



ANAIIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. XII (2011)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

Pensamento religioso dos judeus portugueses de Hamburgo no século XVII. Merkabah, apegamento a Deus e o Tabernáculo em Trinta Discursos ou Darazes (Hamburgo, 1629) de Samuel Jachia/Álvaro Dinis (c. 1570-1645)

Florbela Veiga Frade 

Como Citar | How to Cite

Frade, Florbela Veiga. 2011. «Pensamento religioso dos judeus portugueses de Hamburgo no século XVII. Merkabah, apegamento a Deus e o Tabernáculo em Trinta Discursos ou Darazes (Hamburgo, 1629) de Samuel Jachia/Álvaro Dinis (c. 1570-1645)». *Anais de História de Além-Mar* XII: 181-212.
<https://doi.org/10.57759/aham2011.37226>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.ª de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2011. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2011. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

PENSAMENTO RELIGIOSO DOS JUDEUS
PORTUGUESES DE HAMBURGO NO SÉCULO XVII.
MERKABAH, APEGAMENTO A DEUS E O TABERNÁCULO
EM *TRINTA DISCURSOS OU DARAZES* (HAMBURGO, 1629)
DE SAMUEL JACHIA/ÁLVARO DINIS (C. 1570-1645)*

por

FLORBELA VEIGA FRADE**

«A alma tem necessidade de quem lhe de a forma e o ser; e esta forma da alma he o *sechel*, o saber que o homem estuda, o que ouve de sabedoria e lhe fica estampado impresso em seu coração e sua alma, este *dabad* esta siencia he o que forma a alma.»

Samuel JACHIA, *Trinta Discursos*, p. 149

O presente trabalho dá continuidade ao estudo dos autores da Nação Portuguesa de Hamburgo¹ e incide sobre a obra de Samuel Jachia, ou Álvaro Dinis, intitulada *Trinta Discursos ou Darazes*, uma compilação de sermões ordenados de acordo com a calendarização das festas e cerimónias judaicas lidos em sinagoga aos sábados e dias de festa. A análise da obra e de alguns

* Agradecemos à Staats- und Universitätsbibliothek de Hamburgo a cópia digitalizada; ao Prof. Herman Prins Salomon, a gentileza de nos oferecer as cópias das páginas em falta no exemplar de Hamburgo a partir do exemplar de Amesterdão; à Prof. Julia Lieberman, o seu auxílio e a oferta dos seus trabalhos sobre Samuel Jachia; e à família Cassuto, através do maestro Álvaro Cassuto. Sem eles, este trabalho não seria possível.

** Bolseira de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, investigadora do Centro de História de Além-Mar (CHAM), fveigafrade@netcabo.pt.

¹ A comunidade sefardita conhecida por Nação Portuguesa de Hamburgo reuniu desde finais do século XVI pessoas vindas da Península Ibérica, da Feitoria de Antuérpia e outros locais da Europa que fugiam dos tribunais inquisitoriais, das guerras da Flandres e da intolerância. No século XVII, a comunidade assumiu-se como judaica, embora muitos dos seus membros fossem conversos com antepassados judeus que, devido às vicissitudes do tempo, se viram forçados ao baptismo, mantendo-se em Sefarad, onde se encontravam há centenas de anos.

sermões escolhidos teve em conta o percurso do seu autor e a contextualização na produção literária das comunidades de Hamburgo e de Amesterdão, assim como na produção de sermões no mesmo período em Portugal.

Os sermões de parte dos líderes espirituais das comunidades sefarditas dos primeiros tempos na diáspora europeia são em português. Exemplos não faltam: Joshua da Silva, rabino de Londres e autor dos *Discursos Predycaveys* (Amesterdão, 1688), 30 discursos que incluem textos da Bíblia e da *Hagada*; Jacob Abendana; centenas de prédicas de Isaac Uziel; ou de Menasseh ben Israel², que afirmava em 1647 ter pronunciado 450 sermões em português (idioma que se supõe ser o mesmo utilizado pelo menos em parte dos 1400 sermões de Saul Levi Mortera); para além de Isaac Aboab da Fonseca, que escreveu mais de 1000 sermões³, mas dos quais poucos se conhecem para além do seu *Sermão que Pregou o Docto Ingenio do Sr. Haham Morenu A-Rav Ribí Yshac Abuab ab Bet-Din & Rós-Yesiba do Kakal Kados de Talmud Torah* (Amesterdão, 1678); e também *Sermoens Pregados por Daniel Belilhos na esnoga de TT e dedicados a nobre congregação* (Amesterdão, 1693), entre muitos outros.

Desconhecem-se textos escritos dos primeiros rabinos de Amesterdão, como Uri Levi, Jacob Pardo e Isaac Uziel, embora seja bastante plausível que tenham predicado durante grande parte da sua vida e tenham escrito no todo ou em parte os seus sermões. De acordo com Harm den Boer, entre 1639 e 1800 deveriam existir pelo menos 8000 sermões, mas apenas se conhecem cerca de 80 impressos⁴. Ou seja, tendo em conta que em cada sinagoga se predicava pelo menos uma vez na semana e que o seu rabino deveria ter um discurso preparado, é de estranhar que só tenha sobrevivido uma ínfima parcela de toda a produção estimada. Assim sendo, pode constatar-se que a esmagadora maioria dos textos desapareceram e que os impressos representam um número irrisório no todo da produção escrita de sermões. Esta constatação é compreensível quando se tem em conta que somente a partir da segunda metade do século XVII se começaram a imprimir com uma certa regularidade as prédicas lidas na sinagoga.

Em Amesterdão, depois da união das sinagogas em 1639, incentivaram-se os rabinos mais reconhecidos a darem sermões em cada *Sabat*, em cujas reuniões os discursos eram lidos tradicionalmente depois da Escritura e do *Midrash* ou dos Profetas. Mas as prestigiadas prédicas não têm uma posição definida no culto judaico, podendo divergir em conteúdo, forma, frequência, contexto e lugar na liturgia, sendo mais uma questão de costume definido pelo gosto popular. Dum modo geral, e de acordo com Harm den Boer,

² Leopold ZUNZ, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Historisch entwickelt*, Berlin, A. Asher, 1832, p. 434; John Wesley ETHERIDGE, *Jerusalem and Tiberias Sora and Cordova*, London, Longman, 1856, p. 431.

³ Harm den BOER, *La Literatura Sefardi de Amsterdam*, Alcalá de Henares, Inst. Int. de Estudios Sefardies y Andalusies, 1995, p. 215.

⁴ *Idem*, pp. 215-216.

o género que melhor caracteriza ou representa a identidade sefardita – já que funde a tradição ibérica, a cultura ocidental e a tradição judaica – é o exegético-didáctico, pois desempenha uma função essencial na instrução doutrinal⁵.

Por conseguinte, a obra de Samuel Jachia não é diferente deste tipo de produção livresca no contexto religioso europeu. Os primeiros sermões publicados em Hamburgo são em português – língua que se manteve até ao século XIX na Nação Portuguesa de Hamburgo⁶ – e reflectem o tipo de discurso exegético-didáctico, que é o género por excelência adequado a grande parte dos membros da Nação, já que demonstra as bases do judaísmo e do misticismo. O seu autor, fazendo remissões a factos passados pelos membros da comunidade, doutrina os seus correligionários nas datas, no hebraico e em questões mais ou menos centrais da fé judaica, utilizando um estilo de sabatina⁷. Jachia, nas oratórias de sábado, sustenta uma tese ou controvérsia e divulga o seu estudo que é ao mesmo tempo a recapitulação de matérias dadas e debatidas, provavelmente nas *yeshivot*.

Realidade conversa e metamorfose judaica

O livro de Álvaro Dinis, ou Samuel Jachia, tem como título completo *Trinta Discursos ou Darazes Apropriados para Dias Solenes e de Contrição e Jeguns fundados na Santa Lei e em Autoridades e dittos de Hahamim Antigos e Modernos Compostos e Ordenados por Samuel Jachia com a Comunicação, Parecer e Assistencia de alguns Senhores Hahamim em Particular do mui Excellente Senhor Haham Abraam Lumbroso de boa Memoria e dados Impressão para Benificio do povo del Dio de todos os Bems Zelosos de Nossa Nação para Louvor del Dio de Israel a quem seja a Gloria*⁸ e foi publicado em

⁵ *Idem*, pp. 213-214, 217.

⁶ Pedro da Silva GERMANO, *A Língua Portuguesa Usada pelos Judeus Sefarditas no Exílio*, tese de licenciatura em Filologia Românica, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1968, pp. 14, 23-24. Em Hamburgo, são em português os Estatutos da Escola Israelita (1828), os livros de nascimentos até cerca de 1840 e os livros da Nação, ou *Protokollbücher* (1652-1682). O português era usado na administração interna da sinagoga, nas escolas e em família, e muito falado nas ocasiões solenes. Ver também Michael STUEMUND-HALÉVY, *Portugal in Hamburg*, Hamburg, Ellert & Richter, 2007, pp. 153-163; *Idem*, *Biographischen Lexicon der Hamburger Sefarden*, Hamburg, Christians, 2000.

⁷ António de Moraes SILVA, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Vol. IX, s.l., Confluência, 1956, p. 761.

⁸ A única cópia que possui a folha de rosto com o título *Trinta Discursos ou Darazes Apropriados para os Dias Solenes* faz parte do espólio da Biblioteca Pública de Nova Iorque. A folha de rosto foi reproduzida em Julia LIEBERMAN, «Sermons and the Construct of a Jewish identity: The Hamburg Sephardic Community in the 1620's», *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 10, 2003, n.º 1, Mohr Siebeck, p. 71; *Idem*, «Mystical Metaphors in Sermons by Samuel Yahia (Hamburg, 1629)», *Aus den Quellen. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte*, Hamburg, Bölling und Galitz, 2005, p. 122.

Hamburgo em 5389 (1629), reunindo no seu título a nomenclatura portuguesa e hebraica⁹ para designar sermões.

Esta questão revela, por si, que há uma estreita ligação entre português e hebraico: pelo menos na produção de sermões para consumo interno da comunidade de Hamburgo, estes estariam bem presentes nas reuniões semanais aos sábados. Outra conclusão pertinente é que o uso da palavra *darazes* na intitulação, ao contrário do que acontecia nos sermões publicados em Amesterdão, pode indiciar que Jachia não foi formado na Talmude Torá daquela cidade¹⁰ e estaria mais permeável a assimilar duas realidades e campos semânticos diferentes.

O português constituía a língua comum da esmagadora maioria da comunidade sefardita de Hamburgo, sendo por isso utilizado para seu melhor entendimento¹¹ na escrita da presente obra. Os *Trinta Discursos* contêm, no entanto, algumas frases em castelhano e frases inteiras em hebraico, transliteradas para o alfabeto latino, mantendo-se algumas letras hebraicas. Seguiu-se, portanto, o modelo judaico de pregar, descrito pelo rabino asquenazita Leone de Modena, mais precisamente no uso do hebraico nas citações do texto da Escritura e de ditos de rabinos e o uso da língua vulgar¹² dos países de origem ou de acolhimento na redacção dos sermões.

Pela leitura do original, pode constatar-se a pouca edição na impressão, que se revela nos erros de transliteração, na falta de pontuação e na forma peculiar de escrever¹³. Este facto leva-nos a conjecturar estarem já os destinatários habituados a ouvir o hebraico, mas mantinham ainda certa dificuldade em identificá-lo e lê-lo quando escrito em caracteres hebraicos. Talvez por isso o autor optasse por transliterar as citações hebraicas em alfabeto latino.

A peculiaridade na escrita do português resultará em parte de Álvaro Dinis ter nascido de pais portugueses na comunidade cristã-nova de Antuérpia, mas por outro lado revela um conhecimento erudito da língua, patente na utilização de determinados termos e na citação de autores considerados expoentes máximos da língua portuguesa, como é o caso de Luís de Camões¹⁴. A repetição de ideias e frases ao longo dum único discurso é

⁹ A palavra *daraz* (*darazes*, no plural) é uma corruptela da palavra hebraica דָּרָז, que designa sermão e tem género masculino, ao contrário da palavra hebraica. Será *daraz* uma palavra em ladino?

¹⁰ H. den BOER, op. cit., p. 218, n. 24. Harm den Boer aponta que Samuel Jachia e Moisés Zurreño, com *Darás hecho en la Solemnidade de la data de la Ley* (Amesterdão, 1698) constituem excepções à regra. Ambos utilizam a palavra hebraica nos títulos, o que indicia a aceitação implícita de hipotéticas características do sermão judaico.

¹¹ Sobre a utilização do português em Amesterdão e Hamburgo, ver P. S. GERMANO, op. cit.; Ruben Daniel Dias da FONSECA, *Contributo dos Sefarditas para a História da Didáctica do Português em Amesterdão – Séculos XVII, XVIII e XIX*, tese de mestrado em Língua e Cultura Portuguesa, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007.

¹² Leone de MODENA, *Historia de gli Riti Hebraici*, Paris, s.n., 1637, pp. 35-37.

¹³ J. LIEBERMAN, «Sermons», cit., p. 53.

¹⁴ Samuel JACHIA (Álvaro DINIS), *Trinta Discursos ou Darazes Apropriados para os Dias Solenes*, Hamburg, 5389 [1629], p. 25 (Discurso 3).

uma constante, tal como a utilização no fim dos períodos das mesmas frases em hebraico¹⁵ ou português¹⁶, dando a sensação de constante recapitulação dos assuntos e reforçando a ideia de os textos serem um género de sabatina.

Outra particularidade é a escrita ininterrupta, sem períodos nem parágrafos, dum mesmo sermão¹⁷, ou de sermões com uma única quebra de texto. Para além disso, surgem também, ao longo dos sermões, algumas frases em que o verbo «ser» ou «estar» se encontra omitido¹⁸, talvez por influência das frases nominativas do hebraico. Tudo isto pode, no entanto, revelar apenas uma falta de edição, a que não será alheia a parcimónia de impressão e de suporte, o evitar do uso de mais papel, talvez para tornar mais barata a edição.

Embora Álvaro Dinis seja considerado por diversos estudiosos um dos primeiros rabinos ou líderes espirituais de Hamburgo, constatação extensível a Glückstadt, na Dinamarca¹⁹, pouco ou nada se sabe sobre a sua formação. Pode conjecturar-se que ela se tenha desenrolado por diversos locais da Europa, como Antuérpia, Colónia, Veneza e Hamburgo. Pelo conteúdo dos *Trinta Discursos ou Darazes*, é inegável que o seu autor se tenha dedicado a estudos judaicos, já que são numerosas as citações rabínicas e de comentadores da Torá. Para além disso, transparece da sua escrita o seu passado converso, que pouco tem a ver com o judaísmo rabínico e que se inscreve numa tradição e cultura muito ligadas à Península Ibérica.

O que caracteriza o converso é precisamente uma ambiguidade religiosa que escapa a qualquer tentativa de classificação que passe pela sua integração num quadro ortodoxo de práticas religiosas. O converso é simultaneamente cristão porque na maioria das vezes foi baptizado e vigiado nas suas obrigações cristãs e, por outro lado, é judeu porque a família e a herança cultural e religiosa são judaicas. Mas, ao longo da vida, este equilíbrio precário entre ser cristão e/ou judeu não é definitivo. A identidade pessoal e religiosa é definida por cada um, embora vários estudiosos das mais variadas áreas de

¹⁵ *Idem*, pp. 1-12 (Discurso 1), 164-174 (Discurso 17).

¹⁶ *Idem*, pp. 263-274 (Discurso 26).

¹⁷ *Idem*, pp. 13-22 (Discurso 2), 34-40 (Discurso 4), 108-119 (Discurso 11), 187-199 (Discurso 19), 240-252 (Discurso 24).

¹⁸ *Idem*, p. 149. «Bem dizem os sábios: espada [está] sobre os ossos, a saber que morrerão.» Este é um exemplo entre vários ao longo da obra.

¹⁹ Sobre Álvaro Dinis e a sua família, ver Brian PULLAN, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Oxford, Blackwell, 1983; Pier ZORATTINI, *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Guidaizzanti (1585-1589)*, Vol. VII, Firenze, Leo Olschiki, 1989; Michael STUEDEMUND-HALÉVY, *Biographisches Lexicon*, cit.; Joseph ben BRITH, *Die Odysee der Henrique-Familie*, Frankfurt, Peter Lang, 2001; Federica RUSPIO, *La Nazione Portoghese*, Torino, Silvio Zamorani, 2007, pp. 277-279; Florbela Veiga FRADE, «Importância social e religiosa das famílias Milão-Dinis em Portugal e em Hamburgo», in Alexandra Curvelo e Madalena Simões (ed.), *Portugal und das Heilige Römische Reich (16.-18. Jahrhundert) / Portugal e o Sacro Império (Séculos XVI-XVIII)*, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 181-206.

formação possam tentar classificá-la, tendo em conta a sua própria formação e os indícios e comportamentos do seu objecto de estudo²⁰.

Os conversos reunidos em Hamburgo são o reflexo deste constante questionamento da religiosidade, por parte das sociedades em que se inserem e por cada um dos seus membros, em diálogo interno. Ao reunirem-se na Nação Portuguesa, os conversos assumem uma vontade clara de manterem uma ligação a Portugal, mas definem simultaneamente que a sua religião é o judaísmo, religião não aceite no território que os viu nascer e onde as suas famílias viviam há séculos.

Por conseguinte, os objectivos manifestados nos sermões de Álvaro Dinis reflectem as preocupações de fundo dos cristãos-novos portugueses. Ou seja, saber exactamente o que deviam fazer e evitar, para cumprir a Lei de Moisés e, acima de tudo, para ser fiéis à cronologia antiga nos jejuns, nas celebrações e nos dias memoráveis. Esta vontade de cumprir correcta e atempadamente os rituais – manifestações externas da espiritualidade – indicia o desejo de reatar laços de há muito lassos com a fé dos antepassados, e também a vontade de integração na comunidade da fé.

Em Hamburgo, Álvaro Dinis assume um papel de liderança, mas quais eram de facto as suas funções e como se designavam as suas actividades é toda uma outra questão. De acordo com as suas próprias palavras, ele era *yahid*, ou seja um predicador pago pela comunidade, mas não um rabino²¹. Levantamos então a questão: a quem cabia a tarefa de declarar e escrever sermões?

Em Amesterdão, quem dizia sermões na sinagoga todas as semanas eram os rabinos. No entanto, outros podiam pedir autorização ao *Mahamad* – conselho que tudo regulava – para o fazer e, caso tivessem menos de 25 anos, podiam solicitar permissão ao seu mestre para dar as pregações diárias matinais ou vespertinas. Quem estava envolvido nas funções sinagogaais de escrever e pregar eram os *darshamim* (pregadores), cuja função

²⁰ Este espectro de classificações pode ser comprovado pelos títulos de algumas obras, como por exemplo: Meyer KAYSERLING, *História dos Judeus em Portugal*, São Paulo, Pioneira, 1971; Lúcio de AZEVEDO, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, 3.ª ed., Lisboa, Clássica, 1989; Yosef KAPLAN, *Judios Nuevos en Amsterdam*, Barcelona, Gedisa, 1996; Miriam BODIAN, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana University Press, 1997; Antonio DOMINGUEZ ORTIZ, *Los Judeoconversos en España y América*, Madrid, Ediciones Istmo, 1971; Cecil ROTH, *História dos Marranos. Os Judeus Secretos da Península Ibérica*, Porto, Civilização, 2001. Ou seja, os judeus portugueses podem ser classificados num espectro que vai desde judeus a marranos, passando por conversos. Cristão-novo e judeu-novo inserem-se num mesmo plano, cujo quadro de referência é o cristianismo ou o judaísmo e em que se assinala a novidade da adesão à religião em causa. Contudo, parece um pouco forçado atribuir-se-lhes como nova a religião judaica, quando nunca deixaram de ter práticas e comportamentos que pertencem ao judaísmo e não fazem parte do cristianismo e, acima de tudo, se consideravam a si mesmos judeus. A classificação de marrano parece a mais preconceituosa, pois a palavra em português significa porco pronto para abate, embora se lhe possam atribuir origens mais eruditas.

²¹ J. LIEBERMAN, «Mystical Metaphors», cit., p. 121.

era, portanto, a de *darsar* (pregar); o *haham* tinha a seu cargo as circuncisões, casamentos e funerais, embora os *hahamim* pagos tivessem também a função de escrever e pregar os sermões; mas podemos ainda referir o *hazzan* (cantor), que chefiava os serviços religiosos assistido pelos *shammashim* (servidores)²². Neste sentido, e tendo em conta que Hamburgo seguia em parte o modelo de organização da comunidade de Amesterdão, Álvaro Dinis deveria ser um dos *darshamim* ou um *haham*, para poder proferir os institucionalizados sermões de sábado.

Transparece, pela leitura dos *Trinta Discursos*, que há uma assimilação de características dos sermões cristãos e dos *darazes*, pois, por um lado, seguem-se os preceitos clássicos de retórica e citam-se versos bíblicos e, por outro, introduzem-se versos de *Parashot*, tal como era costume entre os sefarditas medievais, e comentários rabínicos assinalados como *mahamar*. A tradição medieval generalizada entre os judeus do século XVI de abrir os sermões com uma citação bíblica, seguida duma outra rabínica²³, foi mantida por Álvaro Dinis na sua obra. Aliam-se, portanto, as tradições cristã e judaica no que às citações bíblicas e estilo retórico diz respeito.

Os sermões de Jachia são muito semelhantes aos de Saul Levi Mortera (c. 1596-1660)²⁴. Estes eram declamados em português, embora tenham sido preservados na sua maioria em hebraico manuscrito. Os sermões de ambos partilham a forma, pois iniciam-se com citações da Torá e lições dos sábios; também reflectem algumas vivências da comunidade judaica e todo o discurso é construído à volta duma ideia inicial que é explicada e à qual se retorna no final. Mortera usa os comentários bíblicos de outros autores, inclusivamente obras esotéricas e sobre cabala²⁵, algo de que Jachia também se socorre, como se terá oportunidade de ver na análise dos sermões propriamente ditos.

Os *Trinta Discursos* são ainda semelhantes a alguns sermões de António Vieira no que se refere à partilha do gosto da aparente naturalidade na redacção, escolhendo o seu autor técnicas retóricas mais ou menos elaboradas. Os textos de Jachia e de Vieira²⁶, embora valorizem pouco o deleite

²² Daniel SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants of the Seventeenth-Century Amsterdam*, Vol. 2, Ann Arbor, Michigan, Univ. Microfilms International, 1987, pp. 382-384, 389.

²³ H. den BOER, op. cit., pp. 220-221; Marc SAPERSTEIN, «Your Voice Like a Ram's Horn»: *Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, s.l., Hebrew Union College Press, 1996, p. 181.

²⁴ Saul Levi Mortera acompanhou Filipe (Elias) Montalto durante o tempo em que este foi médico da rainha de França e dispunham do estatuto privilegiado de únicos judeus admitidos naquele reino. Mortera também se encarregou do enterro do corpo de seu mestre no cemitério de Ouderkerk, em Amesterdão. Nesta cidade foi um dos rabinos mais conceituados, e nela acabou por casar com uma senhora da Nação Portuguesa. Apesar de ter sido mestre de Bento Espinosa, foi também um dos membros do *Mahamad* que lhe decretou o *Herem*, ou excomunhão.

²⁵ M. SAPERSTEIN, *Exile in Amsterdam: Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of «New-Jews»*, s.l., Hebrew Union College Press, 2005, pp. 50-51, 55, 81 e *passim*.

²⁶ S. JACHIA, op. cit., pp. 192-193. Não existe qualquer indicação de que Jachia e Vieira se

do ouvinte, já que visam essencialmente a sua ascese e melhoria espiritual, acabam por assumir tal deleite como uma preocupação, quanto mais não seja para captar a empatia do público ouvinte. De acordo com Vieira, o pregador ou orador tinha como missão dominar auditórios com a força da palavra; tinha a incumbência de vencer, convencer e converter os ouvintes, que, por sua vez, deveriam ser dóceis e humildes, podendo ou não ser convertidos conforme o efeito espiritual da força da palavra de Deus e o terreno em que ela caísse²⁷. A mesma intenção parece sobressair da leitura dos *Trinta Discursos*, em que se apela ao livre alvedrio, tendo o pregador o papel de questionar, de mostrar as provas, as lacunas de raciocínio e a falta de fé dos destinatários.

A utilização da Sagrada Escritura é outra característica partilhada por Jachia e pelos autores cristãos da mesma época, nomeadamente por António Vieira²⁸ e outras figuras, utilizando métodos ligados essencialmente à retórica e também à pregação apostilada, que pretendia simplificar e tornar mais acessíveis as palavras divinas²⁹ aos ouvintes/leitores, de modo a conquistar-lhes a atenção e conduzi-los no caminho da perfeição, em direcção à divindade.

Os sermões de Dinis/Jachia divergem porém em relação aos textos pareneticos cristãos seus contemporâneos publicados em Portugal. Estes últimos obedecem a códigos rigorosos e têm temas definidos, como a demonstração de Cristo enquanto Messias ou o elogio da Inquisição, sendo elaborados a partir duma técnica retórica marcada pela individualidade do orador. Os «sermões da fé» constituíam uma fase do processo de persuasão de denúncia dos suspeitos de heresia, sendo um discurso de clemência regulado pelo Regimento do Santo Ofício. Já os «sermões dos autos-da-fé» apresentam-se como discursos de justiça, de demonstração do poder da Inquisição, tendo como objectivo a conversão e assimilação. Visavam quase exclusivamente os judeus e tentavam negar a alteridade, acentuando a dicotomia nós/vós mediante diversos tipos de argumentos em que o binómio Bem/Mal era efectivamente correspondido pela relação Inquisição/judeus. Estes textos negam, contudo, as próprias capacidades de persuasão e conversão, pois apontam para o aniquilamento do judeu e evitam a sua expulsão, para obstar a «expansão do erro» por outros espaços. Os discursos dos autos-da-fé esta-

conhecessem ou tivessem lido obras um do outro. Os primeiros sermões de Vieira são da década de 1630, no Brasil. Vieira viajou posteriormente para Amesterdão, onde contactou a comunidade judaica daquela cidade com estreita ligação a Hamburgo.

²⁷ Maria Lucília Gonçalves PIRES, *Xadrez de Palavras. Estudos de Literatura Barroca*, Lisboa, Cosmos, 1996, pp. 96, 98.

²⁸ José Nunes CARREIRA, *Vieira: A escrita no púlpito*, Lisboa, Universidade Católica, 2006, pp. 9-39, 123-146.

²⁹ Margarida Vieira MENDES, *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho, 1989, p. 182. Esta autora desmistifica a ideia da existência dum método português de pregar, apontando a diversidade de métodos de pregação em Portugal e na Europa.

belecem com o seu público uma pedagogia do medo, são textos de propaganda da Inquisição³⁰.

As pregações são uma forma de conversão dos judeus e de catequização dos cristãos-novos só formalmente convertidos; servem também para «vacinar» os cristãos mal instruídos no texto bíblico e ignorantes em matéria de exegese contra a dúvida que os judeus pudessem lançar sobre a divindade de Jesus e a sua missão messiânica. Por conseguinte, a ideia e a necessidade de demonstrar que Jesus era Cristo e o Messias revelam a insegurança do cristianismo, nomeadamente das Igrejas, face ao judaísmo. A dúvida que os judeus pudessem instalar nos cristãos quanto à divindade de Jesus ou, no mínimo, de este ser o Messias, punha em causa a base de poder em que assentavam as Igrejas e, em última análise, todas as sociedades do Ocidente moderno. A Igreja via, portanto, o judaísmo como desafiador, por este recusar Jesus Messias e simultaneamente Deus.

Neste sentido, o trabalho de Jachia será o oposto dos discursos inquisitoriais, pois faz a apologia do Povo de Israel e glorifica a sua acção, afirmando que Israel, tal como o azeite, ilumina o mundo: «(...) assi como o azeite que sae da azeitona alumia ao mundo, assi a doutrina e santa lei que profissão Israel foi e será sempre a luz do mundo (...)»³¹.

No que se refere à tipologia, os *Trinta Discursos* podem classificar-se como retóricos, copiando um pouco os sermões católicos, expondo consequentemente as suas várias modalidades, a saber: problemática, moral, congratulatória e panegírica³². Não seria de estranhar que o autor tivesse chegado mesmo a estudar ou a ler alguns livros ou manuscritos sobre os conceitos predicáveis, provas predicáveis (algumas ordenadas por ordem alfabética), sentenças e erudições sagradas³³ que os religiosos cristãos usavam na elaboração dos seus próprios sermões.

Por conseguinte, os *Trinta Discursos* são problemáticos e morais porque partem duma questão central, que o autor explica recorrendo a fontes rabínicas e aos seus comentadores medievais e modernos, a fontes midráshicas e talmúdicas, à Cabala³⁴, a resoluções do *Mahamad* e à Torá. A essa questão são dadas algumas respostas e propostas de resolução de dificuldades, para que se corrijam vícios e incrementem virtudes, havendo portanto uma preo-

³⁰ M. L. G. PIRES, op. cit., pp. 121-129. Sobre os sermões dos autos-da-fé, ver Edward GLASER, «Invitation to Intolerance – a Study of Portuguese Sermons preached at autos-da-fé», *Hebrew Union College Annual*, Vol. XXVII, 1956; *Idem*, «Portuguese Sermons at autos-da-fé. Introduction and Bibliography», *Studies in Bibliography and Booklore*, Vol. II, Cincinnati, Ohio, Dec. 1955, pp. 53-96; Alfonso Cassuto, *Bibliografia dos sermões de autos-da-fé*, Coimbra, Atlântida, 1955. Sobreviveram vários manuscritos e impressos de sermões pregados em autos-da-fé.

³¹ S. JACHIA, op. cit., p. 246.

³² H. den BOER, op. cit., pp. 218-219.

³³ Sobre esta temática, ver Aníbal Pinto de CASTRO, *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, especialmente o capítulo «O “Método Português” de Pregar», pp. 134-138.

³⁴ J. LIEBERMAN, «Sermons», cit., p. 52.

cupação com a teologia ascética. Os sermões são também congratulatórios e panegíricos³⁵, na medida em que recorrentemente se dão graças a Deus e se expressa a gratidão do Povo de Israel – incluindo os conversos que puderam abandonar a Península Ibérica – por professar o judaísmo em terras livres. Esta característica é especialmente visível nos sermões 24 a 27 de *Shavuot*. Outra das suas características é o facto de se exaltarem virtudes morais, a excelência da fé mosaica e do Povo de Israel.

Jachia alia na escrita dos seus discursos uma tradição que reúne a lei escrita e a lei oral transmitida pelos sábios ao longo de gerações e posta parcialmente por escrito na *Mishnah*. Estas temáticas são também analisadas no primeiro *daraz* particular. Nestes discursos escolhidos, várias são as citações de autores, de autoridades bíblicas e de comentadores. Para além das usuais citações bíblicas de Isaias, David, Salomão, Jeremias, Oseias, Ezequiel, Josué e Malaquias, fazem-se remissões aos sábios e ao *mahamar*.

Citam-se autores que se enquadram na tradição dos sábios com obras místicas e também de comentário aos vários livros da Escritura, nomeadamente a Joshua ben Levi³⁶ (primeira metade do século III), Rashi (1040-1105)³⁷, Joseph Albo³⁸ (c. 1380-1444), Isaac Abravanel³⁹ (1437-1508), Moshe Alsheich⁴⁰ (1522-1570) e Moses Almosnino⁴¹ (1510-c. 1580). Para além disso,

³⁵ Sobre esta classificação, ver H. den BOER, op. cit., p. 219.

³⁶ Joshua ben Levi viveu na primeira metade do século III, chefiava a escola de Lida a sul da Palestina, foi discípulo de Bar Kappara e do rabino Judah ben Pedaiah e é considerado amoraíta. Ensinava a *Hagadah* e foi um exegeta. As suas decisões em relação à *Halakah* são muito importantes e válidas mesmo para quem o critica(va). As indicações biográficas sobre este e os autores seguintes são baseadas em Cecil ROTH e Geoffrey WIGODER (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols., Jerusalem/New York, Keter Publishing House/MacMillan, 1972.

³⁷ Rashi foi um comentador da Bíblia e do Talmude, nascido em Troyes, França, no século XI, e considerado um dos expoentes máximos nos textos rabínicos. Os seus discípulos e descendentes deram início às *tosafot*, escritos e comentários ao Talmude difundidos inicialmente em França e na Alemanha. Os seguidores desta corrente podem chamar-se tossafistas. Ver Gershom SCHOLEM, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975, p. 217, n. 24.

³⁸ Também chamado Joseph Alvo, foi um filósofo e rabino que viveu em Espanha. Foi pregador, teólogo e escritor numa obra sobre os princípios fundamentais do judaísmo; defendeu a tese contrária a alguns cabalistas que postulavam que existia, não um desenvolvimento humano, mas um abaixamento do humano ao nível animal, como se se tratasse duma punição. Ver G. SCHOLEM, *A Cabala e a Mística Judaica*, Lisboa, Dom Quixote, 1990, p. 204.

³⁹ Isaac Abravanel foi discípulo do rabino de Lisboa Joseph Hayyim, era filho de D. Judah e foi tesoureiro de D. Afonso V de Portugal. Possui uma visão oposta a Maimonides e sua escola, uma vez que defende a revelação de Deus na História, demonstrando os pontos fracos da teoria de Maimonides sobre o carro celestial de Ezequiel.

⁴⁰ Também conhecido por Moisés Alshech, foi rabino, cabalista e pregador de Safed do século XVI. Os seus escritos são muito caros aos hassídicos mais antigos. Foi discípulo de R. Joseph Caro e autor de vários comentários à Escritura. Ver G. SCHOLEM, *A Cabala*, cit., p. 115.

⁴¹ Trata-se provavelmente de Moses Almosnino, rabino nascido em Salónica, onde liderou a comunidade dos judeus espanhóis. Era conhecido pelo seu saber de matérias rabínicas, física e astronomia, tendo escrito a pedido de José Nassi um capítulo sobre sonhos, numa das suas obras. Também se debruçou sobre a origem do Bem e do Mal, a influência das estrelas, a educação das crianças e o livre alvedrio.

o *Zohar*⁴² é citado ao longo de toda a obra, o que, em si, revela o conhecimento e estudo da base do misticismo. Da academia de Jafa, Jachia refere Jonathan ben Zakai⁴³ (30-90), bem como os seus discípulos e também mencionados Meir⁴⁴ (c. 139-163) e seu mestre Akiba⁴⁵ (c. 50-c. 137). Este grupo palestino inclui os grandes mestres da mística, simultaneamente guardiães e depositários da sabedoria dos mistérios⁴⁶. Por conseguinte, podemos não só depreender que a formação mística integrou os estudos de Jachia e constituiu grande parte das suas citações, mas também concluir que houve uma preocupação em mencionar os trabalhos e obras que formavam a base do judaísmo rabínico.

Os exemplares dos *Trinta Discursos ou Darazes*

Estão identificados quatro exemplares da obra de Jachia, nomeadamente na Biblioteca Bodleiana em Oxford, no Reino Unido; na Biblioteca Pública de Nova Iorque, nos Estados Unidos; na Bibliotheca Rosenthaliana, em Amsterdão, nos Países Baixos; e na Staats- und Universitätsbibliothek de

⁴² Traduzido, significa «esplendor». Esta obra é considerada a base mística do pensamento judaico, foi escrita em aramaico e hebraico e surgiu no século XIII na Península Ibérica, onde foi divulgada por Moisés de Leon, que a indicou como escrita pelo rabino Simeon ben Yohai no século II. As temáticas são a natureza de Deus, a cosmogonia e cosmologia do Universo, a natureza das almas, o relacionamento entre o ego e a essência de luz divina do ser, tal como a relação entre a energia universal e o Homem.

⁴³ Presidente da academia de Jafa na Palestina e professor de vários distintos sábios, nomeadamente de Eliezer Hyrcanus e Joshua ben Hananiah, ambos mestres do rabino Akiba. Entre os seus discípulos, contam-se os tanaístas, várias gerações de professores da *Mishnah* (lei oral posta por escrito), considerada a primeira obra do judaísmo rabínico. Está sepultado em Tiberíade, onde se lhe juntou Maimonides, séculos mais tarde.

⁴⁴ Existem vários rabinos Meir: Meir Alguadez, físico da corte de Castela e rabino-mor no século XV, talvez irmão de David Alguadez, cunhado do D. Judá, tesoureiro de Portugal; Meir ben Simon de Narbonne, um sábio do século XIII que se insurgiu contra um escrito cabalístico, o livro *Bahir*, que surgiu no Sul de França no século XII; Meir ibn Gabbai, um eminente cabalista do século XVI que, em Safed, se dedicou ao estudo dos velhos cabalistas e se debruçou sobre a polaridade do Bem e do Mal; contudo, é mais provável que se trate do rabino Meir Baal Hanes, o iluminador ou o fazedor de milagres, um sábio contemporâneo da *Mishnah*, considerado um dos mais importantes tanaístas (professores da *Mishnah*, lei oral) da quarta geração. A sua esposa é das poucas mulheres citadas na *Gemara* e ele próprio é um dos mais citados autores na *Mishnah*. Meir é uma autoridade em muitas *Hagadot* e *Halachot*, participou na revolta de Bar Kokhba e está enterrado em Tiberíade. Ver G. SCHOLEM, *A Cabala*, cit., p. 68; *Idem*, *La Kabbale*, cit., pp. 108, 208.

⁴⁵ O rabino Akiba, ou Akiva ben Joseph, é chamado por vezes o pai do judaísmo rabínico. Limitava a era messiânica a 40 anos e a sua ideia de Messias era semelhante à de Bar Kokhba. Defendeu o judaísmo talmúdico no século II, escreveu sobre a forma mística da divindade (*Shi'ur Komah*) inserida no contexto da *Merkabah* e da visão de Ezequiel, e ainda escreveu um tratado semimístico sobre o alfabeto. Ambos os trabalhos foram impressos no livro *Raziel*, em Amsterdão, em 1701. Ver G. SCHOLEM, *A Cabala*, cit., p. 115; *Idem*, *La Kabbale*, cit., p. 74.

⁴⁶ G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1977, pp. 54-55.

Hamburgo, na Alemanha. Destes, o exemplar mais completo é o de Oxford, ao qual apenas falta a folha de rosto, página que só existe na obra depositada em Nova Iorque⁴⁷. Por só essa cópia conhecida da obra de Dinis/Jachia ter folha de rosto, os estudiosos tiveram alguma dificuldade em estabelecer a data e o local de impressão⁴⁸.

Neste estudo utilizaram-se dois exemplares que se complementam entre si: o que integra o espólio de reservados da Staats- und Universitätsbibliothek de Hamburgo⁴⁹ e o da Bibliotheca Rosenthaliana da Universidade de Amesterdão, nas páginas que faltam ao primeiro. Contudo, socorremos também do trabalho de Julia Lieberman, que utilizou principalmente o exemplar de Nova Iorque complementado pelo de Oxford.

A edição existente na biblioteca de Hamburgo⁵⁰ apresenta uma anotação manuscrita, com o título da obra, baseada em Kayserling⁵¹, que atribui a autoria a Samuel Jachia. O exemplar em questão pertenceu à biblioteca de Jehuda Leon Cassuto e mantém o *ex libris* deste⁵², um emblema constituído por um leão rampante virado para a direita e encimado por uma coroa com sete pontas, acima da representação duma fita com as palavras «Biblioteca J. Leon Cassuto». Na mesma folha, existe uma nota dactilografada em alemão, baseada no catálogo da biblioteca da família Cassuto, em que consta o percurso do autor dos sermões entre Hamburgo e Glückstadt, cidade onde acabou por falecer.

A obra é composta por uma colectânea de 30 discursos lidos em ocasiões especiais na sinagoga e que incidem sobre as principais festas, celebrações e cerimónias do ano, por ordem cronológica. Como seria esperado, começa pelo sermão de Roshasana; os três sermões que se seguem são sobre a *Teshuva* no Iom Quipur; dois sobre o *Sucot*; três sobre a *Simchat Torá*; quatro sobre o Hanucá; cinco sobre o Purim; outros cinco sobre a Pêssach; quatro sobre o *Shavuot*; seguem-se um sermão sobre uma porção da Torá, nomeadamente a *Vaetchanan* (Deut. 3:23-7:11); o sermão de *Sabat Nahamu*; e por fim o trigésimo, que é o primeiro dos *darazes* particulares, tem 22 pági-

⁴⁷ J. LIEBERMAN, «Sermons», cit., pp. 52-53; *Idem*, «Mystical Metaphors», cit., p. 121.

⁴⁸ Jo Christophori WOLFII, *Bibliotheca Hebraea*, Vol. 1, Hamburg, Christiani Liebezeit, 1715, p. 1203; Joseph RODRIGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca Española*, T. I, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1781, p. 573, Joaquim José Ferreira GORDO, *Memórias de Literatura Portuguesa*, Tomo III, Lisboa, Academia de Ciências, 1792, p. 352; Herman Prins SALOMON, *Portrait of a New Christian Fernão Álvares Melo: 1569-1632*, Paris, Centro Cultural Português, 1982, p. 50, n. 12; M. STUEMUND-HALÉVY, *Biographisches Lexicon*, cit., p. 502.

⁴⁹ S. JACHIA, op. cit., Staats- und Universitätsbibliothek de Hamburgo, cota SUB Scrim A/440 (microfilme). A este exemplar, faltam, para além da folha de rosto, as páginas 175 a 182, ou seja, a intitulação e a parte inicial do 18.º sermão, e as páginas 311 a 318, que constituem a parte final do primeiro *daraz* particular.

⁵⁰ Este exemplar apresenta uma anotação manuscrita que atribui a autoria dos sermões a Jeuda Carmitz.

⁵¹ M. KAYSERLING, *Bibliotheca Espanhola-Portuguesa-Judaica*, Strasbourg, Charles Trubner, 1890, p. 53.

⁵² S. JACHIA, op. cit., folha não numerada.

nas e constitui o maior em extensão, dedicando-se a uma *parasha* do Deuterónimo, neste caso à de Sofetim (Deut. 16:18-21:9).

Neste sentido, podemos afirmar que os *Trinta Discursos* reflectem a importância dada pelo autor a cada um dos principais dias solenes e festivos ou de reflexão, a cada cerimónia e aos jejun. Por conseguinte, conclui-se que o Purim e a Páscoa mereceram uma atenção semelhante, logo seguidos do Hanucá e do *Shavuot*, do Iom Quipur e da *Simchat Torá*.

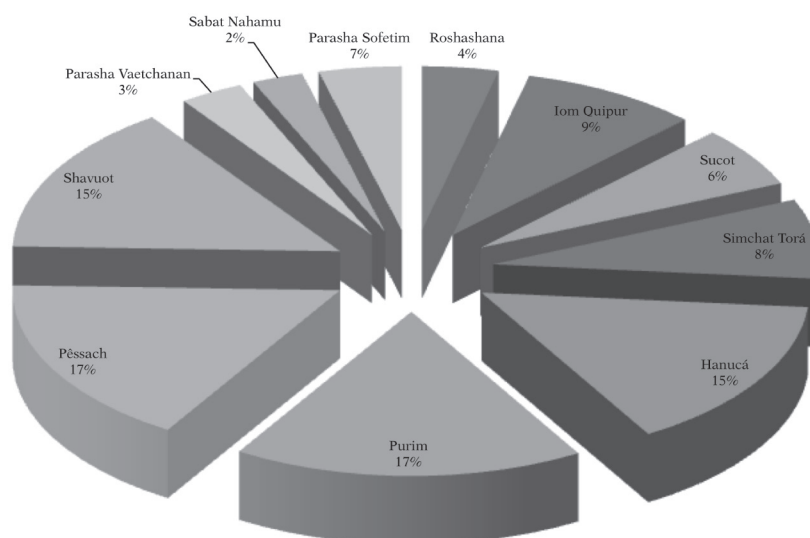


Fig. 1 – Percentagem de sermões por festa ou dias solenes

Transparece simultaneamente uma necessidade pedagógica do autor de instruir as pessoas reunidas em sinagoga, em Hamburgo, no calendário hebraico e na tradição, através das prédicas semanais, pois verifica-se uma coincidente ordenação cronológica dos diversos discursos. Para além disso, há uma forte ligação à tradição cultural da Península Ibérica e particularmente de Portugal, manifestada pela citação de autores portugueses como Luís de Camões e Abravanel, bem como por exemplos dados nos sermões, nomeadamente no sétimo, em que Jachia refere uma frase provavelmente dita por D. João de Portugal⁵³. Mas Jachia não descarta o contributo dos demais reinos ibéricos, dos países mediterrânicos, do Centro e Norte europeus e, acima de tudo, das correntes que floresceram na Palestina.

No que se refere ao espaço dedicado a cada um dos sermões, pode concluir-se que o mais longo é o 10.º discurso, com 15 páginas, logo seguido do 13.º, com 14 páginas, ambos sobre o Hanucá; seguem-se, com 13 páginas, o 15.º, sobre o Purim, o 19.º, sobre o *Sabat Agadol*, que se celebra antes da Páscoa, o 24.º, sobre o *Sabat Sebuoth*, sobre o Sinai quando a Torá foi reve-

⁵³ *Idem*, p. 61.

lada a Moisés, e por último o 30.º, sobre a *Parasha Sofetim*. Destes sermões, optou-se por analisar com mais atenção os *darazes* seguintes: 1, 8, 10, 15, e 24. A opção por esses discursos deve-se principalmente às suas temáticas, mais do que à cronologia das festas e cerimónias judaicas anuais.

Discursos 1 e 24: a *Merkabah*; as *hayoth* e os anjos; os quatro mundos, impérios e pendões de Israel

Uma temática repetidamente objecto de análise e de menções textuais é a *Merkabah*, ou carro divino, muito baseada na visão de Ezequiel⁵⁴ e que foi alvo de estudo pelos mais variados sábios judeus, nomeadamente R. Jonathan ben Zakai e R. Akiva, ambos citados ao longo dos *Trinta Discursos*, mas não nos sermões de Jachia dedicados a este assunto.

Considerado muito especulativo e perigoso, porque reflecte sobre a imagem de Deus, o estudo da *Merkabah* é reservado aos sábios mais destacados, como por exemplo Maimonides. Apesar disso, Jachia aventurou-se afoitamente nas suas prédicas e divulgou os seus argumentos e análises junto dos seus correlegionários nas reuniões de sábado. O tema da *Merkabah*, a visão de Ezequiel e a divisão do Povo de Israel em quatro pendões, é tratado especificamente em dois discursos, no 1.º, sobre Roshashana, e no 24.º discurso, em *Sabat* antes de *Sebuot*. O autor, para além de partilhar os seus argumentos, cita R. Abravanel, R. Alscheich, o Salmo 129 de David, o Cântico de Salomão, Samuel, o *Zohar*, os sábios em *Midbar Raba* (tradição oral da *Mishnah*) e R. Joshua ben Levi.

No primeiro capítulo sobre Roshashana ou Ano Novo, Jachia demonstra que a divisão do Povo de Israel em quatro pendões não pretende a sua dispersão. A separação em pendões é comparada à obrigação que Israel – conjunto de homens espiritualmente mais desenvolvidos – tem de imitar todas as coisas na sua parte boa, as quais correspondem a quatro esferas, nomeadamente o mundo insensível, o mundo vegetativo, o mundo animal e o mundo esférico.

O Homem, à semelhança dos anjos, deve ser divino em perfeição⁵⁵: um microcosmos que reflecte o macrocosmos⁵⁶. Deve ser como a pedra de Jacob em paciência, passando as ofensas, as injúrias e o repúdio com insensibilidade⁵⁷; deve ser como a rosa e como todas as flores e frutos que se dão sem esperar nada em troca – a *sedaca* (esmola, dádiva, oferta) lança um perfume

⁵⁴ Ez 1, 4-28.

⁵⁵ S. JACHIA, op. cit., pp. 1, 11-12.

⁵⁶ A ideia de microcosmos e macrocosmos, que vem desde a Antiguidade e é desenvolvida no Renascimento, encontra-se também em vários escritos cabalistas e em textos de judeus portugueses como Rodrigo de Castro. Ver Rodrigo de CASTRO, *Medicus Politicus sive de Officiis Medico-Politicis Tractatus*, Livro 4, Cap. V, Hamburg, Frobenius, 1614, pp. 235-238.

⁵⁷ S. JACHIA, op. cit., pp. 2-4.

que chega a Deus, tal como a rosa aberta –⁵⁸; deve ser como a águia e as aves de rapina, que fazem o que podem e devem, virando a cabeça como o corço à tentação e ao pecado⁵⁹; deve ser como o Sol, a Lua e as esferas, que têm fortaleza para não mudar, são perfeitos em corpo e alma. E, para isso, o Homem deve bem obrar, estudar a Torá e orar⁶⁰. A missão do Homem é essencialmente imitar os anjos, embora estes não possuam livre-arbítrio, ao contrário dos humanos, e por isso devem estes servir, ouvir e executar sem esperar nada em troca⁶¹. Em suma, o Homem é a sombra de todas as coisas, e portanto um microcosmo, e é simultaneamente a sombra de Deus, porque possui as suas características, e logo é também um macrocosmos.

Aliás, o *daraz* é construído em volta das palavras divinas da criação *naase adam besalmenu*, pois todos os parágrafos do sermão as repetem, geralmente no fim⁶². Para justificá-las e esclarecê-las, Jachia recorre a Abravanel, nomeadamente para explicar ser *sel* (sombra) a base da palavra *besalmenu*. Ou seja, parece haver uma intenção de familiarizar o auditório com o hebraico e em particular com a definição precisa de palavras que Jachia tem por nucleares na doutrina que defende.

Já no 24.º discurso, pregado no *Sabat* antes do *Sebuot*, que inclui a *parasha* sobre o Sinai, Jachia opta por reflectir sobre o favor divino no mistério que é a divisão de Israel em quatro pendões: o de Judá, com a figura de leão; o de Ruben, com um homem; Efraim, com um boi; e Dan, com uma águia. Esta divisão era o reflexo das hierarquias celestes e uma aspiração de Israel a imitar os anjos. Neste sentido, Deus concedeu essa possibilidade a Israel, desde que imitasse Moisés na sua humildade⁶³.

A aparente desunião que a divisão em pendões podia proporcionar é explicada e desmistificada por Jachia: já que as quatro tribos estão unidas nos seus corações e vontades, sendo o seu centro unificador o tabernáculo e a arca, todo o Israel está unido na guarda da Arca Santa. A *Merkabah* surge, nesta questão, como mais um elemento explicativo em que as *hayoth*, ou figuras vivas da visão de Ezequiel, estão muito ligadas aos anjos e aos quatro elementos fundamentais, ou seja: Michael, a água; Gabriel, o fogo; Uriel, o ar; e Rafael, a terra.

Jachia vai mais longe e associa a figura do homem com a terra, do leão com o fogo, da águia com o ar, e do boi com a água. Neste sentido, as quatro figuras representam o comando ou domínio de Israel sobre os quatro

⁵⁸ *Idem*, pp. 4-5.

⁵⁹ *Idem*, pp. 6-7.

⁶⁰ *Idem*, pp. 8-10.

⁶¹ *Idem*, p. 11.

⁶² Esta característica repete-se no sermão 17, sobre *Parasha Tesave* e *Zachor*, em que as palavras escolhidas são *zicaron libne/lisne/le bene Israel*, e no discurso 26, sobre a Páscoa de Shevuot, em que se redizem as palavras «e tuas maravilhas e teus pensamentos a nós». Nos três casos as frases surgem no final dos parágrafos em todo ou em parte do discurso, como uma marca estilística.

⁶³ S. JACHIA, op. cit., pp. 240-242.

elementos. Mas, acrescenta Jachia, baseado em Abravanel e em David, as quatro figuras representam os anjos que Deus envia: o homem pode associar-se à capacidade de influir espírito de ciência nos homens e profetas; o leão, ao ofício de fazer juízos e vinganças sobre os inimigos; o boi, à capacidade de beneficiar e benzer os servos de Deus; e por fim a águia, ao amparo e custódia dos servos de Deus⁶⁴.

A ligação das *hayoth*, ou seres vivos, aos anjos, feita por Abravanel e merecedora da concordância de Jachia, reforça a ideia de que Israel reúne em si as capacidades atribuídas por Deus a um povo sábio professante da doutrina e da Lei Santa, tornando-o uma «oliva reverdecida»⁶⁵. Mas esta característica deve-se principalmente, se não exclusivamente, ao facto de professar a doutrina e Lei Santa, imitando os anjos.

A mesma autoridade do leão terá Israel, pois os homens justos vingarão os inimigos de Adonai, resistindo à repugnância e cumprindo a vontade divina; Israel será boi, porque estende o pescoço ao jugo e, à semelhança de José, beneficia o mundo dando o mantimento, e por isso os sacerdotes colocam o pão no santuário, tornando-o um tesouro; terá a velocidade e ligeireza da águia, porque tal como ela Israel é defesa e custódia de todo o mundo, pois aquele animal representa a ciência, a união, o beneficiar e guardar o mundo; e, simultaneamente, Israel está debaixo de seu pendão, o que faz com que ninguém ouse tocar nele⁶⁶. Estes são as explicações e os argumentos de Jachia, baseando-se nos sábios detentores da erudição e tradição oral.

Contudo, Jachia delinea as principais declarações de Abravanel sobre a *Merkabah* de Ezequiel, que consistem no significado das quatro figuras. Estas são, para o rabino lisboeta, os quatro impérios e potentados, designadamente: o leão que é referido na Sagrada Escritura como símbolo de Nabucodonosor, rei de Babel; o homem, relativo ao rei da Pérsia que se mostrou clemente em relação a Israel; o boi, que é a Grécia, pois Alexandre Magno com as suas forças corneou todos os reis da Terra; e a águia representa – obviamente – o Império Romano. Mas, segundo Jachia, existe um *mahamar* que enaltece estas quatro figuras como as quatro espécies de altivos – ou seja, nas criaturas, o homem; nas aves, a águia; nos quadrúpedes, o boi; nas alimárias, o leão –, e por isso Deus os colocou na quadriga. E pergunta então o autor se era necessária a sua presença, já que bastava colocar um homem, que é superior a todos os outros e reconhecido pelos outros. Responde Jachia, com base em Abravanel, que estes impérios e potentados foram criados e tiveram grandeza, mas que a grandeza de Deus é superior a todos eles⁶⁷.

A mensagem era clara. Israel, ao usar os quatro pendões, poderia dominar se praticasse o Bem; caso contrário, seria sujeito, cativo e dividido pelas

⁶⁴ *Idem*, pp. 242-245.

⁶⁵ *Idem*, p. 246.

⁶⁶ *Idem*, pp. 247-249.

⁶⁷ *Idem*, pp. 249-250.

quatro partes do mundo debaixo das ditas monarquias. Mas há também um sinal de consolação e esperança, pois os de Israel, mesmo espargidos, ficavam unidos na Arca Santíssima do testamento, dando a entender que «o trabalho na Lei» era suficiente para juntar e unir as quatro partes, tornando-se Israel de primeira grandeza⁶⁸.

Para reforçar esta ideia, Jachia recorre a Joshua ben Levi, um amoraíta⁶⁹ do século III que dirigiu a escola de Lida e cujos ensinamentos incluem o estudo diário da Torá como um dos objectivos mais importantes da vida. Joshua ben Levi afirma que todos os dias sai uma voz do monte Horeb, que é o monte Sinai⁷⁰, e que essa voz manda ao Homem «meldar»⁷¹, ou estudar a Lei Santa; por isso, o Horeb pode significar a destruição a quem não pratique essa ordenação. A Lei foi dada aos homens contra a vontade dos anjos, pois se aqueles a seguirem honram-na e, não o fazendo, injuriam-na, prejudicando Deus e as gentes. Por outro lado, as Tábuas da Lei podem conceder a alforria do cativo dos homens nas monarquias, além de que o homem que trabalha a Lei fica exaltado e herda a graça divina⁷².

⁶⁸ *Idem*, pp. 250-251. Esta ideia dum reinado ou império justo encontra-se também na definição de Quinto Império do padre António Vieira, em que o rei português e, principalmente, a Igreja assumem um papel semelhante ao de Israel na concepção de Samuel Jachia. A ideia messiânica de reinado de Deus na Terra está também relacionada com o sonho de Nabucodonosor interpretado por Daniel, em que uma estátua com cabeça de ouro, peito e braços de prata, troco de bronze, pernas de ferro e pés de barro seria destruída pela pedra (interpretada como sendo o Messias) que rolaria e derrubaria a estátua, instaurando o Quinto Império ou monarquia, o que levou Menasseh ben Israel a escrever *Piedra Gloriosa*. Para essa sua ideia, contribuíram a pretensa descoberta da «tribo perdida» no continente americano e a sua convicção da eminente chegada do Messias. Embora o messianismo seja uma ideia essencialmente religiosa, estendeu-se ao domínio político: o messias filho de José seria o rei que antecederia o messias filho de David, que aliaria a esfera política à religiosa. Vieira, tal como Gomes Anes Bandarra ou como Manuel Bocarro, apontou que o rei de Portugal e/ou da Espanha seria esse rei esperado. O mesmo fizeram Isaac la Peyrere (1596-1676), em relação a Luís XIV, rei de França, e outros autores seus contemporâneos. Esta ideia prolongou-se nos tempos e tomou entre os escritores portugueses uma dimensão diferenciada: Fernando Pessoa chegou a afirmar que o Quarto Império era a Europa e a língua inglesa, e que o Quinto Império seria Portugal e a língua portuguesa; Natália Correia, por seu lado, afirmava que essa época messiânica seria a das mulheres.

⁶⁹ Do hebraico *amora*, designa aquele que se dedica ao ensino do Talmude. Os amoraítas seguem-se aos tanaítas, sábios transmissores da tradição oral e da *Mishnah* (escrita c. 220 por Judah Nasi, é considerada a primeira obra escrita do judaísmo rabínico).

⁷⁰ Esta equivalência não é consensual e, neste caso, parece haver uma ambivalência: Sinai pode ser a montanha da Lua e Horeb a montanha do Sol. Associando ambas, fica-se com a montanha do Sol e da Lua, uma metáfora para a dicotomia luz/sombra.

⁷¹ «Meldar» é talvez uma palavra ladina.

⁷² S. JACHIA, op. cit., pp. 251-252.

Discursos 8 e 10: A luz e a sombra divinas; o apegamento a Deus, o cinto ou faixa; o messias e o profeta

A dicotomia luz/sombra é explicada através da luz do Sol, por um lado, que entra nas *sucot* (tendas ou cabanas), significando isso, para o *mahamar*, todos os bens mundanos; a sombra, por outro lado, representa a providência e protecção divina, por isso estar na sucá faz o homem apartar-se das coisas terrestres e apegar-se a Deus, debaixo da sua sombra. Durante a celebração do *Sucot*, antecipada pelo Quipur, todos reflectem sobre os seus pecados e se pela penitência ou *tesuva* merecem o amparo e a misericórdia divina debaixo da sua púrpura (símbolo de majestade), perante um Satã que incentiva e pesa os pecados de cada um. Deste modo, o tempo ideal para Israel se apegar a Deus é entre o *Sucot* e o dia de Páscoa *Aseret*; nessa altura, Adonai dá estabilidade a tudo. Para o profeta Jeremias, Israel torna-se perfeito quando voltar a Deus e se detiver perante Ele – então os de Israel serão reconciliados e abraçados por *el Dio*⁷³. Por seu turno, a sombra (*sel*) não é a ausência de luz, mas sim a fonte de onde Deus levanta os seus profetas, tal como Moisés⁷⁴.

Por conseguinte, existem vários significados e formas de luz. A luz solar mostra os bens mundanos, mas recebe ao mesmo tempo a luz divina e reflecte-a. É deste modo que Moisés se torna sol, pois, tal como o astro, reflectiu directamente de Deus a Lei e a profecia⁷⁵. Jachia remete para o rabino Meir, para explicar que Deus vestiu Adão com túnicas de couro, de púrpura e de brocado, mas acrescenta que, onde se lê *bor* (couro), deve-se ler *or* (luz). Deste modo, Adão, ou a Humanidade, veste hábitos mortais, mas também traja roupagens de luz e glória divinas. Isto é particularmente importante em altura de Hanucá, quando se acendem as candeias e a menorá com azeite limpo e se celebra o milagre do azeite encontrado numa almotolia debaixo de terra com selo de Coen Gadol⁷⁶. O azeite que deu para oito dias e o ramo de oliveira da pomba que voltou à Arca de Noé estão ligados pela mesma simbologia da oliveira e do azeite, que significa a ligação a Deus.

Mas, acima de tudo, a luz é a própria *thora* lei, ou *vethora or*, ou seja Lei-luz, pois mostra a verdadeira fé, não existindo ciência nem Lei no mundo que se possam comparar, porque foi amor divino a dá-la e entregá-la⁷⁷. Na terra, os homens podem assemelhar-se a esse amor divino e luz praticando *misvot*, ou seja boas obras e caridade, em particular da *Hevra*, acudindo a todas as necessidades de misericórdia e de *Bikur Holim*, visitando os enfermos, pois a doença é a pior das pobreza. Citando Isaías: levanta-te e esclarece, que veio a tua luz⁷⁸.

⁷³ *Idem*, p. 72.

⁷⁴ *Idem*, p. 74.

⁷⁵ *Idem*, pp. 74-75.

⁷⁶ *Idem*, p. 86.

⁷⁷ *Idem*, p. 73.

⁷⁸ *Idem*, pp. 91-92. Refere-se a Is 60, 1.

A noite representa para Jachia as épocas de cativoiro. Estas são três, tal como as «partes» que a constituem: Egipto, ou asno que zurra; Babel, ou cães que ladram; Grécia, em que o bebé mama e a mãe fala com seu marido. Em todos os cativoiros, Deus ruge como leão, pois pesam-Lhe os trabalhos dos seus filhos, embora os sábios digam que Deus escolheu purgar deste modo os pecados deles⁷⁹. Portanto, estes períodos de noite ou escuridão são também de decadência moral.

O apegamento a Deus parte do dever de Israel de colocar toda a sua confiança no Divino, garantindo essa atitude a perfeição. Por isso, em tempo de *Sucot*, e à semelhança do êxodo do Egipto, confia-se apenas na providência divina. Esta perfeição é também garantida pelo mês sete (*Tisri*) e pela existência em todas as casas de reservas dos principais meios de subsistência, como o azeite, o pão e o vinho e todas as abundâncias necessárias⁸⁰.

Adiante, Jachia detém-se sobre os significados de Israel. Refere então que no dia de *Simchat Torá* se acabam de «meldar» os cinco livros da Lei que Deus deu a Israel, mas, tal como quando um rei do mundo possui uma jóia, só podem participar ou ter conhecimento dessa jóia os mais nobres. A jóia entesourada ou *hemdá yenuz*, que é a Santa Lei, é partilhada pelos que se chamam Israel e os que se chamam Jacob⁸¹. Ou seja, Israel possui dois sentidos neste excerto: o Povo de Israel ou, talvez mesmo, a Humanidade, e aqueles que se chamam Israel, que são os mais elevados espiritualmente de entre os homens, conforme se verá mais à frente. Contudo, também os menos elevados, ou Jacob, podem ter acesso à Lei. Nas palavras de Jachia, Deus deseja que os bons de Israel «meldem» a Lei e que os inferiores, Jacob, participem em *Simchat Torá*, em consideração à nobreza de Moisés alcançada por *Zechut*, merecimento; e o mesmo podem todos alcançar, caso se abracem com a Torá, ou Lei⁸². Por conseguinte, o estudo da Lei e do merecimento alcançado por Moisés pode conduzir Israel, e quiçá a Humanidade, ao conhecimento divino e à monarquia celestial, o que remete também para as questões messiânicas.

Para desenvolver o argumento de que todos podem partilhar a Lei, Jachia debruça-se sobre as coroas criadas por Deus: a de sacerdócio, que deu a Araão; a de reino, entregue a David; e a de Lei, que é livre, *col a rosse li tol*, ou seja, quem quiser venha e participe. Jachia explica como é possível encontrar a coroa da Lei entre os homens, acrescentando que Deus encomendou a Lei-luz e a entregou a Moisés para ser entendida sem subtilezas nem agudezas. A Lei foi um acto de amor divino, ou seja de *lanu*, dada e entregue para ser transmitida de pais para filhos e estes a herdarem sempre em *kebilat*, companhia. A perfeição da Lei é revelada, não no estudo isolado em casa, mas sim em público, em *kaal*, mesmo tratando-se do esforço dos de Jacob,

⁷⁹ *Idem*, pp. 93-94.

⁸⁰ *Idem*, p. 69.

⁸¹ *Idem*, pp. 72-73.

⁸² *Idem*, p. 74.

ou seja os que não são Israel⁸³. Deste modo, Jachia procura demonstrar que há particularidades que diferenciam das outras religiões o judaísmo, que, no seu entender, era a verdadeira fé. Uma dessas características é a manutenção da mesma Lei que Deus encomendou a Moisés, através do seu amor divino. Moisés publicou-a e esta foi recebida voluntariamente por quem a transmitiria aos seus filhos. Mas isso não impedia que todos pudessem e devessem ler e estudar a Lei, independentemente de pertencerem a Israel ou serem apenas dos de Jacob.

Para definir Moisés como um profeta diferente de todos os outros, cita-se Abravanel e refere-se a profecia, ou *nebua*, de se levantar o profeta da sombra. Enquanto os outros profetas se tinham de preparar para a profecia, revelada através de anjos, e depois dela ficavam confusos e atônitos, levando algum tempo até se aperceberem da realidade, Moisés, pelo contrário, falava cara a cara com Deus, estava sempre preparado e conseguia sempre tornar ao real sem ficar paralisado ou adormecido. Para além disso, Moisés não necessitava de exemplos para compreender com visão clara a profecia e, por isso, os sábios dizem que o rosto de Moisés era como o Sol que recebia a luz de Deus⁸⁴. Por conseguinte, Moisés seria simultaneamente um sol e lua, porque reflectiu a luz divina e saiu da sombra da protecção, tornando-se um verdadeiro profeta.

Deste modo, as possibilidades do Homem são imensas, pois ele pode alcançar a glória e bem-aventurança no outro mundo e pode também ser Moisés, sol e anjo, desde que siga a Torá. A Lei de Adonai é perfeita, fazendo com que a alma entenda a glória e suba para ser conservada no Tesouro das Vidas, onde se encontram as almas dos justos. De acordo com Josef Albo, a alma quando sai do corpo sobe ao seu lugar de origem, apegando-se à divindade. Por conseguinte, a alma do justo, estando incorporada na terra, deseja sempre as coisas espirituais e divinas e a sua mira é sempre o Céu, por isso, quando apartada do corpo, sobe para ele: pois sempre esteve nele e estará no Tesouro, como disse Abigail a David. Já a alma do mau deseja sempre a terra e os seus vícios e por isso se afundará entre a palma, não podendo subir; mesmo querendo, pois é impedida num jogo de péla entre um anjo de *misrab* e outro de *maarab*, causando grande tormento à sua alma. O lugar da alma do justo voltará ao seu natural, o *Gan Heden* ou Jardim do Éden, recebendo com alegria a *Simchat Torá*⁸⁵.

A Lei dá alegria e traz benefício a quem a possui, tal como fez a Moisés. Quem se abraça à Lei merece ter a alma apegada a *el Dio*, tornando-se santo e bendito, e fazendo a sua sepultura na alegria da Lei. Quando a Lei está somente entre os homens, mas não se encontra esculpida nos seus corações, há-de vir o tempo em que *el Dio* descobrirá os segredos dela. Por isso se diz

⁸³ *Idem*, p. 73.

⁸⁴ *Idem*, pp. 74-75.

⁸⁵ *Idem*, pp. 75-76.

«dei minha Lei entre eles e sobre seu coração escreverei»⁸⁶. Por conseguinte, a condição de estar apegado a Deus enquanto a alma se encontrar enformada no corpo, na esfera ou mundo terrestre, é desejar sempre as coisas espirituais e divinas mesmo antes de chegar o Tempo em que Deus revelará os segredos da Lei, provavelmente numa era messiânica. Em contrapartida, a alma apegada a Deus quando se encontra no mundo das emanções divinas estará no Atadeiro das Vidas e no seu estado natural em *Gan Heden*, ou seja no Paraíso.

Esta questão do apego a Deus, muito baseada na profecia de Jeremias⁸⁷, é também desenvolvida no 10.º discurso, sobre o Hanucá, em que Deus toma Israel como seu cinto que faz a ligação entre o mundo terrestre e os mundos superiores. A identificação de Israel como o cinto de Deus, porque a ele está apegado, é uma ideia desenvolvida principalmente no sermão 7, em que se refere ainda que Israel divide a parte superior da inferior, dando suporte e força ao corpo⁸⁸.

Posteriormente, Jachia caracteriza Israel como o azeite, pois, tal como ele, sobe sobre todos os licores ou líquidos, sendo por isso superior e alto. E é como o cinto ou faixa que se apegam aos lombos do Homem, pois Israel apegam-se com fé a Deus, tal como uma parte do mundo angélico se apegou para influir nele e no resto do mundo. Matatron, o mais alto dos anjos, influi no mundo esférico; no mundo terrestre, Deus escolheu Israel, que imita a parte principal do mundo esférico e a do mundo angélico. Deus socorreu-se de Moisés quando disse «e vós, os apegados», como que dizendo que nas partes angélica e esférica existiam outros apegados. Jeremias deu o exemplo do cinto ou faixa, que são os filhos de Israel e se entende que Israel é o azeite que sobe e o tesouro de Deus por ser a causa de toda a terra. Jachia vai mais longe, ao definir uma correspondência entre o mundo esférico e o terrestre em que Israel tem um papel de primeira importância. Nos céus há 12 signos, Israel tem 12 tribos; no céu há sete planetas errantes, Israel tem sete colunas (Abraão, Isaac, Jacob, Moisés, Araão, David e Salomão); no céu há uma infinidade de estrelas, em Israel a *muchedumbre*, ou o povo, é como as estrelas; no céu há o Sol e a Lua, em Israel há a Torá e a Lei de Boca, que recebe a luz do Sol; por isso Deus chama Israel ao seu filho primogénito, superior a todas as criaturas⁸⁹.

A ligação a Deus é de tal forma íntima, que Israel possui no seu nome o próprio nome de Deus, pois é o seu povo escolhido. Deste modo, Israel é escrito com *alef* e *lamed*, e não com *ayn* e *lamed*, como Ismael. Contudo, Israel queixa-se do asco aos olhos das gentes e da sensação de inferioridade que isso provoca; ou seja: sendo filhos de Jacob, agem como filhos de Esaú, por comida de lentilhas «melancólicas e ventosas», como são as riquezas

⁸⁶ *Idem*, pp. 76-77. Jr 31,33.

⁸⁷ Jr 13,11.

⁸⁸ S. JACHIA, op. cit., pp. 60-68. Ver J. LIEBERMAN, «Mystical Metaphors», cit., p. 125.

⁸⁹ S. JACHIA, op. cit., p. 87.

do mundo, que enchem de soberba e alteração os homens que delas mal se servirem. Jachia defende, apoiando-se em Rashi, que Israel deve ser filho de Jacob, que recebeu *bechora*, coisa grata, e ser confirmado por seus filhos, que só depois do cativeiro do Egipto poderiam herdar a Terra Prometida e o mundo eterno quando recebessem a Lei⁹⁰.

O Messias também herda e é patrão desta terra, mas será superior a todos os reis, pois, tal como Israel, herdará os dois mundos, e serão ambos o azeite que sobe sobre todos os licores. À semelhança de Israel, o Messias ilumina o mundo com a verdadeira fé de Deus e, como dizem os sábios, Abraão tinha uma jóia resplandecente pendurada do pescoço, o que alegoricamente significa que Abraão iluminava o mundo publicando o nome *d'el Dio*⁹¹.

De acordo com um *mahamar*, dizem os sábios que à direita de Deus fica o Messias e Abraão *abinu*, nosso pai, à esquerda. Este perguntou porquê, e Deus respondeu: «teu filho fica à minha direita e eu fico à tua direita». Este argumento subtil quietou Abraão, pois a direita representa vigor, valor e força; deste modo, o Messias faria milagres e grandezas com o valor e vigor da mão direita de Deus, que lhe daria forças para isso. Por outro lado, ficar à direita de Abraão faz de Deus rei dos reis, mas Abraão só viu que estava à esquerda. Deus necessita da publicação do seu valor e por isso precisa da direita de Abraão, para que este publique que o mundo foi iluminado como azeite. A Lei ilumina a escuridão dos ignorantes, e por isso Israel acende uma luz na santa casa de Deus, sendo luz do mundo. Daniel e os sábios afirmam o resplendor do céu e de Israel, que mesmo na escuridão do Egipto possui claridade. Se Israel se queixa de escuridão, é por sua própria causa, pois está submersa nas vaidades e pecados; para sair dela, é necessário entrar na luz e candeia das *misvot*⁹².

Deste modo, Jachia aponta um caminho para Israel, para todos os espiritualmente mais desenvolvidos e provavelmente para toda a Humanidade: a solução é o apegamento a Deus, é ser caridoso e misericordioso, enfim é ser azeite que ilumina o mundo. O facto de o azeite ter sido encontrado numa almotolia de barro sob a terra significa que as dez tribos de Israel andaram espargidas na escuridão e, quando chegasse o dia de ser tangido o *Shofar* grande, todos os perdidos e todos os subjugados surgiriam como o azeite. Mas, enquanto estiverem em terra, essa estabilidade será curta e frágil e pode quebrar-se como o vaso de barro⁹³. Neste excerto, manifesta-se a ideia duma era messiânica que reuniria os justos, o azeite iluminador do mundo. O azeite, sendo pouco, se fará muito.

⁹⁰ *Idem*, pp. 88-89.

⁹¹ *Idem*, p. 90.

⁹² *Idem*, pp. 90-91.

⁹³ *Idem*, pp. 92-93.

Discurso 15, sobre Sahteruma e o Purim: o tabernáculo e o templo; os querubins e a iconoplastia; judaísmo *versus* cristianismo

Este discurso trata de diversos temas importantes que separam o judaísmo do cristianismo. Começa com a afirmação dos estudantes de que é difícil de entender que a Divina Majestade, que enche todo o mundo, diga para lhe fazerem uma casa para morar. Os sábios remediaram em parte a dúvida dizendo que o que está escrito não é «morarei neles», mas «entre eles», ou seja, a casa seria os corações dos filhos de Israel. Mas na *parasha* refere-se que *el Dio* falaria entre os dois querubins, na casa onde morava, e logo surge a dúvida de como em tão curto espaço pode caber «quem não tem lugar», porque é onnipresente e está em todo o lado. Para explicar isso, outros curiosos deram o exemplo dum espelho, pelo que, através do tabernáculo, poderia ver-se *el Dio*, se bem que de forma incompreensível. Deste modo, o preceito de se fazer o santuário devia ser simultaneamente universal e particular⁹⁴.

No *kodesh kodashim*, no Santo dos Santos, deviam colocar-se dois querubins de ouro sobre a arca do testamento. Esta ordem de colocar imagens na parte mais secreta do templo estaria em contradição com o ordenado no monte Sinai e, segundo Jachia, isso deu azo a que as casas de oração possuísem imagens à vista de todos, o que para o autor era errado. Jachia assumia uma atitude iconoclasta, semelhante à do protestantismo, que seguia à letra o texto sagrado. Outro assunto em que o autor discorda é que as figuras angélicas colocadas sobre a arca representassem Moisés e Jesus, a quem se refere como o «outro»⁹⁵ ou o «outro legislador». Trata-se, portanto, de duas grandes questões: a iconoclastia e a posição de Jesus, embora o nome deste nunca seja dito.

De acordo com o discurso, pode entender-se que não há contradição, para o autor, na ordem de mandar fazer os querubins no *kodesh kodashim*, lugar onde ninguém entrava a não ser no Quipur. Quando o grande sacerdote os mandava pôr na *azara*, pátio ou outro lugar público, todos os *coanim* e *leviim* podiam entrar para que vissem ser lícito ter imagens em casa de oração. Mas isso não queria dizer que representassem Moisés e outro legislador (Jesus), sendo condição que os querubins estivessem um em frente ao outro, como irmãos que se olham, mostrando união e conformidade. Ambos inclinam os rostos para a arca e para a Lei que ali estava dentro, e não a outra nova que se haja dado depois. Ainda sobre os querubins: Moisés é somente homem, não é deus e homem, por isso não é igual ao outro (Jesus), nem encarna. David disse que Adonai encomendava «clara alunbran ojos», ou seja, «ilumina para poderem ver os erros dos contrários e o que é claro neste mundo, ilumina os olhos no outro e andará a tua justiça adiante

⁹⁴ *Idem*, p. 142.

⁹⁵ *Idem*, pp. 142-143.

de ti»⁹⁶. Transparece neste excerto um certo binómio entre Moisés e Jesus, entre Lei e Lei Nova, entre homem e homem-deus, acabando Jachia por concluir pela valorização da Lei e da pessoa de Moisés, pois eles iluminam e mostram o erro. Jachia não tece qualquer juízo de valor do Novo Testamento ou Jesus, pois nunca são mencionados, tal como se verá à frente em relação a Uriel da Costa.

Quando a *misua*, ou encomenda de claridade, se junta com alguma opinião do mundo, por vaidade e por hipocrisia, é uma *misua* feita com escórias e não nos pode iluminar. Quando a *misua* de Adonai é clara, limpa, diáfana, é feita por Adonai e iluminará os olhos; a *misua* acarreta *misua* e isso diz David e é perfeita, ilumina quem a observa e ilumina os seus olhos, mesmo os dos cegos e ignorantes. Jachia aproveita para apelar a uma *misua* sobre os querubins, para as suas declarações terem significado verdadeiro e real⁹⁷.

Moisés em 45 de *Helek* diz que a profecia antecede *thora min ah shamaim*, Lei celeste. Só quem acredita na profecia pode acreditar na Lei que *el Dio* deu a Seu povo pela mão do Seu profeta, fiel de Sua casa. A profecia foi recebida por mão do anjo de Adonai que apareceu a Moisés, príncipe dos profetas, em chama de fogo. Verifica-se que crer, ser e ver anjos é forçoso a quem crê. Crer nos *malachim*, anjos, antecede a profecia e a Torá, Lei. Tal como os olhos têm necessidade da luz do Sol para ver, o nosso intelecto tem necessidade de outro intelecto separado da matéria, que é o anjo, para receber a luz da profecia, de modo que quem crê na Lei há-de crer na profecia e nos anjos, embora a sua criação não esteja nomeada na Lei. A profecia era que *el Dio* falaria agradado, junto à arca contendo as pedras ou tábuas do testamento. Segundo os sábios, os querubins em ouro finíssimo encimavam a arca e eram figura de anjo e simultaneamente macho e fêmea, o que significa influente e recebente⁹⁸. Deste modo, a crença em anjos seria como uma condição para a crença na profecia e na Lei, e estes serviriam como intermediários ou como facilitadores da compreensão pelos homens dos inúmeros mistérios. Jachia passa de seguida à descrição do tabernáculo ou do templo.

O tabernáculo dividia-se em três partes: a primeira era a *azara*, corte ou pátio, significando o mundo terrestre; a segunda era a *echal*, ou mundo esférico; a terceira era o *kodesh kodashim*, ou mundo angélico onde Adonai mandou pôr os querubins em encomenda de «clara alunbran ojos»⁹⁹. Esta ideia dos três mundos, já mencionada no discurso sobre Roshashana¹⁰⁰, também é desenvolvida nos discursos 25 e 27, em que o mundo angelical é dividido em dez anjos administradores, tal como são dez as divisões do mundo celeste, devendo o homem no mundo terrestre imitar os anjos e as

⁹⁶ *Idem*, p. 144.

⁹⁷ *Idem*, pp. 144-145.

⁹⁸ *Idem*, pp. 145-145a.

⁹⁹ *Idem*, pp. 145-145a.

¹⁰⁰ *Idem*, pp. 1-12.

esferas¹⁰¹, o que remete para as *sephirot* e árvore sefirótica, constituída por dez *sephirot*. O conjunto de toda a construção do tabernáculo ou templo dá-nos a ideia da sombra divina, que alia os corações dos crentes, a protecção paternal e divina cuidadora dos seus filhos, talvez coincidente com o mundo das emanações, ou *Ein Sof* que liga e extravasa toda a árvore sefirótica.

A representação humana dos anjos, mais precisamente de crianças assexuadas, é mais ou menos aceite nesta época, embora Jacob Leão Hebreu Templo¹⁰², rabino em Hamburgo em 1628, escreva mais tarde um tratado chamado *Tratado de los Cherubim*¹⁰³, em que considera que os querubins serão todos como a visão de Jeremias com quatro faces: homem, boi, águia e leão. Este mesmo autor escreveu *Retrato del Templo de Selomo*¹⁰⁴, em que descreve o templo. Ambas as temáticas revelam ser de grande interesse para a elite religiosa de Hamburgo, Amesterdão e Middleburgo.

Jachia, por seu turno, seguindo os conceitos e doutrina de Abravanel, lança a ideia de os querubins em figura de meninos pequenos poderem significar Israel, pois, como diz o profeta Moisés, Israel é semente de *avot*, ou seja dos santos pais. *El Dio* apiedou-se dos filhos de Israel e, tal como Simeão dum leão morto tirou mel, dos leões dos santos pais tirou mel e doçura, dando-lhes merecimento que os cobrisse e amparasse¹⁰⁵.

Como os querubins estavam postos sobre a Arca da Lei, isso significa a obrigação de Israel estar sempre na Lei para sua salvação, imitando os querubins postos sobre *aron a bedut*, arca do testamento. À sua semelhança, só se salva quem estiver nesta Arca da Santa Lei, como aconteceu no Dilúvio, quando se salvaram apenas os que entraram na Arca de Noé. A este propósito, Jachia acrescenta que os sábios dizem que no tempo vindouro aparecerá *el Dio* com um *Sepher Thora* em seu seio, dizendo: «quem trabalhou neste que venha tomar seu prémio». O autor anota este *mahamar*, chamando a atenção para *el Dio* aparecer com um *Sepher Thora* no seu seio e indagando o que isso significaria¹⁰⁶.

O autor aproveita a pergunta para questionar as ideias de pessoas a que chama adversários e parece identificar com os cristãos. Para estes, Deus mudou a Lei para uma Nova Lei, deixando de amar e estimar a primeira lei; a Nova Lei, por seu turno, ao se debruçar sobre os bens terrestres, e pouco sobre os bens espirituais, tornou-se mais terrestre. Por conseguinte, a Nova

¹⁰¹ J. LIEBERMAN, «Mystical Metaphors», cit., p. 124.

¹⁰² A. K. OFFENBERG, «Jacob Jehuda Leon (1602-1675) and His Model of the Temple», in J. van den BERG e Ernestine G. E. van der WALL (ed.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 95-115.

¹⁰³ Yaacob Yeuda Leon HEBREU, *Tratado de los Cherubim*, Amsterdam, Nicolas Ravesteyn, 5414 [1654].

¹⁰⁴ Y. Y. L. HEBREU, *Tratado del Templo de Selomo*, Middelburg, viúva Symon Moulert, 5402 [1642].

¹⁰⁵ S. JACHIA, op. cit., pp. 145a-146.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 146.

Lei sobrepor-se-ia à Lei; contudo, e conforme a profecia descrita por Jachia, Deus traria a Torá no seu seio, o que demonstra o contrário, pois torna a Lei semelhante a Deus na sua grandeza, divindade e espiritualidade. Por outro lado, existe para Jachia uma terceira razão, que se prende com a intenção de mostrar a diferença entre a Santa Lei e todas as outras, dadas e inventadas por homens. Somente a Torá de Moisés é dada por mão *del Dio* e é coisa sua, por Ele inventada e não por homens. E quando Deus diz que apenas quem trabalhou e observou a Lei pode ir ao Seu encontro e receber o seu preço, isso é transformar-se em querubim sobre a arca do testamento, Israel sobre a Arca da Lei¹⁰⁷.

Jachia reforça esta ideia recordando que Israel foi salvo no tempo de Amam: recebendo a Megila e confirmando a observação da Lei, nessa altura os de Israel recusaram as leis do rei Hamam e tiveram sentença áspera de Assuero. Israel antes quis morrer na sua Lei do que viver na Lei alheia e, por tal merecimento, as gentes de Israel foram salvas, porque quiseram ser *kerubim al aron a bedut*. Tal como a Lei, também a festa do Purim não seria olvidada e isso é afirmado tanto na Megila como na Torá, reforçando Jachia que ambas coincidem nessa observância e obrigação¹⁰⁸.

Depois de citar um *mahamar* em hebraico sobre Amam, Ester e Mordecai e levantar questões de tradução em *targum* e caldaico, justificou o autor que a festa do Purim tem princípio na Lei e não deriva somente da ordem de sábios. Amam foi posto no *bes*, na forca, e Ester e Mordequeu, pelo merecimento da Lei que receberam e firmaram, entraram na Arca de Noé e foram *kerubim al aron a bedut*, ou seja *aman min a thor*, *Mordohai e Hester min a thora*. Tal como os querubins olham a Arca e a Lei, Israel deve fazer o mesmo e trabalhar nela, mas os de Israel não devem «meldar», ou estudar sós, pois há unanimidade entre os sábios que as faces dos querubins vejam um companheiro. Neste particular, Jachia refere o profeta Jeremias, quando diz «espada sobre los solos y seran enlouquecidos». Ou seja, para os *hahamim*, os discípulos sábios que trabalhassem sós na Lei teriam por pena a morte e a espada, tal como os sábios que «meldassem» a Lei sozinhos ficariam desunidos e seriam levados à loucura. Deste modo, obrigam-se os homens de Israel, figurados pelos querubins, a que enquanto estiverem em *bal a aron* se unam, não pelas solas, mas pelas faces do seu companheiro¹⁰⁹.

Jachia não deu importância à sua contradição quando afirmou que os homens de Israel devem estudar a Torá juntos, pois tinha em mente as academias de discípulos e os seus mestres e por isso falou expressamente em «homens de Israel». Embora o autor recorrentemente utilize a palavra «Israel» como sinónimo de «Povo de Israel» e como um conjunto de grupos plurais, quando se refere apenas ao género masculino, entra em contradição

¹⁰⁷ *Idem*, pp. 146-147.

¹⁰⁸ *Idem*, pp. 147-147a.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 148.

com a afirmação de Ester ser um querubim. Jachia, ao longo da sua obra, afirma que os anjos são simultaneamente homens e mulheres, havendo portanto essa ideia de que os querubins podem ser e são mulheres, como Ester. Assim, as mulheres teriam de se dedicar também ao estudo da Torá, pois só o seu estudo permitiria uma evolução da alma, até esta alcançar as características de anjo.

Jachia debruça-se então sobre as dúvidas que surgem deste *mahamar*, designadamente sobre a pena de morte e espada para quem estuda a Torá sozinho. Estudar sozinho também conduz à loucura – mas não se entende se antes ou depois da morte, o que revelaria a crença na imortalidade das almas. Jachia recorre então ao público que o estaria a ouvir e cita Moisés sobre as palavras de Salomão «*gam belo da bad, nefes lo tob*». Começa por dizer que, tal como o corpo ganha forma com a alma, sem alma não há forma nem ser. Esclarece que a alma tem necessidade de *sechel*, ou saber, isto é, aquilo que o homem estuda, ouve de sabedoria e lhe fica gravado em seu coração e sua alma. Este *dabad*, ou ciência, é o que forma a alma depois de ela se separar do corpo, dando-lhe o ser, e, sem este saber, a alma é como matéria sem forma ou como corpo sem alma. Assim se entendem as palavras de Salomão «*Gam belo dabad*»: sem saber, a alma não tem bondade, não é perfeita, nem tem forma. Por isso dizem os sábios que é bem-aventurado quem tem uma alma que vai ao outro mundo e leva consigo o que aprendeu e o seu saber, porque esta alma mantém-se com forma, ou «*nefes toba*». Mas esta capacidade perder-se-á para aqueles que optarem por «meldarem» sozinhos e desunidos, pois sobre os seus ossos pende a espada e desse modo morrem sem poder levar consigo a alma, perdendo-se o seu conhecimento. Para concluir esta ideia, Jachia acrescenta que o *mahamar* indica ser isto mau, porque o corpo fica sem forma nem alma, e esta também fica sem forma ou «*no buena*», porque está vazia de conhecimento¹¹⁰.

Quando recusam conversar e «meldar» unidos, os sábios de cada cidade conduzem à desunião, pois os seus foros e os seus juízos não são bons. Podem não ser unânimes, pois não é essa a sua obrigação, mas têm de ser unidos e sem querelas. Devem ter como objectivo a unidade para a sua conservação como povo, evitando a desunião no «meldar», na medida em que isso provoca a sua dispersão e permite muitas interpretações, assim como a elaboração de diversas leis que causam a desunião de Israel. Por conseguinte, considera-se que um dos grandes problemas de Israel foi Aman ter provocado a desunião no «meldar». Alguns sábios dizem que Aman deitou sortes; ora a sorte do mês de Adar é o signo Peixes, pelo que os varões, tal como os peixes, comeram os seus companheiros e por isso se espalharam. Coube a Ester reunir e unir os judeus e a Mordecai dedicar três dias a muita lei, muita oração e muito jejum, e só depois disso *el Dio* determinou que os de Israel fossem como peixes para engolirem seus inimigos¹¹¹.

¹¹⁰ *Idem*, pp. 149-150.

¹¹¹ *Idem*, p. 150.

Segundo o *pasuk*, Joshua disse a Israel: «Chegai-vos aqui.» E diz Rashi que estas palavras milagrosamente estreitaram e reuniram todo o Israel num pequeno lugar entre as duas travessas com que levavam a Arca. Com isto se entende a expressão «chegai-vos», que é *lasson* de *noges*, de apertar e restringir, ou, como diz Rashi, *simisen*, também *sene bade a Aron*, entre as varas da Arca. Este sermão é marcadamente oral, pois Jachia chama a atenção da audiência para a necessidade de Joshua de concentrar e restringir Israel naquele lugar. Para Jachia, servia isso para mostrar como devia existir unanimidade no «meldar», pois os querubins, figura de Israel, estavam sobre a Arca e sobre a Lei. Baseia-se ainda em *Maames Coab, daraz* 23 de Almosnino, para justificar que uma cana pouco resiste mas muitas canas resistem bem, tal como uma voz que cante não dá tanta suavidade como muitas estando juntas em suave concerto; deste modo, unidos serão um diamante de muita estima¹¹². Apela, assim, à união da comunidade e de esforços para o estudo conjunto.

Os querubins tinham as asas expandidas para cima, mostrando que *el Dio* concede a Israel, mediante a Lei, o voar para cima em direcção à glória e apegar-se a *el Dio*, à imitação de *serafim*, *homedim mi mabalo*. As asas podem significar *geulot*, que *el Dio* dá aos de Israel, ainda que se encontrem angustiados em perigos grandes, como o perigo de Aman, e dá asas aos de Israel para que voem e se salvem dos trabalhos em que se acham, como aconteceu no tempo de Mordocai e Ester. Dizem os sábios que os querubins eram *zachar* e *nekeva*, macho e fêmea todos de ouro, quem sabe Mordocai e Ester todos de ouro, porque *el Dio* dourou Ester, fazendo-a rainha, e Mordocai, tornando-o vice-rei. Desse modo, *el Dio* devia dourar também a gente de Israel, representada nos querubins. Como diz o profeta, em lugar do cobre haverá ouro, riquezas temporais e espirituais¹¹³.

Este discurso revela uma preocupação de reafirmar a importância do estudo em grupo e isso não significa necessariamente que as discordâncias e divergências sejam inexistentes, embora se reforce a ideia de unanimidade no «meldar», podendo em grupo controlar-se mais facilmente o pensamento e as interpretações. O estudo individual traduzir-se-ia em morte da alma, porque ela não ganhava forma através do conhecimento, ciência e sabedoria. Esta passagem, tal como outras¹¹⁴, remete-nos para os acontecimentos que rodearam a escrita e a publicação da obra de Uriel da Costa e sua consequente excomunhão em Veneza, em Hamburgo e, no decorrer de 1623, em

¹¹² *Idem*, pp. 150-151.

¹¹³ *Idem*, pp. 151-152.

¹¹⁴ A segunda parte do 30.º discurso, sobre a *Parasha Sofetim*, em S. JACHIA, op. cit., pp. 315 e ss, revela também uma preocupação com pessoas que não reconheciam a autoridade dos sábios e da tradição oral. Julia Lieberman identificou um dos homens a quem estas referências diziam respeito, Uriel da Costa, e foi mais longe, afirmando que a omissão do segundo *daraz* particular também se deve a acontecimentos a ele ligados. Ver J. LIEBERMAN, «Sermons», cit., p. 65.

Amesterdão¹¹⁵. Contudo, o nome de Uriel da Costa nunca é referido, podendo esta crítica do estudo isolado da Lei aplicar-se também às igrejas reformadas e à realidade vivida em Hamburgo pela comunidade de judeus portugueses.

Conclusão

Os discursos de Álvaro Dinis, ou Samuel Jachia, reflectem uma realidade vivida pelos cristãos-novos portugueses espalhados pelas mais diversas comunidades europeias, cuja ligação mais forte era o sentimento de pertença e uma intensa identificação com o Povo de Israel, mantendo a sua parte da Aliança, ao seguir e defender a Lei de Moisés nos locais mais diversos, no caso em Hamburgo.

Da obra de Jachia transparece uma formação que se pode apelidar de rabínica, pois as suas citações revelam a intimidade que aquele rabino ou pregador de Hamburgo e Glückstadt tinha com os principais autores e autoridades judaicas, nomeadamente os comentadores. Mas Jachia também conhecia as principais obras e fontes, inclusivamente os textos cabalísticos. Aliás, o seu estudo das obras místicas manifesta-se e está patente ao longo de toda a sua obra, revelando a influência dos autores místicos medievais e modernos, com especial destaque para os da Península Ibérica, França, Salónica e Palestina.

As prédicas de Jachia permitem-nos estabelecer algumas marcas estilísticas, nomeadamente a repetição de frases e ideias ao longo dum mesmo discurso, numa retórica e raciocínios elípticos pelos quais esclarece várias questões a partir de expressões e pensamentos. Outra característica sua é socorrer-se de vários exemplos e histórias do Pentateuco e dos principais profetas, como Jeremias, Isaías, Daniel, entre outros, manifestando uma preocupação com os movimentos messiânicos.

As experiências pessoais de Jachia e dos que o rodeiam fazem parte do seu discurso, principalmente no que diz respeito a acontecimentos marcantes. Neste contexto se pode inserir a referência a factos ligados a Portugal ou à grande mortandade que atingiu Glückstadt e Hamburgo.

Os sermões de Jachia são exemplares porque constituem a primeira obra escrita em português publicada em Hamburgo com conteúdo judaico, em que se reflectem alguns aspectos da realidade cristã-nova, particularmente uma espiritualidade de busca da verdadeira identidade da comuni-

¹¹⁵ Yosef KAPLAN, «The place of the Herem in the Sefardic Community of Hamburg during the Seventeenth Century», *Die Sefarden in Hamburg*, Vol. 1, Hamburg, Buske, 1994, p. 65. Sobre Uriel da Costa, ver Pinharanda GOMES, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1999, pp. 323-348; *idem*, «Naturismo e espiritualismo ou saduceísmo e fariseísmo: Uriel da Costa e Samuel da Silva», in Pedro Calefate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. II, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 273-284; Mendes dos REMÉDIOS, *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, Coimbra, França Amado, 1911, pp. 157-168.

dade e dos indivíduos, marcada por um sincretismo com os vários movimentos espirituais que se desenvolviam entre os principais intelectuais da Nação Portuguesa, mas que extravasa essa comunidade tanto a montante, donde vinham as influências, como a jusante, todos aqueles que nessas águas terão bebido.

Fontes impressas

BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK

MODENA, Leone de, *Historia de gli Riti Hebraici. Dove si ha breve, e total relatione di tutta la vita, costumi, riti et osservanze, de gl'Hebrei di questi tempi*, Paris, s.n., 1637.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL

CASTRO, Rodrigo de, *Medicus Politicus sive de Officiis Medico-Politicis Tractatus*, Hamburg, Frobenius, 1614, Livro 4, Cap. V, pp. 235-238.

HEBREU, Yaacob Yeuda Leon, *Tratado del Templo de Selomo*, Middelburg, viúva Symon Moulert, 5402 [1642].

HEBREU, Yaacob Yeuda Leon, *Tratado de los Cherubim*, Amsterdam, Nicolas Ravesteyn, 5414 [1654].

STAATS- UND UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK HAMBURG

JACHIA, Samuel (Álvaro DINIS), *Trinta Discursos ou Darazes Apropriados para os Dias Solenes*, Hamburg, 5389 [1629].

Bibliografia

AZEVEDO, Lúcio de, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, 3.^a ed., Lisboa, Clássica, 1989.

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

BOER, Harm den, *La Literatura Sefardi de Amsterdam*, Alcalá de Henares, Inst. Int. de Estudios Sefardies y Andalusies, 1995.

BRITH, Joseph ben, *Die Odyssee der Henrique-Familie*, Frankfurt, Peter Lang, 2001.

CARREIRA, José Nunes, *Vieira: A escrita no púlpito*, Lisboa, Universidade Católica, 2006.

CASSUTO, Alfonso, *Bibliografia dos sermões de autos-da-fé*, Coimbra, Atlântida, 1955.

CASTRO, Aníbal Pinto de, *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, *Los Judeoconversos en España y América*, Madrid, Ediciones Istmo, 1971.

ETHERIDGE, John Wesley, *Jerusalem and Tiberias Sora and Cordova*, London, Longmans, 1856.

- FONSECA, Ruben Daniel Dias da, *Contributo dos Sefarditas para a História da Didáctica do Português em Amesterdão – Séculos XVII, XVIII e XIX*, tese de mestrado em Língua e Cultura Portuguesa, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007.
- FRADE, Florbela Veiga, «Importância social e religiosa das famílias Milão-Dinis em Portugal e em Hamburgo», in Alexandra Curvelo e Madalena Simões (ed.), *Portugal und das Heilige Römische Reich (16.-18. Jahrhundert)/Portugal e o Sacro Império (Séculos XVI-XVIII)*, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 181-206.
- GERMANO, Pedro da Silva, *A Língua Portuguesa Usada pelos Judeus Sefarditas no Exílio*, tese de licenciatura em Filologia Românica, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1968.
- GLASER, Edward, «Portuguese Sermons at autos-da-fé. Introduction and Bibliography», *Studies in Bibliography and Booklore*, Vol. II, Cincinnati, Ohio, Dec. 1955, pp. 53-96.
- GLASER, Edward, «Invitation to Intolerance – a Study of Portuguese Sermons preached at autos-da-fé», *Hebrew Union College Annual*, Vol. XXVII, 1956.
- GOMES, Pinharanda, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1999.
- GOMES, Pinharanda, «Naturismo e espiritualismo ou saduceísmo e fariseísmo: Uriel da Costa e Samuel da Silva», in Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. II, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 273-284.
- GORDO, Joaquim José Ferreira, *Memórias de Literatura Portuguesa*, Tomo III, Lisboa, Academia de Ciências, 1792.
- KAPLAN, Yosef, «The place of the Herem in the Sefardic Community of Hamburg during the Seventeenth Century», *Die Sefarden in Hamburg*, Vol. 1, Hamburg, Buske, 1994, pp. 63-88.
- KAPLAN, Yosef, *Judios Nuevos en Amsterdam*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- KAYSERLING, Meyer, *Bibliotheca Espanhola-Portuguesa-Judaica*, Strasbourg, Charles Trubner, 1890.
- KAYSERLING, Meyer, *História dos Judeus em Portugal*, São Paulo, Pioneira, 1971.
- LIEBERMAN, Julia, «Sermons and the Construct of a Jewish identity: The Hamburg Sephardic Community in the 1620's», *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 10, 2003, n.º 1, Mohr Siebeck, pp. 49-72.
- LIEBERMAN, Julia, «Mystical Metaphors in Sermons by Samuel Yahia (Hamburg, 1629)», *Aus den Quellen. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte*, Hamburg, Dölling und Galitz, 2005, pp. 121-129.
- MENDES, Margarida Vieira, *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho, 1989.
- OFFENBERG, K., «Jacob Jehuda Leon (1602-1675) and His Model of the Temple», in J. van den Berg e Ernestine G. E. van der Wall (ed.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 95-115.
- PIRES, Maria Lucília Gonçalves, *Xadrez de Palavras. Estudos de Literatura Barroca*, Lisboa, Cosmos, 1996.
- PULLAN, Brian, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Oxford, Blackwell, 1983.

- REMÉDIOS, Mendes dos, *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, Coimbra, França Amado, 1911.
- RODRIGUEZ DE CASTRO, Joseph, *Biblioteca Española*, T. I, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1781.
- ROTH, Cecil, *História dos Marranos. Os Judeus Secretos da Península Ibérica*, Porto, Civilização, 2001.
- ROTH, Cecil e WIGODER, Geoffrey (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols., Jerusalem/New York, Keter Publishing House/MacMillan, 1972.
- RUSPIO, Federica, *La Nazione Portoghese*, Torino, Silvio Zamorani, 2007.
- SALOMON, Herman Prins, *Portrait of a New Christian Fernão Álvares Melo: 1569-1632*, Paris, Centro Cultural Português, 1982.
- SAPERSTEIN, Marc, «Your Voice Like a Ram's Horn»: *Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, s.l., Hebrew Union College Press, 1996.
- SAPERSTEIN, Marc, *Exile in Amsterdam: Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of «New-Jews»*, s.l., Hebrew Union College Press, 2005.
- SCHOLEM, Gershom, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975.
- SCHOLEM, Gershom, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1977.
- SCHOLEM, Gershom, *A Cabala e a Mística Judaica*, Lisboa, Dom Quixote, 1990.
- SILVA, António de Moraes, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Vol. IX, s.l., Confluência, 1956.
- STUEMUND-HALÉVY, Michael, *Biographischen Lexicon der Hamburger Sefarden*, Hamburg, Christians, 2000.
- STUEMUND-HALÉVY, Michael, *Portugal in Hamburg*, Hamburg, Ellert & Richter, 2007.
- SWETSCHINSKI, Daniel, *The Portuguese Jewish Merchants of the Seventeenth-Century Amsterdam*, Vol. 2, Ann Arbor, Michigan, Univ. Microfilms International, 1987.
- WOLFII, Jo Christophori, *Bibliotheca Hebraea*, Vol. 1, Hamburg, Christiani Liebezeit, 1715.
- ZORATTINI, Pier, *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Guidaizzanti (1585-1589)*, Vol. VII, Firenze, Leo Olschiki, 1989.
- ZUNZ, Leopold, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Historisch Entwickelt*, Berlin, A. Asher, 1832.