

Bandarra e a discussão sobre cultura popular e erudita

RAFAELA DIAS CHAVES FERREIRA*

Este trabalho tem por objetivo discutir o Bandarra e suas *Trovas* a partir das noções de cultura popular em Portugal entre os séculos XVI e XVII a partir a produção e reapropriação do texto do sapateiro de Trancoso.

As *Trovas* foram escritas no século XVI pelo sapateiro morador da vila de Trancoso, Gonçalo Annes Bandarra. O texto produzido nessa época, no entanto, se perdeu, mas continuaram sendo reproduzidos pela transmissão oral em diversas partes do reino e também sendo copiadas de mão. As versões que nos chegam foram escritas, provavelmente, a partir de algumas cópias manuscritas que circulavam e também cotejadas pelo texto trazido de memória pelos que a divulgaram (CASTRO, 1942, 5). Quase sempre, o texto do sapateiro era interpretado, quando não modificado, para fazer sentido em determinados momentos uma vez que seus leitores as entendiam não apenas como poesias para seu deleite, mas como profecias que se realizariam ainda no tempo em que viviam.

Como o texto original não conhecemos é um tanto difícil pensarmos sua produção e o que queria realmente o autor dizer ao escrevê-las. O que conhecemos sobre a sua produção e intenção é o que podemos pensar a partir de seu processo inquisitorial de 1541. Por este documento temos informações relevantes sobre o meio de produção das *Trovas*, a vila de Trancoso, e o meio humano em que elas foram lidas, transcritas e discutidas. Pelo seu processo verificamos a presença, entre seus leitores, de cristãos-novos de Trancoso e também de Lisboa, cristãos-velhos, artesãos e também pessoas ligadas à Corte.

Visto Bandarra ser tido como um rústico e ainda ser suspeito de judaísmo, uma vez que sua origem, a vila de Trancoso, era um centro de cristãos-novos suspeitos de conservarem práticas judaicas (LIPINER, 1993, 24) num período que exercer ofícios manuais e ter gotas de sangue judaico seriam motivos de rebaixamento social (LIPINER, 1993, 34), é interessante pensar o uso desta obra, especialmente por letrados, como matéria para fundamentar diversos projetos políticos que envolvem um futuro glorioso esperado para Portugal. Tentar discutir um pouco sobre essa teia de relacionamentos que envolveram o sapateiro e também sua obra é a matéria deste trabalho. Para isso pensaremos a questão da cultura popular, lugar onde

* Discente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo – Mestrado, sob orientação do Prof. Dr. Luis Filipe Silvério Lima. Bolsista CAPES.

muitos estudiosos enquadram Bandarra e sua obra, e também a cultura letrada na época moderna em Portugal ¹.

O termo "cultura" usado por Burckhard ou Huizinga, segundo Peter Burke, não prescindia de explicações uma vez que era consenso a visão de cultura entendida como alta cultura (artes, símbolos, ideias dos chamados grandes pensadores, etc). Esta concepção da ideia de cultura era construída a partir do entendimento da sociedade vista de modo homogêneo a partir da noção, por exemplo, de um *zeitgeist*. (BURKE, 2000, 234-238). Essa visão de uma cultura monolítica foi criticada por diversos historiadores, entre eles E. P. Thompson, e hoje após a "virada cultural" e o estabelecimento, senão hegemonia, da história da cultura e, por conta também da contribuição da antropologia, a noção de cultura além de não dever se referir à alta cultura é um conceito muito mais amplo e fragmentado (SEWELL, 2005). Para além da questão da cultura, pensada também neste trabalho como algo heterogêneo e amplo passaremos agora a discutir outra questão problemática que é a de "cultura popular" na época moderna.

Carlo Ginzburg, no prefácio de *O queijo e os vermes*, informa que essa mudança de paradigma da história cultural colocou também algumas questões quando pensamos a ideia de cultura popular. Até que ponto a cultura popular estaria subordinada à cultura dominante? Em que medida ela exprimiria conteúdos mais ou menos alternativos e seria possível falar em circularidade entre culturas? O autor explica que ideias ou crenças originais eram consideradas como produzidas pelas classes dominantes e sua transmissão para as classes subalternas era vista como algo mecânico e as vezes como uma deteriorização da cultura dominante (GINZBURG, 2002, 17). Ginzburg, ao pensar a cosmogonia do moleiro Menochio no século XVI, utiliza-se da ideia de "circularidade" colocado por Mikhail Bakhtin onde se percebe um entrecruzamento das práticas e ideias em diálogo entre a cultura popular e erudita (BAJTIN, 2003).

Para pensar a questão da cultura popular, Peter Burke parte do modelo proposto pelo antropólogo Robert Redfield que divide a sociedade em uma "grande tradição" de maioria iletrada e "pequena tradição" de maioria culta. Na concepção de Redfield a cultura popular é

¹ Essa discussão foi proposta e em grande parte discutida por Jacqueline Hermann. Seguiremos aqui mais ou menos os mesmos passos dando maior ênfase em definir as categorias de cultura erudita e popular. (HERMANN, 1998).

entendida como pertencente a incultos, iletrados ou não elite (BURKE, 2000, 51). Burke considera essa proposta ao mesmo tempo estreita e ampla demais. Estreita porque, a elite participava das festas populares, ouvia os sermões nas igrejas abertas a todos, contos nas ruas participando, portanto, da cultura popular. Ampla porque "não distingue grupos diferentes dentro do povo, cuja cultura não era a mesma" (BURKE, 2000,55).

A cultura popular, segundo Burke, divide então em cultura rural e urbana e dentro dessas divisões trata ainda de outras subdivisões. Assim a cultura rural se ramifica em diversos tipos de trabalhos realizados no campo resultando em subculturas camponesas, pastoreias, mineiras, etc; a cultura urbana se divide em diversas categorias de ofício resultando em culturas artesãs como a dos tecelões, dos sapateiros, dos ferreiros e assim por diante. Isso porque Burke, não divide a cultura em termos de grupos sociais opostos, a elite e o povo comum. O autor trabalha com a ideia de transmissão da cultura, assim a cultura de elite, por assim dizer, é entendida como a que se recebe nas universidades e liceus e a cultura popular em lugares comuns – de pai para filho, de mestre para aprendiz, etc. Por isso sua noção de cultura popular é tão subdividida já que cada categoria de ofício tinha seus próprios meios de transmissão.

Burke classifica então cultura popular pelo modo de transmissão da cultura. Enquanto a transmissão da cultura popular é aberta a todos a transmissão da cultura letrada é fechada ao grande público. O autor informa, no entanto, que aos poucos a cultura de elite foi deixando de participar da pequena tradição no decorrer dos séculos XVII e XVIII. Aqui se impõe uma divisão temporal que remete à noção de bifurcação criticada por Roger Chartier. A historiografia, segundo Chartier, normalmente se vale de dois modelos de interpretação da cultura popular. Um que a pensa como algo autônomo e outro que a coloca como subalterna a uma cultura elitizada. Esses dois modelos podem ser encontrados na mesma obra de um mesmo autor, explica Chartier. As duas perspectivas estão presentes em obras que tratam de cultura popular e a coloca numa ótica cronológica concebendo uma "Idade de Ouro" dessa cultura em oposição à uma época de censura da mesma.

Nesse sentido, Peter Burke também propõe essa posição cronológica que coloca o século XVII como marco que separa uma época que a cultura popular era uma cultura comum de outra em que as classes altas não participam dessa cultura comum. Chartier explica que é

preciso pensar os espaços entre "a norma e o vivido". Para este autor o "popular" não pode ser visto como uma categoria que enquadra em determinados elementos considerados próprios dessa cultura, mas tem a ver com as práticas dessa cultura, sua forma de apropriação dos objetos e normas estabelecidos. "A apropriação tal como a entendemos visa a elaboração de uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os constroem". Estas práticas específicas, no entanto, não são equivalentes. Antes elas se enquadram num jogo de poder onde se quer estabelecer, se consagrar ao mesmo tempo se quer desqualificar o outro.

A definição de Paul Zumthor também se aproxima de Chartier ao acentuar que o "popular" não é algo natural, mas deve ser pensado dentro de seus usos: "a ideia de "cultura popular" é só uma comodidade que permite o enquadramento dos fatos; refere-se a usos, não a uma essência; a "popularidade" de um traço de costumes ou de um discurso é tão-somente sua relação histórica hic et nunc com este ou aquele outro traço, este ou aquele discurso" (ZUMTHOR, 1993, 118). O trabalho de Zumthor é importante também porque procura definir, assim como Peter Burke, a questão do letramento na relação entre cultura popular e erudita. Por vezes, em algumas obras somos levados a pensar a cultura popular como marcada pela oralidade, quando não é entendida como analfabeta simplesmente enquanto que a cultura erudita marcada pela escrita. Zumthor explica que o que define um *litteratus* "é menos um atributo pessoal do que um tipo de relação existente entre ele e certa prática significativa" (ZUMTHOR, 1993, 119). O letrado, na sua concepção, tinha acesso privilegiado ao latim e com a cultura que era trazida por essa língua nas universidades e nos meios eclesiásticos (ZUMTHOR, 1993, 120). Os iletrados, no entanto, não são desprovidos totalmente do conhecimento da leitura e da escrita (HESPANHA, 2010).

A historiografia sobre cultura e principalmente sobre cultura popular na época moderna aponta para diversas noções que ajudam na análise sobre a cultura popular em Portugal no Antigo Regime. A partir dessas noções discutiremos como podemos pensar o Bandarra e suas *Trovas* do século XVII.

Se pensarmos como R. Chartier que a cultura popular deve ser pensada não com uma fórmula pronta, um conjunto de características que se aplica simplesmente e resulta no "popular", mas pelas as práticas que informam essa cultura devemos levar em consideração

para pensar as *Trovas* do sapateiro a época, o lugar e o meio em que foram produzidas e reproduzidas.

Como aponta Jacqueline Hermann ao pensar a cultura popular no mundo ibérico, a possível especificidade de Portugal tem a ver com as grandes navegações e, portanto, com o império ultramarino e a presença judaica (HERMANN, 1998, 37). Sobre o primeiro elemento a autora informa ser um tanto difícil pensar a relação das pessoas comuns com o projeto imperial de Portugal, mas quanto ao elemento judaico é preciso ressaltar que o batismo forçado no reinado de D. Manuel teria exteriorizado a crença messiânica na sociedade portuguesa (TAVARES, 1991, 141-151).

Quando pensamos o Bandarra o elemento judaico é algo ainda mais marcante devido, em primeiro lugar, o poeta ser de Trancoso, região marcada pela presença de cristãos-novos, mas principalmente pela rede de relações no qual o trovador estava inserido. Seu processo inquisitorial informa que Bandarra era bastante influente entre os cristãos-novos da vila de Trancoso e também em Lisboa. No processo, o poeta afirma que foi a Lisboa "negociar algumas coisas e pousaria em casa de Joam Camsado ourives da Rainha Nossa Senhora" (BANDARRA, 1996. Fólio 4) e que alguns cristãos-novos souberam que estava na cidade e lhe foram pedir explicações sobre seus versos. Também pelo processo Bandarra, quando perguntado de onde tirou seu conhecimento nas coisas da Bíblia, informa que tinha grande memória e lera uma Bíblia em língua vulgar por uns nove anos. A tal Bíblia pertencia a um escudeiro também natural de Trancoso e quando alguém lhe procurava e Bandarra esquecia alguma coisa, ele informa que procurava pelo "doutor Alvaro Cardoso e assim a casa de Bartolomeu Rodrigues, clérigo de Trancoso" que liam a Bíblia em latim e lhe traduzia em língua comum (BANDARRA, 1996. Fólio 4). Por essa rápida apreciação do processo, podemos perceber a circularidade de Bandarra em diversos meios: entre cristãos-novos e velhos, entre pessoas comuns e de acesso à corte.

O sapateiro de Trancoso certamente não pode ser visto como pertencente a uma cultura erudita, quer dizer, a uma cultura cuja prática está ligada ao meio cortesão ligado a uma rede de relações pautada numa economia de mercês. Há que notar também, como lembra Elias Lipner:

E isto, numa sociedade dominada pela pureza de sangue, na qual além do sangue limpo exigido para a admissão a honras e cargos importantes, se exigia que o candidato também não apresentasse defeito mecânico. Vale dizer: que nem ele, nem seus ascendentes tivessem exercido algum ofício mecânico, de trabalho braçal, pois tal prática, segundo a mentalidade do tempo, envilecia e desqualificava o indivíduo (LIPNER, 1993, 28).

Nesse sentido, Bandarra suspeito de pertencer ele também aos cristãos-novos pela sua forte influência nesses meios – por morar na vila de Trancoso e escrever utilizando referências bíblicas num sentido messiânico – e ainda ser sapateiro estava excluído de pertencer a uma cultura dita erudita embora também não estivesse assim tão totalmente excluído desse meio como vimos. Poderíamos então pensá-lo como "integrante dessa complexa teia de representações radicada no 'popular' " (HERMANN, 1998, 41)

Como apontado também por Zumthor " 'oral' não significa 'popular', tanto quanto 'escrito' não significa 'erudito' " (ZUMTHOR, 1993, 119). Apesar de Bandarra saber ler e escrever e ter contato com a Bíblia e outras profecias como as de Santo Isidoro não podemos necessariamente entendê-lo como um letrado uma vez que também a questão do letramento está ligada a uma prática marcada pela cultura transmitida nas universidades e nos meios eclesiásticos como aponta P. Burke.

Visto a rede de relações da qual Bandarra fazia parte e também por incorporar em suas trovas problemáticas ligadas ao destino português e imbuídas de um caráter messiânico, uma maneira de pensar esse autor e também sua obra seja a noção de circularidade da qual faz uso C. Guizburg. Ao pensar o caso de Menochio também se verifica uma mútua influência entre o popular e o erudito (GINZBURG, 2002, 12).

Outro aspecto que é interessante discutirmos diz respeito as propostas de se pensar o Bandarra numa espécie de subcultura da cultura popular². Como vimos Peter Burke fala da subcultura urbana e dentro dela outras subculturas como a do ofício de sapateiro. Burke separa os sapateiros de outros ofícios por eles terem além de seu ofício, canções e santos próprios entre outras características transmitidas no interior da profissão. Mas se considerarmos a proposta de Chartier sobre a questão das práticas para definir a cultura, podemos perceber que esse tipo de transmissão também se dá entre tecelões, pastores, carpinteiros, mineiros, etc. Em suma, essa transmissão no fundo informa uma prática comum a todas essas profissões que

² É importante deixar claro que o que Burke entende por subcultura não se refere a uma hierarquização de culturas, mas apenas salienta outras culturas integrantes de uma cultura maior que corresponde à cultura popular.

Burke não ignora, apenas prefere diferenciar desta maneira. Há que notar também o caráter dado por Burke ao ofício da sapataria como profissão nobre a partir da literatura recolhida no XIX:

O caráter do ofício de sapateiro ter preocupações filosóficas, como afirma Burke, se dá pela profissão ser uma atividade que oferecia tempo livre para pensar sobre a vida. Como exemplo desse estereótipo o autor cita os sapateiros portugueses Bandarra, Luís Dias (que na verdade era alfaiate) e o sapateiro 'santo' Simão Gomes (BURKE, 2000). O problema dessa visão do sapateiro nobre é que ela não pode ser vista como universal uma vez que contrasta com a ideia que já discutimos de que na sociedade daquele tempo exercer trabalhos manuais não conferiam prestígio social, pelo menos não por todos.

Elias Lipiner também ressalta de certo modo esse "estereótipo" de que trata Burke, mas não entendendo esta profissão como nobre pelo motivo já exposto. Por outro lado, acentua-se uma característica que valoriza o atributo de humildade trazido com as profissões artesãs, especialmente a de sapateiro. Tanto na mitologia judaica quanto cristã existiam homens santos que exerciam a profissão de sapateiro. No Talmud Babilônico ele cita a história do Rabi Hanina e Oshayah e na hagiografia cristã a história de Crispim e Crispiniano. Também na mitologia hebraica, o pai de Matusalém era sapateiro e teria sido levado ao céu vivo por "ter ele vinculado, ao trabalhar no couro, uma intenção divina a cada furo que fazia com a sovela e a cada ponto de costura e união disso resultante" (BURKE, 2000, 30). Lipiner assim ressalta, a partir do caráter humilde da profissão, a relação entre sapateiro e profeta.

Talvez a posição de Jacqueline Hermann sobre a questão seja um pouco mais esclarecedora da teia de relações entre a atividade artesã e o messianismo em Portugal no Antigo Regime. A autora trabalha com a hipótese de uma cultura artesã apocalíptica (HERMANN, 1998, 49-51). A popularidade de Bandarra nos mais diferentes lugares e estratos sociais e também seu caráter profético não seria algo exclusivo deste autor, mas houve outras manifestações proféticas de artesãos como o alfaiate de Setúbal Luis Dias e também o "Sapateiro Santo" Simão Gomes (LIPNER, 1993) para não citar os inúmeros d. Sebastiãoes que apareceram ao longo do século XVII (CURTO, 2011). Em Portugal, mas não somente, temos conhecimento de muitos outros casos de artesãos a quem foram atribuídos ou se atribuíram certo estatuto de profeta.

O texto do sapateiro Bandarra também foi, por outro lado, apropriado por letrados, cortesãos, clérigos entre outros grupos cuja prática estaria pautada por uma cultura dita erudita. A inserção das *Trovas* em meios eruditos não foi feita sem preocupação por se tratar de um texto produzido por um sapateiro suspeito de judaísmo e ainda por se tratar de um texto transmitido por uma cultura oralizada.

Uma das formas de lidar com esse problema foi valorizando, como aponta Elias Lipiner, o caráter humilde do sapateiro. D. João de Castro, autor que teria marcado a apropriação letrada das *Trovas* em 1603, aponta que mesmo de forma não canônica o texto de Bandarra teria validade uma vez que Deus não desprezaria os pequenos (CASTRO, 1942, 2). É preciso notar, no entanto, que enquanto os copistas das *Trovas* veem na pequenez do Sapateiro uma qualidade de profeta, as autoridades não o vê com tão bons olhos. Não só o Bandarra, mas toda a cultura artesã apocalíptica de que trata Jacqueline Hermann. Podemos verificar isso com o dizer de frei André de Resende, qualificador do Santo Ofício: "Eu não entendo como o Espírito Santo se aparta tanto dos bons príncipes e dos sacerdotes de Cristo, e alumia sapateiros e picheleiros" (Apud CURTO, 2011). O Santo Ofício, na época do processo de Vieira de 1659, também demonstrou uma posição de ceticismo em relação aos sonhos, especialmente vindos de um homem tido por rústico, que seriam no entender do Tribunal passível de enganos (LIMA, 2010, 162).

Outro modo de validar o texto do sapateiro foi lhe atribuindo a categoria de profeta. Castro, também na Paraphrase, anuncia que sendo os vaticínios de Bandarra verdadeiros também seria verdadeira a Monarquia Universal com Portugal à frente. Essa também foi a argumentação utilizada por Vieira em *Esperanças de Portugal*. Neste texto o autor informa logo no início provar, entre outras proposições, que Bandarra é verdadeiro profeta.

Castro ainda cita outra razão para dar crédito ao texto do poeta que o próprio letrado considera como pequena, mas que não deixa de comentar, de que as *Trovas* tiveram grande circulação entre a arraia miúda, mas que apesar disso se conservaram ao longo do tempo enquanto outros poemas se perderam (CASTRO, 1942, 3 verso).

Outro modo de legar ao texto de Bandarra certa autoridade teria sido o seu embasamento em textos antigos, especialmente em relação ao uso da Bíblia. D. João de Castro também se utilizou de textos antigos para legar autoridade ao texto do sapateiro de

Trancoso (CASTRO, 1942, 3). O uso de outras profecias que nas versões de Castro e Vieira, para citar algumas versões, seriam tidos como sinal de validade ao texto de Bandarra visto que este não se contrapõe a outros profetas também será utilizado, em sentido oposto, pelo arcediogo de Segóvia Juan de Orozco Y Covarrubias que no seu *Tratado de la verdadera y falsa profecia* de 1588 como sinal de falsa profecia. Para o arcediogo, a realização das profecias não era sinal de validade de Bandarra que teria apenas usado, de má fé talvez, os textos antigos (LIMA, 2010, 150).

As *Trovas*, como observado, estão inseridas no que Hermann chamou de “cultura artesã apocalíptica”. Embora os ofícios manuais fossem tidos como baixos elas tiveram grande circularidade e também foram transcritas por letrados, cortesãos, cristãos-novos, cristãos-velhos entre outros grupos sociais. Para tanto, foi preciso que os copistas das *Trovas* justificassem o uso do Bandarra a fim de fundamentar o intento de seu projeto político. A figura de Bandarra e também de seus versos não deve ser pensado por categorias estanques como as de "cultura popular" ou "cultura erudita", mas pelas práticas que se inscrevem como aponta Roger Chartier. Desse modo, não poderíamos classificar as *Trovas* como eruditas por não ter sido escrita por um cortesão, nobre, letrado ou o que o valha e ainda, por estar a se falar da obra atribuída a um homem marcado por exercer ofícios mecânicos e ter sido acusado de práticas judaizantes. Por outro lado também não se trata de algo tão exterior a uma "cultura erudita" se pensarmos na sua rede de relações, que como vimos se dava entre os mais diversos grupos sociais, e também por ter sido apropriado por uma cultura letrada mesmo que de modo muito cuidadoso por ser considerado um rústico.

Referências Bibliográficas

Fontes:

- BANDARRA, Annes. Processo de Gonçalo Annes Bandarra – N° 7197 – Pasta 08. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Transcrição e reprodução fac-similar de Arnaldo da Soledade. Câmara Municipal de Trancoso, 1996.
- CASTRO, J. Paraphrase et concordancia de algvas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso, por Dom Ioam de Castro (Fac-símile da edição de 1603) Porto, Lopes da Silva, 1942.
- "Trovas do Bandarra, apuradas e impressas por ordem de hum grande Senhor de Portugal, offereçidas aos verdadeiros Portugueses devotos do Encuberto. Por Guilherme de Monnier, Impressor del Rey [Sic]". Nantes: s/ed. M.DC.XXXXIII.
- VIEIRA, Antônio. Esperanças de Portugal, Quinto Império do mundo. Primeira e segunda vinda Del Rey Dom Joam o Quarto, escritas por Gonçalleanes Bandarra. In: BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, p. 41-108.

Bibliografia:

- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular em la Edad Media y en el Renacimeiento. El contexto de François Rabelais*. Trad. Julio Forcat y César Conroy. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: estúdios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª. Edição, 1966. VAIFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- BURKE, Peter. *Varietades da história cultural*. São Paulo - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CHARTIER, Roger. "Cultura Popular": revisitando um conceito historiográfico. Trad. Anne-Marie Milon Oliveira. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n . 16, 1995, p.179-192.
- CURTO, Diogo Ramada. *A cultura política no tempo dos filipes (1580-1640)*. Portugal: Lugar da História, 2011.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. 3. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XV e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HESPANHA, Antônio Manuel. *Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.
- LIMA, L.F.S. *O império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo, e messianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010.
- LIPINER, Elias. *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.
- SEWELL, Jr. , William H. The concept (s) of culture. In: _____. *Logics of History. Social theory and social transformation*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.
- TAVARES, Maria José Ferro. O messianismo judaico em Portugal (1ª metade do século XVI). *Luso-Brazilian Review*. Published by: University of Wisconsin. Vol. 28, Nº. 1, Messianism and Millenarianism in the Luso- Brazilian World (Summer, 1991), p. 141-151. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3513288>>. Acesso em: 18/03/2009.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. Trad. Amálio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras. 1993.