. **La ficción marrana**. Madrid: Editorial Trotta, 2012. (Coleção Enciclopedia Iberoamericana de Religiones).

FOUCAULT, Michel. Dits et écrits 1984: Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967). **Architecture, Mouvement, Continuité**, Paris, n° 5, outubro, p. 46-49, 1984.

GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 2008.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestes: la littérature au second degré**. Paris: Editions du Seuil, 1982. (Coleção Essais).

GINZBERG, Louis. **The Legends of the Jews**. North Carolina: Project Gutenberg, 1909. Disponível em: <https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/metabook?id=lotj>. (Acesso em 16/04/2019).

GITLITZ, David M. **Secrecy and deceit: the religion of the crypto-jews**. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996.

GOLDSCHMIT, Marc. L'écriture de l'exil et l'hypothèse du Marrane. Kafka, Benjamin, Derrida et au-delà. **HAL archives ouvertes**. Paris : CNRS, 73, (juin), 2014. (Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01011775>) (Acesso em 21/06/2017)

JOURDE, Pierre & Tortonese, Paolo. **Les visages du double** : un thème littéraire. Paris : Éditions Nathan, 1966. (Coleção Fac. Littérature).

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. **L'énonciation**: de la subjectivité dans le langage. Paris : Armand Colin/ Masson, 1997.

LUDWIG, Quentin. **Le Judaïsme**: Histoire, fondements et pratiques de la Religion Juive. 8ª edição. Paris : Eyrolles, 2015. (Coleção Eyrolles Pratiques).

MORIN, Edgar. **L'homme et la mort**. Paris: Éditions du Seuil, 1970. (e-book).

MORIN, Edgar. **Introduction à la pensée complexe**. Paris : Editions du Seuil, 2005 (e-book).

MUCHNIK, Natalia. **De paroles et de gestes** : constructions marranes en terre d'Inquisition. Paris: Éditions EHESS, 2014.

NOUSS, Alexis. **Pensar o exílio e a migração hoje**. Porto: Edições Afrontamento/ Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa (FLUP), 2013.

ROTH, Cecil. **The concise Jewish Encyclopedia: from the biblical beginnings to today: the complete guide to judaism**. New-York: New American Library, 1980.

SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. **História da literatura portuguesa**. 17ª edição corrigida e actualizada. Porto: Porto Editora, 1996.

SCHWARZ, Samuel. **Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX (com um prefácio do Dr. Ricardo Jorge)**. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, 1925. (Separata do vol. IV de Arqueologia e História).

TAVARES, Maria José Ferro. **Judaísmo e Inquisição**: estudos. Lisboa: Presença, 1987.

TAVARES, Maria José Ferro. Mobilidade: uma questão de sobrevivência. In: PIGNATELLI, Marina (Org.). **Judeus e cristãos-novos no mundo lusófono**. Lisboa: Edições Colibri, 2017. p. 307-321.