

**O coletivo cristão-novo português no vice-reino da Nova
Espanha, os seus interesses, e a sua integração na
sociedade novo-hispânica do século XVII**

Fredy Javier Montes de Oca Caro

**Dissertação de Mestrado em História Moderna e dos
Descobrimentos**

Novembro, 2023

Índice

Introdução	1
Capítulo 1 Antecedentes da problemática cristã-nova	5
1.1 Revisão historiográfica.....	6
1.2 Estrutura teórico-metodológica	15
Capítulo 2 A diáspora cristã-nova para a Nova Espanha.....	21
2.1 As comunidades judaicas na Península Ibérica: integração, conflito e redes de apoio	22
2.1.1 A pretensão da integração, os cristãos-novos e complexidades na sociedade portuguesa	24
2.2 Jornadas transatlânticas: o impacto da migração cristã-nova e judaica no Mundo Atlântico	29
2.2.1 A integração e os desafios durante a União Dinástica	34
2.2.2 As comunidades conversas na Nova Espanha.....	39
Capítulo 3 As comunidades cristãs-novas na Cidade do México	44
3.1 Os cristãos-novos na Cidade do México.....	45
3.1.1 A Integração dos Cristãos-Novos na sociedade mexicana	47
3.2 O grupo de penitenciados cristãos-novos	51
3.2.1 As atividades e profissões na Cidade do México.....	55
3.2.2 Religiosidade e organização dos cristãos-novos no na Cidade do México	62
3.3 Perdão Geral de 1605 para deixar o vice-reino.....	73
Conclusões	80
Bibliografia	83

Introdução

A presente investigação centrou-se na integração dos grupos cristãos-novos nos centros urbanos do Vice-reino da Nova Espanha, especialmente em um grupo de penitenciados pelo Santo Ofício, na Cidade do México, durante o início do século XVII.

Os temas relacionados com os grupos cristãos-novos de origem portuguesa têm sido estudados pelas historiografias portuguesa, castelhana e mexicana, principalmente sob duas perspetivas: a primeira, económica, relacionada com os contratos de *asiento* para fornecer mão-de-obra escrava à América espanhola¹; e a segunda sobre os conflitos entre os convertidos e a Inquisição.²

Esta investigação procura enriquecer o debate, ainda pouco explorado, sobre as conexões estabelecidas entre os grupos cristãos-novos do México e das metrópoles ibéricas. Essas conexões desempenharam um papel crucial na integração desses grupos no Vice-reino da Nova Espanha.

Para compreender o processo de integração dos membros dos grupos cristãos-novos na sociedade da Nova Espanha, esta pesquisa propõe a ideia de uma integração suportada por uma rede de apoio entre aqueles que eram considerados membros da comunidade cristã-nova, elemento fundamental para a articulação do grupo na Nova Espanha.

A investigação teve uma base teórico-metodológica bastante próxima da história conetada, ou seja, uma abordagem historiográfica que permite o tratamento da informação de indivíduos e grupos a partir da análise das suas redes

¹ Janaína Guimarães da Fonseca e Silva CRISTÃOS-NOVOS NOS NEGÓCIOS DO DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO: relacionamentos, continuidades e ruturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630. (Tese doutor em História, UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, 2012) <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/11018/1/janaina-tese-final.pdf>; Marchena Fernández, Juan. “Pugnas comerciales y familiares en el juego de los intercambios en el Caribe. Los comerciantes portugueses, 1580- 1640”, *Revista de estudios latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Americania*, No. 9, (2019); Mata, Simão Castro Feijó Araújo da, “A Presença portuguesa na América espanhola do século XVII: Luís Gomes Barreto e os cristãos-novos de Cartagena das Índias”. In *Omni Tempore: atas dos Encontros da Primavera 2018*. (Portugal: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2019).

² Escobar Quevedo, Ricardo. *Inquisición y judaizantes en América Española (siglos XVI-XVII)*. (Colombia: Universidad del Rosario, 2008);; Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1988).

compartilhadas de comunicação, comércio e migração, além das fronteiras geográficas ou culturais das unidades políticas do início da era moderna.

De este modo, conhecer os mecanismos sociais e a capacidade de gerar redes permitiu não apenas uma melhor explicação do crescente papel das comunidades cristãs-novas na Cidade do México, como também forneceu uma imagem mais clara da sua participação política e económica no Vice-reino da Nova Espanha no século XVII.

Neste sentido, a investigação enquadra-se dentro de dois processos históricos significativos. O primeiro é a União Dinástica (1580-1640), por ser um período de grande mobilidade e desenvolvimento de vínculos comerciais dos grupos cristão-novo portugueses na Nova Espanha, bem como do aumento da sua participação política e económica.³ O segundo processo está relacionado à solicitação do Perdão Geral de 1605 e destaca-se pela atividade inquisitorial e a sua relação com os grupos cristãos-novos na Nova Espanha no trânsito do século XVI para o XVII, bem como pelas mudanças administrativas após a chegada do rei Filipe III (1578-1621) e pelos conflitos entre as esferas de controlo governamental castelhanas e as autoridades eclesiásticas portuguesas. Esses elementos permitem uma perspetiva mais clara dos processos dos réus no Santo Ofício em relação a esse Perdão Geral.

Neste sentido, surgiram algumas questões: como é que a estrutura social desenvolvida pelas comunidades cristãs-novas suportou a sua integração na sociedade novo-hispânica no século XVII? De que forma os elementos de identidade determinaram a estrutura social do coletivo cristão-novo no México no século XVII? A origem dos convertidos teve influência no seu sucesso na integração na comunidade cristã-nova no México?

³ O aumento da participação das comunidades cristãs-novas na Nova Espanha é visível na perseguição e na expropriação dos seus bens, processos que contribuíram para a consolidação financeira da Inquisição, que tentava então travar a influência do grupo mercantil no mercado e na própria sociedade da Nova Espanha. Veja-se Quiroz Norris, Alfonso W. "La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en Los Reyes, Cartagena y México, 1635-1649" *Histórica* Vol. X No. 2 (1986). [Vista de La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en Los Reyes, Cartagena y México, 1635 -1649 \(pucp.edu.pe\)](http://pucp.edu.pe)

Tendo em conta esta série de questões, foi possível propor uma hipótese. Como ideia central, defendo que a população cristã-nova da Nova Espanha conseguiu estabelecer mecanismos de sociabilidade com outros membros que se reconheciam como parte do mesmo grupo, baseados em cumplicidades, interesses económicos e elementos culturais ou religiosos partilhados, que desempenharam um papel fundamental na criação de laços fortes dentro da comunidade e entre os seus membros. Este processo levou ao desenvolvimento de uma estrutura social que suportava a comunidade e que estava baseada, em grande medida, nos padrões de assentamento escolhidos, nas suas ocupações e na origem dos seus membros.

Para além do exposto, esta estrutura também refletia a organização já provada que permitiu estabelecer contatos e ligações comerciais que foram fundamentais para a primeira globalização, onde os coletivos sefarditas e cristãos-novos conseguiram o desenvolvimento de circuitos e sistemas de trocas comerciais complexos e de grande escala, consolidando a sua posição e participação no intercâmbio Atlântico.

Em termos de fontes, a utilização da documentação relativa à Inquisição, tanto do Tribunal do Santo Ofício de Portugal como do México, foi fundamental para traçar as redes e as diferentes interligações que possibilitaram a integração e suporte dessas comunidades. Especificamente, serão utilizados os fundos inquisitoriais do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e o Archivo General de la Nacion de México.

O presente trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro é dedicado aos antecedentes da problemática cristã-nova, ou seja, será feita a revisão das investigações prévias que fornecem as ferramentas teóricas e metodológicas que permitem a análise dos grupos conversos na Nova Espanha nesta investigação, a fim de identificar os debates e propostas metodológicas, assim como as lacunas na historiografia onde o presente estudo se insere.

No capítulo seguinte desenvolveu-se o enquadramento histórico sobre a presença cristã-nova na Nova Espanha, com especial foco na migração dos convertidos e no desenvolvimento político e económico que levou à formação

das redes cristãs-novas, assim como as mudanças nas dinâmicas sociais entre os convertidos durante a União Dinástica.

No último capítulo foi analisada a rede cristã-nova estabelecida na Cidade do México e examinada a religiosidade do coletivo e as estruturas sociais que permitiram o desenvolvimento dos elementos de identificação que serviram de base à consolidação da comunidade durante a União Dinástica.

Capítulo 1 Antecedentes da problemática cristã-nova

O presente capítulo desempenha um papel fundamental no desenvolvimento desta investigação, uma vez que é aqui que se apresenta o estado da arte e o enquadramento teórico-metodológico que visam orientar o conteúdo deste estudo.

O estado da arte ajuda a situar esta investigação no contexto mais amplo dos estudos históricos sobre os grupos cristãos-novos de origem portuguesa na Nova Espanha. A análise da literatura especializada que envolve esta investigação permite identificar as principais correntes de pensamento, debates e abordagens, propostas metodológicas e conceptuais, além de lacunas historiográficas onde este estudo se insere.

Por outras palavras, foi realizada uma análise das obras que precedem a nossa investigação, mantendo especial atenção no fio condutor que permite estabelecer o vínculo entre os estudos da chegada e do estabelecimento dos grupos cristãos-novos na sociedade novo-hispânica e as abordagens em torno das conexões destes indivíduos já na Nova Espanha com outros espaços, sob dinâmicas de intercâmbios e redes comerciais e culturais.

Quanto ao enquadramento teórico-metodológico, este representa a base conceptual adotada na pesquisa. Neste, é exposta a abordagem historiográfica da história conetada que guia esta investigação. Nesse sentido, destacam-se as propostas e ferramentas teóricas e conceptuais desta abordagem que orientam as interpretações dos elementos das redes económicas e culturais desenvolvidas pelos grupos cristãos-novos identificados neste estudo.

1.1 Revisão historiográfica

A discussão sobre as comunidades cristãs-novas no Vice-reino da Nova Espanha tem sido abordada na historiografia a partir de diferentes perspectivas. Inicialmente, os textos do último terço do século passado abordaram temas sobre a chegada, acolhimento e integração dos cristãos-novos na Nova Espanha.

A sociedade da Nova Espanha era composta por indivíduos de diversas origens, que contribuíram tanto para o comércio na América⁴ quanto para a estrutura social do Vice-reino e, conseqüentemente, do México. Durante a União Dinástica, ocorreu uma das suas maiores transformações da Nova Espanha com o grande fluxo de cristãos-novos portugueses provenientes de diferentes partes do império.

Em 1962, Arnold Wiznitzer⁵ destacou os elementos que articularam as populações que chegaram à Nova Espanha, com foco na inserção dos cristãos-novos. O autor expôs como foram desenvolvidos mecanismos de reconhecimento dentro do grupo convertido na América Espanhola que permitiram aos seus membros aceder a benefícios na estrutura social e na mobilidade dentro do Vice-reino com base em duas condições. A primeira condição era a posse de cartas de recomendação que serviam como introdução e convite a amigos ou familiares, fornecendo informações relevantes sobre as suas viagens e as principais notícias dos territórios pelos quais passaram. A segunda, por sua vez, envolvia a participação em rituais e cerimónias. O autor menciona as expressões religiosas como ferramentas que uniam os cristãos-novos durante a perseguição da inquisição. Assim, demonstrar publicamente as

⁴Não eram apenas europeus que desenvolviam contatos com os territórios americanos, as interações multiétnicas nos negócios do Atlântico ligaram igualmente essas regiões com interesses de comerciantes asiáticos e africanos. Veja-se Oropeza, Déborah. "La migración asiática libre al centro del virreinato novohispano, 1565-1700". *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*. No. 147 vol. 37 (2016). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292016000300347&lng=es&nrm=iso; Bonialian, Mariano Ardash. *El pacífico hispanoamericano. Política y comercio asiático en el imperio español (1680-1784). La centralidad de lo marginal*. (México: El Colegio de México, 2012).

⁵Wiznitzer, Arnold. "Crypto-Jews in Mexico during the Seventeenth Century" *American Jewish Historical Quarterly*, Vol. 51, No. 4 (1962), 263-266. [Crypto-Jews in Mexico during the Seventeenth Century \(jstor.org\)](https://www.jstor.org/stable/2338441)

suas ligações com a religião cristã era fundamental para fortalecer os laços entre eles e confirmar a pertença dos recém-chegados ao grupo.

Outros investigadores, como Jonathan Israel e Louisa Schal Hoberman, também abordaram as condições de chegada e integração das populações convertidas ao espaço americano. Estes autores exploraram as conexões estabelecidas pelos cristãos-novos com figuras da administração governamental e com os grupos de comerciantes locais.

Jonathan Israel mencionou a relevância da estrutura social desenvolvida pelas populações convertidas no Vice-reino para compreender a sua capacidade de integração e a sua participação nos assuntos económicos e políticos da Nova Espanha. O estudo realizado por Israel fundamentou-se na análise dos registos demográficos da Nova Espanha, incluindo um relatório da comunidade portuguesa na Cidade do México. Esse relatório foi elaborado em resposta a um édito impresso, emitido pelo vice-rei em 1641, o qual buscava informações sobre o número de portugueses, as suas atividades na cidade e o armamento que possuíam, na sequência de suspeitas de uma possível revolta violenta contra as autoridades administrativas após a independência de Portugal no ano anterior.⁶

As *multas de composición*, e outras medidas do governo observadas durante o estudo proporcionaram a Jonathan Israel um conhecimento mais aprofundado da organização social no Vice-reino. Esta informação ajudou a obter uma visão abrangente da sociedade, bem como das preocupações e interesses dos coletivos convertidos, especialmente sobre as questões da sua mobilidade entre os diferentes territórios do império, e das atividades desenvolvidas por eles na sociedade novo-hispânica. Noutras palavras, conseguiu-se ver um “quadro geral” das circunstâncias e as consequências do estabelecimento português nos territórios da América Espanhola.⁷

Israel identificou dois grupos distintos de origem portuguesa que chegaram à Nova Espanha, classificados com base na sua herança cultural e posição socio-económica. Os primeiros eram os cristãos-velhos portugueses, que na sua

⁶ Israel, Jonathan. “The portuguese in the seventeenth century Mexico” *Jahrbuch fur Geschichte Latinoamerikas*. Vol. 11 (1974), 18.

⁷ Israel, “The portuguese in the seventeenth...”, 20.

maioria eram camponeses, aristocratas e pequenos comerciantes com tendência a viver em pequenas cidades. Já os cristãos-novos constituíam um grupo composto principalmente por não aristocratas de origem urbana e que provinham originalmente de Lisboa ou Sevilha, filhos de pais portugueses, e que se dedicavam sobretudo ao intercâmbio comercial e se estabeleciam em cidades mineiras e portuárias.⁸

Louisa Schal Hoberman estudou o grupo de mercadores da Cidade do México no século XVII. A autora centrou-se na relação entre os comerciantes, as autoridades políticas, bem como as conexões com as populações cristãs-novas. A autora assinalou os casamentos e os laços familiares como instrumentos de grande importância para alcançar benefícios sociais e estabilidade nos negócios.⁹

Hoberman deu especial atenção às comunidades de mercadores devido ao papel que desempenharam dentro da estrutura social da Nova Espanha. O objetivo principal da sua obra era contribuir para a compreensão do comportamento das elites e dos mercadores grossistas na Cidade do México em meados do século XVII, considerando as suas conexões com as populações convertidas como um momento e espaço essenciais ao desenvolvimento da economia americana.¹⁰

Alfonso Quiroz Norris trouxe uma importante contribuição para a relação entre a Inquisição e os cristãos-novos. Ele destacou o segundo terço do século XVII como um período em que o Santo Ofício agiu para enfrentar a influência política e económica das populações convertidas em Sevilha e Lisboa, identificadas como centros financeiros para as atividades dos cristãos-novos, especialmente para aqueles estabelecidos dos territórios da América Espanhola.¹¹

O estudo de Quiroz Norris sobre a expropriação e sequestro de bens pelo Santo Ofício às populações cristãs-novas ofereceu uma perspetiva interessante sobre a sua situação económica, ajudando a identificar a condição social alcançada e

⁸ Israel, "The portuguese in the seventeenth...", 22.

⁹ Hoberman, Louisa Schell. "Merchants in Seventeenth-Century Mexico City: A Preliminary Portrait" *The Hispanic American Historical Review* . Vol. 57, No. 3 (1977), 494. <https://doi.org/10.2307/2514026>

¹⁰ Hoberman, Louisa Schell. "Merchants in Seventeenth-Century...", 479-480.

¹¹ Quiroz, "La expropiación inquisitorial...", 238.

a avaliar a sua importância para a economia da América Hispânica.¹² Além disso, o autor também expôs as atividades comerciais dos portugueses nos territórios da América Espanhola, destacando a rota Sevilha-Índias estabelecida por mercadores de origem portuguesa em Espanha, mas com fortes ligações a Lisboa.¹³

Na última década do século XX e no início do XXI, a discussão historiográfica sofreu mudanças, e a “globalização” e a “conetividade” ganharam maior relevância na disciplina histórica. Questões como a interdependência tornaram-se presentes no debate académico, levando os estudiosos da história a analisar os grupos cristãos-novos como figuras comerciantes ou imigrantes que conectaram as sociedades em diferentes épocas e espaços.

No texto de Eva Alexandra Uchmany sobre os cristãos-novos na Ibero-América, é descrita a capacidade de adaptação e os conflitos enfrentados pela comunidade cristã-nova na Península Ibérica. A autora aborda a perseguição religiosa e a extensão do anti-judaísmo na Espanha cristã, com origem numa burguesia que se opunha a partilhar com os judeus convertidos as suas possibilidades económicas de ascensão social na modernidade.¹⁴

Em relação à mobilidade e integração entre as duas comunidades portuguesa e hispano-americana, a autora destacou as populações cristã-novas portuguesas durante União Dinástica como elementos dessa interconexão. Ela ressalta que não eram apenas essas populações, mas também os cripto-judeus portugueses que se estabeleceram em comunidades judaicas europeias, buscando nos territórios ultramarinos maior tolerância e fortuna, que ajudaram a criar essas ligações.¹⁵

Através do comércio e das redes de convertidos disseminadas pela América, Uchmany destacou os processos de integração de cristãos-novos que chegaram

¹²Os documentos da inquisição de diferentes arquivos da Ibero-América tratados pelo autor, como inventários de propriedades, pagos e dívidas dos negócios dos réus, bem como *declaraciones de hacienda* proporcionaram elementos económicos e sociais para vermos o grau de participação e a sua contribuição para o desenvolvimento económico da economia atlântica. Quiroz, "La expropiación inquisitorial...", 239.

¹³Quiroz, "La expropiación inquisitorial...", 244-248.

¹⁴Uchmany, Eva Alexandra. "El fenómeno de los cristianos nuevos en Iberoamérica" *Cuadernos Judáicos*. No. 25. (2008). <https://doi.org/10.5354/cj.v0i25.25626>

¹⁵Uchmany, "El fenómeno de los cristianos nuevos...", 138.

à Nova Espanha vindos de Itália. A autora deu especial atenção ao reconhecimento e à participação desses indivíduos dentro da própria comunidade a que pertenciam. O caso de Vicente Acosta, um português abordado por Uchmany, ilustra os laços necessários para essa integração nas sociedades hispânicas. O itinerário de Acosta entre a Nova Espanha e o Caribe, incluindo paragens em Cartagena, na casa de outros mercadores, demonstra como as revelações de identidade, a participação em cerimónias e rituais, bem como a transmissão de tradições e conhecimento doutrinário tornavam os viajantes de origem judaico-portuguesa guias para seus correligionários e potenciavam a sua integração.

Outro texto de grande interesse para este trabalho de investigação, também da autoria de Uchmany, é *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España 1580-1606*¹⁶. Neste texto, a autora seguiu a vida de um réu chamado Diego Diaz Nieto, filho do Ruy Diaz Nieto, mercador natural do Porto, mas com fortes ligações com Ferrara e o Norte de África. Diego e o seu pai, Ruy, chegaram a Nova Espanha e, por meio de sua instrução na prática judaica normativa, desempenham um papel significativo dentro da comunidade de cristãos-novos na capital do Vice-Reino.

A autora também destacou a relevância e a formação de uma comunidade cristã-nova, com suas próprias dinâmicas na prisão até o Perdão Geral de 1605. No entanto, ela não aborda as conexões entre os réus, portugueses na sua maioria, e o regresso a Portugal de alguns deles.

Por sua vez, Elisabete da Silva Vasconcellos, seguindo a tendência sobre o estudo do fenómeno da globalização e da interconexão das sociedades, centra-se na formação de extensas redes de sociabilidade nas regiões da Monarquia Católica entre estrangeiros e vizinhos portugueses na Nova Espanha. No seu estudo, a autora analisou como os portugueses modificaram as suas estratégias de integração nas comunidades da Nova Espanha, visando estabelecer uma relação entre a religiosidade das populações e a proximidade dos convertidos em relação à fé católica. O sucesso da integração estava amplamente

¹⁶Uchmany, Eva Alexandra, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España 1580-1606*. (México: Archivo General de la Nación, 1992).

relacionado com a capacidade de estabelecer laços dentro da comunidade e de participar do desenvolvimento das atividades ao seu redor.¹⁷

Vasconcellos utilizou diversos registos, desde paroquiais até documentos inquisitoriais (como denúncias, informações e processos dos acusados de judaísmo), a fim de visualizar os mecanismos utilizados pelos portugueses para analisar os componentes da sociedade da Nova Espanha e destacar tanto a integração quanto as dificuldades de estabelecer conexões dentro de uma comunidade. Neste sentido, a fé parece ser um motivo que favorece a inclusão, mas também um potencial meio de exclusão. Mostrar-se como bom cristão era uma forma de garantir a pertença ao grupo, bem como um sinal do vínculo criado com a sociedade em que se inseriam. Essa manifestação da condição de cristão facilitava o acesso aos benefícios da integração, porém, a necessidade do cristão-novo apresentar provas constantes do seu vínculo ao Cristianismo também revelava como a sua inserção era continuamente avaliada pela sociedade.

Uma vez realizada a integração por parte de convertidos nos territórios da América Hispânica, ou seja, uma vez confirmada a pertença à comunidade, eles também se depararam com processos de sociabilização. Aliza Moreno Goldschmit propôs, no seu estudo sobre as culturas judaicas da diáspora sefardita, diálogos entre judeus, cripto-judeus e cristãos-novos.¹⁸ A autora dedicou especial atenção aos casos de indivíduos que tiveram de enfrentar processos de sociabilização e mudanças de identidade durante as suas contínuas viagens, onde tinham de se adaptar de acordo com os espaços e as sociedades que se encontravam. Aqui é interessante perceber, de acordo com esta investigação, que as comunidades, assim como os próprios membros dos diferentes grupos cristãos-novos, enfrentaram conflitos no seu processo de sociabilização. Goldschmit sugere que houve uma mistura e perda significativa de elementos da religiosidade judaica nos territórios da América Hispânica,

¹⁷Vasconcellos, Elisabete da Silva. “Extranjeros y vecinos: portugueses e vivências do catolicismo na Nova Espanha. (1600-1630)”. (Tese de mestrado em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013).

¹⁸Moreno Goldschmidt, A., “Culturas judías de la diáspora sefardí – diálogos sobre judaísmo entre judíos que retornaban a «tierras de idolatría» y criptojudíos hispánicos”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Sección Hebreo, 66 (2017).
<https://revistaseug.ugr.es/index.php/meahhebreo/article/view/12312/10246>

especialmente no México, devido à falta de guias espirituais, à impossibilidade de manter qualquer forma de comunicação regular com as comunidades judaicas normativas e à constante ameaça da perseguição inquisitorial.

O exposto acima revela duas questões. A primeira é a dificuldade de compreender o coletivo cristão-novo da Nova Espanha como um “todo,” ou seja, que todos os membros tinham em comum os mesmos conceitos religiosos. Pelo contrário, a autora argumenta que a sociedade cristã-nova incluía, como qualquer outro grupo, pessoas com diversas motivações, crenças e atitudes de vida.¹⁹ O segundo ponto a destacar é a incompatibilidade, o afastamento e até mesmo a contraposição de certos preceitos doutrinários resultado do conhecimento aprofundado adquirido por aqueles que se tinham desenvolvido entre o judaísmo normativo e a forma de religiosidade desenvolvida entre os cristãos-novos da sociedade novo-hispânica.

Os argumentos apresentados por autores como Hoberman e Wiznitzer destacam a impossibilidade, como coloca Hoberman, de tentar abordar os cristãos-novos como um grupo estruturado, sem tomar conta da já exposta complexidade da base social da Nova Espanha e, em especial, da Cidade do México em seiscentos.²⁰

No entanto, Wiznitzer expôs a dificuldade de caracterizar a comunidade convertida no México do século XVII como uma comunidade organizada, embora, em momentos-chave, ela própria se apresentasse suficientemente articulada, como nas reuniões realizadas em casas de membros proeminentes do coletivo.²¹

Nas solicitações dos Perdões Gerais na primeira metade do século XVII, os cristãos-novos também se apresentam como uma comunidade estabelecida e com representantes perante a Coroa e o Santo Ofício durante as negociações,

¹⁹ Moreno, “Culturas judías de la diáspora...”, 149.

²⁰ Hoberman, Louisa Schell. “Merchants in Seventeenth-Century...”, 480.

²¹ Wiznitzer, Arnold. “Crypto-Jews in Mexico during...”, 266.

mostrando que, em momentos específicos, diante de iniciativas de perseguição e punição da Inquisição, eles se uniam como um grupo.²²

Estas descrições levantam a questão da existência de “comunidade cristã-nova”, ainda sem uma conclusão clara, revelando a complexidade da sua organização, a integração compartilhada e a existência de correspondências no reconhecimento, jogos de poder e aproximações e distanciamentos tanto entre os seus membros, quanto nas comunidades de acolhimento.

No entanto, tanto a integração quanto a sociabilidade dos grupos cristãos-novos de origem portuguesa na Nova Espanha são evidentes na documentação do Santo Ofício da Inquisição, que cuidou em regular a mobilidade das populações “estrangeiras” e a sua convivência dentro dos limites da Monarquia Católica.²³

O estudo da integração nos processos inquisitoriais realizado por Susana Bastos Mateus ofereceu uma visão das conexões entre as judiarias italianas e os cristãos-novos portugueses na Nova Espanha no século XVII, bem como problemas na sua integração. A autora centra-se na circulação de indivíduos das “terras livres” para os territórios imperiais e destaca a repressão inquisitorial que atingiu membros proeminentes da alta esfera da sociedade da Nova Espanha.²⁴ Mateus mostrou, por meio dos testemunhos do processo inquisitorial de Rodrigo Mendes de Leon, as dificuldades que os convertidos encontraram em se integrarem nas comunidades judaicas da diáspora. As informações contidas nestes documentos refletem as trajetórias e o afastamento dos contextos em que evoluíram as sociedades e comunidades cristãs-novas em relação ao universo judaico. No julgamento de Mendes Leon, Mateus destacou as evidentes

²² Marques, José. “Filipe III de Espanha (II de Portugal) e a Inquisição portuguesa face ao projeto do 3.º Perdão Geral para os cristãos-novos portugueses” *Revista da Faculdade de Letras*. História, serie II, Vol. 10, (1993).

²³ Estabelecer, através da documentação da inquisição, a capacidade de integração e/ou mobilidade das populações cristãs-novas é um trabalho de grande envergadura, dadas as vastas extensões das jurisdições dos Tribunais do Santo Ofício tanto na América Espanhola como das possessões portuguesas. O autor Lucas Maximiliano Monteiro contribuiu para o estudo da Inquisição como uma instituição-chave para identificar a interligação dos espaços Ibero-americanos, os quais ele próprio define como um “espaço inquisitorial único”. Veja-se Monteiro, Lucas Maximiliano. “Comunicação e cooperação. A Inquisição Ibérica no espaço ibero-americanos. Séculos XVI-XVII” (Tese doutorado em História: *Universidade de Évora*, 2019) <http://hdl.handle.net/10174/25403>

²⁴ Mateus, Susana Bastos. “Las juderías italianas y los cristianos nuevos portugueses en la Nueva España del siglo XVII” en Hamui Sutton, Silvi *Criptojudíos. Siglos XVI-XVIII*. (México: Centro de Documentación e Investigación Judío de México, 2019). [5\) Criptojudíos. Siglos XVI-XVIII | Silvia Hamui Sutton - Academia.edu](https://www.academia.edu/41111111/Criptojud%C3%ADos_Siglos_XVI-XVIII_Silvia_Hamui_Sutton)

divergências nas manifestações religiosas entre as comunidades convertidas da Nova Espanha e das judiarias italianas. A autora expôs, com base nas próprias confissões do réu, as dificuldades na compreensão das expressões religiosas recorrentes no México em comparação com as descrições e conhecimentos das testemunhas sobre a vida judaica normativa nas judiarias.²⁵

Contudo, as oposições e discordâncias também são elementos importantes nos processos de integração ou sociabilização dos grupos cristãos-novos, sendo igualmente relevante analisar a quebra das sociabilidades das comunidades convertidas ao identificar os pontos de inflexão das conexões entre seus membros.

Juan Ignacio Pulido Serrano narrou, no seu texto *Inquisición y judaísmo en México (siglo XVII): Vascos y portugueses*, os conflitos dentro dos próprios grupos cristãos-novos, os quais fizeram com que os seus membros deixassem de lado os laços de colaboração e relacionamento mantidos e criados até então, permitindo um confronto que teve reflexo nos próprios processos inquisitoriais.²⁶ Pulido Serrano identificou a década de 1640 como um período de profunda repressão inquisitorial e crise política. A descoberta de grupos de “judaizantes” em altos cargos no comércio ou na administração vice-real tornou evidente uma luta que estava a ser travada nos bastidores.

A concorrência pelo controlo de determinados espaços económicos e políticos é considerada por Pulido Serrano como uma expressão dessa integração. Aliás, a progressiva inclusão na economia demonstra a participação e posição que os cristãos-novos tinham atingido no universo comercial.

A revisão da literatura especializada forneceu, assim, uma base sólida de conhecimento sobre o tópico de estudo, destacando o desenvolvimento do tema e as investigações que a antecederam. Com esta compreensão em mente, a seguir nos concentraremos na construção do quadro teórico e metodológico da

²⁵ A autora menciona no seu texto que existiu uma espécie de sincretismo entre o catolicismo e o judaísmo na Nova Espanha, o qual impossibilitava a integração de alguns cristãos-novos ou sefarditas que chegavam aos territórios americanos. Na descrição das faltas ou pecados pelos réus apresentavam um desconhecimento e afastamento entre o que eles consideravam violações da lei de Moisés e o Catolicismo. Veja-se. Mateus, "Las juderías italianas...", 140-141.

²⁶ Pulido-Serrano, Juan-Ignacio. "Inquisición y judaísmo en México (siglo XVII): vascos y portugueses" *Memoria y civilización* Vol. 23 (2020) <https://doi.org/10.15581/001.23.020>

presente investigação, onde aprofundaremos as teorias e abordagens metodológicas que guiaram a pesquisa, fornecendo uma sólida estrutura conceptual para abordar os objetivos estabelecidos neste trabalho.

1.2 Estrutura teórico-metodológica

O desenvolvimento dos espaços europeus e americanos no início da era moderna levou a análises comparativas entre estes, especialmente em relação aos modelos de exploração e aproveitamento dos recursos nas Américas por parte das unidades políticas europeias. No entanto, o desenvolvimento de um mundo com conexões de escala quase global sugere a realização de uma análise histórica das sociedades ibero-americanas a partir do estudo da integração e das suas redes e interligações. Este quadro pode proporcionar uma compreensão mais abrangente das dinâmicas das sociedades envolvidas nos processos de intercâmbio de produtos e pessoas no Atlântico, especialmente entre a Península Ibérica e a Nova Espanha.

Os indivíduos envolvidos nesses intercâmbios comerciais entre as metrópoles ibéricas e a Nova Espanha após 1492 incluem aqueles identificados como viajantes e comerciantes, bem como grupos étnicos que compartilham antecedentes religiosos e culturais ou que foram alvo de intolerância devido a estes. Todos desempenharam um papel importante na mobilidade e na troca cultural entre as diferentes sociedades e regiões em que estavam inseridos.

Os estudos de grupos como os cristãos-novos de origem portuguesa, ligados por vínculos familiares, afinidades religiosas e por uma participação comercial ativa, bem como pelos interesses e antecedentes comuns em sociedades ou regiões distantes, como a Nova Espanha e a Península Ibérica, utilizam ferramentas teóricas e metodológicas da história conetada, visto que esta abordagem historiográfica se concentra na análise das redes de comunicação, comércio e migração que atravessavam fronteiras geográficas e culturais.

Os laços entre os indivíduos cristãos-novos de origem portuguesa na Nova Espanha, assim como a integração dos recém-chegados nas comunidades cristãs-novas na capital do Vice-Reino, influenciaram o desenvolvimento de elementos próprios da sua identidade como grupo, como foi o caso de práticas

judaizantes coletivas referidas nos processos inquisitoriais que consolidavam os vínculos no interior do grupo.

Entre os autores mais importantes associados ao estudo das comunidades conetadas destaca-se o historiador indiano Sanjay Subrahmanyam²⁷, conhecido pelo seu trabalho sobre a Eurásia. Subrahmanyam destacou a importância das redes de comércio e o estudo da história global, indo além das fronteiras nacionais e considerando as influências transregionais. O autor discutiu as interações entre as diferentes regiões da Europa, Ásia e África por meio de redes culturais e comerciais.

A perspectiva global das comunidades e dos povos, bem como a suas interligações, resultou na proposta de uma história conetada que parece estar mais próxima das características identificadas na nossa investigação relativa aos grupos cristãos-novos de origem portuguesa na Nova Espanha. Esta tendência historiográfica permite revelar as conexões entre as diferentes sociedades e as suas histórias ao longo do tempo, por meio dos intercâmbios culturais e económicos.²⁸

Além disso, esta abordagem historiográfica ajuda a compreender o desenvolvimento dos grupos humanos como resultado de uma conexão constante num sistema de interligação compartilhado entre todos os seus atores e espaços.

Subrahmanyam apresentou, no seu estudo, uma resposta ao texto do historiador Víctor Lieberman,²⁹ cuja abordagem se concentrava na história comparativa, a qual compara seis países e estabelece a integração entre eles por meio do escrutínio de fatores determinados que apresentam elementos comparáveis. Neste sentido, a crítica a Lieberman direciona-se para uma reflexão sobre a construção de unidades geográficas e sociais, como as regiões, que permitem a comparação entre sociedades apenas superficialmente. Em vez disso, a

²⁷ Subrahmanyam, Sanjay, "Historias conectadas: notas para una reconfiguración de Eurasia en la modernidad temprana", *Prohistoria*, Año XXIII, No. 33, (2020). <https://doi.org/10.35305/prohistoria.vi33.1079>

²⁸ Subrahmanyam, Sanjay, "Historias conectadas...", 19.

²⁹ Lieberman, Victor (1997). "Transcending East-West Dichotomies: State and Culture Formation in Six Ostensibly Disparate Areas", *Modern Asian Studies* 31, 3, pp. 463-546.

abordagem proposta por Subrahmanyam enfatizou a ideia de modernidade e uma noção mais ampla de interdependência e conexões entre as sociedades identificadas. Isso implica a busca de laços, por vezes frágeis, que conetam essas sociedades aparentemente separadas.³⁰

Contudo, as investigações produzidas sob o enquadramento historiográfico da história conetada também têm procurado destacar assuntos como a mobilidade dos cristãos-novos no século XVII e a sua participação nos espaços onde se estabeleceram, além das suas dinâmicas no interior dos grupos aos quais pertenciam. Esta abordagem levou a outras questões como as “sociabilidades” do grupo cristão-novo, assim como os problemas de “integração” nos espaços americanos.

O historiador francês Nathan Wachtel³¹ tem uma abordagem próxima a temas sobre a integração e os processos de migração e estabelecimento dos indivíduos de origem cristã-nova portuguesa na América. No seu texto *A Fé da Lembrança*, o autor fez uso de relatos de diferentes processos inquisitoriais e consegue fazer a reconstrução quase biográfica dos indivíduos do seu estudo, examinando a forma como estes se inseriram na sociedade e se adaptaram aos novos contextos culturais e religiosos do continente americano.

Além disso, Wachtel também abordou a perseguição e a conversão forçada dos cristãos-novos de origem portuguesa como elementos da sua análise e destaca a influência destes, assim como a temporalidade dos movimentos inquisitoriais em Espanha, Portugal e nos territórios americanos do início do período da era moderna e a forma como estes influenciaram as suas experiências de integração e sociabilidade.

Nesse sentido, Wachtel seguiu os processos de integração dos cristãos-novos e dá especial atenção na criação de solidariedades religiosas e comerciais, como o trabalho em diferentes profissões e a participação em atividades quando chegavam e eram acolhidos por membros da sua comunidade em diferentes espaços dos vice-reinos espanhóis. No seu estudo, Wachtel observou a trajetória dos indivíduos e deu grande atenção aos antecedentes portugueses

³⁰ Subrahmanyam, Sanjay, “Historias conectadas...”, 29.

³¹ Wachtel, Nathan *La fe del recuerdo. Laberintos Marranos*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2007).

dos cristãos-novos, argumentando que essas comunidades, devido à natureza da sua conversão, mantiveram as suas redes de solidariedade e sociabilidade como comunidade. Afinal, estas comunidades não foram desmontadas nem corroídas, em vez disso, tornaram-se clandestinas.³²

Desta forma, durante a União Dinástica, muitos descendentes de judeus portugueses em Espanha, optaram por aproveitar essas conexões motivados por questões económicas, religiosas, culturais ou simplesmente por um sentimento de pertença. Isso eventualmente resultou em conflitos de identidade e confrontos com o Santo Ofício, manifestados nos autos de fé e processos inquisitoriais, que permitem analisar a conformação desses grupos.

Esta abordagem de Wachtel encontra eco nas pesquisas de Jonathan Israel,³³ a qual se concentra nas conexões dos judeus e criptojudéus no Atlântico. Israel identifica que, no período do início da era moderna, os grupos de origem judaica, entre eles os cristãos-novos, formaram parte significativa do intercâmbio e conexão entre os espaços da Península Ibérica e a Nova Espanha.

O próprio autor, ao longo do seu texto, desenvolve o conceito de “Diásporas sem Estado”, ou seja, grupos sem apoio estatal que, não obstante, apresentam uma maior capacidade de integração política e comercial. Sem vínculos estatais, estes grupos caracterizam-se por uma alta aptidão para a mobilidade e interconexão com diferentes contextos políticos, religiosos e culturais. Além dos judeus, Israel identifica outras diásporas étnicas e religiosas, como as dos arménios e os huguenotes, durante a transição do século XV para o XVI. No entanto, a capacidade destes grupos em manter e criar contactos fortes que permitissem o intercâmbio comercial e a manutenção de laços culturais entre eles não foi tão significativa como no caso dos cristãos-novos e sefarditas entre os espaços europeus e americanos.³⁴

Israel faz uma abordagem interessante sobre o desenvolvimento das diásporas cristã-nova e sefardita e dos seus papéis desempenhados nos locais onde se

³² Wachtel, *La fe del recuerdo...*, 18.

³³ Israel, Jonathan. “Jews and Crypto-Jews in the Atlantic World Systems, 1500-1800” in *Atlantic Diasporas. Jews, conversos, and crypto-jews in the age of mercantilism, 1500-1800* ed. Richard L. Kagan and Philip D. Morgan, (Estados Unidos da América: The Johns Hopkins University Press, 2009).

³⁴ Israel, “Jews and Crypto-Jews in the Atlantic World Systems...”, 4.

estabeleceram. O autor aponta que, apesar da origem étnica comum, estes dois grupos tiveram processos de integração diferentes nos seus respetivos locais de assentamento. Por um lado, os cristãos-novos em territórios espanhóis e portugueses que mantiveram um vínculo religioso à tradição judaica adotaram uma religiosidade sincrética entre o Judaísmo e o Catolicismo. Por outro lado, os sefarditas que se estabeleceram em espaços mais tolerantes, onde o Judaísmo normativo era permitido, puderam viver como judeus públicos e formar comunidades religiosas devidamente estruturadas.

Estas diferenças fundamentais influenciaram a formação de redes de ação, participação e desenvolvimento das suas comunidades, que eram distintas entre os dois grupos. No entanto, o que Israel desenvolve na metodologia do seu trabalho é a conexão entre os dois grupos, especialmente durante a União Dinástica, a partir de afinidades étnicas e religiosas, bem como de sentimentos compartilhados de fazerem parte de migrações forçadas, enfrentarem a intolerância e lidarem com dificuldades de integração nas sociedades em que estavam inseridos.

Na presente investigação, adaptámos estes princípios de análise ao contexto particular da Nova Espanha e partimos da ideia da interdependência e conexão teorizada por Israel, aplicando-a ao estudo de um grupo cristão-novo identificado na Cidade do México. Assim, iremos analisar o movimento migratório deste grupo de origem portuguesa e os vínculos familiares e religiosos que mantiveram com sefarditas residentes nas chamadas “terras de tolerância”, principalmente em algumas cidades da península italiana como Ferrara e Génova.³⁵

A problemática das conexões religiosas será retomada como elemento central neste estudo, já que a religiosidade não apenas desempenhou um papel na identidade deste grupo, mas também moldou o desenvolvimento pessoal dos indivíduos e a maneira como estes se relacionavam entre si e com outras comunidades ao seu redor.

³⁵Veja-se Mateus, Susana Bastos. "Las juderías italianas y los cristianos nuevos portugueses en la Nueva España del siglo XVII" en Hamui Sutton, Silvi *Criptojudíos. Siglos XVI-XVIII*. (México: Centro de Documentación e Investigación Judío de México, 2019).

Para contextualizar a presente pesquisa, é crucial ressaltar a relevância das conexões interculturais e transnacionais na formação das identidades e dinâmicas sociais dos grupos cristãos-novos na Nova Espanha, em especial na Cidade do México, durante o período da União Dinástica. Será essencial tratar o tema das migrações e saídas como elementos fundamentais na moldagem desses grupos, bem como da coexistência de tradições religiosas sincréticas que lhes conferiram coesão e expressões identitárias e culturais específicas.

Em termos metodológicos, este estudo basear-se-á na análise detalhada de fontes documentais provenientes dos tribunais da Inquisição de Lisboa e do México. Através da análise destas fontes, visamos explorar o desempenho dos grupos cristãos-novos e a sua capacidade de integração na Nova Espanha. Serão analisados os processos inquisitoriais de indivíduos de origem cristã-nova que regressaram a Lisboa após terem sido penitenciados na Cidade do México, os quais integraram o grupo de penitenciados listados nos autos da fé de 1596 e 1601, assim como na solicitação para deixar a Nova Espanha em 1606, após o Perdão Geral concedido pelo Papa Clemente VII no ano anterior.

Para dar início à contextualização desta análise, iremos apresentar, na próxima secção, a trajetória das comunidades judaicas na Península Ibérica, abordando os processos de expulsão, conversão e surgimento do fenómeno cristão-novo. Iremos igualmente incluir a análise dos fatores que influíram na formação das redes e conexões que permitiram o estabelecimento dos grupos cristãos-novos na Nova Espanha, em particular na Cidade do México, durante a transição do século XVI para o XVII.

Capítulo 2 A diáspora cristã-nova para a Nova Espanha

A concretização da presença dos grupos cristãos-novos na Nova Espanha no século XVII foi produto de transformações políticas e sociais no início da era moderna, especialmente durante o último quartel do século XV até 1580, quando os movimentos migratórios de conversos para outros espaços da Europa e territórios extra-europeus visaram alcançar lugares onde pudessem obter maiores benefícios, tanto económicos como religiosos.

Este capítulo abordará o cenário em Portugal após a expulsão dos judeus e mouros em 1496-7, as conversões forçadas e o deslocamento de indivíduos e famílias cristãs-novas para a Nova Espanha durante a União Dinástica. Pretende-se estabelecer uma conexão entre estes dois momentos de deslocamento das populações cristãs-novas, a fim de compreender a integração destes grupos na sociedade da Nova Espanha, levando em consideração as mudanças e continuidades nas duas experiências migratórias.

É fundamental notar que, tanto em finais do século XV como em 1580, a mobilidade dos grupos de conversos compartilha, em ambos os momentos, padrões de integração adotados com base nos antecedentes e interesses que os ligam entre si, principalmente no que respeita à manutenção de laços com outros membros de comunidades, grupos e famílias cristãos-novos.

2.1 As comunidades judaicas na Península Ibérica: integração, conflito e redes de apoio

Para compreender as mudanças e permanências que ocorreram nas transformações sociais das comunidades cristãs-novas e dos elementos que as compunham, desde o período da conversão forçada até a União Dinástica, é necessário considerar o desenvolvimento dos grupos judaicos na Península Ibérica no último terço do século XV, a fim de conhecer os antecedentes da sociedade portuguesa onde os cristãos-novos se inseriram, assim como a realidade multicultural da sociedade ibérica.

A convivência entre cristãos e judeus neste período foi sempre condicionada pela interdependência entre estes grupos. Os judeus ocupavam geralmente uma posição específica nos reinos ibéricos, alguns desempenhando papéis destacados dentro da sociedade portuguesa, como será desenvolvido ao longo deste capítulo.

Neste contexto, é importante indicar que, sendo uma minoria na sociedade portuguesa, os judeus beneficiaram de diferentes tipos de privilégios concedidos pelo rei que lhes abriram acesso a determinados cargos e atividades económicas.³⁶ A sua integração na sociedade cristã portuguesa esbarrava, porém, com restrições legais que restringiam a convivência, incluindo proibições de comunicação, casamento ou qualquer forma de “contaminação religiosa”.³⁷ Entretanto, no quotidiano, a correlação das atividades destes indivíduos na sociedade fez surgir exceções à execução destas restrições. Maria José Ferro Tavares menciona, por exemplo, que, apesar das proibições de liberdade de circulação no reinado de D. Duarte (1391-1438), eram contempladas exceções aos judeus para o exercício de atividades profissionais e económicas.³⁸

³⁶ Tavares, Maria José Pimenta Ferro. *Os judeus em Portugal no século XV*. (Portugal: Universidade Nova de Lisboa, 1982), 215-216.

³⁷ Veja-se Tavares, *Os judeus em Portugal no século XV...*, 397-398.

³⁸ A autora refere que existiram diferentes disposições durante o século XV que limitavam a mobilidade e propunham a contenção das comunidades judaicas em espaços exclusivos para elas (judiarias), embora pelo mau negócio que isso significava para as finanças e a economia do reino foram revogadas e substituídas por umas mais permissivas ou flexíveis. Tavares, *Os judeus em Portugal no século XV...*, 401.

Na segunda metade do século XV, os judeus em Portugal desempenhavam papéis diversos na sociedade, ocupando posições na administração pública e nos setores financeiro e comercial. Isso colocava-os em competição com uma elite cristã que compartilhava interesses semelhantes.³⁹ As tensões resultantes influenciaram a atitude de intolerância e fizeram escalar dinâmicas sociais mais agressivas. As comunidades judaicas enfrentaram períodos alternados de tranquilidade e perseguição, mas a hostilidade cresceu significativamente na segunda metade do século XV, resultando em expulsões e conversões no final do século.

Desta dinâmica pode-se ressaltar o desenvolvimento dos vínculos mantidos pelas comunidades de origem judaica na Península Ibérica durante as migrações e deslocamentos, ou seja, compreender de que forma as conexões desenvolvidas por estes indivíduos e as suas tipologias permitiram a sua integração em diferentes esferas políticas e comerciais nos locais de acolhimento. Cabe mencionar que a particularidade das populações cristãos-novas portuguesas após a conversão forçada permitiu uma continuidade nas suas estratégias de integração e redes de solidariedade e intercâmbio entre os diferentes membros, pois não quebraram abruptamente, senão que passaram à clandestinidade.⁴⁰

As estratégias identificadas no desenvolvimento dos vínculos que possibilitaram a sua integração no novo contexto da sociedade portuguesa do final do século XV basearam-se nas conexões com outros indivíduos que partilhavam afinidades religiosas ou antecedentes de intolerância e migração comuns. A criação de laços heterogêneos, como Daniel Strum os define, envolve a diversificação de contactos e a interação com indivíduos de diversas origens, expandido as redes sociais e económicas e os laços de confiança e afinidade para lá do grupo familiar e etno-religioso.⁴¹ No âmbito social e mesmo religioso, não obstante, o uso de laços “homogêneos”, como os denomina Strum, ou seja,

³⁹ Weber, Astor; Nascimento, Daniela Maria, “O antijudaísmo no Portugal quinhentista: uma análise historiográfica sobre a conversão forçada e a inquisição”, *Fronteiras: Revista de História*, V. 16, No. 28 (2014): 121. <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/4546>.

⁴⁰ Wachtel, *La fe del recuerdo...*, 18.

⁴¹ Veja-se Strum, Daniel. “Resiliência da diáspora e expansão do mercado de agentes ultramarinos no comercio atlântico moderno: os agentes dos mercadores judeus e cristãos-novos na rota do açúcar” in *Anais de História de Além-Mar*. Vol. XIV (2013): 145.

com membros das próprias comunidades, revelam-se essenciais no momento de garantir apoio e acompanhamento nos espaços ibéricos e também fora deles.⁴²

Neste sentido a aparição do fenómeno cristão-novo acabou por gerar novos conflitos e divisões na sociedade portuguesa, adensados após o estabelecimento da inquisição portuguesa em 1536. Por outro lado, teve um impacto significativo nas estruturas sociais e na vida religiosa no reino, criando uma clivagem no interior da sociedade cristã, entre cristãos-novos e cristãos-velhos, e promovendo comportamentos religiosos sincréticos entre o Cristianismo e Judaísmo adotados por parte dos novos convertidos e os seus descendentes.

De seguida, iremos abordar as condições que favoreceram ou condicionaram a plena integração dos cristãos-novos na sociedade portuguesa e o seu impacto no desenvolvimento destas comunidades tanto na Península Ibérica como na Nova Espanha no final do século XVI e inícios do XVII.

2.1.1 A pretensão da integração, os cristãos-novos e complexidades na sociedade portuguesa

No capítulo anterior, abordámos superficialmente o panorama da conversão forçada em Portugal para introduzir o tema do surgimento do fenómeno dos cristãos-novos. Nesta secção, procuramos analisar a conversão de uma forma mais aprofundada, entendendo-a sob duas vertentes: a busca da erradicação do Judaísmo no reino e a tentativa de integração dos judeus convertidos na sociedade portuguesa.

É importante de ressaltar que a resposta das comunidades judaicas ao édito de expulsão suscitou alguns recuos na posição de D. Manuel num primeiro

⁴² No seu livro o Wachtel segue as rotas dos migrantes cristãos-novos que chegaram a estabelecer-se em diferentes partes da América Espanhola, toma conta especialmente dos vínculos e conexões ente os indivíduos que permitiram essas redes de apoio durante as viagens. Veja-se Wachtel, Nathan *La fe del recuerdo. Laberintos Marranos*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2007).

momento.⁴³ Afinal, a decisão tomada por um grande número de famílias judias foi a saída do reino ao invés da conversão ao Cristianismo, tal como, anos antes, uma parte significativa dos judeus castelhanos haviam optado por atravessar a fronteira para poderem continuar a viver na sua fé. Isso demonstra como os vínculos à fé judaica já tinha superado uma prova e, após uma nova provação, continuaram fiéis à religião dos seus antepassados.

Ao longo do primeiro ano após o édito, as disposições para a conversão mudaram, indo de incentivos à conversão e fixação no reino até medidas mais radicais, como a retirada dos filhos para serem educados por famílias cristãs e os sucessivos batismos forçados. Giuseppe Marcocci menciona que a estratégia apresentada por D. Manuel “foi mista de coerções e privilégios nas relações com os judeus”, o que teve consequências em todas as estruturas da sociedade e da administração portuguesas, bem como no processo de expulsão e conversão.⁴⁴

Desde o início da conversão forçada, foi evidente uma certa permissividade em relação aos comportamentos religiosos dos recém-convertidos. Sobre isso, Weckwerth menciona uma manifesta contradição: por um lado, D. Manuel afirmava-se como defensor e propagador da fé, e, por outro lado, mantinha uma política condescendente em relação aos vínculos ao Judaísmo que persistiam nesta primeira geração de cristãos-novos.⁴⁵

As condições dos recém-convertidos eram favoráveis e tinham as mesmas oportunidades de ascensão nos âmbitos político e religioso durante os primeiros anos que gozaram de proteção régia, a qual lhes permitia não ser julgados pelos seus procedimentos religiosos.⁴⁶ António Manuel Lopes Andrade refere que as

⁴³Alguns investigadores acreditam que a ideia original nunca foi a expulsão dessas comunidades, dado a integração dessas comunidades e que posteriormente o rei mostrou-se muito generoso ao estabelecer medidas de proteção para as comunidades cristãs-novas.

⁴⁴Marcocci, Giuseppe. *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (Sécs. XV-XVII)*. (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012): 70 citado em Maria Regina Teixeira Weckwerth, “Desconstruindo o mito da tolerância: uma apreciação historiográfica sobre a trajetória dos judeus em Portugal, da época tardo antiga ao reinado de D. Manuel I (1495-1521)” (Dissertação Mestre em História Ibérica) (Universidade Federal de Alfenas, 2018) [Dissertação de Maria Regina Teixeira Weckwerth.pdf \(unifal-mg.edu.br\)](https://unifal-mg.edu.br)

⁴⁵Weckwerth, “Desconstruindo o mito da tolerância...”, 77.

⁴⁶Não existiu uma declaração aberta durante os primeiros anos da conversão contra os recém-convertidos ocupassem encargos e dignidades públicas ou eclesiásticas, embora depois do estabelecimento da Inquisição começou a haver diferenças e estigmas, de facto algumas ordens religiosas consentiram que cristãos-novos de mouriscos ou de judeus receberam o usufruto do hábito, veja-se Braga, Isabel M. R.

primeiras décadas de Quinhentos constituíram “uma época de relativa paz e prosperidade para os cristãos-novos residentes em Portugal.”⁴⁷

Contudo, o sentimento anti-judaico profundamente enraizado na sociedade portuguesa acabou por se reflectir na percepção do fenómeno cristão-novo e, sobretudo, nas suspeitas sobre a adesão dos novos convertidos ao Catolicismo. Recordemos que as expressões anti-judaicas estiveram presentes desde o século anterior, sobretudo no processo da integração das comunidades judaicas e conversas espanholas na sociedade portuguesa. Por exemplo, François Soyer refere a questão levantada nas cortes de Évora-Montemor em relação às suspeitas sobre a identidade religiosa dos castelhanos e o receio das “suas heresias” chegarem a Portugal.⁴⁸

Astor Weber e Daniela Maria Nascimento apontam que a conversão forçada e a alegada permissividade em relação às populações de origem judaica são elementos centrais do debate historiográfico em torno do desenvolvimento e consolidação de um “sentimento antijudaico português”⁴⁹, baseado em estigmas contra o povo judeu, tais como a sua associação à usura.⁵⁰

Soyer também desenvolve algumas considerações sobre o surgimento das hostilidades contra os judeus. Nem a chegada a Portugal, nem a posterior conversão, tinham qualquer garantia de integração dentro das comunidades. Além disso, Soyer também aponta que essas hostilidades foram especialmente direcionadas à condição de conversos e sobretudo à suspeita de serem fugitivos da Inquisição espanhola que visavam encontrar refúgio no reino português.⁵¹

Mendes Drumond “A Mulatice como Impedimento de acesso ao “Estado do Meio”. *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. (2005), 3. [Microsoft Word - Isabel Drumond Braga.doc \(instituto-camoes.pt\)](#)

⁴⁷ Andrade, António Manuel Lopes. “Os Senhores do Desterro de Portugal Judeus portugueses em Veneza e Ferrara em meados do século XVI” *VEREDAS* No. 6 (2006): 66.

⁴⁸ Soyer, François. *A Perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal - D. Manuel I e o Fim da Tolerância Religiosa (1496-1497)*. (Portugal: Lugar da História, 2013): 119.

⁴⁹ Os autores analisam um debate historiográfico entre três académicos sobre a consolidação do sentimento antijudaico português que levou ao processo da conversão forçada e a instauração da inquisição em Portugal do século XV. Weber, “O antijudaísmo no Portugal...”, 136-131.

⁵⁰ Bellini, Lígia. “Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século XVI” *Tempo* No. 7, p. 14. [10Ligia.PDF \(uff.br\)](#)

⁵¹ Soyer, *A Perseguição aos Judeus...*, 121,124.

Além disso, é interessante sublinhar que o momento da conversão à força dos judeus em Portugal coincide com o processo da expansão portuguesa fora da Europa. Claude B. Stuczynski refere que a decisão sobre a conversão forçada foi estratégica e geopolítica, sempre com uma clara ideia dos benefícios que a comunidade judaica representava, quer pelas conexões, quer pelo investimento nas empresas marítimas portuguesas.⁵²

O projeto previa um afastamento gradual da religião judaica por parte dos recém-convertidos, assim como um período de várias gerações até à sua integração plena na sociedade portuguesa. No entanto, não se antecipou um acompanhamento religioso aos recém-convertidos e a ideia de uma adesão frágil ao Catolicismo gerou processos de segregacionismo, por parte da maioria cristã-velha, e de sincretismo religioso, por parte de judeus convertidos e seus descendentes. Neste processo de integração, o carácter corporativo da política portuguesa, conforme apontado por Claude B. Stuczynski, foi o principal obstáculo para a integração dos cristãos-novos na sociedade cristã portuguesa. O autor alude à tese de Baruch Spinoza de que a conversão forçada em Portugal não correspondeu a uma integração efetiva e levou a que os judeus convertidos continuassem a viver apartados e privados de quaisquer honras cívicas.⁵³

Embora o édito de 1496 tenha formalizado a existência de uma única religião no reino português, o Catolicismo, a expulsão e as conversões forçadas não foram percebidas, aos olhos da sociedade portuguesa, como uma erradicação eficaz do Judaísmo nem o início de uma sociedade coesa.⁵⁴

A conversão dos judeus gerou tensões nas malhas da sociabilidade urbana, económica e religiosa. No entanto, também foi uma possibilidade de integração, pois abriram-se oportunidades de ingresso na administração governamental, nas universidades e na Igreja. Tal abriu espaço a um novo grupo social, os cristãos-

⁵²Stuczynski, Claude B. "Portuguese *conversos* and the Manueline imperial idea" *Revista Anais de história de além-mar*. (2013): 47.

⁵³Spinoza, Baruch. *Theologico- Political Treatise*, Part I, Chap. III, 100-103 citado em Claude B. Stuczynski, "Harmonizing identities: the problem of the integration of the Portuguese conversos in early modern Iberian corporate polities" *Jewish History* , Vol. 25, No. 2 (2011): 230. <https://doi.org/10.1007/s10835-010-9134-7>

⁵⁴As limitações à ascensão social, bem como a integração, desenvolveram conflitos ao interior da sociedade portuguesa. E a aparição dos estatutos de limpeza de sangue na primeira metade do século XVI mudou substancialmente o comportamento e a ordem social, porquanto os atributos apreciados.

novos, que rapidamente suscitariam a mudança de estatutos e normas sociais, especialmente depois do estabelecimento da Inquisição em Portugal.

O surgimento da minoria cristã-nova mudou o mundo das relações entre os grupos identificados pela origem e pela religião e levou a novas dinâmicas, interesses e preocupações no interior da sociedade portuguesa. A identidade “cristã-nova” surgiu dentro do reino e com ela outros instrumentos de distinção e segregação não só religiosa, mas também étnica e cultural.⁵⁵

O fenómeno cristão-novo levou a reconfigurações na hierarquia social, assim como nos sistemas de classificação dos indivíduos dentro da sociedade portuguesa. Os indivíduos que passaram pela conversão tiveram, por sua vez, de reconstruir a sua própria identidade, eixo fundamental na capacidade de criar vínculos e o alcance destes.⁵⁶

A construção dessa identidade cristã-nova entre os recém-convertidos foi além das afinidades religiosas ou comerciais. Ela engloba vários aspetos, como os seus interesses, ocupações, inclusive a sua própria experiência de migração, além das ruturas nos laços familiares e de amizade.

Estes elementos na integração dos indivíduos e dos grupos foram fundamentais na criação de vínculos e redes, tanto sociais como comerciais, que articulavam os grupos conversos. Isso evidencia a complexidade das identidades dos conversos e dos vínculos que uniam os grupos cristãos-novos.

Os laços familiares e afinidades sociais que contribuíram para a construção da identidade dos cristãos-novos foram retomados e desenvolvidos durante a União Dinástica nos séculos XVI e XVII. Jonathan Israel menciona a importância desses contactos para o sucesso das suas empresas económicas, bem como para estabelecer ligações entre os espaços americanos e as metrópoles ibéricas, contribuindo assim para a concretização do domínio dos territórios ultramarinos e dos lucros que esses territórios representavam para a Coroa.⁵⁷

⁵⁵ Weber, “O antijudaísmo no Portugal...”, 122-123.

⁵⁶ Weber, “O antijudaísmo no Portugal...”, 135, 137.

⁵⁷ Israel, “Jews and Crypto-Jews in the Atlantic...”, 8-9.

2.2 Jornadas transatlânticas: o impacto da migração cristã-nova e judaica no Mundo Atlântico

A crescente migração de judeus e cristãos-novos após 1492 e 1497, respetivamente, resultado da expulsão dos reinos ibéricos, junto com a expansão ultramarina europeia e o desenvolvimento da primeira globalização, modificaram significativamente a dinâmica mundial na era moderna. Os cristãos-novos de origem portuguesa buscaram migrar para espaços mais tolerantes, com melhores oportunidades de integração e benefícios comerciais, principalmente nas regiões do Atlântico, incluindo nos territórios americanos.

Os espaços americanos, como a Nova Espanha, diante desta dinâmica de intercâmbios e maior conectividade, gradualmente se abriram a trocas comerciais e a convivências entre indivíduos de diversas origens. Durante este período, muitos judeus e cristãos-novos aproveitaram essas condições oferecidas pela incipiente globalização e estabeleceram-se na região mediterrânica, onde formaram importantes comunidades sefarditas, assim como alguns dos convertidos se estabeleceram em territórios no interior da Nova Espanha e na capital do Vice-Reino.

De acordo com Jonathan Israel, esses grupos de convertidos, na transição para o século XVII, podiam ser identificados na Nova Espanha com base na sua origem e no local que escolheram para se estabelecerem. O autor menciona que os cristãos-novos eram predominantemente pequenos grupos, não comunidades estabelecidas, e a maioria deles eram comerciantes ou exerciam diversas atividades e profissões, e preferiam estabelecer-se em regiões urbanas, portos ou *reales mineros* (áreas mineiras).⁵⁸

No entanto, considerando a própria dinâmica do fenómeno da integração e mobilidade dos grupos cristãos-novos no Atlântico, ou seja, o papel destes grupos na conexão entre a Península Ibérica e a Nova Espanha, é relevante integrar a perspetiva de Adam Sutcliffe do “Atlântico Judeu” (*Sephardic Atlantic*) nesta investigação. Esta abordagem teórica considera o estudo do Atlântico partindo da ideia da descentralização dos paradigmas nacionais nas

⁵⁸ Israel, “The portuguese in the seventeenth...”, 22.

investigações históricas sobre a região, que tem enquadrado a história judia dentro das narrativas nacionais das unidades políticas que configuravam a região do Atlântico.⁵⁹ Esta ideia implica o desenvolvimento de uma história atlântica a partir da participação das comunidades de origem judaica (sefarditas e cristãos-novos) e dos seus descendentes na interconexão de espaços, no estabelecimento de novas rotas comerciais e comunidades, além da sua influência no desenvolvimento região do Atlântico como grupo que atuava como promotor de vínculos estabelecidos por meio de afinidades pessoais e comerciais.⁶⁰

Esta proposta encontra eco na ideia da história conetada, eixo condutor desta investigação, que essencialmente identifica a conetividade entre diversas regiões e sociedades por meio de indivíduos que compartilham antecedentes e elementos culturais ou religiosos. Tal é evidente, em particular, na ideia advogada por Sutcliffe de que “os judeus sefarditas e cripto-judeus operavam no apenas através dos impérios, mas também dentro deles.”⁶¹

Contudo, Sutcliffe destaca o desafio da perspectiva do “Atlântico Judeu” ao incorporar a ideia de unidade e estrutura entre as comunidades de origem judaica, uma vez que estes grupos passaram a maior parte das suas vidas tentando demonstrar a sua pertença e lealdade às unidades políticas onde se encontravam estabelecidos. As tentativas de incorporação nas sociedades de acolhimento estão presentes em alguns dos processos inquisitoriais analisados neste estudo, como veremos no próximo capítulo.

⁵⁹ Sobre o Atlântico Judeu, veja-se Sutcliffe, Adam. “Jewish History in an Age of Atlanticism” in *Atlantic Diasporas. Jews, conversos, and crypto-jews in the age of mercantilism, 1500-1800* ed. Richard L. Kagan and Philip D. Morgan, (Estados Unidos da América: The Johns Hopkins University Press, 2009): 18; Sobre a ideia do Atlântico Sefardita veja-se Studemund-Halévy, Michael. “Chapter 20 Sea Is History, Sea Is Witness: The Creation of a Prosopographical Database for the Sephardic Atlantic”. In *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*, (The Netherlands: Brill, 2019) https://doi.org/10.1163/9789004392489_021

⁶⁰ O autor Studemund-Halévy menciona que o judaísmo sefardita contruiu as pontes entre o Caribe e os espaços do Ocidente europeu, bem como a Península Ibérica, refletindo a dispersão pos-expulsão de conversos sefarditas e cristãos-novos e refere que “A coerência cultural que resultou de múltiplas e intersectastes redes de grupos judaicos de judeus sefarditas (espanhóis e portugueses), cristãos-novos (conversos), cripto-judeus (Marranos) e posteriormente Ashkenazy, sustentou a notável flexibilidade desses grupos e sua capacidade de transcender divisões religiosas, políticas e culturais.” Studemund-Halévy, “Chapter 20 Sea Is History...”, 440.

⁶¹ Sutcliffe, “Jewish History in an Age of Atlanticism...”, 19.

Sutcliffe também menciona o problema de estudar os grupos cristãos-novos apenas em termos das suas ligações ou redes, enfatizando a importância de focar na particularidade dos elementos culturais que os ajudaram a integrar-se e atuar como intermediários, graças a uma “identidade complexa e fluida.”⁶²

Neste sentido, na presente investigação, dedicaremos atenção especial às afinidades religiosas e culturais entre os indivíduos cristãos-novos, destacando as conexões e redes que tiveram um papel significativo na capital da Nova Espanha. Esse aspeto é particularmente relevante, considerando que as suas atividades na sociedade, como vendedores ou tendeiros, permitiram sua integração tanto dentro do seu grupo como na sociedade do Vice-Reino.

Em suma, para discutir a participação das comunidades cristãs-novas na Nova Espanha durante a União Dinástica, inseridas no espaço atlântico no meio de todas as considerações referidas acima, tomaram-se como elementos principais as estratégias de integração nas sociedades de acolhimento, baseadas nas afinidades étnicas, comerciais e nos antecedentes de migrações forçadas, bem como a intolerância e os conflitos decorrentes da sua incorporação nas sociedades locais.

Propomos iniciar a análise, explorando a participação dos judeus nas empresas ultramarinas portuguesas e castelhanas. Estes estiveram ativamente presentes em cada uma das suas etapas, desempenhando diversos papéis, desde cosmógrafos ou cartógrafos até intérpretes. Após as conversões forçadas, alguns cristãos-novos mantiveram a função de agentes ao serviço do rei de Portugal.⁶³

Os próprios cristãos-novos reconheceram e aproveitaram as oportunidades resultantes das migrações, quer nas ilhas da Madeira ou dos Açores, quer mais a sul, em direção a África ou à América portuguesa, para a dinamização dos seus negócios e a ampliação das suas esferas de influência no intercâmbio de mercadorias.

⁶² Sutcliffe, “Jewish History in an Age of Atlanticism...”, 29-30

⁶³ Tavares, Maria José P. Ferro “Judeus, Cristãos Novos e os descobrimentos portugueses” in *Sefarad*. Fasc. 2, ano XLVIII (1988): 296.

Na América Castelhana, especialmente no Vice-reino da Nova Espanha, as condições da chegada dos conversos e da sua participação no processo de colonização foram distintas. A entrada de estrangeiros esteve sempre marcada por políticas restritivas. No entanto, os “*marranos*” ou “*criptojudios*” de origem portuguesa conseguiram garantir a sua participação nas empresas americanas da Coroa espanhola, obtendo lucros e benefícios da entrada nos mercados hispânicos.⁶⁴

Por outro lado, na América portuguesa, os cristãos-novos foram dos primeiros povoadores europeus, obtiveram contratos e tornaram-se senhores de engenhos, donos de terras e bandeirantes. As suas atividades de exportação de produtos como o pau-brasil e o açúcar potenciaram a correspondência com negociantes cristãos-novos na Península Ibérica e mercadores sefarditas estabelecidos nas metrópoles da Europa ocidental, reforçando a sua posição no comércio mundial.⁶⁵

A manutenção das afinidades e ligações entre as comunidades sefarditas e grupos cristãos-novos no Atlântico revelou o valor de laços homogêneos enraizados em expressões religiosas, étnicas e/ou culturais partilhadas entre as elas. Esses laços permitiram conexões sociais e económicas que ajudaram a concretizar a reprodução social das comunidades, a expansão das suas redes comerciais, mas também o apoio ao processo migratório e à integração nos espaços de destino.⁶⁶ Por exemplo, José Alberto Tavim menciona como a transmissão ou herança de alguns objetos religiosos de grande valor, como calendários ou textos litúrgicos, dentro das comunidades, consolidou os vínculos entre as elas, fortalecendo a coesão entre famílias que mantinham conexões com parentes, amigos e parceiros de negócio na Península Ibérica.⁶⁷

A nossa investigação ressalta outra perspetiva da migração de conversos relativa aos vínculos entre cristãos-novos e judeus sefarditas que foram

⁶⁴ O tópico sobre o estabelecimento da comunidade cristã-nova de origem portuguesa na Nova Espanha, será tratado em profundidade no próximo capítulo.

⁶⁵ Tavares, “Judeus, Cristãos Novos e os descobrimentos...”, 304; Studemund-Halévy, “Chapter 20 Sea Is History...”, 440.

⁶⁶ Studemund-Halévy, “Chapter 20 Sea Is History...”, 440.

⁶⁷ Rodrigues Da Silva Tavim, José Alberto. “Jews in the Diaspora with ‘Sepharad’ in the Mirror: Ruptures, Relations, and Forms of Identity: A Theme Examined through Three Cases.” *Jewish History*, vol. 25, no. 2, (2011): 181. <https://doi.org/10.1007/s10835-010-9135-6>

construídos durante a União Dinástica. Esses laços foram fortalecidos por meio de conexões familiares, afinidades religiosas e cooperação comercial. Portanto, tratam-se de vínculos de interdependência e integração entre as duas comunidades, fundamentadas em afinidades desenvolvidas entre elas.⁶⁸

A dinâmica das populações cristãs-novas após 1580 na Nova Espanha mudou. Os grupos cristãos-novos tentaram então alcançar maior participação social e comercial por meio da integração em atividades mercantis de maior volume. Antes desta data, a maioria dos imigrantes cristãos-novos na Nova Espanha eram pequenos comerciantes sem grandes conexões mercantis. Portanto, tornava-se necessário uma substancial inserção no novo mundo empresarial do comércio ultramarino criado desde o século XV pelos portugueses.⁶⁹

Ana Hutz argumenta que a união dos reinos ibéricos significou, para o grupo de mercadores portugueses, a possibilidade de se inserirem gradualmente nos territórios da América Hispânica, conseguindo assim atingir uma maior presença no intercâmbio comercial no Atlântico, assim como na própria sociedade da Nova Espanha.

Neste sentido, a concessão dos contratos de *asiento* para fornecimento de escravos e o monopólio de açúcar desempenharam um papel fundamental⁷⁰. Além disso, as comunidades cristãs-novas também se inseriram como vendedores e proprietários de lojas, consolidando ainda mais sua presença econômica e social na região.

Contudo, o estudo das populações cristãs-novas e sefarditas revela a complexidade do processo das relações entre esses grupos. Analisar as suas interações e integração nos espaços americanos é essencial para compreender as dinâmicas socioculturais do grupo na época da União Dinástica. No próximo capítulo, exploram-se como essas comunidades se envolveram na sociedade da Cidade do México neste período, tendo em vista a compreensão das relações interculturais que moldaram a Nova Espanha.

⁶⁸ Israel, "Jews and Crypto-Jews in the Atlantic...", 4.

⁶⁹ Israel, "Jews and Crypto-Jews in the Atlantic...", 8.

⁷⁰ Hutz, Ana "Os cristãos novos portugueses no tráfico de escravos para a América Espanhola (1580-1640)", (Tese de mestrado em História, Universidade Estadual de Campinas, 2008): 35. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2008.423899>

2.2.1 A integração e os desafios durante a União Dinástica

Os cristãos-novos encontraram desafios ao tentarem estabelecer-se nas sociedades americanas, especialmente devido ao panorama social e comercial, que até então era dominado pelos cristãos-velhos, e à atividade inquisitorial.

Os esforços para participar ativamente nas esferas sociais, económicas e comerciais, geraram uma reação de resistência por parte dos cristãos-velhos. Estes adotaram medidas hostis com o objetivo de limitar e conter o avanço da integração dos conversos, argumentando que uma participação plena destes últimos nas dinâmicas políticas, económicas e até religiosas representava uma ameaça aos seus interesses, especialmente em termos da mobilidade e ascensão social.⁷¹

Os benefícios resultantes da expansão europeia agravaram a hostilidade contra os cristãos-novos, incentivando-os a procurar espaços e posições onde se pudessem destacar-se por meio de seus círculos de influência. Os conflitos não tardaram em ser evidentes entre ambos grupos, já que os cristãos-velhos tentaram impedir a ascensão dos cristãos-novos em setores-chave do reino.

A evidência dos conflitos e suspeitas em relação às práticas religiosas dos cristãos-novos levou ao início de perseguições e detenções do Santo Ofício, que foram combatidos, por sua vez, pelas petições de perdão feitas pelos conversos para obter indulgências que lhes permitiam obter benefícios para poderem participar nas esferas comerciais. Na petição do perdão geral em 1591, os cristãos-novos alegaram que:

“eram seus erros dignos de se perdoarem allegando mais, *que* os mais delles foram nascidos de pais judeus, criados no judaísmo, e baptizados em pee, e com alguã maneira de violencia.”⁷²

⁷¹ Cristóvão Mata, «O perdão geral de 1605: Algumas considerações», *Proceedings of First International Conference on Jewish Heritage*. (2012): 1.

⁷² Consulta de inquisidores sobre o perdão geral aos cristãos novos de Portugal. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), TSO, CG, mç. 9, n.º 1, f.4.

Esses argumentos apresentados na petição do perdão durante este período são de grande relevância, pois demonstram que as estruturas familiares judaicas, quase um século após a conversão forçada, ainda eram valorizadas, uma vez que a sua manutenção proporcionava oportunidades para manter laços com outros membros da comunidade. Esta alegação também evidencia uma suposta dificuldade de conversão dos cristãos-novos sem uma orientação espiritual efetiva em direção ao Cristianismo e como isso acabaria por gerar conflitos com a maioria cristã-velha.

Regressando à América Ibérica, a integração dos cristãos-novos nos territórios ultramarinos foi uma luta constante travada em diversas esferas de influência. No âmbito comercial, eles inseriam-se nos circuitos de comércio formal e informal em parceria com mercadores cristão-velhos ibéricos mas também com as redes mercantis sefarditas.⁷³ As redes de intercâmbio transatlânticas dos grupos conversos e sefarditas quebraram a lógica rígida do sistema mercantilista espanhol. A luta pela descentralização levou à reconfiguração dos polos e mercados na América Hispânica, entre aqueles que eram fornecidos pelos circuitos formais e os informais. Estes últimos eram geralmente em locais menores e incluíam espaços controlados por outras redes de intercâmbio que ajudaram na organização da estrutura comercial entre Espanha e seus territórios ultramarinos.⁷⁴

No âmbito político, na época do conflito da sucessão portuguesa, os cristãos-novos tentaram influenciar o processo a partir da sua posição no cenário comercial, manifestando apoio aos candidatos que seriam mais benéficos aos seus interesses. Stuart Schwartz refere que os cristãos-novos se envolveram nas disputas políticas durante a sucessão dinástica portuguesa e “em 1580 parte deles pode ter aderido à causa dos Habsburgos, visando ter acesso ao comércio na Espanha e nas colônias espanholas da América, mas outros tantos sustentaram o pretendente português.”⁷⁵ No entanto, quando o rei Filipe II de Portugal (1527-1598) assumiu o trono e formalizou a União Dinástica, enfrentou

⁷³ Studnicki-Gizbert, Daviken. *A nation upon the ocean sea : Portugal's Atlantic diaspora and the crisis of the Spanish empire, 1492-1640* (Inglaterra : Oxford University Press, 2007): 92.

⁷⁴ Studnicki-Gizbert *A nation upon the ocean...*, 38-39.

⁷⁵ Schwartz, Stuart B. “Prata, açúcar e escravos: de como o império restaurou Portugal”. *Tempo*. V. 12, N. 24. (2008), 207. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042008000100011>

um dilema em relação à participação dos cristãos-novos nos territórios ultramarinos. As diferenças na sua integração e envolvimento nas áreas espanholas e portuguesas, ao longo do século XVI, geraram desafios administrativos e políticos.

A marcada penetração dos conversos nos assuntos comerciais dos reinos e vice-reinos espanhóis motivou a Coroa a procurar os benefícios dessas estruturas comerciais e financeiras. Sobre esta questão, Schwartz também menciona que o rei encontrou um impasse ao considerar

usá-los como contratadores para apropriações militares e monopólios de comércio estatal; e como banqueiros. De outro, os cristãos-novos passaram a sofrer uma crescente perseguição por parte da Inquisição portuguesa, que confiscou suas propriedades.⁷⁶

A política régia tinha uma marcada intenção de utilizar as populações conversas como mais um recurso dos seus novos territórios, pelo que o uso das suas estruturas foi uma estratégia para obter todos os benefícios financeiros possíveis desta situação. David L. Graizbord refere que a política de indulgências não significava uma posição benévola ou qualquer tipo de afinidade em relação aos cristãos-novos, mas sim a percepção destes enquanto recursos exploráveis.⁷⁷

Cabe aqui aclarar o papel da Inquisição na integração das populações cristãs-novas nos territórios americanos. A documentação resultante da actuação deste tribunal desempenha um papel-chave na identificação das interconexões e da participação destes grupos nos espaços Ibérico-americanos.

O controlo da população pela Inquisição nestes espaços tinha implicações complexas, tanto religiosas quanto políticas, devido especialmente à condição socio-demográfica deste grupo e a sua implementação no território. Assim, desenvolveram-se mecanismos entre as diferentes instâncias do Santo Ofício para criar uma única jurisdição que abrangesse toda a população do império, com a capacidade de intervir nas atividades das sociedades ibero-americanas.

Lucas Monteiro define esse sistema como a criação de um “espaço inquisitorial único”, referindo-se ao sistema de comunicação e colaboração para facilitar o

⁷⁶ Schwartz, “Prata, açúcar e escravos...”, 207

⁷⁷ Graizbord, David L. *Souls in dispute*. (EEUU, University of Pennsylvania Press: 2004): 22.

intercâmbio de correspondência dos arquivos do secreto e simplificar a gestão da interação entre os territórios ultramarinos ibéricos e as suas metrópoles.⁷⁸

Neste contexto, os processos das inquisições ibéricas revelam as diferentes estratégias de integração dos cristãos-novos nos espaços americanos, as atividades nas quais estavam envolvidos, assim como os seus fluxos migratórios.

Os cristãos-novos traçaram as suas estratégias de inserção num cenário de perseguição inquisitorial ao longo dos séculos XVI e XVII. Eles estruturaram-se como grupos ou comunidades com peso e força de negociação suficiente para obterem graças e perdões da Coroa, além de enfrentarem atos de marginalização que tinham evoluído de uma questão religiosa para um problema étnico e de sangue.

No desenvolvimento de outros mecanismos de exclusão social, o preconceito contra os conversos foi institucionalizado através dos “estatutos de limpeza de sangue”. David L. Graizbord menciona que estes estatutos estavam ligados à crença de que o sangue transmitia traços morais imutáveis de geração em geração.⁷⁹ Além disso, o mesmo autor aponta que essa noção do “sangue infetado” permitia aos cristãos-velhos justificar os seus preconceitos face à minoria cristã-nova, tratando a heterodoxia como uma doença espiritual “transmitida” pelos antepassados.⁸⁰

Cabe aclarar que as tendências de exclusão e segregação contra as minorias nas sociedades ibéricas, através do proselitismo e de conversões forçadas, também contribuíram para a consolidação dos traços distintivos das comunidades conversas, identificadas como “fluidas e complexas”. Estes processos levaram à construção da sua identidade, definida em grande parte com base nas suas origens numa sociedade altamente estratificada. A este respeito, Adam Stuchlik aponta que um traço distintivo entre os grupos conversos era que eles

⁷⁸ Veja-se Monteiro, Lucas Maximiliano. "Comunicação e cooperação. A Inquisição Ibérica no espaço ibero-americanos. Séculos XVI-XVII" (Tese doutorado em História: *Universidade de Évora*, 2019) <http://hdl.handle.net/10174/25403>

⁷⁹ Graizbord, *Souls in dispute*, 119.

⁸⁰ Graizbord, *Souls in dispute*, 119.

The self-understanding of the Sephardim was both highly particular and extremely fluid. Rooted in blood-based sense of separatism essentially derived, ironically, from the Iberian notions of purity of blood that had functioned on the peninsula above all to exclude Jews⁸¹

Essa noção de “limpeza de sangue” funcionou para excluir judeus sefarditas e conversos, mas também foi usada pelos próprios conversos para determinar a sua coesão enquanto grupo, através de alianças e casamentos com elementos do mesmo grupo.

Em resumo, as populações conversas conseguiram desenvolver mecanismos de integração fora da Península Ibérica, especialmente na América, durante a União Ibérica num ambiente político favorável e até permissivo, numa participação económica estável e numa sociedade organizada com estatutos que limitavam os seus laços com indivíduos exteriores ao grupo, mas que, por outro lado, eram aproveitados por eles próprio para consolidarem os seus vínculos internos.

Os conversos acusados e perseguidos por “culpas de Judaísmo” que chegaram à Nova Espanha foram acolhidos pelas comunidades cristãs-novas locais e muitos receberam apoio na sua integração. Uma das condições que mais facilitaram este processo foram as suas capacidades comerciais, tendo alguns deles se tornado proprietários de lojas e importantes mercadores. Além disso, outros conseguiram ocupar postos importantes dentro da administração, como o caso bastante representativo de Luis de Carvajal, governador do Nuevo Reino de Leon.

Outro dos aspetos valorizados para a integração dos migrantes, segundo Wiznitzer, era a sua religiosidade, ou seja, a sua fé na “lei de Moisés”, o conhecimento e prática de ritos judaicos e as ligações familiares com criptojudeus. Esses migrantes acabaram por se integrar na comunidade também através de casamentos com elementos já bem estabelecidos no México.⁸²

⁸¹ Sutcliffe, “Jewish History in an Age of Atlanticism...”, 28.

⁸² Wiznitzer, Arnold, “Crypto-Jews in Mexico during...”, 264.

2.2.2 As comunidades conversas na Nova Espanha

Para as populações conversas com intenções de se estabelecerem nos novos territórios da América hispânica existia uma série de limitações e exigências. As disposições governamentais sobre o estatuto das populações de origem judaica nos territórios americanos passaram por momentos distintos, havendo períodos de maior flexibilidade e outros em que as medidas restritivas foram mais rigorosas.

Desde os primeiros anos da ocupação espanhola na Nova Espanha, as preocupações da Coroa apontavam para a necessidade de povoar os territórios e assim concretizar a sua ocupação e exploração exclusiva face às outras potências europeias que também pretendiam obter benefícios das novas terras e conquistas. Assim, as exigências face às populações migrantes foram variadas e, por vezes, discordantes. As disposições da metrópole contra a migração das populações conversas eram ambíguas, embora se focassem em apenas aceitar a entrada mediante a apresentação de uma licença concedida pelo rei, provando que nem eles nem ninguém da sua família haviam sido penitenciados, reconciliados ou condenados pelo Santo Ofício no passado.⁸³

Apesar dessas restrições, as populações cristãs-novas beneficiaram de uma grande mobilidade nos territórios espanhóis. Em 1559, era conhecido que muitos conversos viviam em Nova Espanha e em outros territórios americanos, com a reserva de não ocuparem “cargos públicos.”⁸⁴ A este respeito, existem referências à permissividade por parte da Coroa em relação à presença de estrangeiros já em 1508. Fernando II (1452-1516), o Católico, autorizou a emigração de cristãos-novos para América sob a condição do pagamento de uma taxa proporcional à riqueza do requerente, nos chamados processos de “*composición*”.⁸⁵ Os trabalhos de Eleonora Poggio sobre estes mecanismos de ordenamento social e cobrança de impostos a todos imigrantes ilegais nos espaços americanos durante os séculos XVI destacam que se tratava de

⁸³ Martínez, José Luis, *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económico, 2014), 32-33.

⁸⁴ Martínez, *Pasajeros de Indias...*, 32-33.

⁸⁵ Escobar, *Inquisición y judaizantes...*, 62.

una medida correctiva utilizada por la Corona para remediar alguna contravención cometida contra sus órdenes a través del pago a la Real Hacienda de un porcentaje de la suma del caudal del infractor [...] cuando así convenía (generalmente cuando se necesitaba recabar fondos en las arcas reales para un fin en particular).⁸⁶

As “*composiciones*” eram assim mecanismos de capitalização para os cofres reais em momentos de guerras ou dívidas importantes, que ofereciam aos indivíduos “*compuestos*”, em troca, licenças para tratar e contratar no comércio atlântico. No entanto, os indivíduos que compareciam para obter estas licenças deviam apresentar “una memoria declarando su nombre, nación, vínculos familiares y lugar de residencia, así como un inventario de bienes jurado ante notario acompañado de las licencias, cédulas o habilitaciones que tuvieran en su poder”.⁸⁷ Assim, essas informações fornecem uma visão mais geral da estrutura das comunidades estrangeiras, especificamente dos grupos conversos na Nova Espanha, nomeadamente os locais de residência e as atividades comerciais destes grupos no Vice-reino.

O processo de incorporação dos indivíduos de origem judaica na Nova Espanha teve as suas bases no início do século XVI e deu lugar à consolidação das diferentes comunidades. Este processo foi, em certa medida, permitido devido às vantagens económicas e comerciais que a permanência destes indivíduos representava.

Entre 1541 e 1571, observa-se um tratamento diferenciado por parte das autoridades políticas e eclesiásticas em relação aos cristãos-novos na América, em comparação com o que acontecia nos espaços ibéricos.⁸⁸ Neste período, o foco principal das autoridades do Vice-reino estava mais na perseguição dos movimentos luteranos e calvinistas do que na punição de judaizantes.

⁸⁶ Poggio, Eleonora, “La migración de europeos septentrionales a la Nueva España a través de los documentos inquisitoriales a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII” in Navarro Antolín, Fernando (coord.) *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*. (España: Universidad de Huelva, 2007): 471. <http://hdl.handle.net/10261/29905>

⁸⁷ Poggio, “La migración de europeos...”, 186.

⁸⁸ Toro, Alfonso, *Los judíos en la Nueva España. Documentos del siglo XVI correspondiente al ramo inquisición*. (México: Archivo General de la Nación de México; Fondo de Cultura Económica, 1993): 10.

Neste sentido, Solange Alberro refere que, nos primeiros anos da presença da do Santo Ofício na América, ou seja, antes de 1571⁸⁹, durante as etapas monástica (1522-1533) e episcopal (1533-1571) da Inquisição, as atividades concentraram-se sobretudo na perseguição e vigilância das práticas idólatras das populações indígenas. A própria autora, além disso, aponta que as autoridades administrativas e religiosas tiveram também grande atenção às transgressões cometidas contra os preceitos cristãos no quotidiano das populações europeias ou mestiças. Essas transgressões incluíam casos de blasfêmia, bigamia, feitiçaria ou bruxaria, entre outras.⁹⁰

Os grupos conversos que se estabelecem na América Castelhana após 1580, no meio de uma reconfiguração socio-administrativa, com a permissão do livre-trânsito dos súbditos da coroa, encontraram uma sociedade mais diversificada, composta por indígenas, negros, mestiços, e mulatos, cuja doutrinação era menos sólida. Neste contexto, a capacidade para perceber eventuais faltas contra o Cristianismo era mais reduzida, bem como conhecimento dos detalhes das ações que podiam estas associadas a ritos judaicos.

Embora os cristãos-novos tivessem expectativas de encontrar na Nova Espanha melhores oportunidades e uma vigilância mais permissiva dos seus comportamentos devido à distância face às metrópoles, eles não se livraram do clima de perseguição, sobretudo aqueles que se estabeleceram em cidades como Cidade do México, Puebla, Veracruz ou Guadalajara.

Do mesmo modo, as condições sociais do espaço da Nova Espanha levaram a que fossem menores as oportunidades de receberem visitas de judeus vindos de espaços onde a religião era permitida ou, pelo menos, tolerada. Tal significou

⁸⁹ Pedro Moya de Contreras liderou a criação do Santo Ofício no México em 1571, enfrentando desafios devido à diversidade sociodemográfica nas Américas. A conquista espiritual inicial revelou problemas com um modelo normativo para os indígenas, limitando a jurisdição principalmente a populações europeias. Ao mesmo tempo, a atividade inquisitorial enfrentou a ameaça do movimento protestante, resultando em uma mudança que concedeu mais autoridade ao inquisidor, agora diretamente vinculado ao Consejo de la Suprema y General Inquisición de España. Ruíz Martínez, Herlinda. "El levantamiento portugués contra España en 1640: Impresiones y reacciones del santo oficio a través de una fuente documental." *Tzintzun*. (2015), (62), 310-311 http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-719X2015000200010&lng=es&tlng=es;

⁹⁰ A autora menciona que os delitos religiosos menores são os mais numerosos na Nova Espanha, representam mais da terceira parte do total dos processos inquisitoriais. Veja-se Alberro, *Inquisición y sociedad...*, 174.

uma falta de indivíduos capazes de instruir os grupos conversos em matéria religiosa judaica. Mesmo assim, esporadicamente chegavam ao Vice-reino indivíduos que haviam vivido em "terras de tolerância" e que proporcionavam aos conversos oportunidades para serem instruídos e tirarem as suas dúvidas em relação aos ritos ou costumes dos seus antepassados.⁹¹

Alguns judeus que chegaram à Nova Espanha mencionaram contradições e até incompatibilidades entre os conhecimentos e a falta de um ensino religioso judaica e o rigor da religiosidade praticada pelos grupos cristãos-novos locais.

Um deles foi Juan Pecheco de León, criado em Livorno como judeu, que chegou à Nova Espanha em 1639 e foi preso em 1642 vésperas da ofensiva inquisitorial conhecida como "la complicidad grande" do México na. Durante o seu processo, ele deu informações aos inquisidores sobre as diferentes praticas e as dificuldades dos conversos portugueses em se integrarem nas judiarias italianas, assim como as diferenças que encontrou no cenário mexicano.⁹²

Contudo, os grupos cristãos-novos na Nova Espanha sofreram uma fragmentação tanto ao nível espacial como social, que reconfigurou as linhas que ajudavam a identificar os seus membros, dando maior importância à prática de cerimónias e a rituais judaicos realizados em esferas mais íntimas ou clandestinas e, por isso, mais resguardadas da vigilância inquisitorial. Por outras palavras, os grupos tornaram-se mais herméticos. Estas disposições religiosas foram adaptadas e utilizadas para estabelecer as redes a partir das quais se integrariam na sociedade da Nova Espanha.

É relevante destacar os efeitos dessa segmentação nas comunidades cristãos-novas na Nova Espanha. Por um lado, a falta de instituições religiosas provocavam interpretações próprias dos textos e dos rituais. Além disso, a vigilância religiosa imposta pelo Santo Ofício modificava a sociabilidade dos grupos, o que criou um ambiente com poucas possibilidades de estabelecer contato com indivíduos de outros grupos cristãos-novos sem estar sujeito a cair em falta ou a revelar as suas verdadeiras crenças. Por outro lado, a convivência mais controlada que os obrigava a se esconderem contribuía para o

⁹¹ Veja-se Mateus, "Las juderias italianas...", 128.

⁹² Mateus, "Las juderias italianas...", 140-141.

desenvolvimento de redes sociais baseadas em laços de confiança mais fortes, enraizados na formação religiosa comum entre aqueles que não estavam dispostos a abandonar as suas crenças e as dos seus antepassados.

O contexto da Nova Espanha, apresentando as condições que impactaram as comunidades cristãs-novas, representou um ponto fundamental para compreender as particularidades do estabelecimento destas populações na Cidade do México. No capítulo seguinte, exploraremos como essas circunstâncias se manifestaram de forma única na capital do Vice-reino, onde a densidade populacional e as complexas dinâmicas sociais moldaram um cenário distinto para a adaptação e sobrevivência das comunidades cristãs-novas no coração da Nova Espanha.

Capítulo 3 As comunidades cristãs-novas na Cidade do México

O presente capítulo analisará a rede social dos cristãos-novos estabelecidos na Cidade do México. Será examinada a religiosidade do coletivo e as estruturas sociais que permitiram o desenvolvimento dos elementos de identificação que serviram como base da consolidação da comunidade durante a União Dinástica.

Como ponto de partida, serão considerados os registos oficiais que abrangem o período entre 1596 e 1601, nos quais indivíduos foram sentenciados pela Inquisição do Santo Ofício do México. Dentro desse contexto, esses indivíduos conseguiram estabelecer conexões e perpetuar práticas características das comunidades cristãs-novas que se desenvolveram na Nova Espanha. Também serão consideradas as experiências dos réus que foram identificados nos requerimentos para deixar a Nova Espanha após o Perdão Geral de 1605.

Um enfoque especial será dado à história social da comunidade na Cidade do México, incluindo a esfera doméstica e religiosa, com especial atenção para a clandestinidade e organização comunitária. Tudo isso será abordado a partir dos testemunhos e denúncias dos prisioneiros acusados de judaísmo na Cidade do México, localizadas na documentação do Archivo General de la Nación de México.

3.1 Os cristãos-novos na Cidade do México

A presença de populações cristãs-novas na Cidade do México tem antecedentes desde a época da conquista americana. Os conversos na capital do Vice-Reino, assim como nos territórios peninsulares, foram fundamentais na concretização e desenvolvimento dos espaços americanos.

Ao longo do século XVI, a Coroa castelhana concedeu diferentes *licencias* e implementou outros recursos de integração, como o pagamento de taxas ou impostos aos naturais doutros reinos europeus que se estabeleceram nos seus territórios ultramarinos. Essa entrada de recursos económicos e população europeia em territórios americanos permitiu também a chegada de mais cristãos-novos ao México, como foi mencionado no capítulo anterior.

A Cidade do México, por ser a capital do vice-reino, destacou-se pelo volume de transações comerciais e diversidade étnica e rapidamente se tornou num local para o desenvolvimento das atividades económicas dos cristãos-novos. Este grupo acabou por ganhar um peso significativo dentro da cidade, que se destacou como centro de acolhimento, mesmo entre as populações com outras afinidades religiosas como luteranos e calvinistas, alvos principais das autoridades religiosas e civis nos primórdios da Nova Espanha. Seymour B. Liebman, aliás, refere que a Cidade do México era um sítio de acolhimento e destino de muitos cristãos-novos que viviam noutras partes da América.⁹³

As comunidades cristãs-novas ao longo do século XVI adquiriram uma presença importante na capital do vice-reino, e os dados demográficos apontam para uma comunidade relativamente robusta desde meados do século XVI. Alfonso Toro destaca, na sua obra *Los judíos en la Nueva España*, que, em 1550, “la comunidad hebrea de México era ya numerosa, pues formaba 25 % de la población blanca peninsular [...] encabezada por un gran rabino.”⁹⁴

Neste contexto, é difícil apontar a ideia do estabelecimento de uma comunidade “judaica” plenamente constituída, tal como mencionado por Alfonso Toro, porque

⁹³ Dentro dos recorridos dos indivíduos cristãos-novos as principais zonas de destino foram a cidade de Lima no Vice-Reino do Peru e a Cidade do México, Liebman, Seymour B. *The Jews in New Spain: Faith, Flame, and the Inquisition*, (Estados Unidos: University of Miami Press, 1970): 43.

⁹⁴ Toro, *Los judíos en la Nueva España...*, 10.

isso implica a presença de determinados elementos como líderes comunitários, um rabino e uma estrutura organizacional devidamente estabelecida na Nova Espanha, o que seria impossível num espaço onde o Judaísmo era proibido. Assim, a asseveração de Toro é particularmente difícil de manter, sobretudo porque as comunidades estabelecidas na Nova Espanha e noutros sítios da América Espanhola são mais próximas do estatuto cristão-novo. Essa proximidade é fundamentada pelos antecedentes religiosos e culturais ibéricos, bem como pelo processo de expulsão dos judeus e de conversão que ocorreu nos reinos da Península Ibérica.

Se, em espaços do Ocidente europeu como Amesterdão, Hamburgo ou Londres, os cristãos-novos portugueses e espanhóis tiveram a oportunidade de integrar uma comunidade judaica e viver uma vida judaica normativa, na Nova Espanha, os grupos cristãos-novos tinham poucas oportunidades de estar em contato frequente com as comunidades judaicas europeias e de receber visitas de mestres judeus que os educassem em matéria religiosa.⁹⁵

Liebman menciona que é difícil dar um número exato do número de cristãos-novos supostamente judaizantes na Cidade do México. Além disso, a documentação inquisitorial também não permite uma identificação clara desses indivíduos, visto que muitos deles foram inicialmente presos pela Inquisição por ofensas como blasfémia ou bigamia, e só durante o processo passaram a ser identificados como judaizantes.⁹⁶ Além disso, é importante ter em consideração as circunstâncias de produção das fontes inquisitoriais e a sua agenda própria, e lançar um olhar crítico para o seu conteúdo e para as acusações que são imputadas aos réus.⁹⁷

Apesar disso, no âmbito desta investigação, cabe apontar o uso da categoria cristãos-novos na cidade do México, especialmente à luz das condições desenvolvidas e salientadas anteriormente. Este reconhecimento leva em consideração os antecedentes e processo histórico dos grupos identificados

⁹⁵ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, 446.

⁹⁶ Liebman, *The Jews in New ...*, 43.

⁹⁷ Graizbord, David. "Religion and Ethnicity Among "Men of the Nation": Toward a Realistic Interpretation", *Jewish Social Studies*, vol. 15, no. 1 (2008): 33-41.

como “judeus” na literatura mexicana, pois estes grupos eram essencialmente cristãos-novos, dentro do contexto da sociedade da Nova Espanha.

3.1.1 A Integração dos Cristãos-Novos na sociedade mexicana

Um dos elementos de coesão identificados dentro dos grupos cristãos-novos na Nova Espanha era a suposta religiosidade alternativa ao Catolicismo oficial. É crucial reconhecer que as denúncias e declarações sobre a participação em práticas e cerimônias religiosas judaizantes eram muitas vezes resultado de testemunhos forçados durante os processos inquisitoriais. Apesar dessa complexidade, torna-se imperativo resgatar elementos como a colaboração em ritos e cerimônias, assim como enfatizar os laços estreitos da comunidade para alcançar união e identidade dentro do grupo. O resgate destes aspetos assume uma importância crucial para se atingir a unidade e um sentimento de pertença dentro do grupo.⁹⁸

Silvia Hamuri menciona que a ausência na Nova Espanha de instituições ou de uma liderança que convocasse e englobasse as diferentes comunidades, juntamente com a falta de líderes religiosos judaicos devido à perseguição religiosa e à abolição do Judaísmo nos territórios sob domínio dos reinos ibéricos, provocou transformações na transmissão e ensino dos princípios religiosos judaicos, bem como no reconhecimento de outros membros do grupo. Essas mudanças tornaram mais discreto o culto e deram maior importância a elementos simbólicos no âmbito ritual ou cerimonial.⁹⁹

Uma das maiores transformações nas relações entre as comunidades cristãs-novas na Cidade do México foi o aumento da mobilidade e do número de conversos de origem portuguesa que chegaram na Nova Espanha durante a União Dinástica. O intercâmbio e a associação entre os recém-chegados e aqueles já estabelecidos na Nova Espanha mostra tanto a capacidade de criar e

⁹⁸ Os processos inquisitoriais mostram como principal elemento acusatório o envolvimento dos indivíduos em práticas “judaizantes” durante eventos, comemorações ou cerimônias em reuniões clandestinas.

⁹⁹ Hamui Sutton, Silvia. “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano”, *Fronteras de la historia*, Colombia, No.12, (2007), 86. <https://doi.org/10.22380/20274688.470>

manter vínculos entre eles, como também os conflitos gerados com a maioria cristã-velha.

Desta forma, torna-se interessante perguntar quais foram as condições que permitiram as conexões dentro das comunidades cristãs-novas estabelecidas na sociedade mexicana. Neste sentido, as conexões e redes sociais desempenharam um papel convergente durante a União Dinástica, permitindo a concretização da sua presença e integração dessas comunidades nos espaços americanos, como a Cidade do México.

Essa integração foi evidente a partir do envolvimento dos cristãos-novos de origem portuguesa em diferentes atividades no interior do grupo, especialmente participando como líderes de grupo, ou seja, indivíduos que dirigiam as atividades que o grupo realizava. Esses líderes não apenas demonstravam conhecimentos dos rituais, mas também uma maior compreensão das doutrinas religiosas. Eles desempenhavam o papel de guia para o grupo, atuando dentro das comunidades e grupos de conversos na sociedade mexicana. Por exemplo, em inícios do século XVII, verificamos que as lojas e casas de alguns mercadores proeminentes, como Simón Vaez Sevilla, surgem referidas nos processos inquisitoriais como sendo centros de reunião da comunidade e espaços onde decorriam cerimônias religiosas, chegando mesmo a ser identificadas como “sinagogas.”¹⁰⁰ Isso devia-se à capacidade de liderança desses indivíduos, à sua instrução religiosa, proximidade e experiências passadas em contextos onde era possível a vivência do judaísmo normativo, como em certos centros europeus e norte africanos onde haviam vivido ou passado em viagem.

Nas dinâmicas dos grupos cristãos-novos na Cidade do México destaca-se um processo duplo de integração nos territórios da Nova Espanha. Por um lado, os indivíduos cristãos-novos tiveram de se inserir na sociedade mexicana, especialmente nas suas interações sociais e económicas específicas, encontrando muitos deles essa possibilidade nos contratos de asiento e no comércio de longa distância. Por outro lado, estes indivíduos também se

¹⁰⁰ Veja-se Uchmany, Eva Alexandra. “Simón Vaez Sevilla” *Estudios De Historia Novohispana*, No. 9 (1987). <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1987.009.3307>

integraram em comunidades já estabelecidas de conversos, as quais possuíam as suas próprias dinâmicas, interesses e necessidades. Este segundo aspeto é de especial interesse para esta investigação, em particular os mecanismos de assistência facultados para a concretização do estabelecimento destes indivíduos na América Castelhana.¹⁰¹

Neste contexto, a capacidade de estabelecer laços com a comunidade conversa local significou para os recém-chegados à Cidade do México um desafio. Eles precisavam encontrar conexões económicas e sociais que permitissem enfrentar as barreiras sociais e religiosas de que eram alvo.

Convém notar que a maioria daqueles que chegaram aos territórios da América foram denominados pela historiografia mexicana como criptojudios ou judaizantes por supostamente manterem práticas religiosas judaicas em segredo, uma ideia que reflete uma leitura acrítica dos processos inquisitoriais do Tribunal do Santo Ofício da Cidade do México, dado que as trajetórias dos indivíduos e o sincretismo entre as duas religiões poderiam mostrar uma distância importante entre as atividades dos cristãos-novos e o judaísmo normativo.

3.1.1.1 A perseguição inquisitorial

A maior mobilidade das populações cristãs-novas para territórios da América Espanhola durante a União Dinástica resultou num aumento dos processos de judaísmo, especialmente contra os cristãos-novos de origem portuguesa, por parte da Inquisição mexicana. Como mencionado acima, este tribunal tinha dedicado, até então, especial atenção a faltas menores e a impedir a entrada do Luteranismo e do Calvinismo de estrangeiros que chegavam aos territórios da Nova Espanha.

Neste sentido, a intolerância, perseguição e acusações que estavam a aumentar contra os cristãos-novos na sociedade mexicana também foram acompanhadas de mecanismos que matizavam essas disposições restritivas. Isso incluía

¹⁰¹ Wachtel, *La fe del recuerdo...*, 18.

normativas secundárias como os perdões, que eram negociados e concedidos como indulgências para recuperar honras, ofícios e cargos e libertar os visados das respetivas penitências. No entanto, os perdões também eram importantes instrumentos de arrecadação de recursos para os cofres da coroa em épocas financeiras difíceis, como será desenvolvido no capítulo seguinte. Isto não quer dizer que a atividade inquisitorial fosse intermitente ou tivesse longos períodos de cessação por motivos político-administrativos. De facto, entre 1573 e 1699, foram realizados cerca de 90 autos da fé no território da Nova Espanha.¹⁰²

Entre os casos mais conhecidos de cristãos-novos penitenciados pela Inquisição em finais do século XVI, encontramos Luis de Carvajal (El viejo), preso em 1589, que havia nascido em Medina del Campo em 1539. Casado com Guiomar de Ribera, com quem não teve filhos, Carvajal era um mercador que participara da conquista dos territórios do norte da Nova Espanha e se tornara no primeiro governador do território do Nuevo Reino de Leon. A prisão e processo de el Viejo provocou a desarticulação da sua família. Por outro lado, o processo revelou a participação da comunidade cristã-nova na expansão espanhola na América.¹⁰³

Entre as acusações e detenções desencadeadas pela prisão dos membros da família Carvajal, encontramos o seu sobrinho Luis de Carvajal (El Mozo), acusado de judaizar e preso duas vezes, em 1590 e 1595. No segundo processo, EL Mozo foi “relajado en persona” (ou seja, condenado à pena máxima, sendo relaxado à justiça secular e posteriormente executado) por relapsia de judaísmo no auto da fé do dia 8 de dezembro de 1596, dia da festa da Nossa Senhora da Conceição na praça maior da Cidade do México. Este foi, até então, o maior auto feito pelo Tribunal mexicano. Carvajal foi acompanhado por mais 67 processados (57 em pessoa e dez em estátua, ou seja, sentenciados estando ausentes).¹⁰⁴

¹⁰² Sobre os autos da fé e os seus diferentes tipos veja-se Miranda Ojeda, Pedro. “Las sanciones de la fe. Los autos de fe y la aplicación de penas del régimen inquisitorial en el México colonial”. *Contribuciones desde Coatepec*. No. 14 (2008): 61-83. <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=28101404>

¹⁰³ Sobre a inquisição e as acusações contra os membros da família Carvajal, Antonio Garcia-Molina fez uma importante compilação das obras que abordam o caso da família veja-se García-Molina Riquelme, Antonio M. *La familia Carvajal y la Inquisición de México* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021): 2

¹⁰⁴ Sobre a inquisição e as acusações contra os membros da família Carvajal, veja-se Gojman de Backal, Alicia. “Luis De Carvajal El Mozo. Sus Memorias, Correspondencias Y Testamento”. *Multidisciplina*, n.º 1 (2011). <https://www.revistas.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/view/27663>. Sobre Luis de

Durante o seu segundo processo, Carvajal testemunhou contra familiares e cristãos-novos envolvidos em supostas práticas judaizantes. El Mozo descreveu as ocupações, negócios e trajetórias de muitos deles na Nova Espanha, a maioria imersos em assuntos comerciais e na mineração.¹⁰⁵ Ele referiu, nas suas declarações aos inquisidores, a prática de jejuns, a participação em reuniões onde se falava sobre a “ley de Moysem”, assim como em outras cerimónias religiosas com outros membros do grupo em observância da Lei de Moisés. As acusações tiveram efeitos em indivíduos que foram perseguidos e punidos pela Inquisição, e que apareceram nas listas dos autos da fé dos anos de 1596 e 1601.¹⁰⁶

A revisão das listas dos autos da fé e o cruzamento de dados e nomes permitiram identificar outras famílias, além dos Carvajal, e outros grupos cristãos-novos na Cidade do México, possibilitando assim a identificação das suas dinâmicas sociais, religiosas e comerciais.

3.2 O grupo de penitenciados cristãos-novos

As comunidades de conversos de origens portuguesas conseguiram estabelecer-se na Cidade do México através da formação de diversos grupos com conexões comerciais e religiosas. No entanto, para identificar esses grupos e traçar os vínculos entre os seus membros e com indivíduos da sociedade cristã-velha mexicana, foi necessário cruzar dados provenientes dos registos inquisitoriais, tanto da Inquisição de Lisboa quanto da Inquisição do México.

As denúncias e acusações apresentadas nos processos inquisitoriais por culpas de “judaísmo” contra cristãos-novos de origem portuguesa na transição do século XVI para o XVII deram origem a importantes episódios da história da Inquisição mexicana, como o caso da família Carvajal. Além disso, refletiram-se

Carvajal, veja-se também, entre outros, Perelis, Ronnie. *Narratives from the Sephardic Atlantic: Blood and Faith*. (Bloomington: Indiana University Press, 2016); Temkin, Samuel. *Luis de Carvajal. The Origins of Nuevo Reino de León*. (Santa Fe: Sunstone Press, 2011); Cohen, Martin A. *The Martyr. Luis de Carvajal, a Secret Jew in Sixteenth-Century Mexico*. (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001).

¹⁰⁵ García-Molina Riquelme, *La familia Carvajal...*, 411-464.

¹⁰⁶ García-Molina Riquelme, *La familia Carvajal...*, 411-464.

na realização de dois autos da fé, cujo principal testemunho são as listas dos indivíduos penitenciados em 1596 e 1601.¹⁰⁷

A informação que consta destas listas foi examinada com rigor, considerando sempre a origem e os propósitos das informações obtidas dos processos inquisitoriais. É importante ter em mente que estes processos se destacaram pelas intenções e características punitivas e coercitivas próprias do sistema inquisitorial. Além disso, cabe apontar que a própria natureza das fontes pode sugerir a falsa ideia de integração dos indivíduos como um grupo, devido às particularidades dos processos e à convivência entre penitenciados no cárcere perpétuo.

Nesta tese, utilizamos principalmente sete documentos, nomeadamente: os processos inquisitoriais do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa de dois indivíduos punidos e reconciliados na Cidade do México que, porém, voltaram para Portugal após o Perdão Geral de 1605; os testemunhos de dois réus cristãos-novos de origem portuguesa apresentados perante a Inquisição do México entre 1603 e 1605; uma petição de um grupo de penitenciados que, após o perdão geral solicitaram a saída da Nova Espanha em 1606; e as duas listas dos autos da fé de 1596 e 1601 da Inquisição mexicana realizados na Cidade do México.

Graças ao cruzamento das informações inquisitoriais, foi identificado um grupo e tornou-se possível examinar as conexões, organização e dinâmicas entre os cristãos-novos de origem portuguesa na capital do Vice-reino, bem como compreender as funções e papéis desempenhados por cada um dos membros do grupo identificado. Considerámos este grupo como uma amostra do coletivo cristão-novo na Cidade do México.

Estes registos serão usados como referência para analisar a amostra de 40 indivíduos, incluindo homens e mulheres, que foram identificados com algum tipo de conexão com a comunidade cristã-nova na Cidade do México. É importante mencionar que a característica principal que os une é o facto de terem sido

¹⁰⁷ Uchmany fez uma investigação sobre o caso particular do Diogo Dias Nieto no cárcere do Santo Ofício até o Perdão Geral de 1605. Essa pesquisa permitiu ter acesso as listas dos autos de fé de 1596 e 1601 que configuraram a amostra da comunidade cristã-nova que estudamos nesta investigação. Veja-se Uchmany, Eva Alexandra. *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España 1580-1606*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

referidos tanto no pedido para deixar a Nova Espanha em 1606, o qual foi escrito durante o seu cárcere perpétuo na Cidade do México, quanto nos testemunhos de Manuel Gil de la Guardia e Duarte Rodríguez entre 1603 e 1604.¹⁰⁸ Este último, sendo um vendedor ambulante do Fundão que foi reconciliado na Cidade do México, forneceu aos inquisidores do Santo Ofício da Cidade do México descrições das atividades das reuniões e práticas rituais do grupo cristão-novo identificado.

Do grupo em questão, destacam-se várias informações gerais. A maioria dos seus elementos chegou a Nova Espanha após a União Dinástica, vindo de Espanha. No que diz respeito à idade dos membros do grupo, destaca-se um indivíduo com 67 anos que desempenhava um papel importante de liderança da comunidade. No entanto, a maioria tinha uma idade acima dos 30 anos.

É ainda mais interessante sublinhar a composição do grupo, incluindo as suas profissões e locais de estabelecimento em Nova Espanha. A análise destes dados demonstra a ampla integração das comunidades portuguesas na estrutura social e económica das possessões espanholas na América, desempenhando várias funções como capitães de navio, mercadores, donos de lojas e até vendedores ambulantes.

No que se refere à participação feminina, as mulheres desempenhavam um papel de grande relevância na construção das conexões dentro do grupo. Um total de 12 mulheres foram mencionadas durante os testemunhos, especificamente relacionadas com funções essenciais na distribuição, seleção e confecção de alimentos de acordo com a lei judaica, bem como no ensino das tradições e da fé.

Dos 40 indivíduos identificados como amostra neste trabalho, apenas 16 compartilharam uma convivência mais próxima durante a sua penitência no

¹⁰⁸ Cf. Testificación de Duarte Rodríguez contra Ruy Diaz Nieto, Isabel Rodríguez, Violante Rodríguez, Sebastián de la Peña, Antonio Ruiz Márquez, Antonio Méndez, Héctor de Fonseca, Jorge Fernández, por judaizantes. México. Archivo General de la Nación (AGN). Inquisición. año: 1603. vol. 271, exp. 1, fs. 3v-4.; Declaraciones de Manuel Gil de la Guardia y del alcalde Juan de León Plaza, contra Ruy Diaz Nieto, Héctor de Fonseca, Isabel Rodríguez, Diego Díaz Nieto, Antonio Méndez, Sebastián de la Peña, Antonio Díaz Márquez, Sebastián Rodríguez, catalina Rodríguez, Constanza Rodríguez, Violante Rodríguez, Ruy Díaz de Lemos, Ruy Díaz Nieto (hijo), Marcos Antonio y Alonso Rojas. (este expediente trae datos curiosos sobre los judíos). México. AGN. Inquisición. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, fs. 81.

cárcere perpétuo. Eles têm como denominador comum o fato de aparecerem nas listas dos autos da fé de 1569 e 1601 e de terem feito um pedido para saírem da Nova Espanha em 1606.¹⁰⁹ A maioria deles, com a exceção de três, foram mencionados durante os testemunhos do Duarte Rodríguez perante o Santo Ofício no mesmo ano.

Sobre a origem do grupo, ou seja, a naturalidade e mobilidades dos seus elementos, a maioria destes 16 indivíduos, ao relatarem as suas trajetórias durante as audiências inquisitoriais, mostraram um percurso que envolvia diferentes espaços dentro e fora da Península Ibérica. No entanto, o antecedente português, especialmente das regiões do centro e norte, é significativo. Entre os locais mais referidos destacam-se: Fundão, Lamego, Porto, Lisboa, Guarda, Viseu e algumas vilas como Salzedas e Sabugal.

Por exemplo, Antonio López cristão-novo, tendeiro na Cidade do México, que foi apresentado nas listas do auto da fé de 1601 por culpas de judaísmo, tinha origem portuguesa, sendo a família natural do Fundão. Porém, López tinha nascido em Sevilha. Também Duarte Rodríguez nasceu em territórios espanhóis mas manteve-se próximo das suas origens familiares portuguesas.

De facto, embora tenham nascido em Espanha, a sua naturalidade portuguesa desempenhou um papel significativo no desenvolvimento dos seus vínculos com outras comunidades de origem portuguesa fora da Península Ibérica, especialmente durante a União Dinástica. Graizbord menciona que a relação entre os indivíduos e os espaços dos seus antepassados decorreu não só por motivos religiosos ou ideológicos, mas também por motivações práticas, como as do foro económico ou social.¹¹⁰ Os movimentos eram constantes entre os espaços ibéricos e ultramarinos e comunidades estabelecidas noutros centros europeus, demonstrando que a manutenção e reforço dessas conexões concediam vantagens de pertencer a uma rede de apoio geograficamente muito dispersa.

¹⁰⁹ Cf. Solicitud de Sebastián Rodríguez, Antonio Méndez, Sebastián de la Pe@a, Ruy Díaz Nieto, a. guerrero Marco Antonio, Jorge Fernández, Antonio López, Héctor Fonseca, Antonio Gómez, Duarte Rodríguez, Constanza Rodríguez, Isabel Rodríguez, Clara Enríquez madre e hijas, Ana López, Isabel Machado, judíos sentenciado pidiendo licencia para ir en libertad, por la gracia concedida por el papa Clemente VIII, la que les fue concedida. México. AGN. Inquisición. Año: 1606. Vol. 279, exp. 9, fs. 15.

¹¹⁰ Graizbord, *Souls in dispute.*, 65.

3.2.1 As atividades e profissões na Cidade do México

A análise de um grupo de penitenciados pelo Santo Ofício entre 1596 e 1606 oferece uma excelente oportunidade para compreender o comportamento e a dinâmica das interações entre estes indivíduos cristãos-novos na Nova Espanha. Essas informações revelam a configuração do grupo, as práticas religiosas compartilhadas e os papéis que cada um dos penitenciados assumiu, criou e reproduziu durante a sua penitência no cárcere perpétuo na Cidade do México, já que, através dos testemunhos e processos inquisitoriais, é perceptível a existência de uma dinâmica de grupo.

As atividades profissionais dos penitenciados eram diversas, desde tendeiros até capitães de navios. No entanto, a maioria deles atuava como mercadores, ou seja, desenvolvendo negócios a uma escala mais ampla e com uma maior variedade de mercadorias e correspondentes, ou tratantes, ou seja, vivendo de um comércio de dimensão mais reduzida. A sua participação na sociedade da Nova Espanha esteve sempre ligada a atividades comerciais de maior ou menor escala. Daviken Studnicki-Gizbert faz referência às estruturas comerciais e financeiras dos indivíduos de origem portuguesa que lhes conferiam a capacidade de organização tanto na sua expansão no Atlântico, através da participação em diferentes mercados, como no seu crescente controlo de setores-chave das economias ibéricas.¹¹¹ O mesmo autor menciona que os cristãos-novos, assim como os cristãos-velhos de origem portuguesa, se inseriram rapidamente nos territórios e circuitos comerciais castelhanos através de pequenos grupos, como famílias, até organizações mais complexas constituídas para obter contratos ou monopólios.

As redes e os vínculos eram tão variados que integravam ligações comerciais tanto formais como informais estabelecidas entre indivíduos com papéis bem definidos no âmbito no funcionamento quotidiano das suas casas comerciais, famílias ou comunidades.¹¹² Contudo, Studnicki-Gizbert atribui aos laços criados

¹¹¹ Studnicki-Gizbert *A nation upon the ocean...*, 119.

¹¹² Studnicki-Gizbert *A nation upon the ocean...*, 25.

e suportados na responsabilidade coletiva e no respeito entre os seus membros um papel basilar nas conexões entre as comunidades da nação portuguesa e na confiança entre indivíduos e coletivos.¹¹³

A ativa participação dos membros do grupo no comércio e em várias profissões na sociedade mexicana foi fundamental para criar as estruturas necessárias para se estabelecerem na Cidade do México, concentrando-se em locais específicos, especialmente em áreas comerciais e administrativas cruciais. No entanto, essa participação não foi isenta de desafios.

A integração dos cristãos-novos portugueses dentro da sociedade da Cidade do México é evidente nas queixas e denúncias de cristãos-velhos que pediam a aplicação das ordenações e leis a este grupo, especialmente aquelas que limitavam a participação de populações estrangeiras de determinados cargos e funções. Por exemplo, em 1653 foi feito um pedido para que se cumprisse uma lei de 13 de setembro de 1608 que proibia a participação de estrangeiros, principalmente portugueses, nos portos, em cargos na administração e em certas atividades comerciais.¹¹⁴

Existia, de facto um grupo de cristãos-novos portugueses ricos na Nova Espanha, envolvidos em negócios de larga escala e donos de embarcações, como revelava já em 1630 uma carta do visitador Antonio Rodríguez de San Isidro Manrique, que referia as conexões das atividades dos cristãos-novos entre os territórios da Nova Espanha e as províncias de Tierra Firme: “navegaban a todos los puertos de las costas de la región y las de México y España llevando y trayendo todo género de frutos de la tierra y mercaderías.”¹¹⁵

Por outro lado, o próprio visitador, na mesma carta, referia que nem todos cristãos-novos gozavam da mesma prosperidade. Alguns tinham profissões mais modestas e desempenhavam atividades de menor rendimento económico. Na sua grande maioria, eram pessoas “de poco fruto y substancia en cuanto a caudal (...) sin más ocupación que vagar de una parte a otra careciendo de lugar

¹¹³ Studnicki-Gizbert A nation upon the ocean..., 69.

¹¹⁴ Cf. AGN. México, Instituciones coloniales, Tierras, vol. 2990, exp. 30.

¹¹⁵ Archivo General de Indias. (daqui para a frente AGI). Carta del doctor Antonio Rodríguez de San Isidro Manrique. Santa Fe 56B. No. 67. Citado em Cristina Navarrete “JUDEO-CONVERSOS EN LA AUDIENCIA DEL NUEVO REINO DE GRANADA. SIGLOS XVI Y XVII.” María. *Historia Crítica*, No. 23 (2002), 77. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172002000100005&lng=en&tlng=es.

y morada cierta”.¹¹⁶ Portanto, esta carta revela uma ampla variedade de indivíduos e comunidades de cristãos-novos na Nova Espanha, cada um com as suas próprias conexões e vínculos entre si.

Entre os tendeiros, destacam-se Manuel Gil de la Guarda, Sebastian de la Peña e Sebastian Rodríguez. As lojas destes tendeiros eram de grande importância nas relações dentro da comunidade. Estes estabelecimentos surgiam como espaços relevantes na dinâmica do grupo, especialmente enquanto espaços onde se realizavam as reuniões onde se discutiam assuntos relacionados com a Lei de Moisés, conforme mencionado nas declarações de Duarte Rodríguez na Inquisição do México. Na audiência perante os inquisidores a 19 de dezembro de 1603, Duarte declarou:

dixo que presume y no encarga su conciencia en ello que, el dicho Ruy días Nieto enseña la ley de Moysesen y se la lee, a Sebastian de la Peña, y a Ysabel Rodriguez su mujer, y a Jorge Ferndandez, y a Antonio Mendez reconciliado, y a Ruy Días Lemos en la trastienda del dicho Sebastian de la Peña porque les ha visto este muchas veces juntos, y algunas desde la tienda del dicho Manuel Gil que esta enfrente¹¹⁷

Sobre as atividades dos mercadores, as informações oferecidas pela documentação não permitem averiguar a natureza dos seus negócios, visto que, nas declarações, estes são apenas referidos a grosso modo. No entanto, identificamos seis indivíduos apresentados como mercadores: Francisco da Costa, Gaspar Correia, Diogo Soares, Antonio López, Antonio Diaz Marquez e Antonio Méndez. Além destes, também identificamos alguns vendedores callejeros (vendedores de rua), como Jorge Fernández, Ruy Diaz Nieto e Duarte Rodríguez.

De todos estes indivíduos, Antonio López, Sebastian de la Peña e Duarte Rodríguez foram aqueles que chegaram a Nova Espanha com as suas famílias após a concretização da União Dinástica e que serão analisados mais detalhadamente a seguir, apresentando-se informações sobre as suas trajetórias e viagens.

¹¹⁶ Navarrete, JUDEO-CONVERSOS EN LA AUDIENCIA..., 66-67.

¹¹⁷ Cf. AGN. México. Inquisición. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, fs. 3V-4.

Antonio López foi preso pela Inquisição de México em 1597. Ele tinha chegado a Nova Espanha em 1583, junto com a sua família. O seu processo inquisitorial permite-nos traçar as suas conexões dentro da comunidade cristã-nova na Nova Espanha e a ligação com cristãos-novos em Portugal, uma vez que ele retornou a Lisboa e foi preso pelo Santo Ofício em 1607. Além deste indivíduo, temos informações sobre outros dois, Sebastian de la Peña e Antonio Méndez, que também regressaram a Portugal após o Perdão Geral do papa Clemente VIII.¹¹⁸

A trajetória de Antonio López é um bom exemplo do padrão de migração das comunidades conversas na Nova Espanha, bem como das condições sociais e económicas dos indivíduos durante a sua integração na sociedade mexicana. Diante dos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, Antonio López retratou brevemente o “discurso de su vida”. Iniciou a sua narrativa dizendo que havia chegado à Nova Espanha em 1583, apenas três anos após a União Dinástica, acompanhado pelos seus pais Diego López Regalón, mercador, e Ana López. Nessa altura, Antonio tinha apenas 11 anos de idade. Porém, não especifica a idade de quando se casou em Nova Espanha com María Pérez, a qual ele refere como sendo crioula.¹¹⁹

O processo de Sebastian de la Peña na Inquisição do México é revelador do percurso deste mercador antes do seu estabelecimento na Cidade do México.¹²⁰ Segundo o seu percurso de vida apresentado durante a Audiência na Cidade do México em 1595, ele tinha vivido em Madrid e Sevilha, onde vendia “por las calles lenços y Tocas”. Ainda antes de embarcar para Nova Espanha em 1592, De la Peña chegou a viajar para Roma, onde se demorou seis meses. Já na Nova Espanha, segundo disse na audiência do Santo Ofício, “ha estado ocupado a vender por los pueblos cosas de china.”¹²¹

Ainda mais rico em detalhes, sobretudo relativos à vida na prisão, é o processo de Duarte Rodríguez, mercador cristão-novo natural do Fundão, preso pela

¹¹⁸ Cf. Certidão em como António Mendes se apresentou ao santo ofício vindo do México. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), proc. 284.

¹¹⁹ Cf. Processo de António Lopes, ANTT, TSO, IL, proc. 3976, f.7V-8.

¹²⁰ Cf. Proceso contra Sebastián de la Peña, soltero, natural de sant juan de Pesqueyra, del obispado de Lamego en Portugal, por judaizante. AGN. México. INQUISICION. Año: 1595. vol. 155, exp. 4, fs. 148

¹²¹ Cf. AGN. México. INQUISICION. Año: 1595. vol. 155, exp. 4, 148.

Inquisição do México em 1596, quando tinha 25 anos de idade.¹²² Rodríguez, como muitos outros, passou primeiro a Espanha, mais precisamente à cidade de Sevilha, e esteve na Guiné por três anos antes de embarcar para o Vice-Reino da Nova Espanha.

A prisão de Duarte Rodríguez revelou-se particularmente desafiadora para os familiares do Santo Ofício, que tiveram dificuldades em localizá-lo. Rodríguez estava envolvido na venda de mercadorias fora da Cidade do México e pretendia fugir, segundo apuraram as autoridades inquisitoriais. Na altura da sua prisão, ele estava acompanhado de outros portugueses naturais do Alentejo e ocupava-se de vender roupa na rua.¹²³

Nas suas declarações perante os Inquisidores durante uma audiência na Cidade do México a 19 de dezembro de 1603, após ter sido sentenciado a cárcere perpétuo, Duarte Rodríguez fez uma descrição detalhada da vida diária durante a sua penitência em companhia de outros cristãos-novos acusados por culpas de judaísmo e ofereceu alguns elementos significativos sobre as dinâmicas das atividades exercidas por estes.

A partir dos testemunhos de Duarte, podem ser abordadas duas questões relevantes. Primeiramente, destaca-se a dinâmica das profissões, atividades e papéis desempenhados, após os autos da fé de 1597 e 1601. Isto envolve a análise da transformação das ocupações dos penitenciados que eram mercadores ou já haviam sido, mas que, durante a sua estadia no cárcere perpétuo, dedicavam-se à venda de mercadorias na rua ou possuíam lojas de produtos, talvez estando conetados com os cristãos-novos de maior influência no comércio.

Cabe mencionar que o cárcere perpétuo foi uma das sentenças inquisitoriais menos frequentes na Nova Espanha, pois a reclusão exigia uma infraestrutura importante, como um espaço fechado e vigiado, assim como recursos para assegurar a estadia prolongada dos réus. Alberro aponta que o cárcere perpétuo representava

¹²² Cf. Proceso contra Duarte Rodriguez.. AGN, MEXICO.. Año: 1596. vol. 157, exp. 3, fs. 104.

¹²³ Cf. AGN. México. NQUISICION. Año: 1596. Vol. 157, exp. 3, fs. 104.

apenas 6 % das sentencias [...] e esta pena se aplica esencialmente a los confesores solicitantes y los clérigos en general, a los cuales sólo hay que mantener encerrados en algún convento con el triple beneficio de que se les castiga, se les vigila para que no cometan nuevas transgresiones y se evita el escándalo.¹²⁴

O cárcere perpétuo era um espaço confinado onde os penitentes deveriam cumprir as suas penitências espirituais e ser doutrinados na fé cristã. Em caso de bom comportamento, a pena era minorada para uma condição de “cárcere aberto”. Durante o período de cárcere, os penitentes eram autorizados a sair para ganhar o seu sustento, fosse através da mendicidade, do pequeno comércio ou outro tipo de atividades. Nessas ocasiões, o penitente era obrigado a usar sempre o hábito penitencial e regressar ao cárcere ao final do dia.¹²⁵

Na Cidade do México, o cárcere estava localizado ao lado do edifício do Santo Ofício na Cidade do México. A decisão do seu estabelecimento neste local foi decidida pelo Conde de Monterrey, Vice-rei da Nova Espanha entre 1595 e 1603, dado que era necessário que os sentenciados “estuviesen a la mira de un alcaide y visitados por los ynquisidores.”¹²⁶ Assim, os sentenciados recebiam visitas constantes dos inquisidores que deveriam zelar pelo cumprimento das penitências espirituais, nomeadamente, “que los doctrinen, confiesen y comulguen las 3 pasquas del año; y el alcaide los lleva los domingos y fiestas de guardar a oyr missa y sermón”¹²⁷

As informações de Duarte Rodríguez destacam uma ativa participação dos membros do grupo cristão-novo no pequeno comércio na Cidade do México, indicando que estes penitenciados desempenhavam atividades como vendedores ambulantes e tendeiros. Neste contexto comercial e social, podemos localizá-los no nível comercial mais modesto, embora fosse este o mais extenso

¹²⁴ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, 200.

¹²⁵ Messana, Maria Sofia. “Carcere”, *Dizionario storico dell’Inquisizione*, dir. Adriano Prosperi, vol. 1. Pisa: Edizioni della noramale, 2010, pp. 269-270.

¹²⁶ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, 209-210; Sobre o estabelecimento penitenciário do Santo Ofício da Nova Espanha veja-se Rodríguez-Sala, María Luisa. “Cárcel del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición”. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. (2009). <https://repositorio.unam.mx/contenidos/5006526>

¹²⁷ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, 210

da sociedade mexicana. Isso enriquece a compreensão das relações comerciais e culturais que moldaram a sociedade da capital do Vice-reino.

A segunda questão, refere-se à partilha de práticas alimentares relacionadas com o cumprimento dos alegados preceitos judaicos, particularmente envolvendo a preparação e distribuição dos alimentos e a prática de se reunirem para tomarem as refeições juntos. Duarte Rodríguez refere que:

quatro meses antes que muriera Manuel Alvarez reconciliado, y aun a dos meses que murió poco mas o menos çenando el dicho Antonio Mendez, y Hector de Fonseca tambien reconciliado com el dicho Rui Dias Neto todos los vienes de la comida que es guisa el dicho Rui Dias Neto¹²⁸

Em relação às práticas alimentares, destaca-se a organização existente para se preparar e partilhar as refeições fora de casa, sobretudo no contexto dos preceitos para a guarda do sábado. Por exemplo, Rodríguez refere que às sextas-feiras à tarde era Rui Díaz Nieto quem andava pelas ruas a vender os seus produtos e passava pela loja do Sebastian de la Peña, que lhe dava “una cosa de comida.”¹²⁹

Sobre as refeições, muitas vezes é mencionado o cuidado que tinham com a sua preparação. Frequentemente, eles próprios cozinhavam ou aceitavam comidas preparadas por outros membros do grupo. Duarte refere que a dinâmica dentro do grupo, quando alguém não podia cozinhar, era que as refeições seriam feitas e repartidas por Isabel Rodríguez, Violante Rodríguez (sua mãe) ou por Hector de Fonseca, o qual também aparece mencionado em testemunhos como quem abatia as aves de acordo com a lei judaica.¹³⁰ Isso demonstra uma forma de cooperação e interação comunitária, onde a comida não apenas nutria o corpo, mas também era uma maneira de fortalecer os laços entre os membros da comunidade.

Outro aspeto importante a destacar dos testemunhos de Duarte Rodríguez é a profusão de referências a Ruy Diaz Nieto, cuja história parece ser uma das mais

¹²⁸ Cf. AGN. México. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 4v.

¹²⁹ Cf. AGN. México. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 3v.

¹³⁰ O testemunho de Hector de Fonseca sobre a participação na preparação e distribuição ocorreu quando ele foi solicitado a ajudar a matar e cozinhar algumas aves para Ruy Diaz Nieto, que estava doente. Cf. AGN. México. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 6.

significativas e amplamente exploradas, devido às suas conexões com os territórios norte-africanos e à viagem que fez com o seu filho Diego Diaz Nieto desde Sevilha para a Nova Espanha em 1581, quando tinha 52 anos. Antes disso, havia passado por cidades italianas como Florença, Pisa e Génova. Na Península Ibérica, tentou manter vivos os laços familiares com Portugal, bem como com a tradição judaica.¹³¹

Duarte Rodríguez identifica Ruy Diaz Nieto como o indivíduo mais velho e aquele que ocupava algumas das principais funções dentro do grupo, sendo o responsável pela organização das reuniões e condução das conversações que ocorriam nas *trastiendas* (espaço ou quarto que costuma ser nas traseiras das lojas) dos membros do grupo, como foi mencionado acima. A sua trajetória e experiência em cidades italianas e as suas conexões com as comunidades judaicas do Norte de África colocam-no numa posição privilegiada em termos de conhecimento dos costumes e práticas religiosas, orientando e instruindo os outros elementos do grupo nas festividades e cerimónias judaicas, tema que será abordado no próximo subcapítulo.

3.2.2 Religiosidade e organização dos cristãos-novos na Cidade do México

No trânsito do século XVI para o XVII, existia um importante afastamento, em termos religiosos, entre as comunidades cristãs-novas judaizantes na Nova Espanha e aquelas que estavam nas metrópoles ibéricas e tinham mais oportunidades de visitar comunidades judaicas noutras cidades europeias.

As práticas judaizantes na Nova Espanha, por conseguinte, acabavam por seguir os conteúdos dos éditos de fé promulgados pelo Santo Ofício. Estes éditos, ao detalharem os “crimes” que deveriam ser denunciados à Inquisição, descreviam minuciosamente algumas práticas judaicas e, assim, permitiam que os conversos ignorantes desses ritos os retomassem. Entretanto, durante os processos inquisitoriais, alguns réus, como menciona Juan Pacheco de León no

¹³¹ Cf. Proceso contra Ruy Diaz Nieto, natural de Oporto en Portugal, por judaizante. Mexico. INQUISICION. Año: 1596. Vol. 157, exp. 1, fs. 240.

seu testemunho, apontam diferenças significativas na instrução religiosa quanto às práticas dos conversos na sociedade da Nova Espanha.¹³²

As referências à instrução religiosa dos grupos cristãos-novos, como mencionado por Silvia Hamui Sutton, refletem a falta de uma instituição que guiasse e estabelecesse o acesso à doutrina e ritualidade judaicas. Além disso, a intolerância geral e a perseguição inquisitorial contribuíram para o afastamento de eventuais mestres religiosos do panorama mexicano. Assim, aos cristãos-novos que seguiam a religião dos seus antepassados apenas restava a referência aos preceitos religiosos nos éditos ou transmitida de geração em geração, uma memória transfigurada pelas omissões e esquecimentos, refletindo o sincretismo e as próprias trajetórias dos grupos e dos seus membros.¹³³

Certa ritualidade passou a representar, por si mesmo, uma alternativa que os grupos cristãos-novos judaizantes encontraram para reafirmar a sua identidade e pertença, bem como a cumplicidade entre si. Entre os ritos e as cerimónias praticados pelo grupo, a guarda o sábado, ou seja, o descanso sabático, era fundamental na preservação da sua identidade e religiosidade judaicas. A ritualidade envolvia os preparativos que se iniciavam na sexta-feira à noite, com a troca das roupas de cama, o acender de velas e a preparação de alimentos para serem consumidos no dia seguinte. As informações sobre essa ritualidade, tanto dentro quanto fora do edifício do cárcere, foram obtidas por meio dos testemunhos de Manuel Gil de la Guardia, Estevan de Lemos e Duarte Rodríguez, os quais também cumpriam pena de cárcere perpétuo e tinham sido interrogados pelos inquisidores para darem conta das práticas judaicas do mês de setembro de 1603.¹³⁴

3.2.2.1 A guarda do sábado

Os preparativos para a guarda do sábado iniciavam-se na sexta-feira, quando alguns dos cristãos-novos paravam de trabalhar ao meio-dia, trocavam as roupas de cama e colocavam lençóis limpos e cuidavam da sua higiene, lavando

¹³² Veja-se Mateus, "Las juderías italianas...", 127-127, 140-141; Alberro, *Inquisición y sociedad...*, 419.

¹³³ Hamui, "Identificadores de los judaizantes...", p. 86.

¹³⁴ Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, fs 10.

braços, pernas e axilas. Antes do pôr do sol, acendiam uma vela inteira que devia permanecer acesa até o dia seguinte, assim como colocavam “em tasquillos de varro aseyte, y alli uma torçida encendida al rincon del aposento junto a una caxa.”¹³⁵ À noite, alguns jantavam juntos a portas fechadas nos seus aposentos, e abstinham-se de fazer qualquer tipo de trabalho durante o sábado.

O respeito da guarda do sábado foi o elemento mais comum entre os acusados de judaísmo, muitas vezes sendo a principal razão pela qual eram identificados enquanto judaizantes. Mesmo quando se encontravam em situações vulneráveis e desempenhavam atividades como vendedores ambulantes ou donos de lojas, a simples observação do descanso sabático servia de matéria de denúncia.

Muitos dos penitentes, mesmo estando no cárcere perpétuo, trabalhavam até o meio-dia das sextas-feiras e, a partir desse momento, ocupavam-se de cozinhar as refeições do sábado, para evitarem trabalhar nesse dia. Por exemplo, Ruy Diaz Nieto, nas sextas-feiras à tarde, estava “en su aposento guisando de comer, y los sábados dice [...] que no vende porque antiende en las cobranças.”¹³⁶ Além disso, de acordo com o testemunho de Duarte Rodríguez aos inquisidores, Ruy Diaz não trabalhava sequer nas manhãs de sexta-feira, antes ocupando-se com atividades correspondentes aos preparativos do sábado. Duarte Rodríguez refere que:

“los viernes por la mañana Va el dicho Ruy Días Nieto a las lajas con un Yndio y vienen cargados con la comida que a adrezar, y esta mañana a viso este a los dichos capitan Lemos y Manuel Gil para que avissen al dicho Ruy Días como venia cargado con cosas de comida”¹³⁷

Os jantares de sexta-feira à porta fechada eram amplamente organizados pelo grupo cristão-novo. Eles jantavam tomando cuidado tanto com os convidados quanto com os alimentos, os quais deveriam ser preparados de acordo com os preceitos judaicos. Além disso, havia um mecanismo de distribuição dos alimentos, tal como descrito no capítulo anterior. Durante estes jantares, também se tornava visível a importância das ligações familiares na preservação da

¹³⁵ Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, fs 2v.

¹³⁶ Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 3.

¹³⁷ Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 3-3v.

ritualidade. Por exemplo, Jorge Fernandez jantava com a prima Ysabel Rodríguez a comida preparada e distribuída como presente por Ruy Diaz.¹³⁸

No que diz respeito aos jantares, é interessante notar as descrições sobre a disposição da mesa e outros elementos que acompanhavam estes eventos dentro dos aposentos dos penitenciados. Eles arrumavam e decoravam os aposentos, tendo cuidado em colocar elementos como um “casquillo de aseYTE con su torcida ençendida al rincon [...] manteles y servilletas muy limpias y avia en la mesa cantidad de pasas y almendras.”¹³⁹

As músicas e cânticos também parecem ser parte da ritualidade da guarda do sábado. Após o jantar de sexta-feira, essas músicas podiam servir para transmitir sinais ou mensagens por meio de versos específicos. Por exemplo, Duarte Rodríguez mencionou que “los dichos viernes después de çenar ha oydo este al dicho Antonio Méndez cantar estando, teniendo una guitarra. Cuando presos passavan los Rios de Babilonia.”¹⁴⁰

3.2.2.2 Os jejuns

O jejum era um outro elemento distintivo da comunidade cristã-nova investigada, presente em determinadas cerimónias e festividades. Existiam dias específicos para se guardar jejum, cada um com um motivo próprio, mas em contextos de práticas clandestinas, como ocorria na Nova Espanha, esse calendário era frequentemente sujeito a ajustes, ou pela impossibilidade de se jejuar nos dias ditados pela lei judaica, ou simplesmente por desconhecimento dos mesmos. Escobar Quevedo menciona que havia variações quanto aos dias em que deviam de ser realizados esses jejuns. Alguns dos judaizantes jejuavam às segundas e quintas-feiras, enquanto outros o faziam às segundas e quartas-feiras.¹⁴¹

Dentro do nosso grupo de cristãos-novos na Cidade do México, mesmo durante o tempo em que estavam no cárcere perpétuo, alguns penitentes continuaram a observar esses jejuns, embora não tenham especificado os dias exatos. As

¹³⁸ Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 7.

¹³⁹ Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 7

¹⁴⁰ Cf. AGN. México. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 6.

¹⁴¹ Escobar, *Inquisición y judaizantes...*, 297.

informações indicam que Ruy Diaz Nieto jejuava “algunos dias de la semana todo el día hasta la noche no mas de una hora después de aver anocheçido” e que come apenas passado esse periodo “cosas guisadas por su mano como pescado, garbanços, huevos y otras legumbres todo guissado con aseYTE porque jamás guissa con manteca.”¹⁴²

Além disso, há algumas referências nos testemunhos sobre as atividades dos membros do grupo nos dias em que guardavam o jejum. Alguns saíam cedo do cárcere ou voltavam tarde nesses dias para evitar suspeitas. Por exemplo, no dia da festa de 8 de setembro de 1603 (provavelmente correspondendo ao jejum do Quipur), foi observado que Ruy Diaz Nieto, Sebastian Rodríguez, Sebastian de la Peña e Antonio Méndez não almoçaram na prisão. As atividades nesses dias parecem corresponder a uma rotina seguida para se manter o jejum no dia das festividades. Continua assim o testemunho sobre esta prática:

Y los dichos Sebastian Rodriguez y sebastian de la Peña se salieron de la dicha carçel perpetua como a las siete de la mañana, y volvieron a las nueve para yr a missa, Y el dicho Antonio Mendez se estuvo en su aposento a puerta çerrada hasta la dicha hora que fueron todos los dichos reconciliados a missa a *santo Domingo*, Y assi entiende este que los dichos Ruy Diaz Nieto, Antonio, Sebastian Rodriguez, y sebastian de la Peña, ayunaron¹⁴³

Em relação ao dia 8 de setembro, Manuel Gil de la Guardia refere, perante os inquisidores, que os hábitos nesses dias eram distintos, pois jantavam todos juntos nessa segunda-feira como o faziam nas sextas-feiras, coisa que não era comum e que faziam “con mistério.”¹⁴⁴

3.2.2.3 As orações

Entre as práticas guardadas no mês de setembro de 1603, Manuel Gil de la Guardia mencionou que, na segunda-feira dia 15, ele havia prestado especial atenção a Antonio Méndez, que não provara comida alguma e saíra cedo do

¹⁴² Cf. AGN. México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, f. 414v.

¹⁴³ Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, f. 424v.

¹⁴⁴ Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, f. 424-424v.

cárcere em direção à sua loja, onde foi encontrado a rezar sem rosário entre as mãos e com o rosto voltado para oriente.¹⁴⁵

Ruy Diaz Nieto costumava rezar nos seus aposentos e fazia isso várias vezes ao dia, geralmente acompanhado de outras práticas que marcavam esses momentos. As rezas de Ruy são referidas por Manuel Gil de forma semelhante às que Antonio Méndez fez naquela segunda-feira. Não usar o rosário nessas ocasiões marcava a diferença. Segundo Manuel Gil, Ruy Diaz Nieto recitava as orações com "los brazos recargados sobre el pecho sin rossario entre manos (aunque de día lo trae algunas veces quando va por las calles)." Manuel Gil também menciona que a duração dessas rezas era apenas de uma hora de manhã e "de la misma manera, y forma reza a las noches antes de çenar."¹⁴⁶

Das orações que ambos recitavam, apenas as de Antonio Méndez foram identificadas por Manuel Gil como "palabras de psalmos de David". No entanto, nos testemunhos de Manuel Gil e Duarte Rodríguez, é referido um elemento significativo para animar as suspeitas de se tratarem de orações judaicas, nomeadamente o facto de Antonio Méndez, "cubriéndose de lo que reza", recitar "*versos de psalmos en romance sin gloria patri*".¹⁴⁷

Nessa ocasião, de acordo com os relatos desta testemunha, Antonio foi questionado se conhecia muitos salmos, ao que ele confessou que "savía sesenta romances", enquanto os cantava apenas "*meneando los lavios*", como se fosse "*alguna cossa secreta, volviendo los ojos en blanco*".¹⁴⁸

É importante mencionar, que os versos, rezas e cantos de textos religiosos recitados pelos cristãos-novos no cárcere na Cidade do México, como sugerem as declarações, eram mecanismos de transmissão da fé judaica. Em momentos de perseguição religiosa, foram um instrumento desenvolvido para manter a sua

¹⁴⁵ Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, 425.

¹⁴⁶ E Duarte Rodríguez também refere que "El dicho Ruy Diaz Nietoy se sienta sobre una área que tiene en su aposento después de averse lavado y carga los brazos sobre el pecho y tiene puesto sobre la cabeça un gran paño de tocar a manera de los que tienen os moros, y esta puesto al oriente y levantados los ojos al cielo rezando sin entenderse nada de lo que reza y esta de la manera que el dicho mas de una hora como lo dira el dicho Antonio Mendez, su discípulo [...] que eran versos de Judíos" Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 5v.

¹⁴⁷ Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, f. 418.

¹⁴⁸ Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, f. 418.

devoção e a dos seus correligionários, num jogo de cumplicidades e afinidades.¹⁴⁹

No meio da clandestinidade, apenas os murmúrios, sussurros, ocultações e omissões de pequenas partes dos versos religiosos guardados na memória dos conversos denunciavam uma prática estranha à ortodoxia católica. Por exemplo, entre os testemunhos apresentados contra os cristãos-novos, eram reveladores das suas verdadeiras intenções a identificação de “palavras” dos salmos de David, rezados sem o *Gloria Patri* no final, associados a práticas judaizantes. Herman Prins Salomon refere a preferência pelos salmos conhecidos como os sete salmos penitenciais (ou seja, os salmos 6, 31, 37, 50, 101, 129 e 142) que eram recitados durante a Quaresma.¹⁵⁰ Da mesma forma, Salomon alude à seleção dos salmos e à ausência do “*Gloria Patri*” final como demonstrações da religiosidade dos cristãos-novos, uma vez que o *Gloria Patri* constituía a afirmação da fé na Trindade e, assim, a sua omissão era uma manifesta rejeição da doutrina cristã.¹⁵¹

3.2.2.4 As festas

Entre as festividades judaicas mantidas pelos grupos de cristãos-novos, o Dia Grande (Yom Kippur) era a celebração mais significativa e comum entre quem continuava a guardar a Lei de Moisés nos territórios da Nova Espanha, mesmo entre quem estava a cumprir a penitência.

Além do Dia Grande, outras festividades continuavam a ser celebradas pelos cristãos-novos, como o Purim,¹⁵² o Quipur, ou a Páscoa judaica. Esta última continuou na memória daqueles que estavam no cárcere perpétuo e parece ser aquela que eles comemoravam com maior efusividade, o que causou a suspeita dos inquisidores.

¹⁴⁹ Hamui, “Identificadores de los judaizantes...”, 89, 101.

¹⁵⁰ Salomon, Herman Prins. *Portrait of a New Christian Fernão Álvares Melo (1569-1632)*. (França: Fundação Calouste Gulbenkian / Centro Cultural Português, 1982), 65

¹⁵¹ Salomon, Herman Prins, *Portrait of a New Christian ...* 65.

¹⁵² Ricardo Escobar menciona que nem a duração nem a data parece da celebração na América têm relação com outros espaços, o autor menciona que durante diferentes processos os acusados deram informações diferentes sobre a celebração do *Purim*, pois alguns deles referiam que jejuavam em junho, outros em agosto e outros por setembro. Veja-se Escobar, *Inquisición y judaizantes...*, 300.

Embora existissem três páscoas celebradas pelos judaizantes — a do Pão Ázimo (*Pessach*), a das Cabanas (*Sukkot*) e a do Corno (*Rosh Hashana*) — entre as informações oferecidas pelos testemunhos analisados, refere-se que apenas a Páscoa das Cabanas foi celebrada pelos penitentes no cárcere. Os inquisidores solicitaram detalhes sobre as práticas dos penitentes durante a celebração desta páscoa, dentro e fora do cárcere, a três informantes — Duarte Rodríguez, Manuel Gil de la Guardia e Estevan de Lemos — especificamente com o objetivo de obter informações sobre a festividade que ocorreu nos dias 21 e 22 de setembro de 1603.¹⁵³

O local escolhido para a celebração era o elemento mais significativo na Páscoa das Cabanas. Essa tradição lembrava as dificuldades enfrentadas pelo povo judeu durante sua travessia no deserto, bem como os períodos das colheitas. Para a festividade, eram construídas cabanas nas quais se colocavam ramos de palmeira no teto, permitindo ver o céu do interior. Isso simbolizava a jornada dos judeus no deserto durante o trajeto à Terra Prometida. A cabana, ou *sukka*, era decorada com canas, funcho, frutas ou legumes.¹⁵⁴

Apesar das proibições do Santo Ofício, os cristãos-novos judaizantes na Nova Espanha realizaram a Páscoa das Cabanas ou Sukkot, mesmo tendo de quebrar as normas de clandestinidade que prevaleciam na ritualidade criptojudáica. Esta festa, que precisava ser realizada no exterior, era mais visível para outros membros da sociedade da Nova Espanha e, por esse motivo, estava mais sujeita a ser denunciada.

As descrições da festa, em particular a disposição da mesa e outros detalhes revelados, elucidam a natureza da celebração do grupo de cristãos-novos no cárcere perpétuo. Tanto Duarte Rodríguez como Manuel Gil mencionaram que a festa ocorreu no pátio do cárcere, onde estavam as mesas, os alimentos e a maioria das pessoas. A descrição de Manuel Gil menciona a decoração do espaço e a celebração dos convidados, descrevendo como eles “sacaron las

¹⁵³ Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14.; Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1.

¹⁵⁴ Jiménez Carrasco, Roberto. “La reconstrucción religiosa en criptojudíos novohispanos durante 1590 a 1602: el caso de la familia Enríquez-Lucena” (Tese Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2020): 134-135.

messas al corredor de la cárcel perpetua de donde se ve el cielo, y pusieron ramos por todos los postes, i después de comer hubo música y dança.”¹⁵⁵

Antes da festa, os preparativos da refeição começaram na casa e loja de Sebastian Rodríguez e Constanza Rodríguez, localizada na rua de Santo Domingo, no centro da Cidade do México. A sua elaboração seguiu os preceitos religiosos e foi realizada pelas mulheres. De acordo com o testemunho de Duarte Rodríguez, participaram nessa preparação Constança Rodríguez, Anna López, Leonor Diaz (sua filha) e Ysabel Rodríguez (esposa de Sebastian de la Peña), matando “a las aves para la comida del dicho domingo día siguiente, degollandolas con cuchillos en presencia de este testigo, en la sala de la dicha casa, Y la sangre que se derrama en la dicha sala de las dichas aves la cubrían con çeniza y luego, las barrian.”¹⁵⁶

De acordo com o testemunho de Duarte Rodríguez, as atividades continuaram dentro de casa, até que os alimentos foram levados aos aposentos de Constança Rodríguez, dentro do cárcere “donde adoçaron aquella noche la dicha comida.” É interessante observar a mobilidade e os diferentes locais onde os preparativos foram realizados, o que revela a visibilidade da festividade e a disposição do grupo para celebrá-la de forma marcante.

Manuel Gil de la Guarda, por sua vez, não fornece informações adicionais sobre os procedimentos na preparação dos alimentos. Ele limita-se a comentar a descrição dos pratos como pouco elaborados ou comuns, mencionando alimentos como “gallinas assadas rellenas, pasteles, turcos, empanadas, tartas y otras viandas y toureznos”. No entanto, Manuel Gil faz uma referência ao consumo de toucinho pela comunidade e observa que todos eles, “eçpto el dicho Rui Diaz comen toçino”.¹⁵⁷

Esta referência ao consumo de carne de porco poderia ser uma forma de minorar o impacto da prática confessada aos olhos dos inquisidores, ao salientar a

¹⁵⁵ Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, fs. 431.

¹⁵⁶ Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 10v.

¹⁵⁷ A testemunha menciona que era comum comer bacon “porque los demás judíos hazzen mucha observancia del toçino y le llaman executoria, y quando lo quieren comer lo piden, diciendo, Da ca essa executoria, Y enquanto comen el dicho toçino era fuerça comerle aquel día por cumplir con los convidados y en particular con el dicho Pedro de Fonseca ministro de este santo Oficio” Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, fs. 432

ingestão de um produto proibido pela lei judaica. Considerando esta confissão sob um outro prisma, este consumo de porco também poderia manifestar uma subversão face ao Judaísmo normativo e, assim, uma prova da fraca doutrinação do grupo.

A descrição de Duarte Rodríguez da “gran fiesta de Judios” que ocorreu no domingo, 21 de setembro, revela detalhes sobre os convidados, os espaços que ocuparam e a organização dentro do cárcere. A festa envolveu a separação dos convidados em dois grupos no pátio.¹⁵⁸ De um lado, estavam as mulheres, que comeram na mesa do aposento de Sebastian Rodríguez, incluindo Constança Rodríguez, Ysabel Rodríguez, Violante Rodríguez (sua mãe), Anna López e Leonor Díaz (sua filha), e Clara Enriquez.

Os homens ficaram na mesa do pátio, incluindo Antonio Méndez, Jorge Fernandez, Sebastian de la Peña, Antonio López, Manuel Gil, Marcos Antonio e Francisco Rodríguez, também conhecido como Francisco Nuñez, que havia sido penitenciado pelo Santo Ofício e marido de Justa Méndez, a qual também tinha sido reconciliada pela Inquisição. É interessante notar como outros indivíduos que não se encontravam a cumprir penitência na prisão, alguns inclusivamente ligados à instituição inquisitorial, também participaram no banquete. Foram os casos de Pedro de Fonseca, ministro do Santo Ofício, primo do capitão Lemos, o capitão Piguera, o alferes Diego Díaz, o alcaide do cárcere perpétuo Diego de Espinossa, e a sua esposa. Sebastian Rodríguez, Julio López e um filho de Ysabel Rodríguez chamado Simon serviam à mesa.

A descrição desta cena, com as autoridades inquisitoriais, o ministro Pedro de Fonseca e alcaide do cárcere, como convidados numa celebração proibida de origem judaica, revela uma complexa relação entre as autoridades e o grupo de penitenciados. Podemos também questionar até que ponto indicaria uma certa tolerância implícita ou ambiguidade em relação aos réus, à sua supervisão e ao seu doutrinamento.

Após a refeição, de acordo com o testemunho de Duarte Rodríguez, houve música, dança e canto. Antonio López e a sua irmã Leonor Díaz cantaram, assim como um músico de Puebla, cujo nome não foi mencionado. Além disso, Justa

¹⁵⁸ Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 11.

Méndez e Anna Vaez, esposa de Jorge Alvarez, que foi reconciliado pelo Santo Ofício, também estiveram presentes na celebração.

Outros convidados como Ruy Diaz Nieto, Hector de Fonseca e Antonio Diaz Marquez, que não aparecem nesta descrição, organizaram a sua própria celebração separada, pois não se quiseram sentar à mesa do pátio porque havia “toçino en la mesa y cosas guisadas com manteca”. Recorde-se que o consumo de carne junto com lacticínios é igualmente proibido pela lei judaica.

Mais uma vez, as declarações concentraram-se em Ruy Diaz Nieto, cujo comportamento fora do normal indicava a importância da festa para o grupo. Manuel Gil menciona que, nesse dia 21 de setembro, Ruy Diaz, que geralmente jantava a portas fechadas no seu aposento, quebrou essa rotina e foi comer no aposento de Antonio Diaz Marquez, que estava separado dos demais na prisão.¹⁵⁹ Durante a festa, Duarte Rodríguez ofereceu-se para levar os alimentos que haviam sido preparados para a celebração a Rui Diaz Nieto, em nome de Ysabel Rodríguez. Quando ele chegou aos aposentos de Antonio Diaz Marquez “hallo que tenían los dichos Rui Diaz, Antonio Días Marquez, y Hector de Fonseca la mesa puesta con manteles limpios y Jarros nuevos de barro de la Jacatillo fuera del dicho aposento, y dize se via el cielo”.¹⁶⁰

Quase um ano após a festa mencionada, Manuel Gil de la Guardia declarou, na sua intervenção perante os inquisidores na Cidade de México, a 11 de novembro de 1604, que assim como celebraram a Páscoa das Cabanas no ano anterior, nesse mês de setembro também havia visto Rui Diaz com um

Vestido nuevo de paño pardo, vorzeguies y çapatos nuevos y cuello de camisa, y cree que también sombrero nuevo, i assi presumio que las cosas que hizo el settiembre del año próximo pasado, hizo este settiembre que passo en la guarda de la ley de Moissen¹⁶¹

Em suma, esta celebração da Páscoa das Cabanas é fundamental para compreender as redes, identificar os membros e a capacidade de organização dos grupos cristãos-novos de origem portuguesa na Cidade do México, apesar

¹⁵⁹ Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, fs. 431.

¹⁶⁰ Cf. AGN. INQUISICION. Año: 1603. Vol. 271, exp. 1, f. 11v.

¹⁶¹ Cf. AGN, México. INQUISICION. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, fs. 433.

da perseguição e da supervisão religiosa. A festa dentro do cárcere perpétuo demonstra a importância das expressões religiosas e da participação em práticas rituais para a integração do grupo, especialmente numa celebração que quebrava as normas da clandestinidade e ocorria no espaço público, fora dos aposentos, casas ou lojas onde eram realizadas outras festas e rituais judaicos no contexto da Nova Espanha.

3.3 Perdão Geral de 1605 para deixar o vice-reino

O exercício de profissões como as de mercadores ou donos de lojas, e as práticas religiosas dos cristãos-novos penitenciados no cárcere perpétuo do Santo Ofício do México, tais como os jejuns, a observância do sábado e a celebração de festas da origem judaica, demonstram a conformação de um grupo com a capacidade de cooperação e a divisão de tarefas. Isto significa que cada membro desempenhava papéis específicos, não apenas dentro do seu grupo, mas também na sociedade mexicana, mesmo num contexto de perseguição e reclusão. Além disso, são visíveis as conexões sociais e de religiosidade do grupo como instrumentos para a integração em condições pouco tolerantes, espaços distantes ou mesmo entre fronteiras religiosas ou culturais.

Neste sentido, a festa ocorrida em 1603 no cárcere perpétuo do Santo Ofício do México, bem como as declarações de Manuel Gil de la Guardia sobre a repetição da mesma festividade no ano de 1604, são elementos que permitem reforçar a visão do grupo como uma entidade que tinha atividades calendarizadas e uma estrutura que permitia realizá-las. No entanto, surge um elemento ainda mais relevante sobre a sua organização, isto é, a organização e apresentação em 1606 de uma petição conjunta para deixar a Nova Espanha e partir para os reinos de Castela ou Portugal no dia 31 de maio. Isto deveu-se ao fato do grupo ter beneficiado da graça concedida pelo papa Clemente VIII, que os liberou das suas penitências um ano antes.

O Perdão Geral que possibilitou a libertação daqueles indivíduos da “nación hebrea y portuguesa” do cárcere perpétuo está enquadrado num cenário que permite identificar, mais uma vez, a capacidade dos grupos cristãos-novos em

se organizarem, tanto para realizar celebrações religiosas, como para negociarem e obterem indulgências.

Neste sentido, é importante notar que já tinham sido obtidos perdões em ocasiões anteriores, como em 1533 e 1535. Após a instauração da Inquisição portuguesa, os cristãos-novos tiveram de enfrentar maiores desafios para conseguirem obter estas indulgências devido à pressão das autoridades religiosas e inquisitoriais sobre as comunidades cristãs-novas, especialmente interessadas na perseguição e punição de supostos desvios face à fé católica.¹⁶²

As concessões destas indulgências aos cristãos-novos foram bastante benéficas para seus interesses económicos. Os inquisidores argumentaram, em 1591, que os perdões foram definidos por causas “que moveram aos papas,” sobretudo no que corresponde à falta de instrução dos recém-convertidos na fé cristã e aos poucos anos que haviam passado após a sua conversão à religião cristã.

É evidente, mais uma vez, a procura de proteção dos bens dos cristãos-novos no pedido do perdão do ano 1591. Nas discussões sobre esta petição foram debatidas cláusulas que procuravam a obtenção dos mesmos privilégios que haviam sido concedidos em requerimentos anteriores. Portanto, a questão da proteção das “fazendas” dos cristãos-novos constituiu uma matéria de amplo interesse nas negociações. Uma das cláusulas desse pedido fazia uma menção especial para soltarem “livremente todos os pressos que estavam nos cárceres sem averem pena [...] pessoal nem de fazenda”.¹⁶³ Embora sem sucesso neste último pedido, é necessário salientar a capacidade de negociação dos grupos cristãos-novos para a obtenção de perdões com estas características.

Entretanto, devemos contextualizar o pedido do perdão geral de 1605. Na transição do século XVI para o XVII, dificuldades financeiras devido a conflitos bélicos e problemas na engrenagem institucional que burocratizava a administração real fizeram com que a monarquia dual enfrentasse retrocessos económicos.¹⁶⁴ Juan Pulido Serrano refere que “la bancarrota decretada por

¹⁶² Rowland, Robert. “Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição” *Topoi*, Vol. 11 No. 20, (2010): 175-176.

¹⁶³ Cf. Consulta de inquisidores sobre o perdão geral aos cristãos novos de Portugal Arquivo Nacional da Torre do Tombo ANTT, TSO, CG, mç. 9, n.º 1, f.3.

¹⁶⁴ Sobre o sistema *polissinodal* português. Veja-se Gama, Maria Luísa Marques da. “ Conselho de Estado no Portugal restaurado—teorização, orgânica e exercício do poder político na corte brigantina (1640-1706)”

Felipe II em 1596 era a expressão mais evidente de a quiebra producida y los reinos peninsulares, especialmente Castilla, mostraban signos de agotamiento”.¹⁶⁵

O perdão foi um mecanismo aproveitado não só pelos cristãos-novos como também pela Coroa, que conseguiu assim arrecadar recursos. Este mecanismo representou uma grande oportunidade para a entrada de dinheiro nos cofres reais proveniente de grupos de mercadores portugueses de origem cristã-nova, dotados de grande capacidade financeira devido às suas estruturas e redes económicas. Ana Isabel López-Salazar menciona que os cristãos-novos tinham o poder e o dinheiro necessários para conseguirem negociar privilégios e vantagens nas cortes de Madrid e Roma.¹⁶⁶

Enquanto mecanismo de contrapeso, o perdão geral foi habilmente utilizado pelos cristãos-novos para alcançar benefícios que incluíam a libertação e remissão de penas e penitências e, sobretudo, a proteção das suas “fazendas”.

No caso do perdão geral de 1605, López-Salazar menciona que, desde a chegada de Filipe III (1598-1621) ao trono português, houve uma insistência dos cristãos-novos na negociação de indulgências em seu favor. Entretanto, mesmo com a posição combativa dos tribunais e das autoridades religiosas, lideradas pelo arcebispo de Évora D. Teotónio de Bragança, em 1601, o rei solicitou ao papa Clemente VIII que expedisse o breve do perdão geral.¹⁶⁷

As discussões sobre a jurisdições régias e eclesiásticas embaraçaram as negociações, pois o pedido do rei, motivado pela pressão dos cristãos-novos, não podia compreender a absolvição das culpas do judaísmo, visto que tal estava fora das suas competências régias. A negociação levou à discussão das condições para o perdão em diferentes espaços e momentos, tanto em Valladolid

(Tese Mestrado em História Moderna, Universidade de Lisboa, 2011), 66-68. <http://hdl.handle.net/10451/5728>

¹⁶⁵ Pulido Serrano, Juan I. “Las Negociaciones Con Los Cristianos Nuevos En Tiempos De Felipe III a La Luz De Algunos Documentos inéditos (1598-1607)” *Sefarad*, Vol. 66, No. 2, (2006): 345. <https://doi.org/10.3989/sefarad.2006.v66.i2.414>

¹⁶⁶ López-Salazar, Ana Isabel *Inquisición portuguesa y monarquía hispánica en tiempos del perdón general de 1605* (Portugal: Ediciones Colibrí; CIDEHUS, 2010): 10.

¹⁶⁷ López-Salazar, *El perdón General de 1605...*, 24.

como em Roma, cidades onde os cristãos-novos tinham conexões e também interesses capazes de apoiar a sua causa.¹⁶⁸

Neste sentido, é possível identificar nas dinâmicas que envolvem a concessão do perdão as tentativas da Inquisição portuguesa em alcançar autonomia e preservar a sua jurisdição nos assuntos dos cristãos-novos, num contexto de reorganização das estruturas políticas e religiosas durante a União Dinástica. Essa situação desenrola-se também em circunstâncias de conflitos entre os interesses régios e da Santa Sé em relação aos cristãos-novos portugueses sob a sua jurisdição.

Contudo, não é objeto desta investigação entrar em detalhe nos conflitos jurisdicionais e nos interesses das três instituições envolvidas nas negociações, mas sim analisar a insistência, a organização e a capacidade das comunidades conversas para fazerem valer os seus interesses, nomeadamente ao aproveitarem a sua posição económica e a sua capacidade financeira, bem como as habilidades de negociação com a Coroa e a Santa Sé.

Quando, em 1603, as discussões sobre as cláusulas e a extensão das indulgências mediante um pagamento monetário causaram discórdia entre outros atores políticos e sociais, que entendiam que esta cedência fazia com que a punição das ofensas contra a religião que o rei se tinha comprometido a defender se reduzisse “em virtude de uma compra,”¹⁶⁹ o rei Filipe III deixou passar o escândalo. Em 1604, pediu de novo o perdão, utilizando argumentos políticos e religiosos, como a perda de toda esperança em reduzi os conversos à fé católica ou como a sua partida do reino fazia com que as suas fazendas estivessem a ser aproveitadas em “terras de hereges”. Com estes argumentos à mesa, o papa Clemente VIII, no dia 23 de agosto de 1604, expediu o breve *Postulat at nobis*.¹⁷⁰

Embora tenha sido publicado em 16 de janeiro de 1605, o perdão geral apenas teve repercussões junto do grupo cristão-novo penitenciado no cárcere na

¹⁶⁸ López-Salazar, *El perdón General de 1605...*, 25.

¹⁶⁹ As controvérsias em torno do perdão centraram-se na defesa da fé sobre os interesses económicos e nos limites das jurisdições entre o poder político e religioso. Veja-se Marques, “Filipe III de Espanha (II de Portugal)...”, 181.

¹⁷⁰ López-Salazar, *El perdón General de 1605...*, 35.

Cidade do México após quase um ano. Os primeiros pedidos apresentados pelos membros do grupo para deixarem o vice-reino ocorreram no dia 31 de maio de 1606.

O pedido que inicia com o nome de Sebastián Rodríguez menciona mais 16 indivíduos da “nación Hebrea naturales y residentes de Portugal y Algarve”, presos e penitenciados no cárcere perpetuo, que solicitavam aos inquisidores Alonso de Peralta y Gutierrez e Bernardo de Quiroz, que lhes “haga merced de goçar de la Graçia y remisión concedido a la dicha nuestra nación.”¹⁷¹ Assim, os penitentes pediam aos inquisidores para serem libertados em grupo e saírem dos cárceres, além de que lhes fosse retirado o “hábito perpétuo” ou sambenito, sinal da sua penitência. Suplicavam igualmente que fossem levantadas outras proibições, como as de “usar seda y andar a caballo”.

Os peticionários justificavam a sua solicitação com o breve do papa Clemente VIII, que por sua “bula dada y conçedida en favor de la dicha nación hebrea del Reyno de Portugal y los algarves ha hecho graçia y remision general de las penas que por delitos y causas de la ley de Moysen y tocantes a ellas.”¹⁷² Além disso, também pediam licença para poderem ir na próxima frota que saísse de Nova Espanha rumo aos reinos de Castela e Portugal, pois havia cinco ou seis dias que lhes tinha sido confirmado que podiam “goçar de la dicha gracia e la flota ya está para partir muy de próximo”. Eles queriam aproveitar essa oportunidade para embarcarem e deixarem o vice-reino porque a maioria deles eram pobres ou tinham dívidas e os poucos que tinham “algún caudal” não possuíam dinheiro suficiente para aguentarem mais tempo naquela terra. Além disso, afirmavam que não queriam esperar mais para sair, pois já estavam a aguardar por essas licenças há “dos años que se cumplen para el henero que viene.”¹⁷³ Todos os penitentes receberam licença para deixarem o cárcere, com exceção de Antonio Gomez, a quem o pedido foi negado sob o argumento de não ser português.¹⁷⁴

¹⁷¹ Cf. AGN. Inquisicion. Año: 1606. Vol. 279, exp. 9, fs. 3.

¹⁷² Cf. AGN. Inquisicion. Año: 1606. Vol. 279, exp. 9, fs 3v.

¹⁷³ Cf. AGN. Inquisicion. Año: 1606. Vol. 279, exp. 9, fs. 3v

¹⁷⁴ Cf. AGN. Inquisicion. Año: 1606. Vol. 279, exp. 9, fs. 6v.

Nos dias que se seguiram à petição do grupo, entre sábado, dia 3, e segunda-feira, dia 5 de junho, cada um dos peticionários apareceu no Santo Ofício, individualmente ou em casal, solicitando aos inquisidores a sua libertação, a retirada do sambenito e a permissão para partirem para Castela ou Portugal.

Os pedidos mais interessantes são de seis indivíduos que declararam intenções de voltar para Portugal enquanto faziam as suas apresentações perante os inquisidores. No dia 3 de junho de 1606, Hector de Fonseca, Jorge Fernandez e Antonio López, depois de lhes terem sido dadas as licenças, retiraram os sambenitos à frente das autoridades do cárcere perpétuo — Pedro de Fonseca, ministro do Santo Ofício, Julio de Leon, secretário, e Diego de Espinossa, alcaide — e prometeram ir “cumplir com el tenor de la breve de su santidad a Portugal.”¹⁷⁵

Sobre os destinos destes cristãos-novos libertados, apenas temos informações sobre Antonio López, que fez a viagem para Portugal. Ele saiu de San Juan de Ulúa no dia 22 de novembro de 1606 e chegou a Lisboa no dia 3 de abril de 1607, quando se apresentou perante o tribunal da Inquisição de Lisboa, com a certidão que lhe fora dada na Nova Espanha. Depois da certidão ter sido validada pelos inquisidores, a identidade de Antonio López foi confirmada por duas testemunhas apresentadas em setembro de 1607, Diogo Soares e Gaspar Correia, mercadores e residentes em Lisboa, na Praça dos Canos e na Rua dos Ourives do Ouro, respetivamente, que reconheceram Antonio López por terem estado com ele no vice-reino da Nova Espanha.¹⁷⁶

No final do processo, Antonio López foi perguntado pelo inquisidor, o licenciado Antonio Dias Cardoso, “com que razão veio a este Rejno”, ao que ele declarou que havia voltado para residir e morar em Portugal porque tinha parentes na vila do Fundão.¹⁷⁷

Dos outros cristãos-novos que conseguiram fazer a viagem de regresso para Portugal, identificamos também a Sebastian de la Peña e a Antonio Méndez. Este último foi discípulo de Ruy Diaz Nieto durante a sua estância no cárcere

¹⁷⁵ Cf. Processo de Antonio Lopes ANTT, TSO,IL, proc. 3976. fs. 2v.

¹⁷⁶ Cf. ANTT, TSO,IL, proc. 3976. fs. 4-7v.

¹⁷⁷ Cf. ANTT, TSO,IL, proc. 3976. fs. 9.

perpetuo na Cidade do México. Méndez saiu do porto de San Juan de Ulúa no dia 3 de novembro de 1606.¹⁷⁸ Dele apenas temos informações sobre a sua chegada a Lisboa no dia 21 de junho de 1607, quando se apresentou perante o tribunal da inquisição. Quatro testemunhas verificaram a sua identidade: Belchior Abreu da Rocha, Inigo Moura, Francisco da Costa e Sebastian de la Peña. Rocha e Moura eram mercadores e residentes da cidade de Lisboa, mais exactamente nas freguesias de São Paulo e São Nicolau, respetivamente.¹⁷⁹

Sebastian de la Peña, testemunha de Antonio Méndez, também aparece em Portugal após a solicitação para deixar a Nova Espanha. Em Portugal, passou a residir também em Lisboa, na freguesia de Santa Justa. Ele apresentou-se perante a Inquisição de Lisboa no dia 20 de abril de 1607 e declarou conhecer Antonio Méndez por terem residido juntos na Cidade do México e ambos terem intenções de voltar para Portugal, onde tinham irmãos e parentes na cidade da Guarda.¹⁸⁰

Este caso das solicitações apresentadas pelo grupo cristão-novo de Nova Espanha estudado na sequência do perdão geral de 1605 demonstra uma capacidade extraordinária de organização coletiva na busca de soluções, indulgências e licenças. Este fenómeno evidencia a capacidade destas comunidades para construírem identidades fortes através das interligações que mantinham nas suas redes sociais, comerciais e económicas, bem como a partilha de crenças e práticas rituais clandestinas em comum.

A sua união através de ações coletivas não só lhes permitiu vivenciar uma religiosidade perseguida pelos poderes instituídos, como também foi fundamental para moldar a sua identidade coletiva, criando laços que transcendiam a dimensão puramente espiritual. Neste intrincado tecido social, a construção da identidade tornou-se inseparável da dinâmica destas populações, revelando a importância das ligações interpessoais na definição do seu destino comum na vasta e desafiante terra da Nova Espanha.

¹⁷⁸ Cf. ANTT, TSO, IL, proc. 284.

¹⁷⁹ Cf. ANTT, TSO, IL, proc. 284. fs. 4-8.

¹⁸⁰ Cf. ANTT, TSO, IL, proc. 284. fs. 10.

Conclusões

O estudo dos grupos cristãos-novos na Cidade do México, mais precisamente de um grupo em específico que se encontrava a cumprir a sua penitência no cárcere perpétuo do Santo Ofício por alturas do perdão de 1605, bem como das interações dos seus membros dentro da sociedade da Nova Espanha, delineou o caminho da presente investigação. O seu principal objectivo passou por oferecer um contributo para a análise das características da formação das redes e conexões desenvolvidas pelos conversos de origem portuguesa estabelecidos no vice-reino da Nova Espanha na transição do século XVI para o XVII.

Ao longo dos três capítulos deste trabalho, apresentámos algumas propostas de análise sobre a ligação entre as populações cristãs-novas de origem portuguesa estabelecidas na Nova Espanha e aquelas residentes nas metrópoles ibéricas. Procurámos identificar as conexões entre ambas populações por meio das dinâmicas de integração e estabelecimento nos espaços americanos, fundamentadas nos seus laços culturais, afinidades religiosas e experiências compartilhadas de intolerância ou migração.

No decorrer desta investigação, o primeiro capítulo centrou-se em apresentar os instrumentos teórico-metodológicos que sustentaram a abordagem. Assim, adentrámo-nos na discussão historiográfica dos estudos que constituem o estado da arte desta problemática, o que permitiu encontrar as bases para a compreensão de uma história conetada, entendida como a análise das sociedades ibero-americanas envolvidas pelo intercâmbio de pessoas ou produtos a partir do estudo da integração das suas redes e conexões dos seus atores sociais. Neste caso, o nosso enfoque foram os grupos cristãos-novos e as suas dinâmicas de integração em Nova Espanha durante a União Dinástica.

No segundo capítulo, procurámos adotar esta abordagem teórico-metodológica para estabelecer a relação entre os mecanismos de integração dos grupos cristãos-novos. Desta forma, examinámos os componentes que permitiram a formação das redes destes grupos, além do impacto do fenómeno cristão-novo nas sociedades cristãs ibéricas. Ressaltámos os conflitos na sua integração e os

instrumentos desenvolvidos pelos recém-convertidos para participar ativamente em diversos campos.

No estudo dessa integração, dedicámos especial atenção ao seu desenvolvimento tanto nos espaços ibéricos, quanto nos territórios americanos, nomeadamente na Nova Espanha. Neste sentido, destacámos a complexidade das interações e da integração das comunidades cristãs-novas, dando enfoque aos desafios enfrentados na preservação e desenvolvimento da identidade cristã-nova que moldava as redes comerciais e sociais nos contextos americanos, especialmente na Nova Espanha.

No terceiro e último capítulo, apresentamos o panorama dos grupos cristãos-novos estabelecidos na Cidade do México oferecido pela documentação inquisitorial. A compilação de informações dispersas em diferentes processos e a identificação dos atores da complexa rede política, social, religiosa e comercial configurada por estes grupos permitiram a identificação da existência de um grupo estruturado e organizado, que atuava como uma comunidade no meio de um contexto de perseguição e reclusão. A celebração de festas religiosas de origem judaica em espaços públicos, como é o caso da Páscoa das Cabanas dentro do cárcere perpétuo, revela a constituição de um grupo que, por meio da observância do sábado, dos jejuns e de outras celebrações do calendário religioso de origem judaica, fortaleceu a sua coesão, reforçando o sentimento de pertença ao grupo.

A celebração de festividades religiosas durante os últimos anos da sua reclusão emerge como um elemento central, revelando a cooperação do grupo diante da perseguição. Além disso, na capacidade de organização demonstrada na petição conjunta para serem libertos e partirem da Nova Espanha em 1606 ressalta ainda mais essa premissa de que estamos perante um grupo coeso e unido nos seus interesses.

Em suma, neste trabalho destacámos a importância das ações coletivas na construção da identidade destas comunidades, revelando a interconexão entre fatores religiosos, sociais e económicos na sua experiência na Nova Espanha.

Para além do exposto, a presente investigação pretende contribuir para a compreensão da dinâmica das populações cristãs-novas na Nova Espanha,

explorando rotas dentro da historiografia que ainda faltam ser desenvolvidas, especialmente a conexão entre os grupos de origem portuguesa no vice-reino, além dos grandes mercadores envolvidos em intercâmbios comerciais de grande escala, e a sua participação na vida quotidiana e nas dinâmicas da sociedade da Nova Espanha.

Bibliografia

- Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Andrade, António Manuel Lopes. "Os Senhores do Desterro de Portugal Judeus portugueses em Veneza e Ferrara em meados do século XVI" *VEREDAS* No. 6 (2006).
- Bellini, Lúgia. "Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século XVI" *Tempo* No. 7, p. 14. 10Ligia.PDF (uff.br)
- Bonialian, Mariano Ardash. *El pacífico hispanoamericano. Política y comercio asiático en el imperio español (1680-1784). La centralidad de lo marginal*. México: El Colegio de México, 2012.
- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond "A Mulatice como Impedimento de acesso ao "Estado do Meio". Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. (2005).
- Cohen, Martin A. The Martyr. *Luis de Carvajal, a Secret Jew in Sixteenth-Century Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001.
- Escobar Quevedo, Ricardo. *Inquisición y judaizantes en América Española (siglos XVI-XVII)*. Colombia: Universidad del Rosario, 2008.
- Gama, Maria Luísa Marques. "O Conselho de Estado no Portugal restaurado—teorização, orgânica e exercício do poder político na corte brigantina (1640-1706)". Tese Mestrado em História Moderna, Universidade de Lisboa, 2011. <http://hdl.handle.net/10451/5728>
- García-Molina Riquelme, Antonio M. *La familia Carvajal y la Inquisición de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- Gojman de Backal, Alicia. "Luis De Carvajal El Mozo. Sus Memorias, Correspondencias Y Testamento". *Multidisciplina*, No. 1 (2011). <https://www.revistas.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/view/27663>
- Graizbord, David L. *Souls in dispute*. Estados Unidos, University of Pennsylvania Press: 2004.
- Graizbord, David. "Religion and Ethnicity Among "Men of the Nation": Toward a Realistic Interpretation". *Jewish Social Studies*, Vol. 15, No. 1 (2008).
- Hamui Sutton, Silva. "Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano". *Fronteras de la historia*. No.12, (2007). <https://doi.org/10.22380/20274688.470>
- Hoberman, Louisa Schell. "Merchants in Seventeenth-Century Mexico City: A Preliminary Portrait" *The Hispanic American Historical Review*. Vol. 57, No. 3 (1977). <https://doi.org/10.2307/2514026>

- Hutz, Ana. "Os cristãos novos portugueses no tráfico de escravos para a América Espanhola (1580-1640)". Tese de mestrado em História, Universidade Estadual de Campinas, 2008. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2008.423899>
- Israel, Jonathan. "The portuguese in the seventeenth century Mexico" *Jahrbuch fur Geschichte Latinoamerikas*. Vol. 11 (1974).
- Israel, Jonathan. "Jews and Crypto-Jews in the Atlantic World Systems, 1500-1800" in *Atlantic Diasporas. Jews, conversos, and crypto-jews in the age of mercantilism, 1500-1800*, (ed.) Richard L. Kagan and Philip D. Morgan (Estados Unidos da América: The Johns Hopkins University Press, 2009).
- Jiménez Carrasco, Roberto. "La reconstrucción religiosa en criptojudíos novohispanos durante 1590 a 1602: el caso de la familia Enríquez-Lucena". Tese Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2020.
- Liebman, Seymour B. *The Jews in New Spain: Faith, Flame, and the Inquisition*. Estados Unidos: University of Miami Press, 1970.
- Lieberman, Victor. "Transcending East-West Dichotomies: State and Culture Formation in Six Ostensibly Disparate Areas". *Modern Asian Studies* Vol. 31, 3, (1997).
- López-Salazar, Ana Isabel. *Inquisición portuguesa y monarquía hispánica en tiempos del perdón general de 1605*. Portugal: Ediciones Colibrí; CIDEHUS, 2010.
- Marchena Fernández, Juan. "Pugnas comerciales y familiares en el juego de los intercambios en el Caribe. Los comerciantes portugueses, 1580- 1640". *Revista de estudios latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Americanía*, No. 9, (2019).
- Marques, José. "Filipe III de Espanha (II de Portugal) e a Inquisição portuguesa face ao projeto do 3.º Perdão Geral para os cristãos-novos portugueses" *Revista da Faculdade de Letras. História*, serie II, Vol. 10, (1993).
- Martínez, José Luis. *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económico, 2014.
- Mata, Cristóvão. "O perdão geral de 1605: Algumas considerações", *Proceedings of First International Conference on Jewish Heritage*. (2012).
- Mata, Simão Castro Feijó Araújo da, "A Presença portuguesa na América espanhola do século XVII: Luís Gomes Barreto e os cristãos-novos de Cartagena das Índias". In *Omni Tempore: atas dos Encontros da Primavera 2018*. Portugal: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2019.
- Mateus, Susana Bastos. "Las juderías italianas y los cristianos nuevos portugueses en la Nueva España del siglo XVII" in *Criptojudíos. Siglos XVI-XVIII*. (coord.) Silvia Hamui Sutton (México: Centro de Documentación e Investigación Judío de México, 2019). (5) *Criptojudíos. Siglos XVI-XVIII* | Silvia Hamui Sutton - Academia.edu

- Messana, Maria Sofia. "Carcere", Dizionario storico dell'Inquisizione, dir. Adriano Prosperi, vol. 1. Pisa: Edizioni della noramale, 2010.
- Miranda Ojeda, Pedro. "Las sanciones de la fe. Los autos de fe y la aplicación de penas del régimen inquisitorial en el México colonial". *Contribuciones desde Coatepec*, No. 14 (2008). <https://www.redalyc.org/comocitar.oe?id=28101404>
- Monteiro, Lucas Maximiliano. "Comunicação e cooperação. A Inquisição Ibérica no espaço ibero-americanos. Séculos XVI-XVII". Tese doutorado em História. Universidade de Évora, 2019. <http://hdl.handle.net/10174/25403>
- Moreno Goldschmidt, A. "Culturas judías de la diáspora sefardí – diálogos sobre judaísmo entre judíos que retornaban a «tierras de idolatría» y criptojudíos hispánicos". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 66 (2017). <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meahhebreo/article/view/12312/10246>
- Navarrete, María Cristina. JUDEO-CONVERSOS EN LA AUDIENCIA DEL NUEVO REINO DE GRANADA. SIGLOS XVI Y XVII. *Historia Crítica*, No. 23 (2002), 77. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172002000100005&lng=en&tlng=es
- Neves, Vanessa Sofia Sampaio "Os Motins antijudaicos no século XVI e XVII: uma análise comparativa". In *Omni Tempore: atas dos Encontros da Primavera 2018*, (2019), 240 <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/17430.pdf>
- Oropeza, Déborah. "La migración asiática libre al centro del virreinato novohispano, 1565-1700". *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*. No. 147 vol. 37 (2016). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292016000300347&lng=es&nrm=iso;
- Perelis, Ronnie. *Narratives from the Sephardic Atlantic: Blood and Faith*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.
- Poggio, Eleonora. "La migración de europeos septentrionales a la Nueva España a través de los documentos inquisitoriales a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII" in *Orbis incognitvs. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*. (coord.) Navarro Antolín, Fernando. España: Universidad de Huelva, 2007. <http://hdl.handle.net/10261/29905>
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. "Las Negociaciones Con Los Cristianos Nuevos En Tiempos De Felipe III a La Luz De Algunos Documentos inéditos (1598-1607)" *Sefarad*, Vol. 66, No. 2, (2006): 345. <https://doi.org/10.3989/sefarad.2006.v66.i2.414>
- Pulido-Serrano, Juan-Ignacio. "Inquisición y judaísmo en México (siglo XVII): vascos y portugueses" *Memoria y civilización* Vol. 23 (2020). <https://doi.org/10.15581/001.23.020>
- Quiroz Norris, Alfonso W. "La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en Los Reyes, Cartagena y México, 1635-1649" *Histórica* Vol. X No. 2 (1986).

- Rodrigues da Silva Tavim, José Alberto. "Jews in the diaspora with Sepharad in the mirror: ruptures, relations, and forms of identity: a theme examined through three cases". *Jew History* Vol. 25 No. 2 (2011). <https://doi.org/10.1007/s10835-010-9135-6>
- Rodríguez-Sala, María Luisa. "Cárcel del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición". Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. (2009). <https://repositorio.unam.mx/contenidos/5006526>
- Rowland, Robert. "Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição" *Topoi*, Vol. 11 No. 20, (2010).
- Ruíz Martínez, Herlinda. "El levantamiento portugués contra España en 1640: Impresiones y reacciones del santo oficio a través de una fuente documental." *Tzintzun*. No. 62 (2015) http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-719X2015000200010&lng=es&tlng=es.
- Salomon, Herman Prins. *Portrait of a New Christian Fernão Álvares Melo (1569-1632)*. França: Fundação Calouste Gulbenkian / Centro Cultural Português, 1982.
- Schwartz, Stuart B. "Prata, açúcar e escravos: de como o império restaurou Portugal". *Tempo*. Vol. 12, No. 24. (2008), 207. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042008000100011>
- Silva, Janaína Guimarães da Fonseca. "Cristãos-novos nos negócios do da Capitania de Pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630". Tese doutor em História, Universidade federal de Pernambuco, 2012. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11018>
- Silva, Marco António Nunes. "Cripto-judaísmo em Portugal seiscentista" *Caderno de Estudos Sefarditas*. Lisboa. (2003).
- Soyer, François. *A Perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal - D. Manuel I e o Fim da Tolerância Religiosa (1496-1497)*. Portugal: Lugar da História, 2013.
- Strum, Daniel. "Resiliência da diáspora e expansão do mercado de agentes ultramarinos no comércio atlântico moderno: os agentes dos mercadores judeus e cristãos-novos na rota do açúcar". *Revista Anais de História de Além-Mar*. Vol. XIV (2013): 145.
- Stuczynski, Claude B. "Harmonizing identities: the problem of the integration of the Portuguese conversos in early modern Iberian corporate polities" *Jewish History*, Vol. 25, No. 2 (2011): 230. <https://doi.org/10.1007/s10835-010-9134-7>
- Stuczynski, Claude B. "Portuguese conversos and the Manueline imperial idea" *Revista Anais de história de além-mar*. (2013).
- Studemund-Halévy, Michael. "Chapter 20 Sea Is History, Sea Is Witness: The Creation of a Prosopographical Database for the Sephardic Atlantic". In *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic*

- Studnicki-Gizbert, Daviken, *A nation upon the ocean sea : Portugal's Atlantic diaspora and the crisis of the Spanish empire, 1492-1640*. Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Subrahmanyam, Sanjay. "Historias conectadas: notas para una reconfiguración de Eurasia en la modernidad temprana". *Prohistoria*, Año XXIII, No. 33, (2020).
<https://doi.org/10.35305/prohistoria.vi33.1079>
- Sutcliffe, Adam. "Jewish History in an Age of Atlanticism" in *Jews, conversos, and crypto-jews in the age of mercantilism, 1500-1800*. (ed.) Richard L. Kagan and Philip D. Morgan, *Atlantic Diasporas*. Estados Unidos da América: The Johns Hopkins University Press, 2009.
- Tavares, Maria José Pimenta Ferro. *Os judeus em Portugal no século XV*. Portugal: Universidade Nova de Lisboa, 1982.
- Tavares, Maria José Pimenta Ferro, "Judeus, Cristãos Novos e os descobrimentos portugueses" *Sefarad*. Fasc. 2, ano XLVIII (1988).
- Temkin, Samuel. *Luis de Carvajal. The Origins of Nuevo Reino de León*. Santa Fe: Sunstone Press, 2011
- Toro, Alfonso. *Los judíos en la Nueva España. Documentos del siglo XVI correspondiente al ramo inquisición*. México: Archivo General de la Nación de México; Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Uchmany, Eva Alexandra. "Simón Váez Sevilla" *Estudios De Historia Novohispana*. No. 9 (1987). <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1987.009.3307>
- Uchmany, Eva Alexandra. *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España 1580-1606*. México: Archivo General de la Nación, 1992.
- Uchmany, Eva Alexandra. "El fenómeno de los cristianos nuevos en Iberoamérica" *Cuadernos Judáicos*. No. 25. (2008).
- Vasconcellos, Elisabete da Silva. "Extranjeros y vecinos: portugueses e vivências do catolicismo na Nova Espanha. (1600-1630)". Tese de mestrado em História. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.
- Watchel, Nathan. *La fe del recuerdo. Laberintos Marranos*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2007).
- Weber, Astor e Daniela Maria Nascimento. "O antijudaísmo no Portugal quinhentista: uma análise historiográfica sobre a conversão forçada e a inquisição", *Fronteiras: Revista de História*, V. 16, No. 28 (2014)
<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/4546>.
- Weckwerth, Maria Regina Teixeira, "Desconstruindo o mito da tolerância: uma apreciação historiográfica sobre a trajetória dos judeus em Portugal, da época tardo antiga ao reinado de D. Manuel I (1495-1521)". Dissertação Mestre em

História Ibérica. Universidade Federal de Alfenas, 2018. Dissertação de Maria Regina Teixeira Weckwerth.pdf (unifal-mg.edu.br)

Wiznitzer, Arnold. "Crypto-Jews in Mexico during the Seventeenth Century" *American Jewish Historical Quarterly*, Vol. 51, No. 4 (1962).
<https://www.jstor.org/stable/23874312>

Fontes Manuscritas

Archivo General de la Nación de México

Inquisición

Proceso contra Ruy Diaz Nieto, natural de Oporto en Portugal, por judaizante. México. AGN. Inquisición. Año: 1596. Vol. 157, exp. 1, fs. 240.

Proceso contra Duarte Rodriguez, natural de Cubillana en Portugal, por judaizante. México. AGN, Inquisición. Año: 1596. vol. 157, exp. 3, fs. 104.

Proceso contra Sebastian de la peña, soltero, natural de sant juan de Pesqueyra, del obispado de Lamego en Portugal, por judaizante. México. AGN, Inquisición. Año: 1595. vol. 155, exp. 4, fs. 148.

Testificación de Duarte Rodríguez contra Ruy Diaz Nieto, Isabel Rodríguez, Violante Rodríguez, Sebastián de la Peña, Antonio Ruiz Márquez, Antonio Méndez, Héctor de Fonseca, Jorge Fernández, por judaizantes. México. AGN. Inquisición. año: 1603. vol. 271, exp. 1.

Declaraciones de Manuel Gil de la Guardia y del alcalde Juan de León Plaza, contra Ruy Diaz Nieto, Héctor de Fonseca, Isabel Rodríguez, Diego Díaz Nieto, Antonio Méndez, Sebastián de la Peña, Antonio Díaz Márquez, Sebastián Rodríguez, catalina Rodríguez, Constanza Rodríguez, Violante Rodríguez, Ruy Díaz de Lemos, Ruy Díaz Nieto (hijo), Marcos Antonio y Alonso Rojas. (este expediente trae datos curiosos sobre los judíos). México. AGN. Inquisición. Año: 1605. Vol. 276, exp. 14, fs. 81

Solicitud de Sebastián Rodríguez, Antonio Méndez, Sebastián de la Pe@a, Ruy Díaz Nieto, a. guerrero Marco Antonio, Jorge Fernández, Antonio López, Héctor Fonseca, Antonio Gómez, Duarte Rodríguez, Constanza Rodríguez, Isabel Rodríguez, Clara Enríquez madre e hijas, Ana López, Isabel Machado, judíos sentenciado pidiendo licencia para ir en libertad, por la gracia concedida por el papa Clemente VIII, la que les fue concedida. México. AGN Inquisición. Año: 1606. Vol. 279, exp. 9, fs. 15.

Tierras

Para que se de, guarde y cumpla la ley y cedula en esta inclusa a pedimento del capitan pedro hernandez, alcalde ordinario y de la santa hermandad de la villa y puerto de san Francisco de Campeche, y del alfez Joseph de Arce, alcalde mayor y regidor en ella. AGN. México. Tierras. Año: 1653. Vol. 2990, exp. 30, fs. 2

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Tribunal do Santo Ofício

Conselho Geral

Consulta de inquisidores sobre o perdão geral aos cristãos novos de Portugal. ANTT, TSO, CG, mç. 9, n.º 1. fs. 14.

Inquisição de Lisboa

Certidão em como António Mendes se apresentou ao santo ofício vindo do México. ANTT, TSO, IL, proc. 284.

Processo de António Lopes ANTT, TSO, IL, proc. 3976.