UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Orientais
Programa de pós-graduação em Letras – Estudos Judaicos e Árabes

André Luiz Bacci

**O MARRANISMO E A POESIA DE JOÃO PINTO DELGADO,
AUTOR DE ‘À SAÍDA DE LISBOA’**

São Paulo

2017

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Orientais
Programa de pós-graduação em Letras – Estudos Judaicos e Árabes

André Luiz Bacci

**O MARRANISMO E A POESIA DE JOÃO PINTO DELGADO,
AUTOR DE ‘À SAÍDA DE LISBOA’**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais)
da Universidade de São Paulo para obtenção do título de
mestre em Letras – Estudos Judaicos e Árabes.
Orientador: Professor Doutor Moacir Amâncio.

São Paulo

2017

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Orientais
Programa de pós-graduação em Letras – Estudos Judaicos e Árabes

André Luiz Bacci

**O MARRANISMO E A POESIA DE JOÃO PINTO DELGADO,
AUTOR DE ‘À SAÍDA DE LISBOA’**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais)
da Universidade de São Paulo para obtenção do título de
mestre em Letras – Estudos Judaicos e Árabes.

Orientador: Professor Doutor Moacir Amâncio.

Aprovado em: _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Moacir Amâncio – USP (Universidade de São Paulo)

Julgamento: _____. Assinatura: _____.

Prof. Dr. Francisco Moreno-Carvalho – USP (Universidade de São Paulo)

Julgamento: _____. Assinatura: _____.

Prof. Dr. Rodrigo Petronio Ribeiro – FAAP (Fundação Armando Álvares
Penteado)

Julgamento: _____. Assinatura: _____.

São Paulo

2017

À minha esposa, Daniele.

AGRADECIMENTOS

À Daniele Bacci, esposa, amiga, confidente, companheira. Minha maior incentivadora e entusiasta de meu desenvolvimento intelectual.

À minha mãe, Bene Bacci, pelo apoio. À Maria Helena Turela Franco, que me ensinou com carinho o caminho das letras, e ao meu pai, José Fernando Bacci (Z'L), cujo espírito inventivo e curioso impregna cada página deste trabalho.

Aos meus irmãos, Márcio, Marcelo, Bruna e Kika. À Gabi, Enrico e Elena. Vocês me inspiram. À Sueli Alves Corrêa, pelo incentivo.

Ao Prof. Esp. Adônis Favari e ao Prof. Lucas Silveira, grandes companheiros.

Aos meus amigos Breno e Milena Minzon, que sempre valorizaram a pesquisa.

Ao Prof. Dr. Francisco Moreno-Carvalho, com quem é impossível não aprender, e que colaborou grandemente para a produção desta pesquisa, tanto em sua participação no exame de qualificação como fornecendo informações e documentos relevantes para o trabalho. Ao Prof. Dr. Gabriel Steinberg, que ajudou a “iluminar o caminho” até a escrita do texto final da dissertação. À Prof. Dra. Ruth Fine, que sempre se mostrou solícita, me enviando textos, referências, respondendo a dúvidas e que me concedeu uma valiosa entrevista.

Ao Prof. Dr. Moacir Amâncio, que me permitiu usufruir de sua erudição e paciência. Espero que este trabalho esteja merecedor da confiança em mim depositada.

RESUMO

O presente trabalho configura uma abordagem de um subtipo do corpus da literatura da diáspora sefaradita ocidental. Trata-se de obras escritas em espanhol e português por autores de origem judia, mas que viveram como cristãos nominais por duas ou mais gerações, em função da perseguição inquisitorial. Uma vez reinseridos no judaísmo, teria sido imperativo aos ditos conversos ressignificar sua identidade. Para o fazerem, estes se serviram, entre outros instrumentos, da literatura. Neste sentido, o poema *A La Salida de Lisboa*, escrito em espanhol na Holanda do século XVII pelo português João Pinto Delgado, teria constituído uma ferramenta na busca pela reconstrução da identidade judaica do autor, como de seus pares. Tal reconstrução não se daria sem que fossem eliciados elementos próprios à cultura ibérica inquisitorial, incluindo as noções de nobreza e pureza de sangue, identificáveis na obra.

Palavras-chave: Judaísmo – cristãos-novos – Inquisição – Literatura – diáspora sefaradita ocidental – João Pinto Delgado

ABSTRACT

This paper presents an approach to a subtype of the corpus of Western Sephardic Diaspora literature. These are works written in Spanish and Portuguese by authors of Jewish origin, but who lived as nominal Christians for two or more generations, due to persecution inquisitorial. Once reinserted into Judaism, it would have been imperative for the *conversos* to re-signify their identity. In order to do so, they used, among other instruments, literature. In this sense, the poem *A La Salida de Lisboa*, written in Spanish in the seventeenth century in Holland by the Portuguese João Pinto Delgado, would have constituted a tool in the search for the reconstruction of the Jewish identity of the author, as of his peers. Such reconstruction would not take place without eliciting elements proper to the Iberian inquisitorial culture, including notions of nobility and purity of blood, identifiable in the work.

Keywords: Judaism – New Christians – Inquisition – Literature – Western Sephardic Diaspora – João Pinto Delgado

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1: HISTÓRIA DOS JUDEUS NA PENÍNSULA IBÉRICA	10
CAPÍTULO 2: IDENTIDADES CULTURAIS E RELIGIOSAS DOS CONVERSOS ..	32
CAPÍTULO 3: A PRODUÇÃO LITERÁRIA CONVERSA	51
CAPÍTULO 4: A <i>LA SALIDA DE LISBOA</i>	69
CONCLUSÃO.....	91
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	94

INTRODUÇÃO

A Inquisição ibérica teve como alvo principal os cristãos-novos judaizantes. Uma parcela significativa destes, após as conversões forçadas na Espanha e em Portugal no final do século XV, se tornaram criptojudеus, pois viveu a dualidade do cristianismo nominal e do judaísmo escondido. Durante a Inquisição, entre outras medidas restritivas, seus bens foram confiscados e sua nacionalidade negada. Ainda assim, a antiguidade dos judeus na península¹ e a tolerância intermitente² experimentada entre cristãos, mouros e judeus no período medieval teriam impulsionado os conversos no sentido de atrelar seu judaísmo ao senso de pertença à Ibéria. A identidade peninsular estaria irrevogavelmente ligada à identidade judaica dos cristãos-novos desejosos de retornar oficialmente ao judaísmo mesmo no exílio, i.e., após a expulsão definitiva de Portugal em 1497.

Uma vez inseridos numa região fronteiriça entre o judaísmo e o cristianismo, era imperativo aos cristãos-novos judaizantes ressignificar sua identidade. Para o fazerem, esses se serviram, entre outros instrumentos, da literatura. Por isso, neste trabalho, pretendemos nos ocupar do poema *A La Salida de Lisboa*, escrito em castelhano³ na Holanda do século XVII e de autoria do cristão-novo português João Pinto Delgado (neste trabalho nos referiremos a esta personalidade, na maioria das vezes, apenas como “Delgado”), com o intuito de compreender a identidade judaica formulada no poema como um ponto de vista possível sobre um contexto histórico, uma vez que este poema teria sido uma ferramenta na busca pela reconstrução de sua identidade judaica e do próprio coletivo converso. Mas tal reconstrução não se teria feito sem que fossem eliciados elementos próprios à cultura ibérica inquisitorial, incluindo as noções de nobreza e pureza de sangue, identificáveis na obra. Aqui concordamos com Yirmiyahu Yovel quando esse diz que “o que dá à história dos marranos sua

¹ Os judeus peninsulares seriam “mais antigos que os mouros, os godos e os romanos” (AZEVEDO, 1975, p. 1). O *Concílio de Elvira*, no século IV, já advertia os cristãos da península com respeito ao relacionamento com os judeus (POLIAKOV, 1984, p. 14). “Registros sólidos, no entanto, existem (por enquanto) apenas desde cerca do ano 300 d.C. Pouco antes desta data, a infante Annia Salomonula faleceu com a idade de um ano, quatro meses, e um dia – jovem demais para saber que era judia, e ignorante do fato de que sua lápide a faz o primeiro judeu de quem se tem notícia na Espanha” (YOVEL, 2009, p. 4).

² C. Roth presume que os judeus ibéricos tenham vivido “séculos de bem-estar” desde a Antiguidade e J. Carroll sugere mesmo que a península tenha sido, em alguma medida, “uma espécie de paraíso” medieval (ROTH, 2001, p. 30); (CARROLL, 2002, p. 338). No entanto, autores como J. Ray e F. de Fontette contestam esse ponto de vista. Para Fontette, “no século VII, a Espanha foi o país em que os judeus sofreram mais hostilidades” (FONTETTE, 1989, p. 41). A partir das obras destes autores e de muitos outros, inferimos que a tolerância com os judeus na Ibéria tenha sido intermitente e relativa desde o medievo. Esse ponto será analisado mais detalhadamente adiante.

³ Preferimos “castelhano” a “espanhol” por entendermos que a língua espanhola, como ficaria conhecida ulteriormente, formou-se a partir de um processo que não incluiu apenas o idioma falado em Castela, senão por uma série de influências variadas que impedem que se use os dois termos como sinônimos.

significância e interesse é que ela rompe as identidades integrais e transcende qualquer cultura unívoca”⁴ (YOVEL, 2009, p. xvi).

Nesta pesquisa objetiva-se analisar o poema de Delgado numa perspectiva que busca estabelecer uma leitura histórica dessa obra literária. Assim, pretendemos estudar como se deu a dinâmica da construção da identidade coletiva que teria singularizado os judeus expulsos da Península Ibérica no final do século XV. Em *A La Salida de Lisboa* é possível encontrarmos indícios que nos permitem observar como ocorriam os contatos entre os judeus ibéricos e outros grupos sociais, sendo uma experiência que foi construída em um tempo de longa duração (BRAUDEL, 2005). Desta forma, *A La Salida de Lisboa* pode ser vista como uma literatura ilustrativa de um período e seus problemas historiográficos.

O interesse no judaísmo ibérico, antes e depois da diáspora provocada pelas conversões forçadas, não é novidade no meio acadêmico. A comoção cultural das comunidades espanholas e a maciça contribuição dos judeus para o desenvolvimento econômico decorrente da expansão marítima portuguesa seriam razões para este interesse. No século passado o marranismo foi objeto de diversos estudos de relevância, como *De Maomé aos Marranos* (1961), de Léon Poliakov, um de seus trabalhos dedicados ao antissemitismo. Saliente-se também o trabalho de Cecil Roth, *História dos Marranos* (1932), dedicado ao grande público. Meyer Kayserling, especialmente em seu clássico *História dos Judeus em Portugal* (1867), debruçou-se sobre a temática do judaísmo ibérico ainda no século XIX e serve de estro aos mencionados trabalhos e a outros que a eles se seguiram. Sem dúvida, a obra de Kayserling é importante aos pesquisadores que desejam estudar o criptojudaísmo ibérico e se ocupam da literatura sefaradita⁵ do período. Porém, as considerações feitas por este estudioso em *Menasse Ben Israel: Sein Leben und Wirken*⁶ e *Isaac Aboab III: Sein Leben und Seine Dichtungen*⁷, limitadas pelos parâmetros historiográficos de seu tempo, não abarcam – ou o fazem de maneira tácita – a problemática da dualidade identitária, tão significativa à história social alicerçada nas contribuições das escolas teóricas posteriores ao professor Kayserling.

Com o recrudescimento do viés culturalista nos anos 1990 e 2000, um grupo de pesquisadores se enveredou pelos estudos dos balizes da autodefinição dos judeus da diáspora sefaradita ocidental, e foi levado a atentar à fonte histórica fundamental que consiste a

⁴ No corpo do texto as citações literais aparecerão sempre em português, fruto da tradução do autor deste trabalho, reservando-se certa arbitrariedade de adaptação para melhor entendimento do texto, mas serão apresentadas em seu idioma de origem em notas de rodapé. “what gives the Marrano story its significance and interest is that it breaks integral identities and transcends any single culture”.

⁵ ספרד, *Sefarad* é a palavra hebraica que designa a Península Ibérica.

⁶ *Menasseh Ben Israel: Sua Vida e Obra*.

⁷ *Isaac Aboab III: Sua Vida e Seus Poemas*.

literatura. Desse grupo destacamos os seguintes autores e seus respectivos trabalhos: José Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*⁸ (1992); Miriam Bodian, *Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe*⁹ (1994); Yosef Kaplan, *Do Cristianismo ao Judaísmo: a História de Isaac Oróbio de Castro* (2000), *Political Concepts in the World of Portuguese Jews of Amsterdam During the Seventeenth Century*¹⁰ (1989), e finalmente, *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*¹¹ (2000).

Essas obras são fundamentais à elaboração deste trabalho e a literatura, em poesia ou prosa, é frequentemente solicitada por estes autores a fim de dar sentido às suas elaborações. Porém, é comum que neles a obra de Delgado seja tomada como uma fonte secundária em relação a outros autores considerados de maior importância, como Miguel Levi de Barros¹² (c. 1625-1701), Antonio Enriquez Gómez¹³ (1601-1661) e Isaac Oróbio de Castro¹⁴ (c. 1617-1687). A nosso juízo, *A La Salida de Lisboa* representa os conflitos e paradoxos da identidade conversa e requer um estudo específico. Um passo para o preenchimento dessa lacuna foi dado recentemente pela professora Ruth Fine, da Universidade Hebraica de Jerusalém, em seus *‘A La Salida de Lisboa’ de João Pinto Delgado: Un Poema y un Autor Fronterizos*¹⁵ e *Em Torno da Literatura dos “Judeus Novos” Hispano-portugueses: o caso de João Pinto Delgado* (2012). Estes estudos são precedidos por outro menos pontual, *La Literatura de Conversos Después de 1492: Autores y Obras en Busca de un Discurso Crítico*¹⁶ (2010). De nosso ponto de vista, tais trabalhos despontam como sobreposições com as quais a professora Ruth Fine conseguiu complementar os ensaios de Angél Alcalá e Harm den Boer nos anos 1990, sobre a literatura de conversos.

Salientemos também o importante trabalho de Yirmiyahu Yovel, *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity* (2009). Nessa obra o autor empenha uma abordagem fenomenológica da questão do marranismo. Essa obra informa

⁸ À Sombra da História: Judeus e Conversos na Aurora da Modernidade.

⁹ Homens de Nação: A Formação da Identidade do Conversos no Início da Europa Moderna.

¹⁰ Noções Políticas no Mundo dos Judeus Portugueses de Amsterdã durante o Século XVII.

¹¹ Um Caminho Alternativo à Modernidade: A Diáspora Sefaradita na Europa Ocidental.

¹² Filho dos conversos Simon de Barros e Sara Valle, é talvez o mais conhecido poeta de origem conversa. Após ter viajado para o Norte da África, Península Itálica, França, Países Baixos e para a ilha de Tobago, na América Central, encontrou abrigo da opressão inquisitorial junto à comunidade sefaradita de Amsterdã, assim como Delgado.

¹³ Também conhecido no início de sua carreira como novelista, poeta e dramaturgo, como Enrique Enríquez de Paz, foi queimado em efígie pela Inquisição em Sevilha após sua fuga para Amsterdã e retorno ao judaísmo.

¹⁴ Filósofo e médico judeu português, Baltazar Oróbio de Castro foi enclausurado nas masmorras da Inquisição por três anos. Depois foi para Amsterdã, onde adotou o nome de Isaac e foi membro de destaque da comunidade judaica ibérica ali estabelecida. Sobre a vida de Isaac Oróbio de Castro, ver Kaplan (2000b). As vidas de médicos sefaraditas do século XVII têm suscitado o interesse de alguns pesquisadores desde o século passado. Destacamos o recente estudo de Moreno-Carvalho (2012).

¹⁵ ‘A La Salida de Lisboa’, de João Pinto Delgado: Um Poema e um Autor Fronteiriços.

¹⁶ A Literatura dos Conversos Depois de 1492: Autores e Obras em Busca de um Discurso Crítico.

significativamente nossa pesquisa. A abordagem aqui partirá das considerações de Yirmiyahu Yovel e da professora Ruth Fine e, seguindo o caminho aberto por Yosef Kaplan, pretendemos compreender a maneira pela qual Delgado atrelou seu judaísmo à sua identidade ibérica em *A La Salida de Lisboa*. Assim, nos parece adequado que neste ponto façamos uma indagação semelhante à que fez Ginzburg (2006), em seu livro *O Queijo e os Vermes*, em que analisou a vida de Menocchio, um moleiro perseguido pela Inquisição italiana. Os elementos da cultura ibérica identificáveis em *A La Salida de Lisboa* são resultado de uma transculturação natural ou de uma apropriação inconsciente por parte dos judeus, dessa cultura? A segunda opção nos parece mais verossímil, e o conceito metaforicamente elaborado pelo próprio Ginzburg ao definir “cultura” se mostra aplicável neste caso: é “uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um” (GINZBURG, 2006, p. 20). Resta, então, saber até que ponto o lugar cultural hispano-lusitano-católico-inquisitorial se relaciona com o lugar cultural judaico. A extensão dessas culturas, ou melhor, a flexibilidade dessas “jaulas” e a identificação dessa relação em *A La Salida de Lisboa* são objeto desta pesquisa. Nesse conceito pretendemos encontrar as bases para a análise dos limites da autodefinição dos judeus de origem conversa de Amsterdã no século XVII como dados no poema de Delgado.

Além disso, a partir deste estudo almejamos compreender como se deram as relações dicotômicas entre catolicismo e judaísmo naquele contexto, bem como as trocas culturais entre os mesmos. Esperamos ainda identificar os mecanismos que marcaram os “processos simbólicos de reinterpretação do passado” (HARTMAN¹⁷, apud FINE, 2012a, p. 1) inseridos no mencionado poema. Pretendemos, dessa forma, compreender a experiência judaica do autor; experiência esta da “gente de nação” e da comunidade sefaradita de Amsterdã, marcadas por momentos de perseguição e liberdade, bem como pela construção de noções de pertença e abastardamento.

Cumpramos salientar ainda que neste trabalho não procuramos fazer uma leitura redutiva, especificamente documental, que poderia minimizar o interesse da relação entre a História e a Literatura (CHARTIER, 2001, p 91). Buscamos, antes, produzir uma investigação histórica que leve em conta também fazer uma análise estética de *A La Salida de Lisboa*. “O posicionamento e o exercício confessional [dos autores da diáspora sefaradita ocidental] têm certamente um valor investigativo cuja relevância deveria determinar-se a partir do estudo textual, e não o inverso” (FINE, 2010, p. 7). “O documento não é qualquer coisa que fica por

¹⁷ HARTMAN, Geoffrey. On Traumatic Knowledge and Literary Studies. *New Literary History*. Vol. 26. No. 3: 537-563, 1995.

conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder” (LE GOFF, 2010, p. 7).

Acerca da importância de Delgado na cena literária do período e da relevância de se estudá-lo hoje, detemo-nos um pouco mais. Delgado escreveu poemas em português e castelhano. Sua produção em língua portuguesa é menor e menos estudada que seus escritos em castelhano. Também foi escrita majoritariamente na primeira metade de sua vida. Enquanto ainda não havia seguido a Amsterdã, ele costumava escrever poemas laudatórios a alguns de seus amigos poetas em suas próprias obras. É o caso de *Consolaçam Christã e Luz para o Povo Hebreu*, publicado em Lisboa a 1616 na obra de João Batista d’Esse¹⁸.

Após ter passado por Ruão e pela Antuérpia fugindo da Inquisição, foi em Amsterdã que a família de Delgado e as de muitos outros cripto judeus ibéricos puderam pela primeira vez em muitos anos praticar abertamente o judaísmo. Delgado morreu a 23 de dezembro de 1653 e deixou muitos manuscritos. Seu espólio literário foi posteriormente encontrado na coleção Etz Chaim, da Yeshivá Talmud Torá, de Amsterdã. Entre eles um texto de cunho autobiográfico cuja data de escrita permanece incerta. Na primeira parte do manuscrito Delgado narra sua infância e juventude no Algarve e Lisboa, sua estada na França e as perseguições que sofreu. Na segunda parte conta a história de um cavaleiro cristão holandês que lhe teria pedido que versasse sobre os fundamentos do judaísmo e do cristianismo. O manuscrito, escrito em castelhano, leva um subtítulo em português: “Diálogos Contra a Cristandade”. Encontra-se nesse manuscrito o poema de que nos ocuparemos, *A La Salida de Lisboa*, publicado pela primeira vez por Révah (1961)¹⁹. Delgado e seus pares podem ser considerados

[...]o último estágio de uma cadeia de processos traumáticos: a primeira conversão, a expulsão, a nova conversão forçada de 1497, em Portugal, a perseguição inquisitorial, a conflitiva reconversão ao judaísmo e, de modo geral, as sucessivas migrações, aculturações e dualidades identitárias²⁰ (FINE, 2012a, p. 2).

Eis um forte exemplo do processo ímpar de transformação de um coletivo no limiar da modernidade (BODIAN, 1994, p. 48-76) e de redefinição da identidade deste mesmo coletivo. No contexto, ainda que o poema de Delgado se relacione primariamente ao que aconteceu

¹⁸ Estudos sobre este poema foram conduzidos por VITERBO (1910). Ver também ROTH (1929).

¹⁹ RÉVAH, Israel S. *Autobiographie d’un Marrane: Édition partielle d’un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado*. Revue des Études Juives, 1961. Neste trabalho utilizaremos a edição de Oelman (2007).

²⁰ “el último eslabón de una cadena de procesos traumáticos: el de la primera conversión, la expulsión, la nueva conversión forzada de 1497, en Portugal, la persecución inquisitorial, la conflictiva reconversión al judaísmo, y de modo general, las sucesivas migraciones, aculturaciones y dualidades identitarias”.

dentro do judaísmo, ele é rico de elementos aprendidos do meio cultural ibérico. É nele também que devemos buscar indícios para produzir uma reflexão que responda às questões enunciadas na introdução deste trabalho. As relações que esse trabalho identifica em *A La Salida de Lisboa* dão exemplo de um processo *sui generis* de trocas culturais envolvendo um grupo de judeus que experimentou “uma das mutações de identidade mais fascinantes da incipiente idade moderna: a reconversão ao judaísmo fora dos limites da Península Ibérica”²¹ (KAPLAN, 1992, p. 77). Neste sentido, note-se a importância, nesta análise, do conceito de circularidade cultural proposto por Bakhtin (2010), por meio do qual admite que as relações entre as culturas sejam uma via de mão dupla na qual são experimentadas influências recíprocas. *A La Salida de Lisboa* pode ser interpretada como uma tentativa de incorporação a um sistema simbólico vigente como forma de expressão da sociedade ibérica cristã quanto uma renovação desse mesmo sistema simbólico, de modo a atender aos seus destinatários judeus.

Ao evocar as histórias do antigo Israel, Delgado teria atrelado sua própria experiência individual à coletiva do povo judeu. Sua tentativa de reconstruir a memória parece-nos, sobretudo, fazer eco às elaborações de Halbwachs (2003) sobre o tema da memória coletiva. Os versos de *A La Salida de Lisboa* deixam entrever uma tentativa de reelaborar a experiência criptojudáica na Ibéria segundo o supostamente glorioso e catastrófico passado do Israel antigo como expresso no *Tanach*²². As referências à Torá e aos profetas são abundantes no poema de Delgado como na literatura da diáspora sefaradita ocidental em geral. Além disso, a cultura inquisitorial teria tido influência considerável sobre Delgado e seus pares, que teriam tomado para si as maneiras de seus perseguidores. Essas relações teriam ajudado a elaborar o código ético com que a comunidade sefaradita de Amsterdã regia a si mesma. Haja à vista o caso de que para os judeus ibéricos exilados na Holanda, o casamento entre sefaraditas e ashkenazitas²³ era considerado misto – como entre judeus e não judeus. Os filhos que eram frutos dessas uniões não tinham os mesmos direitos que os “homens da nação”. As sanções incluíam, por exemplo, a proibição de carregar o rolo da Torá na sinagoga e da honra de ser enterrado no cemitério da comunidade. De fato, “as três primeiras congregações sefaraditas em Amsterdã não aceitavam judeus que não pertenciam à ‘nação’²⁴” (KAPLAN, 2000a, p. 52). Embora os judeus sefaraditas de Amsterdã tenham criado um fundo para amparar

²¹ “una de las mutaciones de identidad más fascinantes de la temprana edad moderna: la reconversión al judaísmo fuera de los límites de la Península Ibérica”.

²² Acrônimo formado pelas palavras *Torá* (Pentateuco), *Neviim* (profetas) e *Ketuvim* (escritos); designa a Bíblia Hebraica.

²³ Embora essa palavra signifique “Alemã”, atualmente a palavra אשכנזי (Ashkenazi) passou a se aplicar a qualquer judeu europeu que não seja de origem portuguesa, espanhola ou italiana.

²⁴ “The first three Sephardi congregations in Amsterdam did not accept Jews who did not belong to the *Nação*”.

financeiramente os judeus ashkenazitas que não paravam de chegar da Alemanha, assumindo, inclusive, “uma atitude paternalista em relação aos colonos ashkenazitas²⁵”, quando, em 1639, essas três congregações foram fundidas numa única comunidade, especificou-se na terceira cláusula de sua regra unificada,

que esta congregação é estabelecida para judeus pertencentes à nação portuguesa e espanhola que hoje vivem nesta cidade e para todos os que habitarão aqui; e os judeus pertencentes a quaisquer outras nações que possam vir para cá podem ser aceitos para as orações, se isto parecer cabível ao presidente do Maamad²⁶²⁷.

Com relação às comunidades de judeus portugueses e espanhóis na Holanda, cabe aqui assinalar que

se bem que estas comunidades se autodefinem como tradicionais, sua tradição é em todo caso uma tradição inventada, e não herdada. O ex-converso convertido agora ao judaísmo oficial devia preencher de conteúdo sua adquirida fé e delinear os contornos e limites de sua nova identidade²⁸ (KAPLAN, 1992, p. 81).

Rabinos sefaraditas advindos do Norte da África, da Itália e da Turquia foram chamados a prestar ajuda aos judeus ibéricos de Amsterdã como guias em matéria de Teshuvá²⁹ durante os anos formativos das principais comunidades judeu-portuguesas na Holanda. Mas a despeito da rigidez de suas leis, da aparência exterior e da declarada ortodoxia, a idiossincrasia que impregnava o coletivo sefaradita de Amsterdã permitiu um dinamismo peculiar com que estes judeus lidavam com questões éticas, proporcionando formas e conteúdos ibéricos cristãos às atividades judaicas na Holanda (KAPLAN, 1992, p. 81).

²⁵ “a paternalistic attitude toward the Ashkenazi settlers.”

²⁶ “Maamad”, também grafado “Mahamad” ou “Ma’amad”, é uma palavra hebraica que tem sido comumente traduzida como “comunidade” ou “congregação”. No entanto, autores como Kaplan e Yovel nos conduzem a um sentido mais abrangente do termo. Na prática sefaradita, a designação assumiria uma conotação tanto mais subjetiva, podendo significar algo como “administração”, “governo” ou “liderança”. A direção das comunidades sefaraditas na diáspora era organizada de maneira oligárquica, levando-se em conta tanto questões de mérito como de laços familiares. Com frequência, porém, era vetado aos membros próximos de uma mesma família, como irmãos, pai e filho ou mesmo primos, que compusessem o mesmo Maamad, a fim de não tornar o círculo oligárquico por demais reservado. O Maamad deliberava sobre os assuntos da congregação, aplicando-lhe as leis que tinham por objetivo zelar pela conduta social e religiosa dos membros. Ver Kaplan (2000) e Yovel (2009).

²⁷ *Livro de Ascemoth A*, GAA, PIG, No. 19, folha 70, Amsterdã, 1639.

²⁸ “si bien estas comunidades se autodefinen como tradicionales, su tradición es en todo caso una tradición inventada y no heredada. El ex-converso convertido ahora al judaísmo oficial debía llenar de contenido a su adquirida fe y delinear los contornos y limites de su nueva identidad”.

²⁹ “Teshuvá” literalmente significa “retorno”. Trata-se do conjunto de termos e compromissos firmados perante uma congregação judia e segundo os quais um judeu laico ou que esteve envolvido com outra religião retorna à fé judaica.

“De modo geral, os autores ibéricos de origem judia buscavam em seus versos um alívio para o sofrimento individual ou coletivo, narravam com admiração as façanhas dos heróis bíblicos ou dos mártires da Inquisição”³⁰ (FINE, 2012a, p. 5). Lembramos que “a lembrança é uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já saiu bastante alterada” (HALBWACHS, 2003, p. 91). Numa segunda instância podemos perceber na literatura da diáspora, a lembrança do passado próximo na Ibéria ser evocada pautando-se em elementos internalizados a partir do próprio cenário inquisitorial. “Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade” (HALBWACHS, 2003, p. 72).

O eu lírico em *A La Salida de Lisboa* evoca a experiência inquisitorial contemporânea do autor e de sua família, mas também a funde à vivência coletiva do povo judeu, emergindo como porta voz de uma nação e de sua história, “legitimando assim a experiência conversa da expulsão/conversão forçada como um elo a mais na cadeia diacrônica que configura a consciência histórica do povo judeu” (FINE, 2012b, p. 55). Lembramos que

o estudo do texto importa considerá-lo de maneira mais íntegra possível, como comunicação, mas ao mesmo tempo, e sobretudo, como expressão. O que o artista tem a comunicar, ele o faz à medida que se exprime. A expressão é o aspecto fundamental da arte e portanto da literatura (CANDIDO, 2009, p. 27).

No Pentateuco as referências à memória são quase sempre de caráter coletivo. O conceito de aliança entre Deus e o povo judeu como descrita na Bíblia Hebraica exige a lembrança constante da atuação divina na experiência coletiva de Israel, da qual a celebração de Pêssach³¹, o dia de Shabat³² e a festa de Purim³³ são apenas alguns dos muitos exemplos. No poema de Delgado, o evocar a lembrança do passado bíblico de Israel anula a sucessão temporal, pelo que em *A La Salida de Lisboa* o tempo é acronológico e recorrente e retorna às mesmas circunstâncias da narrativa bíblica, ou seja, à saída do Egito, à destruição do Templo, ao dilúvio, à expulsão de Jerusalém e à diáspora, entre outras.

³⁰ “De modo general, los autores ibéricos de origen judia buscaban en sus versos un alivio para el sufrimiento individual o colectivo, narraban con admiración las hazañas de los héroes bíblicos o de los mártires de la Inquisición”.

³¹ A Páscoa judaica, em comemoração à saída dos israelitas do Egito, segundo a descrição do livro do Êxodo.

³² O sétimo dia da semana, memorial da criação do mundo por Deus, como descrito no livro de Gênesis, observado pelos judeus praticantes.

³³ Festa que comemora a libertação dos judeus das mãos do malvado Hamã. Essa história encontra-se no livro de Ester.

Para abarcar a problemática explanada nesta introdução, o presente trabalho será dividido em quatro capítulos. No primeiro, faremos uma apresentação da história dos judeus na Península Ibérica, com ênfase na história do judaísmo português. No segundo, analisaremos o marranismo ibérico, destancando os problemas de identidade gestados no contexto da perseguição inquisitorial. Depois será exposta a produção cultural marrana, nos debruçando especificamente sobre a literatura dos conversos, com especial atenção a João Pinto Delgado. Por fim, no quarto e último capítulo, nos deteremos sobre *A La Salida de Lisboa*, fazendo uma leitura comentada segundo as preocupações que elencamos acima.

CAPÍTULO 1: HISTÓRIA DOS JUDEUS NA PENÍNSULA IBÉRICA

Há não poucas especulações acerca da origem dos judeus na Península Ibérica. De parte o desejo de lograr pertença a uma terra própria a que pudessem se referir como sua casa, os sefaraditas parecem mesmo poder reivindicar sua antiguidade na região. Na epístola de São Paulo aos romanos, o autor informa que pretendia visitar a Espanha³⁴³⁵. É sabido que era papel de São Paulo levar as novas do cristianismo às comunidades judaicas já estabelecidas, deixando aos seus discípulos a incumbência de completar a obra. Léon Poliakov sugere que a presença judaica na Ibéria remonta à época imediatamente posterior à conquista da África do Norte pelos fenícios, no século X a.C., mesmo admitindo que “não existe nenhuma prova segura que o confirme” (POLIAKOV, 1984, p. 14). De qualquer maneira, parece não haver dúvida de que os judeus começaram a se transferir para a Península Ibérica ainda na vigência do Império Romano do Ocidente. Leis restritivas quanto ao relacionamento com judeus na península datam do século IV, o que pode indicar uma crescente prosperidade judaica nessa época do tipo que não pode ter se dado de súbito.

Após o início da dominação visigoda, no início do século V, os judeus puderam gozar de relativa tolerância, ainda que as coisas só tenham sido assim para não deixar que a população católica nativa tivesse chance de exercer sobre eles qualquer tipo de preeminência social ou legal (THOMPSON, 1969, p. 54). A partir do último quartel do século VI, depois da conversão do rei Recaredo (559-601) ao cristianismo católico romano, se passou a impor sobre os dissidentes e sobre os judeus uma série de leis e tributos que seus legatários só fizeram aumentar. “Rico celeiro de políticas de caráter escatológico, a Península Ibérica medieval vislumbrou pioneiramente, entre os séculos VI e VII, a possibilidade de edificar uma sociedade homogênea, sem desequilíbrios em matéria de fé, e ‘desvios pecaminosos’” (SANCOVSKY, 2006, p. 138). Enquanto as poucas reminiscências do que chamamos “paganismo germânico” minguavam no decorrer dos séculos seguintes, as determinações reais passaram a ter como alvo primordial os judeus, aos quais eram dispensadas doses extras de animosidade em função de sua concorrência com os cristãos pela condição de principais – ou únicos – beneficiários da eleição divina. Tais disposições mereceram a atenção de

³⁴ Exceto se houver indicação do contrário, as citações bíblicas neste trabalho correspondem à Edição Contemporânea traduzida por João Ferreira de Almeida (2002): “(...) quando partir para a Espanha irei ter convosco, pois espero que de passagem vos verei, e que para lá seja encaminhado por vós, depois de ter desfrutado um pouco da vossa companhia. (...) Assim que, concluído isto, e havendo-lhes consignado esse fruto, de lá, passando por vós, irei à Espanha.” (Romanos 15: 24, 28)

³⁵ Não se confunda, é claro, uma noção consideravelmente difusa do território peninsular no século I com a de um Estado-nação unificado no século XV. Guardada esta diferença, parece provável que o texto em questão tenha servido de uma espécie de “autenticação” da história judaica na península para os judeus que ali estavam tanto durante o medievo como durante a Idade Moderna.

Montesquieu, no século XVIII: “Devemos ao código dos visigodos todas as máximas, todos os princípios e todas as concepções da inquisição de hoje; e os monges nada mais fizeram senão copiar, contra os judeus, as leis feitas outrora (...)” (MONTESQUIEU³⁶, apud POLIAKOV, 1984, p. 14). O período de dominação visigótica na Península Ibérica “legou os fundamentos substanciais à vida espanhola na modernidade” (SANCOVSKY, 2006, p. 139).

Com efeito, desde a conversão de Recaredo até a invasão islâmica, era comum que nos documentos oficiais os judeus fossem referidos como “praga” ou “lepra” (YOVEL, 2009, p. 6), antecipando conceitos empregados na Inquisição. Mesmo a conversão forçada não é exclusiva ou inédita da Inquisição. Até a invasão islâmica “o hábito da perseguição continuou com tenacidade, excepto por breves intervalos” (ROTH, 2001, p. 23). O ideal de unidade política vinculada à unidade de fé teria sido um dos elementos fundamentais do governo visigótico. Neste sentido, segundo a ideologia vigente nos primeiros séculos do medievo ibérico, qualquer tendência contrária à unidade poderia levar ao mal social, considerando-se a herança agostiniana³⁷, frequentemente evocada pelo clero. Adicionalmente, a exaltação da extração goda centrada na figura do Rei e decantada na religiosidade católica teria promovido a ideia de salvação de um povo específico em detrimento dos demais, sendo aquele dotado de certa “superioridade existencial”.

O I Concílio de Niceia, no ano de 325, em que se estabeleceu a doutrina da trindade em oposição ao “arianismo”, e no qual se fixou a data da Páscoa cristã, teria tido papel determinante na construção do pensamento católico na península. Com relação a esse último ponto, proferiu o imperador Constantino (272-337), na intenção de ressaltar a diferença do cristianismo em relação ao judaísmo, religião com a qual a incômoda similitude era ainda maior à época: “Não é conveniente que, no mais sagrado dos festivais, sigamos o costume dos judeus; daqui em diante não tenhamos mais nada em comum com este povo odioso” (CONSTANTINO I, apud CORNWELL, 1999, p. 25). O Concílio no qual se estabeleceu a doutrina da consubstanciação, pela qual se procurou explicar de que maneira Cristo e Deus seriam a mesma pessoa, uniformizou a crença cristã em torno desta ideia, sendo exilados os poucos bispos discordantes, tendo aberto caminho para a anatematização de qualquer um que se opusesse a tais paradigmas. A figura do rei, agora realçada pela associação com a ideia de filiação do Cristo em relação a Deus, “participava de uma ordenação de poder que não

³⁶ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, XXVIII, 1.

³⁷ Sobre a influência do pensamento agostiniano no período visigótico ibérico, que preconizava a sacralização do coletivo social e a submissão dos poderes terrenos às disposições eclesiásticas, ver Sancovsky (2006, p. 111-124). A autora sugere ainda “a permanência, no imaginário monárquico de poder do Reino Visigodo, da concepção de *imperium*, utopia de aspiração de um poder moldado na grandiosidade de Roma” (SANCOVSKY, 2006, p. 143).

admitiria a possibilidade de uma não adoração. As leis, por ele outorgadas, referendam o ideal de uma representação terrena de uma ordem divina” (SANCOVSKY, 2006, p. 147).

Entre os séculos VI e VII, os judeus ibéricos, obviamente dissonantes deste ideal, foram perseguidos pelos reis visigodos que, portadores de um “mandato celestial para os assuntos temporais”, impunham o credo niceano a bem da administração da sociedade. Lançados os alicerces para a construção da tríade Estado-Igreja-Nação, era “natural” que os judeus fossem repelidos com maior veemência. A este respeito, é possível teorizar que a uma religiosidade baseada na Bíblia (que seria frequentemente avessa à submissão aos poderes terrenos estabelecidos)³⁸, mas cuja confissão de fé oficial havia se prestado tão precocemente ao uso político, os judeus apontavam permanentemente para uma realidade da qual os cristãos já haviam participado, mas escolheram abrir mão em função de outros interesses. Essa relação teria sido realçada pela resiliência religiosa dos judeus, com quem a proximidade cultural se tornava cada vez mais inquietante, ao que se fazia necessário marcar as diferenças, coagindo-os institucionalmente, negando-lhes o direito de existirem como judeus e, na impossibilidade disso, negando-lhes, como veremos adiante, o direito de existirem de qualquer modo.

No ano de 613, o rei Sisebuto (c. 565-621) ordenou que todos os judeus se convertessem ao catolicismo ou deixassem o reino. O criptojudaísmo, como poderíamos esperar, fez sua entrada oficial na cena social ibérica e a ordem de Sisebuto provou ter sido mais um problema que uma solução. O decreto foi revogado vinte anos depois, tarde demais para que se pudesse reverter aquilo que foi apenas o início de um longo processo, curtido ao longo dos séculos, que levaria os judeus ibéricos a acautelarem-se cada vez mais com relação a sua extração e confissão religiosa e que culminou na diáspora sefaradita no século XV.

No início do século VIII, islâmicos vindos do norte da África, liderados pelo general Tariq Bin Ziad (670-720), atravessaram o que então passaria a se chamar *Jebel al Tariq* (“montanha de Tariq”, hoje Gibraltar) e fizeram sua primeira grande incursão bélica na Península Ibérica. A investida tinha por objetivo tomar a região e agregá-la ao Império Islâmico. Para isso, Tariq assassinou Roderico (?-714), o último rei visigodo, e se apressou em tomar as cidades ibéricas que pôde.

Isso, no entanto, não poderia ter sido levado a cabo sem o apoio de parte da população ibérica que estava pouco à vontade no reino católico visigótico: alguns camponeses descontentes com a opressão de seus senhores visigodos, e os judeus. Os últimos podiam

³⁸ Walter Rehfeld, ao discorrer sobre a natureza da lei divina como expressa na Bíblia, argumenta que “sendo a Lei divina e não decorrente da vontade de monarcas, ditadores, minorias e maiorias que pretendem representar o povo mas que dificilmente podem libertar-se das influências dos seus próprios interesses, todos, monarca, ministros oficiais e povo devem obedecer à Lei que está acima de qualquer decreto das instituições estatais, jamais dependente ou decorrente de qualquer poder humano” (REHFELD, 2003, p. 13).

tender a perceber os islâmicos como libertadores e em algumas cidades, como Málaga e Toledo, os judeus chegaram a organizar milícias aliadas aos guerreiros de Tariq que, previsivelmente, os enxergavam com favor.

Pode-se encontrar, nos antigos historiadores árabes, certas alusões ao auxílio que os judeus espanhóis teriam fornecido aos conquistadores muçulmanos, quando da invasão de 711. Segundo uma versão citada não sem complacência pelos cronistas cristãos como Lucas de Tuy, desde fins do século VII os judeus estariam conspirando para derrubar, com o auxílio do Islã conquistador, o regime dos reis visigodos. Desde as perseguições de que eram objeto até a conversão ao catolicismo da dinastia reinante, a coisa não parece nada inverossímil. (POLIAKOV, 1984, p. 73).

Os cristãos, por sua vez, condenavam o apoio aos islâmicos e taxavam os judeus de traidores, o que talvez possa ter ajudado, anos depois, a avultar a ideia negativa do cristão-novo judaizante, representante último da “fraude” judaica. Salientamos que para Halbwachs, “nossos sentimentos e nossos pensamentos mais pessoais têm sua origem em meios e circunstâncias sociais definidos” (HALBWACHS, 2003, p. 41).

Postas de lado as indisposições do espírito cristão contra os judeus, o fato é que esses, uma vez insertos no Império Islâmico – do qual agora a Ibéria fazia parte –, puderam aproveitar-se do sistema de comunicações e comércio pelo qual estabeleceram contato com as comunidades judaicas do leste. Mesmo antes da ocupação islâmica, as constantes necessidades de adaptação social e religiosa na diáspora resultaram num cenário em que “o saber judaico erigia os suportes históricos da herança teológica” (PINHARANDA GOMES, 1981, p. 42). Mas é certo que o Império Islâmico oxigenou a vida judaica na Ibéria. Este estado de coisas fez com que judeus de comunidades prósperas, como a da Babilônia, afluíssem à península, o que ajudou a pavimentar o caminho para a cultura sefaradita que legaria nomes como Moshê Ben Maimon³⁹ (c. 1136-1204), Salomão Ibn Gabirol⁴⁰ (c. 1021- c. 1058) e Abraão Zacuto⁴¹ (c. 1450-c. 1522), entre outros.

³⁹ Rabbi Moshê Ben Maimon, também conhecido como Maimônides ou pelo acrônimo Rambam, foi médico, filósofo e rabino. Escreveu muitas obras notáveis e elaborou os “Treze Princípios do Judaísmo”, uma série de princípios de fé a serem cumpridos por aqueles que buscam alinhamento com a fé judaica.

⁴⁰ Poeta e filósofo natural de Málaga. Autor do célebre “Fons Vitae” (Fonte da Vida), tratado filosófico baseado no neoplatonismo e caro à filosofia franciscana. Em seu famoso poema “Keter Malkut” (Coroa do Reino), tentou sintetizar as crenças judaicas com a filosofia neoplatônica.

⁴¹ Também chamado de Abraão Ben Samuel Zacuto, foi um astrônomo renomado. Lecionou Astronomia e Astrologia na Universidade de Salamanca. Seus estudos foram fundamentais no desenvolvimento do astrolábio. Seus cálculos ajudaram na orientação das naus portuguesas durante as Grandes Navegações. Depois de ter se refugiado em Portugal por causa das perseguições na Espanha, foi expulso também daquele país juntamente com todos os outros judeus que, como ele, se recusaram a abraçar o catolicismo.

[...] a civilização islâmica levada para a península não era aquela dos primitivos árabes do deserto, mas a cultura urbana e refinada de Damasco e Bagdá. Essa civilização, extremamente eclética, soube conservar e fundir o legado cultural dos gregos, judeus, persas, hindus e outros povos numa nova civilização muito rica, mas unificada sob a égide da religião muçulmana e da língua árabe (RUBINSTEIN, 1993, p. 20).

Durante a ocupação islâmica, as comunidades judaicas na Ibérica “excediam em número, em cultura e em riqueza as de qualquer outro país no conjunto do mundo ocidental” (ROTH, 2001, p. 24).

No entanto, uma vez consolidada a conquista, os islâmicos também imputaram a cristãos e judeus um status de inferioridade legal, por meio do que a *xaria*⁴² institui como *dhimmi*. Em linhas gerais, um *dhimmi* é um contrato pelo qual se estabelece direitos e responsabilidades limitadas aos chamados “povos do livro”⁴³, que vivem em domínios islâmicos⁴⁴. Conquanto sua oposição aos adeptos das religiões monoteístas que não quisessem reconhecê-lo como emissário de Deus, o profeta Muhammad (570-632) reconhecia tanto a Jesus quanto a Moisés como profetas. Assim, judeus e cristãos seriam depositários de parcelas da revelação divina e mereceriam viver em paz em território islâmico desde que pudessem reconhecer sua infidelidade por meio do pagamento de taxas.

Tais taxas teriam sido providenciais aos esforços para a solidificação do Império Islâmico. O Império precisava de dinheiro e “os defensores da tolerância celebravam sua política como sendo tanto teologicamente correta como financeiramente vantajosa, uma espécie de virtude autorrecompensadora⁴⁵” (YOVEL, 2009, p. 12). A repressão aos grupos não islâmicos na península teria se tornado mais forte desde a subida ao poder dos almorávidas⁴⁶, no início do século XII. “Os novos governantes apresentaram à Espanha a intolerância de que já tinham dado provas na África. A prática do judaísmo ou do cristianismo foi proibida em todas as províncias ainda submetidas ao domínio muçulmano.” (ROTH, 2001,

⁴² O Direito Islâmico, de forte conotação religiosa. Preferimos aqui grafar a palavra com “x” ao invés de “ch”, (como também é usual), em consonância com os ditames gramaticais da língua portuguesa, que recomendam o uso do “x” para a transliteração de palavras árabes e grafia de palavras de origem árabe, como em “xeique” ou “xiita”.

⁴³ O uso, pelos islâmicos, do termo “povos do livro”, serviu para definir islâmicos, judeus e cristãos, estabelecendo uma diferença horizontal entre os mesmos.

⁴⁴ Embora originalmente destinada a judeus e cristãos, essa política se estendeu ao zoroastrismo, ao budismo, ao hinduísmo e a outras religiões em épocas e locais variados de dominação islâmica. Ver SHIMMEL, Annemarie. *The Empire of the Great Mughals: History, Art, and Culture*. London: Reaktion Books, 2004.

⁴⁵ “the advocates of toleration praised their policy as being both theologically correct and financially advantageous, a kind of self-rewarding virtue”.

⁴⁶ Dinastia norte-africana que tinha por característica uma adesão mais estrita à ortodoxia islâmica em relação aos seus antecessores, os omíadas.

p. 24). Mesmo assim, a diligência islâmica em assegurar seu domínio nas províncias conquistadas fez com que os invasores negligenciassem algumas regiões no norte onde ainda mantinham-se principados cristãos, notadamente Navarra, Leão e Galiza

A atmosfera coerciva na península teria obrigado os judeus a duas saídas possíveis. Aqueles que não buscaram refúgio nas províncias cristãs do norte acabaram abraçando o Islã, pelo que mais uma vez a península teria sido palco do fenômeno do criptojudaísmo, ainda que agora em relação à outra religião que não a católica romana. As cidades cristãs do norte tornariam-se a base para a Reconquista, e os judeus, vivessem nelas ou não, cumpririam um papel importante neste processo.

Inspirados pelo espírito cruzadista⁴⁷ que varreu a Europa desde o século XI, os cristãos ibéricos, sob o comando de Alfonso VI de Leão e Castela (1047-1109), armaram uma ofensiva contra os islâmicos com o objetivo de reconquistar a península para o cristianismo. Ainda em 1085, onze anos antes que o papa Urbano II (1042-1099) proclamasse a primeira cruzada, a cidade de Toledo, antiga capital dos visigodos, foi tomada por Alfonso. Foi um evento importante para o processo de tomada da península pelos cristãos e para forjar a identidade nacional espanhola. Grande parte da historiografia especializada argumenta que “se [...] a nação espanhola nasceu na era visigótica, sua alma foi forjada através do esforço épico para reclamar a *Hispania* para a cristandade⁴⁸” (RAY, 2008, p. 1). Após as vitórias em Las Navas de Tolosa, em 1212, e Sevilha, em 1248, as coroas de Aragão e Castela tomaram quase a metade da península, estabelecendo uma fronteira entre o território cristão e o muçulmano que duraria até a queda final de Granada, o último refúgio da resistência islâmica, em 1492.

Vitórias militares, entretanto, foram apenas parte do sucesso cristão. À medida que os islâmicos recuavam sob o avanço dos reinos católicos, deixavam as cidades praticamente abandonadas e economicamente arruinadas. Essa situação levou a administração cristã a distribuir as propriedades nas cidades conquistadas – especialmente na fronteira – a alguns cavaleiros de menor expressão, a camponeses e a judeus de diversas ocupações, sendo que a estes últimos com a finalidade de recuperar as economias locais (YOVEL, 2009, p. 29). Os monarcas cristãos ofereciam não apenas terras, mas isenções de taxas e anistias de dívidas a fim de atrair as pessoas para as zonas fronteririças (RAY, 2008, p. 35). Além disso, os cristãos mantiveram, ainda que adaptada, parte da organização islâmica nos territórios

⁴⁷ O “espírito cruzadista” a que nos referimos não diz respeito ao uso oficial de emblemas típicos das Cruzadas. Ao invés disso, é peculiar que o voto e a adoção da cruz como estandarte só tenham se tornado populares na cavalaria espanhola a partir do século XIII.

⁴⁸ “if [...] the Spanish nation was born in the Visigothic era, its soul was forged through the epic struggle to reclaim *Hispania* for Christianity”.

ocupados. “Essa adaptação se fazia essencialmente por intermédio dos judeus” (POLIAKOV, 1984, p. 93). Esses chegaram a ocupar, inclusive, cargos administrativos importantes. Os judeus, tendo participado da cultura islâmica e conhecedores dos ditames de sua administração nas cidades conquistadas, possuíam as ferramentas necessárias para fazer delas áreas economicamente viáveis.

Em Portugal, Estado havia pouco estabelecido, os reis pareciam mostrar, ao menos até o final do século XIII, certa condescendência para com os judeus. Nesta época eram comuns as isenções de tributos e a revogação das determinações que exigiam o uso, pelos judeus, de distintivos presos à roupa⁴⁹. Contudo, o alto clero, bem como a população menos abastada, fazia objeção a essas concessões. Os primeiros o faziam não apenas “por antagonismo de crenças” (AZEVEDO, 1975, p. 8), mas também por almejem as regalias de que gozavam os judeus a serviço do Estado português, o que ocorria desde a sua fundação. Alvo do discurso antijudaico, a população simples vociferava o ódio captado dos prelados mais graduados⁵⁰. Esse se somava às razões de seu próprio descontentamento, a começar pela isenção do pagamento do dízimo, o que muitos cristãos tomavam como um privilégio inaceitável.

Nos reinos espanhóis, o papel dos judeus na Reconquista ia além de tomar parte na administração das cidades. Sua experiência na produção de roupas, sapatos, móveis e outros bens que fossem capazes de mover a economia de uma cidade, era superior às dos colonos cristãos. Parte considerável destes últimos vinha das fileiras militares e eles tinham pouca experiência urbana (YOVEL, 2009, p. 30). Importa ressaltar que a instalação de judeus nesses territórios não foi consequência exclusiva do favoritismo cristão, senão também de um inevitável ambiente de desordem provocado pelas lutas contra os mouros nas cidades onde colonos judeus assentaram-se mais ou menos livremente depois de cada batalha (RAY, 2008, p. 23).

Tanto nos reinos espanhóis como em Portugal, eram estabelecidas áreas separadas para judeus, cristãos e para uma minoria de islâmicos que permaneceu nas cidades ocupadas. Essa medida tinha por objetivo preservar os limites socioculturais e as interações entre os três grupos. Na prática, a medida também dava aos judeus a oportunidade de viver como um

⁴⁹ Essa lei, em particular, é parte dos cânones antijudaicos estabelecidos no Terceiro Concílio de Latrão (1179) e ratificados no Quarto Concílio de Latrão (1215). Cumpre salientar que algumas disposições vexatórias contra os judeus fixadas nos referidos concílios, como a preeminência do testemunho cristão sobre o judeu em questões de litígio e a proibição aos judeus de deserdar um filho que se convertesse ao cristianismo, entre outras, eram empregadas livremente em Portugal naquele período. O relativo favor dos reis lusos nessa época teria sido, então, contíguo às restrições que assolavam a vida judaica nos demais territórios europeus onde influía o poder católico romano.

⁵⁰ Cumpre lembrar que os mais ferozes antagonistas dos judeus não se contavam apenas nas camadas mais baixas e simples da população. Os mais cultos e abastados reclamavam das oportunidades dos judeus no comércio e na administração pública e não escondiam sua desaprovação nesse sentido. A este respeito, ver Azevedo (1975, p. 7-16) e Kayserling (1971, p. 50-52).

grupo cultural e religioso a parte, o que teria fortalecido a identidade judaica mais que mitigado (KAYSERLING, 1971, p. 9). No início, a maioria dos judeus não se opôs à política das judiarias⁵¹ (português) ou *juderías* (castelhano), também chamadas de *aljamas*. Cada grupo tinha representação política específica, o que significava uma via constante de acesso ao poder real, mesmo para os judeus que não participavam ativamente da administração pública, sem contar na proteção oferecida pelos muros que cercavam as judiarias. No entanto, razões de ordem demográfica e econômica teriam causado uma mudança de opinião nesse sentido. Vivendo em ambiente relativamente próspero, a população judaica crescia e, com ela, a necessidade de aproveitar as oportunidades comerciais em outras áreas das cidades.

É possível explicar a adesão dos judeus aos interesses dos monarcas cristãos a partir do fato de que constituíam um grupo estigmatizado e sem legitimidade política suficiente para ombrear com o poder cristão estabelecido, o que os teria deixado sem opção a não ser tirar proveito social e financeiro do seu emprego na administração pública (YOVEL, 2009, p. 33). Ironicamente, essa ilegitimidade teria sido responsável por elevar os judeus a altos postos administrativos, uma das razões de sua prosperidade. Podemos entender este aspecto como sinalizador da natureza fronteira da situação social dos judeus na península. Desse modo, nos últimos séculos antes das expulsões de Espanha e de Portugal no final do século XV, não teria sido a tolerância a responsável pelo florescimento dos judeus ibéricos, como quer o senso comum. O que manteve, então, a relativa estabilidade dos judeus na península, teria sido justamente a rígida estratificação social de que eram a um só tempo as vítimas e os beneficiários.

O repovoamento das cidades outrora islâmicas e o empenho dos judeus na sua administração ocorreram principalmente no século XIII, ou seja, justamente no zênite do processo de decadência do sistema feudal na Europa, que traria como consequência a ascensão de monarquias nacionais. O reino de Portugal, cuja formação acontecera ainda no século XII, destaca-se de todos os demais países europeus nessa questão. É possível que este fator tenha contribuído para a construção da noção de nobreza pelos judeus ibéricos, recorrente na literatura sefaradita nos séculos seguintes.

Essa prosperidade judaica não passou despercebida dos prelados, tendo a Igreja também se beneficiado das conquistas dos israelitas. “A posição econômica dos judeus era tal que também a Igreja espanhola dela extraía, direta ou indiretamente, a maior parte de seus recursos. Os reis lhes doavam amiúde os impostos devidos pelos judeus ou terras onde

⁵¹ Também chamadas judearias ou judarias. No início do século XIII, em Portugal, os judeus não eram obrigados a viver dentro das judiarias, mas o faziam mesmo assim, pelas razões expostas acima (KAYSERLING, 1971, p. 9). As judiarias, assim, “configuravam microinstâncias sociais que, por seus moldes relativamente autônomos, refreavam um sistemático controle régio e eclesiástico” (SANCOVSKY, 2006, p. 53).

estavam instalados” (POLIAKOV, 1984, p. 95). Assim sendo, até o início do século XIV, a atitude eclesiástica com relação aos judeus era com frequência tolerante, mesmo que com alguma intermitência⁵². A sorte dos judeus nos reinos cristãos espanhóis sofreria uma mudança significativa a partir da luta pelo trono que protagonizaram o rei Pedro I de Castela (1334-1369) e seu irmão ilegítimo, Enrique de Trastâmara (1333-1334), entre 1355 e 1366. Ambos os irmãos recorriam a prestamistas judeus para bancar os custos referentes ao pagamento dos mercenários estrangeiros que contratavam para a defesa do direito de reinar. A maioria desses prestamistas, entretanto, se decidiu por apoiar o rei legítimo, como se esperaria pelo histórico de cordialidade entre as duas partes. A Enrique restou procurar o apoio do clero espanhol, que em geral aceitava as acusações de que Pedro I era um judaizante e, consequentemente, um destruidor dos costumes cristãos fundamentais da sociedade ibérica. Instigada pelos sermões e arruinada pela guerra, a maior parte do povo espanhol estaria predisposto a imputar a culpa por seu infortúnio aos judeus.

Quando finalmente venceu seu irmão, Enrique de Trastâmara, agora rei Enrique II de Castela, sofreu pressões para que tomasse providências contra a atividade judia na administração pública. Contrariando em parte o discurso que manteve antes da ascensão ao trono, a necessidade fez com que o novo monarca mantivesse muitos dos judeus em sua corte. Mesmo assim, medidas restritivas foram elaboradas, como a preferência aos cristãos na cobrança dos impostos, por exemplo. Desse modo, a animosidade antijudaica ganhava força no paço enquanto o cumprimento apenas parcial do rei Enrique II às suas próprias convicções como vociferadas outrora alimentavam o ódio de parte da população, já evocado pelos prelados. Este quadro, somado às dificuldades a que o país havia sido submetido pela guerra fratricida, resultou numa série de saques às judiarias espanholas, empenhados pelas chusmas que habitavam os seus arredores. Em meados do século XIV, possivelmente impulsionada pelas acusações de que os judeus eram culpados pela peste negra que assolava a Europa⁵³, surgiram muitos libelos antijudaicos também a oeste dos Pirineus, o que teria ajudado a motivar as turbas contra os judeus ibéricos.

Em Portugal o quadro tendia a parecer mais favorável aos judeus. A representação política judaica era maior e mais presente e o próprio Rabino-mor – menos um representante dos judeus perante a o Estado do que o contrário – era funcionário da coroa (KAYSERLING, 1971, p. 17). “Em nenhum País da Europa as condições internas dos judeus foram ordenadas

⁵² Nos séculos XII e XIII ocorreram alguns morticínios de judeus, com especial atenção para os levantes de 1109, em Castela, e 1230, em Leão. Contudo, essas revoltas faziam oposição ao poder real. Assim, torna-se menos provável que os judeus tenham sido alvo dos ataques porque eram judeus do que por sua associação à casa reinante, já que muitos cristãos foram assassinados pelos mesmos motivos.

⁵³ Sobre esse assunto, ver TRACHTENBERG (1983).

tão cedo pelo Estado como em Portugal” (KAYSERLING, 1971, p. 10). Mas como nos reinos espanhóis, os “privilégios” eram arautos do rancor da população. O fato de que os judeus podiam viver mais ou menos segundo suas próprias leis nas judiarias garantia-lhes direitos especiais. É o caso de não serem chamados aos foros aos sábados e feriados judaicos, por exemplo, assim como o da isenção do pagamento dos dízimos e tantos e outros inseridos num sistema jurídico distinto. Tais prerrogativas eram encaradas como privilégios, de modo que “quanto mais os hebreus ganhavam os favores dos regentes e da alta nobreza, mais cresciam o rancor e a antipatia do clero e do povo, êste influenciado por aquê” (KAYSERLING, 1971, p. 19).

Os prestamistas judeus mantinham negócios com o baixo clero e com a população em geral, exigindo-lhes juros que nem sempre conseguiam pagar. A opulência judaica era motivo das maiores objeções dos cristãos portugueses. Reclamações sobre a “empáfia judaica” em Portugal eram sistematicamente levadas aos monarcas e ao papa (KAYSERLING, 1971, p. 19), de modo que em 1325, D. Afonso IV (1291-1357), rei de Portugal, determinou que os judeus não poderiam ostentar colares de ouro ou prata e deveriam portar uma estrela amarela de seis ângulos presa à roupa, conquanto tais determinações nunca tenham sido cumpridas a contento (NOVINSKY, 1996, p. 23). Anos mais tarde esse rei impediria, por meio de um decreto, que os judeus portugueses pudessem emigrar. D. Afonso IV foi um dos monarcas que mais oprimiram os judeus em Portugal (KAYSERLING, 1971, p. 21). No entanto, por motivos ligados à economia e à administração do Estado, os judeus seriam necessários.

“Naquela época, os judeus de Portugal realmente careciam do amparo do Rei, pois o ódio da plebe irrompia a cada instante. Quando, em 1350, grassou a peste, o povo crédulo culpou os hebreus, e somente a autoridade do Monarca os protegeu de maiores excessos” (KAYSERLING, 1971, p. 21). O rei seguinte, D. Pedro I de Portugal (1320-1367), em consonância com os pedidos da população campesina e do baixo clero, também tomou medidas que restringiram a ação dos judeus, como proibi-los (e aos mouros) de permanecer fora das judiarias após o pôr do sol. Mesmo assim, os monarcas portugueses seguiram com uma política de proteção parcial aos judeus por algum tempo.

Os judeus portugueses desta época tinham, no entanto, razões para estarem satisfeitos com sua situação. Viviam em paz e em tranquilidade, comparados com seus irmãos de Castela que, devido às guerras civis locais, sofriam terríveis dificuldades; podiam exercer suas atividades comerciais sem interferência, sendo que, muitas vezes, eram as mesmas facilitadas pelo próprio Rei (KAYSERLING, 1971, p. 22-23).

As circunstâncias nos reinos espanhóis eram, de fato, um tanto diferentes. Ali, um dos principais apoiadores de Enrique II desde antes de sua coroação foi o Fernando Martinez, arqui-diácono de Écija, conhecido por ser um ferrenho adversário dos judeus. O abrandamento do combate aos judeus por Enrique II após sua coroação teria estimulado as hostilidades de Martinez. De acordo com Yovel, “Martinez se sentiu amargamente traído por Enrique II, que havia massacrado os judeus enquanto estava lutando pela coroa e passou a protegê-los depois de ter ganhado seu prêmio real⁵⁴” (YOVEL, 2009, p. 38). Estas hostilidades se manifestavam não apenas por meio de sermões encolerizados, como também por meio de ataques a casas e sinagogas. Sua obstinação fazia com que ignorasse os pedidos para que parasse. Os pedidos vinham tanto da parte do rei⁵⁵ quanto dos líderes eclesiásticos⁵⁶. A partir de 1390 mesmo tais pedidos cessariam. Naquele ano morreram as duas pessoas cujo alcance poderia permitir o enfraquecimento de Martinez. Uma delas, o sucessor de Enrique II, o rei João I (1358-1390), que deixara o reino a Enrique III (1379-1406), um herdeiro de apenas dez anos; a outra, o Arcebispo de Sevilha, Dom Pedro Barroso (1331-1390), que um ano antes havia proposto uma investigação que declarou Martinez um rebelde, suspendendo-o de suas funções clericais. As vacâncias teriam deixado o caminho ainda mais livre às investidas de Martinez. Em junho de 1391, proclamando fazer o melhor para a coroa e para a Igreja, pessoas lideradas por Martinez tomaram o bairro judeu em Sevilha e obrigaram os seus habitantes a escolher entre a conversão e a morte. De Sevilha para muitas outras cidades da Espanha o ódio se propagava por meio de uma estratégia propagandística que envolvia sermões, perspectivas de saquear os bens dos judeus e até boatos – por certo mentirosos – do apoio do “antipapa” Clemente VII⁵⁷ (1342-1394). Em algumas cidades as autoridades tentaram conter os revoltosos, mas essa se mostrava uma tarefa das mais difíceis (POLIAKOV, 1984, 133-134). Muitos cristãos haviam aderido ao tumulto, que rapidamente ganhava ares de Reconquista. Os judeus, ao contrário dos (cada vez mais) ausentes mouros, eram inimigos disponíveis, uma espécie de adversário *prêt-à-porter* contra quem lutar pela unidade cultural e religiosa do povo espanhol (POLIAKOV, 1984, p. 134). O levante de 1391, desse modo, seria característico daquilo que

⁵⁴ “Martinez felt bitterly betrayed by Enrique II, who had massacred the Jews as long as he was fighting for the Crown and reverted to protecting them after he won his royal prize.”

⁵⁵ A documentação disponível deixa entrever que tais pedidos eram menos frequentes durante o reinado de Enrique II do que durante o reinado de seu filho e sucessor, João I.

⁵⁶ Na verdade faltam documentos suficientes para uma melhor apreensão do relacionamento de Martinez com as autoridades, de modo que as razões de sua aparente imunidade ao clamor do rei e da Igreja parecem ser um tanto obscuras. Yovel sugere que “a população surpreendeu as instituições políticas num momento de fraqueza e estava ansiosa por humilhá-la” (YOVEL, 2009, p. 42). (“The populace caught the political establishment in a failing moment and was eager to humiliate it”).

⁵⁷ Não confundir esta personalidade com o papa Clemente VII (1478-1534). A Igreja Católica reconhece oficialmente o papado de Bonifácio IX (c. 1356-1404) no período citado acima. A querela entre os papas e os antipapas nesta época é explicada em nota de rodapé na página 22.

Yovel descreveu como sendo um “voo da Espanha a partir de si mesma rumo a uma essência ideal imaginada, atribuída a si em reação à sua história de fato”⁵⁸ (YOVEL, 2009, p. 39).

À medida que os ataques aumentavam em número e intensidade os judeus eram levados em massa às pias batismais, se bem que muitas vezes a agitação dos eventos impedia que isso ocorresse. Nesses casos, estava entre os destinos mais comuns dos judeus ser vendidos como escravos ou morrer como mártires. “Aqueles que não conseguiam esconder-se ou fugir da Espanha aceitavam um batismo de que muitos rabinos deram eles mesmos o primeiro exemplo. Tomadas de um pânico de carneiros, as massas judias os seguiam” (POLIAKOV, 1984, p. 134). As cortes, por incompetência ou interesse, se mostravam incapazes de conter as revoltas. Muitos estudiosos, como Cecil Roth e James Carroll, fazem pensar que o envolvimento da elite judaica espanhola na sociedade cristã circundante era tão intenso antes de 1391 que a conversão desses judeus teria sido bem menos traumática do que poderia ter sido caso eles fossem menos afeitos ao modo de vida dos cristãos (ROTH, 2001); (CARROLL, 2002). No entanto, Yovel chama a atenção para o fato de que a maioria dos conversos vinha das camadas populares e que esta era, geralmente, segundo reconhecem os mesmos autores citados mais acima, mais leais aos preceitos religiosos judaicos que as elites (YOVEL, 2009, p. 45). Tal lealdade, inclusive, havia sido forjada durante os anos do domínio islâmico e da Reconquista, épocas em que os judeus experimentavam trocas culturais igualmente copiosas com os outros grupos étnicos e religiosos da península.

[...] a confusão dos líderes judeus [foi causada] pela esmagadora nova situação a que eles confrontavam: o colapso da influência judaica na corte; o curso de uma anarquia popular não contida; a violência explosiva correndo sem controle; e – certamente uma raridade na Europa cristã – a legitimidade religiosa semioficial, provida por Martinez, de converter os judeus à força⁵⁹ (YOVEL, 2009, p. 45).

Rapidamente, os antigos métodos para a contenção do antijudaísmo na Espanha, que se baseavam no pagamento de taxas às autoridades, se mostravam ineficientes ante a população simples a partir da qual a ferocidade era evocada.

Depois de 1391 o frenesi catequético se tornaria um elemento indissociável da vida espanhola. O exemplo da resistência dos judeus que recusavam o batismo a despeito das advertências dificultava a ação missionária da Igreja. Entre o final do século XIV e o início do

⁵⁸ “[...] Spain’s flight from itself and into an imagined ideal essence it ascribed to itself in reaction to its actual history”.

⁵⁹ “The Jewish leaders’ disarray [...] by the overwhelming new situation they confronted: the collapse of Jewish influence in court; the tide of unchecked popular anarchy; the explosive violence running out of control; and – quite a rarity in Christian Europe – the semioficial religious legitimacy, provided by Martinez, of converting the Jews by force.”

XV a ação de um clérigo em particular, Vicente Ferrer⁶⁰ (1350-1419) se mostraria importante nesse contexto. Vicente Ferrer atuou maciçamente na conversão dos judeus, muitas vezes por meios perversos. Em 1412, influenciou decisivamente a publicação do Estatuto de Valladolid, um conjunto de leis restritivas da atividade judaica, que incluía a proibição de usar o título de “Don” antes do nome, de cortar os cabelos e raspar a barba, e os obrigava a portar um distintivo costurado à roupa. Um ano mais tarde o aragonês Pedro Martinez de Luna e Perez de Gotor (1328-1423), o “antipapa” Benedito XIII⁶¹, um dos protagonistas do Grande Cisma do Ocidente⁶², anunciou a ordem de converter todos os judeus. As conversões deveriam ser precedidas por longos e extenuantes debates entre conversos, com destaque para o erudito Josué de Lorca, aliás Jerônimo de Santa Fé, e colegiados de rabinos. As contendas se estenderam por cerca de vinte e um meses. Algumas das reuniões eram presenciadas por milhares de pessoas, entre as quais altos oficiais da Igreja, bem como muitos judeus, que não raro pediam a conversão ao final de cada sessão. O episódio, a que Yovel chamou de “show-debate bem publicizado e teatral”⁶³ (YOVEL, 2009, p. 50) ficaria conhecido como a Controvérsia de Tortosa, ou Disputa de Tortosa, uma vez que ocorreu na cidade catalã de mesmo nome. “Três mil judeus pelo menos, cifra estabelecida perante um notário, desfilarão assim nos batistérios de Tortosa entre janeiro de 1413 e novembro de 1414” (POLIAKOV, 1984, p. 141). As estimativas para toda a península são igualmente impressionantes. No primeiro quartel do século XV, entre um terço e a metade dos judeus ibéricos havia sido convertida, totalizando um número próximo de duzentos mil (GAMPEL, 1992, p. 54).

Passado o Grande Cisma, o papa Martinho V (c. 1366-1431) fez saber da sua oposição às políticas de Benedito XIII, incluindo as perseguições aos judeus e os batismos forçados. Assim, a situação se abrandou na Espanha, mas os anos de tormento haviam deixado marcas indeléveis no judaísmo espanhol. Famosas judiarias de grandes cidades onde antes os judeus abundavam, como Toledo, foram extintas. Os judeus – sobretudo os declarados – se concentraram nas cidades médias e pequenas e, com exceção de alguns poucos, formavam

⁶⁰ Canonizado em 1455 pelo papa Calisto III (1378-1458), é conhecido no meio católico e no anglicano como São Vicente Ferrer.

⁶¹ Não confundir esta personalidade com o Papa Benedito XIII (1649-1730).

⁶² O Grande Cisma do Ocidente foi uma crise na Igreja Católica ocorrido entre 1378 e 1417. Entre 1309 e 1377, a residência do papa foi transferida de Roma para Avignon, na França. Depois de um caloroso conclave que opôs os interesses dos cardeais franceses e italianos, o papa Clemente V foi eleito e levado à França por influência do então rei francês, Filipe, o Belo (1268-1314). Em 1378, o papa Gregório XI (c. 1330-1378) voltou para Roma, onde faleceu. A maioria da população italiana desejava que o papado fosse restabelecido em Roma, o que foi reiterado pela eleição do italiano Urbano VI (1318-1389) ao pontificado. Contudo, objeções às suas ações fariam com que os cardeais pedissem a anulação de sua ascensão ao cargo, pelo que foi realizado um novo conclave, sendo eleito Clemente VII (1342-1394), que passou a residir em Avignon. Iniciara-se assim o cisma. O papa residia em Roma e o antipapa residia em Avignon. Ambos reclamavam para si o poder sobre a Igreja Católica. O cisma só terminaria por ocasião do Concílio de Constança, em 1417, quando o papado foi definitivamente estabelecido em Roma.

⁶³ “[...] theatrical and well-publicized show-debate”.

uma camada da população espanhola dedicada às profissões liberais e ao comércio, de posição econômica mediana, se não pobre. Religiosamente o cenário era tão plural quanto talvez nunca antes tivesse sido. As três religiões da época da Reconquista foram substituídas por uma variedade de ritos e crenças que se fundiam na esteira do medo das perseguições e dos conflitos de consciência trazidos à tona pelos cataclismos sociais ainda recentes. Os conversos que desejavam retornar ao judaísmo, mas que, por receio dos riscos que a viagem envolvia ou por falta de condições financeiras, não podiam emigrar a outros territórios – frequentemente Portugal, como era comum – judaizavam de geração em geração, ainda que mantivessem a aparência externa de cristãos. O fenômeno a que posteriormente se chamaria *marranismo* ganhava força na Espanha⁶⁴.

Situação diversa, entretanto, se via no país vizinho. Muitas das sanções em Portugal ao longo dos séculos XIII, XIV e XV, se, por um lado, tolheram parcialmente a liberdade dos judeus, por outro, são sintomáticas de sua prosperidade, o que foi alvo de sucessivas queixas por parte da população que não podia tolerar a riqueza de uma “raça” alheia à fé nacional. “As queixas do tempo dos godos, contra o exercício de funções públicas pelos judeus, que afinal com os seus privilégios e modo particular de existência constituíam nacionalidade aparte, repetiam-se nas mesmas Cortes” (AZEVEDO, 1975, p. 18). A resistência dos monarcas às apelações de seus súditos, como sabemos, acabaria no final do século XV, mas não sem influência dos acontecimentos espanhóis.

Se os judeus espanhóis tiveram sua notoriedade abatida, o mesmo não se pode dizer dos cristãos-novos que – desconsiderando-se, é claro, a insinceridade de muitos deles – ao engrossarem as fileiras cristãs, ganharam as vias de acesso à aristocracia espanhola e mesmo às ordens religiosas católicas. Muitos deles, ainda, foram determinantes na composição de uma burguesia urbana engenhosa e produtiva que ajudaria a preparar o caminho para o Renascimento na Espanha (YOVEL, 2009). Os conversos “penetraram completa e integralmente em todos os campos concebíveis da vida espanhola” (ROTH, 2001, p. 35). Sua penetração na burguesia, entretanto, não seria de todo benéfica aos conversos. A burguesia

⁶⁴ Segundo teoria amplamente divulgada, a palavra *marrano*, embora já há algum tempo dotada de um “duradouro poder de romance”, seria um velho termo ibérico medieval que designa porco (*marrã*, em português arcaico), aplicado originalmente aos primeiros conversos de modo irônico em função de sua aversão ao animal (ROTH, 2001, p. 37). Com menor frequência, tem-se tentado que esta palavra provenha da junção dos termos hebraicos *mar* (amargurado, triste) e *anus* (forçado). Também se pretendeu que a palavra fosse uma contração do aramaico *Maran Ata* (o Senhor veio), que originou o termo *Maranata*, anátema pelo qual os cristãos primitivos excomungavam os condenados por heresia. No entanto, a hipótese de Roth, pela qual o termo teria sido aplicado aos judeus em função de sua aversão ao porco, é rejeitada por Maeso (1977). Segundo esse autor, o vocábulo *marrano* provém do castelhano *marrar* (verbo que significa “faltar” ou “desviar-se do direito”) acrescido do sufixo *ano*, utilizado para formar adjetivos e substantivos e designar origem, pertinência ou filiação. Nesse caso, Maeso propõe que primeiramente o termo tenha sido aplicado aos judeus “relapsos” ou “tornadiços” para que somente depois, pelo desprezo que essas pessoas inspiravam, ter sido aplicado ao porco, animal comumente associado à sujeira. Para uma profunda revisão deste tema recomendamos a leitura de Maeso (1977).

cristã velha encontrava dificuldades para rivalizar com os conversos que, letrados e prestimosos, ocupavam cargos junto ao alto clero católico e ganhavam o favor de grande parte da nobreza. Os nobres, por sua vez, viam suas famílias pervadidas por um número crescente de assimilados. Tal estado de coisas teria suscitado a animosidade da burguesia cristã velha. Desse modo, o juízo que grande parte da população fazia sobre os cristãos-novos se tornava cada vez mais negativo.

[...] a opinião pública espanhola acabara por não mais fazer diferenciação entre conversos e judeus. Se havia diferença, agora ela dava vantagem ao judeu tradicional. Afinal, esse era uma visão familiar, formava um só corpo com a paisagem espanhola desde a Antiguidade. O converso inquietava mais e exasperava mais; era a ele principalmente que o povo atribuía todos os seus males (POLIAKOV, 1984, p. 151).

Pelo batismo, muitos haviam passado de judeus a cristãos hereges passíveis de censura e punição. Durante o século XV, era comum que o baixo clero fizesse ecoar dos púlpitos sua desaprovação com relação à duplicidade da fé dos conversos. Além disso,

eles adjudicavam a arrecadação de impostos. Desse modo eram inevitavelmente identificados na opinião popular com a opressão real. A ocupação era tão rendosa como impopular; e as grandes fortunas rapidamente acumuladas acrescentaram inveja às outras razões da antipatia (ROTH, 2001, p. 40).

Em 1449, em Toledo, o nobre Álvaro de Luna (1390-1453), favorito do rei João II de Castela (1405-1454), tomou dos conversos um empréstimo forçado de exorbitantes 1.000.000 de maravedis para defender as fronteiras do reino. Aos prestamistas que ousaram cobrá-lo recaiu a ira do baixo clero e da parcela da população espanhola que o seguia. Como consequência, muitos conversos foram mortos, suas casas incendiadas e seus bens saqueados. Rapidamente o levante se estendeu por muitas cidades. Ao contrário do que ocorreu nos massacres de 1391, não havia, em 1449, uma alternativa à morte. Os ataques foram dirigidos exclusivamente contra os conversos e seus descendentes, situação sem precedentes na história. Uma resolução conhecida como *Sentencia Estatuto* foi publicada, banindo os conversos de cargos públicos e impedindo que pessoas de extração judaica pudessem ocupar novas vagas. A medida era, certamente, não canônica, uma vez que desapossava cristãos formais de seus direitos. Os conversos apelaram ao papa Nicolau V (1397-1455), que os atendeu anulando a *Sentencia Estatuto* e excomungando os seus redatores. Mas anular a

deliberação era uma tarefa muito mais fácil do que conter o ódio popular de que ela era apenas um sintoma. Na prática, os distúrbios continuaram e a *Sentencia Estatuto* voltou a vigorar em 1467.

Em face da “hipocrisia” dos que aceitavam o batismo e judaizavam em segredo, o rito cristão se mostrava uma ferramenta ineficiente. A devoção católica, no entanto, não podia concebê-lo. A recusa judaica à autoproclamada benevolência cristã alimentava a repugnância dos cristãos velhos⁶⁵ com relação aos conversos. A resposta ao desprezo judeu ao sacramento da Igreja só podia, portanto, residir na condição essencial da “raça” deicida. Estavam lançados os alicerces para a política racista que justificava no inelutável “sangue judeu” a ineficácia do batismo. Assim, foram lançados os estatutos de pureza de sangue sobre todos os descendentes de judeus e mouros, batizados ou não, fossem ou não cristãos convictos. Qualquer um que fosse considerado portador de “sangue judeu” ou mouro até a sétima geração era impedido de pertencer às corporações profissionais, estudar nas universidades, ingressar nas ordens religiosas e militares ou ocupar cargos oficiais. Era “a primeira teoria racial dos tempos modernos”⁶⁶ (YOVEL, 2009, p. 73), pelo que se pôde notar “com particular nitidez a passagem do ódio confessional para o ódio racial” (POLIAKOV, 1984, p. 152).

Quando os reis católicos Fernando II de Aragão (1452-1516) e Isabel I de Castela (1451-1504)⁶⁷ ascenderam ao trono, em 1474, enviaram uma expedição para conquistar as Ilhas Canárias, o primeiro passo para a unificação dos reinos espanhóis e para a expansão marítima. O clero não demorou a reclamar o estabelecimento da Inquisição. Os esforços dos conselheiros judeus junto à realeza para atrapalhar os planos dos prelados conseguiram apenas adiá-los. A 1º de novembro de 1478 foi publicada uma bula pontifícia que estabelecia a Inquisição em terras castelhanas. A Inquisição garantiria a obtenção e a manutenção das estruturas de poder caras aos reis católicos, instituintes, anos mais tarde, do Antigo Regime na Espanha. Medidas foram tomadas no sentido de categorizar rigidamente os hereges e corruptores da fé católica, como de separar cuidadosamente os conversos dos judeus declarados, segundo a densa burocracia inquisitorial. Dada a complexidade da tarefa em cenário tão plural, é compreensível que se tenham passado ainda pouco mais de dois anos até que o primeiro auto-de-fé fosse realizado, tendo sido queimadas vivas seis pessoas na ocasião.

⁶⁵ Em oposição aos cristãos-novos ou criptojudeus, os cristãos velhos eram assim identificados por serem de “linhagem pura cristã”, ou seja, sem sangue mouro ou judeu.

⁶⁶ “[...] the first racial theory of modern times [...]”.

⁶⁷ A propósito, o título de Reis Católicos foi-lhes outorgado pelo papa Alexandre VI (1431-1503) especificamente depois que os monarcas expulsaram os judeus e os mouros dos então unificados reinos espanhóis, em 1492.

Entre os anos de 1481 e 1488 mais de setecentos judaizantes foram mortos e mais de cinco mil foram presos e castigados (BERNÁLDEZ⁶⁸, *apud* NOVINSKY, 1996, p. 31).

No ano de 1483, por indicação do papa Sisto IV (1414-1484), tomou comando do Santo Ofício como Inquisidor Geral dos Reinos de Castela e Aragão, o famoso confessor da rainha Isabel e chefe do Mosteiro de Santa Cruz em Segóvia, Tomás de Torquemada (1420-1498). A esta altura o Santo Ofício já atuava em todos os reinos cristãos espanhóis. A devoção de Torquemada era proverbial. Neste período, vê-se recrudescer nos reinos espanhóis uma espécie de onda delatária dos suspeitos de criptojudaísmo. Denunciá-los dava prova da piedade cristã, e “os nomes das testemunhas eram mantidos rigorosamente em segredo” (POLIAKOV, 1984, p. 158). Muitos eram os elementos pelos quais se podia identificar um judaizante: usar roupas novas no *Shabat*⁶⁹, acender velas no pôr do sol da sexta-feira, abster-se de comer carne de porco, etc. Com o tempo, à medida que aumentava a necessidade de mostrar-se cristão, os motivos para a desconfiança tornavam-se cada vez mais débeis.

A chamada Aldonça de Vergas sorriu ao ouvir menção do nome da Santa Virgem? Ela é, portanto, uma conversa e uma herege. Blanca Fernandez ouviu algumas vizinhas conversando entre si sem compreender o que elas diziam? Então era hebraico; ela as denuncia. Cozinhar com azeite⁷⁰, comumente considerado como um índice infalível de judaísmo, era o motivo de denúncias talvez o mais frequente (POLIAKOV, 1984, p. 158).

Por certo a perseguição aos cristãos-novos ia ao encontro do desejo do povo, ínvio de sua riqueza e influência. No mais, Fernando e Isabel pretendiam por fim à presença mourisca nos territórios do sul. Escassos os fundos da coroa, lhes faltavam os meios para tal empreendimento. Assim, era imperativo estabelecer um grupo de “criminosos” endinheirados passíveis de condenação e de quem fosse admissível confiscar os bens. Agradando à parte considerável da população, aos prelados e aos interesses da realeza, a Inquisição operava francamente. A 2 de janeiro de 1492, mesmo ano em que o intrépido Colombo se fez ao mar e “descobriu” novos territórios para a Espanha, os reis católicos tomaram Granada, o último reduto mouro na península, unificando assim a Espanha sob o domínio cristão. Pouco depois, a 31 de março, diante da extravagância institucional-nacional espanhola, foi publicado o

⁶⁸ BERNÁLDEZ, Andrés. *Historia de Los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Madrid: Ed. Manuel Gómez-Moreno y Juan de Mata Carriazo / Real Academia de la Historia, 1962.

⁶⁹ O sétimo dia da semana, memorial da criação do mundo por Deus, como descrito no livro do Gênesis, observado pelos judeus praticantes.

⁷⁰ Inversamente, muitos cristãos velhos usavam gordura suína em sinal de seu catolicismo incontestável.

fatídico édito pelo qual se exigia a expulsão dos judeus, sob pena de morte e confisco de todos os bens, num prazo máximo de quatro meses.

Embora alguns tenham se lançado a maiores aventuras em terras africanas e europeias, a maioria dos expatriados encontrou refúgio no país vizinho. Muitos, por motivos financeiros ou de saúde, não podiam viajar para longe. Além do mais, a proximidade de idioma e costumes fazia de Portugal um destino atraente. Cerca de 120.000 pessoas saíram da Espanha em direção a Portugal⁷¹ depois do édito de expulsão (KAYSERLING, 1971, p. 98). A acolhida, se bem que oficial, não ocorreu sem que D. João II de Portugal⁷² (1455-1495) tivesse que enfrentar os que se opunham à medida. Conselheiros zelosos da religião católica e mesmo os judeus portugueses, temerosos da animosidade que a presença de tantos correligionários poderia provocar contra os judeus em geral, tentaram persuadir o monarca em favor da rejeição dos exilados (KAYSERLING, 1971, p. 97). Mesmo assim, os fugitivos foram aceitos. O motivo, posteriormente pactuado pelos conselheiros, é que, a bem das finanças do Estado, intentava-se admitir em Portugal os judeus espanhóis apenas mediante o pagamento de tributos com os quais se pudesse locupletar os cofres portugueses. Os valores variavam de acordo com a profissão, idade e outras características dos requerentes da estada em terras lusitanas.

Alheia aos interesses da realeza, a ignorância de muitos e sua usual nutriz, o baixo clero, só faziam recrudescer o ódio dispensado aos imigrantes, tornando razoáveis os temores dos judeus já residentes. Muitos entre o povo agiam guiados pelas tradicionais quimeras de que os judeus eram os responsáveis pela peste negra, pela morte do Cristo e de que eram engendradores de toda sorte de maledicências contra a fé católica. Quando não eram assassinados pelas turbas furiosas, os imigrantes eram obrigados a viver em lugares inóspitos e inférteis de Portugal, onde com frequência morriam de fome. Enfim, o tratamento a eles dispensado em Portugal não devia nada às circunstâncias outrora encontradas no país dos reis católicos. D. João II não podia conter seus governados e, como que para evitar maiores receios sobre si mesmo, aderiu às vontades das massas, sendo conhecidas as medidas restritivas tomadas contra os judeus durante o seu reinado, bem com as atrocidades cometidas pelo monarca⁷³.

O sucessor de D. João II, D. Manuel I (1469-1521), cognominado “O Venturoso” revogou a obrigatoriedade dos pagamentos das pesadas taxas a que os judeus haviam sido

⁷¹ Embora outras fontes tragam números que variam para mais ou para menos, é consenso entre os estudiosos que o número correto de refugiados é impossível de precisar.

⁷² Não confundir com o rei João II de Castela, já mencionado.

⁷³ Haja à vista o caso das crianças judias que, por ordem real, foram tiradas de suas mães e enviadas à Ilha de São Tomé, na costa ocidental da África, onde então habitavam somente animais e criminosos deportados de Portugal. A maioria teria morrido na viagem ou sido devorada por animais. Ver Kayserling (1971, p. 101).

submetidos por seu tio e antecessor, tendo chegado mesmo a recusar grande quantia de dinheiro a ele ofertada pelos judeus em sinal de agradecimento (KAYSERLING, 1971, p. 105). Afeito às artes e à cultura, incentivou grandemente a alfabetização por meio de concessões de bolsas de estudo (MAGALHÃES, 1997, p. 61). De sua corte saíram nomes como o de Gil Vicente (c. 1465-c.1536), o célebre dramaturgo português, entre outros. Astrônomo de renome, o já mencionado judeu Abraão Zacuto⁷⁴ foi empregado por D. Manuel como astrônomo e cronista.

Tal complacência seria superada, entretanto, por interesses políticos de maior urgência. Ambicionando governar toda a península, D. Manuel aceitou casar-se com a filha de Fernando e Isabel, também chamada Isabel (1470-1498), mais tarde conhecida como Dona Isabel de Aragão e Castela, rainha consorte de Portugal. A união era cara também aos monarcas espanhóis, que almejavam o acordo para fins de proteção contra o rei Carlos VIII (1470-1498) da França. Em posição vantajosa no trâmite, os reis católicos impuseram suas condições, entre as quais a adoção, em Portugal, da mesma medida que haviam tomado contra os judeus na Espanha. Debates acalorados foram travados com conselheiros que defendiam a tolerância. As razões pelas quais esses advogavam a permanência dos judeus iam desde evitar engrossar as fileiras dos inimigos mouros que, vivificadas pelos judeus poderiam levantar-se em revanche contra os Estados ibéricos, até a esperança da conversão ao cristianismo, fé que, sendo “muito mais verdadeira” que o judaísmo, não passaria ao largo dos doutos judeus.

D. Manuel, porém, tinha outros planos. O contrato matrimonial foi assinado a 30 de novembro de 1496, menos de um mês antes da ordem régia de expulsão dos judeus de Portugal, obrigando-os a deixar o país no prazo máximo de dez meses, ou seja, até outubro de 1497. Como na Espanha, os que não o fizessem estariam sujeitos à pena de morte e ao confisco dos bens, a menos que aceitassem o batismo. O prazo estendido determinado por D. Manuel em comparação ao oferecido na Espanha anos antes deixa entrever uma possível esperança de que os judeus aceitassem o batismo em lugar de ter de deixar a pátria. Ledo engano, pode-se dizer. Neste primeiro momento poucos optavam pela conversão, mesmo simulada.

Era cada vez menos encoberta a intenção de D. Manuel de que todos os judeus fossem convertidos ao catolicismo, a despeito das advertências de alguns de seus conselheiros que, tendo como base a experiência espanhola, declaravam-se desfavoráveis à medida (KAYSERLING, 1971, p.113). Mesmo assim, o soberano estava decidido a fazer valer sua vontade. Em abril de 1497 mandou que as crianças judias de catorze anos para baixo fossem

⁷⁴ Importa não confundi-lo com seu neto, o médico e igualmente memorável Abraão Zacuto Lusitano (ou apenas Zacuto Lusitano) (1575-1642).

tiradas de seus pais e entregues a outras famílias para serem educadas como cristãs. A ordem, executada num dos dias de Pêssach, precedeu outras investidas que aumentavam conforme se constatava a inutilidade dos esforços anteriores para converter os judeus por meios “pacíficos”. Debalde o desespero que se instalou por tal estado de coisas, D. Manuel não cessava de ordenar que os judeus fossem levados à força às pias batismais, onde não raro eram agredidos fisicamente antes de se lhes respingarem água benta, dando-lhes nomes cristãos. “Naturalmente que [D. Manuel] não desejava perder os seus [dos judeus] serviços, se bem que, enquanto permanecessem fieis à sua religião ancestral, não lhe fosse possível admiti-los no Reino” (ROTH, 2001, p. 57). Alguns mais abastados, contando com um misto de inventividade e sorte, conseguiam emigrar em segredo. A maioria, porém, ficou em Portugal, muitos dos quais judaizando secretamente. O batismo, insuficiente para torná-los bons católicos, não podia tampouco macular sua alma. Derrotados, entretanto, pela opressão social, mantiveram-se “judeus em tudo exceto no nome, e cristãos em nada exceto na forma” (ROTH, 2001, p. 32).

Findavam assim os longos séculos nos quais os judeus puderam professar livremente sua crença em território lusitano. Em Portugal, a exemplo do que ocorrera na Espanha, “os cristãos-velhos sentiam um antagonismo maior para com os cristãos-novos do que antigamente haviam sentido contra os judeus” (KAYSERLING, 1971, p. 124). Os conversos judaizantes, cuja fidelidade secreta à religião israelita só encontrava paralelo na sua observância estrita aos ritos cristãos, eram com alguma frequência descobertos, como ocorreu em 1506 com um grupo de criptojudeus lisboetas. Naquele ano, precisamente a 17 de abril, noite da festa de Pêssach, um grupo de criptojudeus que celebrava o ensejo secretamente foi surpreendido por um grupo de cristãos velhos que havia recebido uma denúncia. Dezesete pessoas foram presas; as demais conseguiram fugir. Quando os presos, todos homens, foram soltos dois dias depois, muitas pessoas suspeitaram de suborno e de os judeus terem feito valer a influência de que gozavam entre a aristocracia. A peste negra então se propagava rapidamente, e muitas pessoas estavam reunidas no Convento de São Domingos de Lisboa para rezar. Acreditou-se ver, numa capela lateral do convento, o rosto do Cristo resplandecer na superfície de vidro de um relicário⁷⁵. Muitos lançaram os joelhos no chão e puseram-se a orar, tendo tomado o evento como um sinal do favor e da aprovação dos céus às suas orações. No entanto, alguns permaneceram céticos, entre os quais um cristão-novo que estava presente. Esse, considerando que se tratava apenas do efeito da refração da luz no vidro, ingenuamente

⁷⁵ Alguns autores defendem que o fenômeno avistado pelas pessoas naquela tarde foi, na verdade, uma luminosidade excessiva num crucifixo que estava dentro do relicário. Ver Roth (2001, p. 61) e Azevedo (1975, p. 60).

anunciou publicamente sua opinião. Aflitos pela peste e carentes do amparo divino, os fervorosos cristãos, inflamados pelos dominicanos, arrastaram o homem para fora da igreja e o mataram com as próprias mãos, tendo seu corpo sido queimado “em fogueira erguida às pressas na Praça do Rocio” (KAYSERLING, 1971, p. 129). Daí o que se seguiu foi uma sucessão de ataques perpetrados pela população simples e incitados pelo clero. Muitos camponeses, quando souberam do que estava acontecendo, afluíram à cidade para juntarem-se ao povo, que sob os gritos de “Heresia! Heresia!” assassinava os suspeitos de criptojudaísmo, os quais eram sistematicamente culpabilizados pela peste, segundo a lógica dos prelados. Marinheiros de nacionalidades diferentes, cujos navios estavam ancorados no Tejo, também se uniram ao turbilhão, com a clara intenção de saquear os bens das vítimas (AZEVEDO, 1975, p. 60). Morreram crianças de colo, bem como foram estupradas muitas mulheres de origem judaica (ROTH, 2001, p. 61). As casas dos conversos eram invadidas e os moradores arrastados para a rua, onde eram assassinados brutalmente. A fúria corria incontida e qualquer cristão velho de que se suspeitasse ter misericórdia era igualmente morto. Segundo Roth (2001, p. 61), foram mortos, em menos de quarenta e oito horas, entre dois e quatro mil judeus. D. Manuel, na ocasião, estava fora da cidade. Quando soube do episódio, mandou que os responsáveis fossem punidos exemplarmente, tendo alguns sido decapitados, outros esquartejados ou enforcados. Dois padres dominicanos foram queimados e muitos outros expulsos da ordem. Lisboa perdeu alguns privilégios e certa autonomia administrativa, ao menos temporariamente.

Passada a amarga experiência, embora tenha permitido, anos mais tarde, que uma delegação espanhola fosse a Portugal para investigar os judaizantes que continuavam a chegar daquele país, D. Manuel se mostrava relativamente tolerante para com os conversos. Possivelmente, o monarca previa os usos de uma burguesia forte na conquista e povoamento dos territórios havia pouco “descobertos”. Tal teria sido a razão para a ratificação, em mais de uma ocasião, da anulação de restrições aos cristãos-novos e do direito destes de não serem processados por motivos religiosos. Quanto aos judeus declarados, no entanto, o caso era outro. Queimadas as sinagogas e convertidos os cemitérios israelitas em pastos, o judaísmo se encontrava oficialmente fora da vida portuguesa quando Dom João III (1502-1557), sucessor de D. Manuel, ascendeu ao trono em 1521. Ao jovem, então aos dezenove anos, faltavam os atributos intelectuais necessários à administração pública, restando-lhe apenas o apego à igreja e à sua estrutura burocrática, de que o inexperiente monarca faria grande uso no governo do país (KAYSERLING, 1971, p. 146).

Nos primeiros anos do reinado de D. João III, porém, este governou segundo os conselhos dos antigos assessores de seu pai, tolerantes com os cristãos-novos. Foi só a partir

de seu casamento com Catarina de Habsburgo (1507-1578), neta dos reis católicos espanhóis, em 1525, que as coisas começaram a mudar – para pior – para os conversos. Isabel foi a única rainha de Portugal com direito a voz no Conselho de Estado; ela soube influenciá-lo, como a seu jovem consorte, a instituir uma inquisição em Portugal. O modelo já lhe era familiar desde a Espanha. Mesmo em Portugal a ideia não era inédita. Muitos nobres já a haviam sugerido desde os tempos de D. Manuel e esse “havia requerido secretamente a Roma em 1515 a introdução do Santo Ofício nos seus domínios, mas sem qualquer êxito” (ROTH, 2001, p. 62).

A cada dia crescia a desconfiança em relação aos cristãos-novos, e cada vez mais judaizantes eram denunciados. No final da década de 1520 propagava-se o rumor de que os conversos planejavam levantar-se em armas contra os cristãos velhos. Quando, a 26 de janeiro de 1531, Lisboa foi atingida pelo trágico terremoto que ceifou cerca de trinta mil almas (BHARATDWAJ, 2006, p. 275), a população identificou o sismo como um castigo divino contra sua sociedade, que então cometia o terrível “pecado” de tolerar a duplicidade criptojudáica. Naquele mesmo ano, o papa Clemente VII deferiu o pedido real para que se instalasse em Portugal uma inquisição nos moldes castelhanos. Em dezembro, o confessor do rei, frei Diogo da Silva, foi proclamado o Inquisidor-mor em Portugal. A emigração, contudo, foi novamente vetada aos conversos. A partir daí, como se pode supor, o criptojudáismo português teria sido ainda mais recrudescido. Via conquistas ultramarinas de Espanha e Portugal, o fenômeno do marranismo faria sua incursão definitiva na História moderna do Ocidente. Daí por diante, muitas facetas da identidade judaica matizadas pelos revezes da história amalgamar-se-iam sucessivamente à ideia de povo judeu construída pelos conversos.

CAPÍTULO 2: IDENTIDADES CULTURAIS E RELIGIOSAS DOS CONVERSOS

Desde a Antiguidade tardia, nunca a relação do clero católico com os judeus havia sido tão difícil. Sabemos que a Igreja incorporou ao relacionamento com os judeus o caráter universalista e legalista do Império Romano (CARROLL, 2002, p. 163). Todavia, por essa mesma noção “a Igreja deveria respeitar o *status* de *religio licita*”⁷⁶ outorgado aos judeus, desde os primórdios do Império” (FELDMAN, 2012, p. 22). Antes dos visigodos, as relações entre judeus e cristãos teriam sido pautadas pela tolerância, ainda que de maneira intermitente.

A partir do Concílio de Elvira, um concílio regional para a Hispania Romana, pouco depois do ano 300 (a data precisa permanece incerta), definiu-se uma série de medidas restritivas com relação ao contato entre judeus e cristãos na península. Ficava proibido que cristãos e judeus comessem juntos ou se casassem, participassem de festivais uns dos outros, entre outros impedimentos. As determinações do Concílio de Elvira são sintomáticas da prosperidade judaica na região (POLIAKOV, 1984, p. 14). No curso dos séculos seguintes, e mesmo no período visigodo, os judeus, “como parte ativa da população ibérica, apresentavam variáveis níveis de interação em meio às massas cristianizadas” (SANCOVSKY, 2006, p. 53).

No século V, o bispo Severo de Menorca legislou contra o convívio entre judeus e cristãos nas Ilhas Baleares. Severo mostrava preocupação com as relações amistosas entre judeus e cristãos e temia que isso atrapalhasse o crescimento de sua diocese. Naquele período, tanto nas Ilhas Baleares como na Ibéria continental, eram relativamente frequentes os casos de conversão ao judaísmo, muitos dos quais advindos do contato entre senhores judeus e escravos cristãos, os quais eram devidamente circuncidados como sinal de sua nova fé. A prática do proselitismo judaico, em menor ou maior grau, seria elemento comum na sociedade ibérica nos séculos seguintes. Temeroso em relação ao futuro das comunidades baleares cristianizadas, Severo não hesitou em capitanear a amputação da prosperidade judaica, promovendo a primeira conversão em massa de que se tem notícia na península, bem como a queima da sinagoga da comunidade balear.

As práticas de Severo foram reiteradas e intensificadas nos I, II e III Concílios de Toledo (397, 527, 589) e depois, de modo que “o problema das conversões no território ibérico constituiu-se um fator de caráter estrutural, endêmico, e inextinguível da própria identidade hispânica” (SANCOVSKY, 2006, p. 77). Como veremos neste capítulo, a preocupação constante e exagerada com a unidade cristã hispânica teria perpetuado até a modernidade justamente o contrário, ou seja, a figura do converso criptojudeu, “habitante de

⁷⁶ *Religio licita* é um termo em latim que designa a condição privilegiada na qual, na Roma antiga, encontravam-se algumas religiões, notadamente o judaísmo. Aos judeus era facultada a coleta de impostos e a dispensa do serviço militar, por exemplo, entre outros benefícios.

estranhas margens, viajante de interstícios heréticos, ambíguo por definição” (FORSTER, 2006, p. 21).

Quando a Inquisição foi instalada em Portugal, em dezembro de 1531, já eram passados quase trinta e cinco anos desde a conversão geral que acompanhou a ordem de expulsão promulgada por D. Manuel. A decisão seria ainda revogada antes da anuência definitiva do papa Paulo III (1468-1549), em 1536. O primeiro auto-de-fé ocorreria em 1540 e ainda levaria algumas décadas até que a Inquisição portuguesa alcançasse e mesmo ultrapassasse a severidade de sua contraparte castelhana. Assim, durante quase meio século os cripto judeus portugueses tiveram a oportunidade de forjar práticas religiosas que seguiram uma dinâmica diferente daquela do cripto judaísmo espanhol; mesmo a conversão geral do final do século anterior havia sido um evento singular na península (ROTH, 2001, p. 59). Ao contrário do que ocorreu na Espanha, D. Manuel não havia deixado aos judeus mais firmes sequer a possibilidade de morrer pela fé. Em Portugal, todos os judeus, sem exceção, foram convertidos por meio de um decreto estatal.

[...] os que se submeteram ao batismo com algum grau de vontade conquanto remoto, foram extremamente poucos. Na maior parte dos casos, não lhes foi sequer permitida a alternativa do martírio. Foram literalmente forçados até à pia baptismal e declarados cristãos depois de uma mera paródia da cerimônia do batismo. Os que assim foram tratados compreendiam todos os elementos da população judaica – ricos, pobres, eruditos, piedosos e indiferentes (ROTH, 2001, p. 59).

“É evidente que as conversões efetuadas por tais meios não podiam ser sinceras” (ROTH, 2001, p. 20).

[...] a grande maioria tinha aceite o cristianismo apenas para escapar à morte, e continuavam no coração tão completamente judeus como sempre tinham sido. Aparentemente, viviam como cristãos. Levavam os filhos à igreja para serem batizados, conquanto se apressassem a lavar os vestígios da cerimônia logo que voltavam a casa. Iam ao padre para se casarem, se bem que, não contentes com a cerimônia, na privacidade das suas casas, contraíssem outro casamento. Ocasionalmente, iam confessar-se, mas as suas confissões eram tão irreais que se diz que um padre pediu uma peça de vestuário de um deles como relíquia duma alma tão pura (ROTH, 2001, p. 31-32)!

De fato, os cristãos-novos ibéricos sofreram preconceito como membros de uma minoria de origem étnica diversa da dos demais, os quais estavam prontos a impor sua religião

majoritária aos judeus, mas não estavam preparados para recebê-los como iguais (KAPLAN, 2000a, p. 55). “O marrano, sua personalidade, entrará em colisão com o projeto de uma modernidade articulada em torno de práticas unificadoras, cuja preocupação principal será silenciar as vozes da diferença” (FORSTER, 2006, p. 10).

Nos primeiros tempos [da modernidade] identidades fragmentadas eram consideradas ilícitas e ilegais, um pecado social e metafísico grave punido pela Inquisição (e depois, pelo nacionalismo e movimentos “integralistas” similares). Contudo, longe de ser uma anomalia marginal, tais identidades, sugiro, são uma forma genuína e necessária da existência humana, que merece reconhecimento como uma forma básica de liberdade, na verdade um direito humano. Em contraste, a noção romântica de uma *pessoa integral* (e mesmo de *autenticidade* em alguns sentidos) é dubitável como ideal e potencialmente perigosa. Sob certas interpretações ela criará autodecepção existencial, e, quando politizada, pode levar à intolerância e perseguição⁷⁷ (YOVEL, 2009, p. xii).

A tardança da rudeza inquisitorial em Portugal teria ajudado a forjar um criptojudaísmo único, dotado de um grande poder de duração e de um vigor característico que o distinguiria do espanhol. A “vida criptojudáica em Portugal conservou uma surpreendente vitalidade por gerações, enquanto que em Castela ela se tornou progressivamente debilitada”⁷⁸ (BODIAN, 1994, p. 59). Se as vicissitudes em Portugal formaram um cenário diverso do espanhol, é necessário certo escrutínio no sentido de não tomar como uniformes os contextos dos dois países, consubstanciando-os sob o termo “Península Ibérica”. O fato de que a maioria dos conversos permaneceu em Portugal depois da ordem de expulsão seria “de capital importância para determinar sua futura identidade e autopercepção”⁷⁹ (YOVEL, 2009, p. 202). Não podemos, é claro, ignorar a forte influência da literatura castelhana em Portugal. Algumas das obras de Gil Vicente foram originalmente escritas em castelhano, como é o caso de “Auto da Visitação”⁸⁰. O mesmo fez António José da Silva (1705-1739) e Camões (1524-1579) antes dele. Mesmo assim, é possível que o que há de distintivo na cultura lusitana tenha influenciado Delgado no sentido de torná-lo diferente de autores que se nutriram

⁷⁷ “In earlier times, split identities were considered illicit and illegal, a grave social and metaphysical sin punished by the Inquisition (and later, by nationalism and similar “integralist” movements) Yet, far from being a marginal anomaly, such identities are, I suggest, a genuine and necessary form of human existence, which deserves recognition as a basic form of freedom, indeed a human right. In contrast, the romantic notion of an *integral person* (and even *authenticity* in some of its senses) is doubtful as an ideal and potentially harmful. Under certain interpretations it will breed existential self-deception, and, when politicized, can lead to intolerance and persecution.”

⁷⁸ “crypto-Jewish life in Portugal retained a surprising vitality for generations, whereas in Castile it became increasingly enfeebled.”

⁷⁹ “of capital importance in determining their future identity and self-perception”.

⁸⁰ Ou “Monólogo do Vaqueiro”.

exclusivamente do meio cultural espanhol. Identificar estes traços não faz parte do escopo deste trabalho, mas um número suficiente de pesquisas – como as que citamos acima – parecem autorizar essa hipótese.

As gerações posteriores a 1497 faziam de suas práticas um amálgama dos ritos e crenças judaicas que se tornavam tão difusas quanto mais tempo decorria desde a primeira conversão. Frequentemente, tais práticas eram transversalizadas por conceitos tomados do ambiente cultural cristão de que os descendentes dos conversos se nutriam inevitavelmente. Em termos oficiais, no entanto, eram cristãos, condição necessária para terem acesso aos postos mais altos na administração pública, como de fato faziam os marranos tanto quanto era possível. Assim, os judeus passaram de inimigos da fé bem definidos a hereges dificilmente identificáveis. Pairava na atmosfera lusitana uma dúvida cruel e infinda acerca da identidade dos judeus secretos, o que, obviamente, alargava a atuação dos representantes do Santo Ofício, que se tornavam cada vez mais inseguros. “A arte do simulacro constitui um exercício que definirá, como a nenhum outro personagem histórico, aquele que, insistindo em sua origem, tem que protegê-la negando-a” (FORSTER, 2006, p. 14). Os “marranos judaizantes eram duplamente alienados: eles eram chamados de judeus pela Inquisição e repelidos como não judeus pelo povo ao qual reivindicavam pertencer”⁸¹ (YOVEL, 2009, p. 61). Numa sociedade em que a religião era tomada tão a sério, era compreensível que dos púlpitos os padres fizessem ressoar sermões apaixonados chamando a atenção para a conduta dupla dos cristãos-novos e exigindo medidas para combatê-la. Da população, cujos sentimentos se tornavam cada vez mais inflamados, não se poderia esperar outra coisa que não ver recrudescida nos judeus uma antiga característica a eles sistematicamente atribuída: a hipocrisia⁸². De fato, a partir da conversão forçada, os mais abastados entre os conversos se casavam com a alta nobreza de Portugal. As atividades dos judeus – agora criptojudeus – na administração, nas universidades e no direito foram intensificadas e a própria Igreja veria suas fileiras engrossarem pelo acréscimo de muitos cristãos-novos cuja adesão ao cristianismo seria bastante questionada⁸³. O ingresso de cristãos-novos na Igreja teria criado uma categoria

⁸¹ “Judaizing Marranos were doubly alienated: they were called Jews by the Inquisition and shunned as non-Jews by the people to whom they claimed to belong”.

⁸² Muitos cristãos ibéricos, conquanto menos que no restante da Europa, chamavam de hipócritas os judeus que, segundo aqueles, conseguiam entender que Jesus de Nazaré era o Messias esperado de Israel, mas não admitiam isso à Igreja. Ver Carroll (2002, p. 145).

⁸³ Os prelados cristãos-novos eram alvo de especial preconceito por parte de grande parcela do restante do corpo eclesiástico. Um caso extraordinário da permanência desta acepção pode ser identificado na forma com que as autoridades eclesiásticas se dirigem, em pleno século XXI, inclusive em cartas oficiais, ao Mons. Antenor Araújo, da cidade de Caicó, no Rio Grande do Norte, que se encontra no seio de uma região em que vivem muitos descendentes dos cristãos-novos portugueses envolvidos no empreendimento colonizador português no Nordeste brasileiro: o Seridó. Conhecido eclesiasticamente como “judeu da diáspora, pároco de Santana de Caicó e capelão do Papa” e entre os habitantes da cidade como “o padre judeu”, o Mons. Araújo identifica

de conversos que, embora não se interessasse seriamente pela religião cristã, a entendia como socialmente útil; esses conversos, “por nostalgia ou dores na consciência, teriam secretamente doado dinheiro para uma sinagoga ou enviado óleo para suas cerimônias”⁸⁴ (YOVEL, 2009, p. 60).

Ainda que sob constante suspeita, muitos conversos tomaram parte no empreendimento colonizador português, assaz incipiente, mas que também por isso precisava se dar às expensas da burguesia portuguesa, em cujo seio figuravam muitas pessoas de origem judaica. “Durante o século XVI, os ousados *homens de negócio* portugueses enxameiam por todas as partes do mundo conhecido e, pioneiros do capitalismo em marcha, tecem uma rede de novas relações comerciais” (POLIAKOV, 1984, p. 200). Além disso, não era raro que condenados por judaísmo cumprissem degredo além-mar, na África ou na América, o que configura uma das causas da diáspora sefaradita ocidental (SALVADOR, 1976, p. 5).

No período da União Ibérica⁸⁵ a evasão foi intensificada. Tendo sido consideravelmente dissolvida a fronteira entre Portugal e Espanha, muitos conversos portugueses afluíram aos centros comerciais maiores do país vizinho, especialmente Sevilha e Madri. “Depois da unificação dos dois países em 1580, a vaga de imigração aumentou naturalmente. Em Sevilha e em Madrid havia ruas inteiras onde só se falava português, e a origem portuguesa era olhada com suspeita” (ROTH, 2001, p. 74). Os judeus, “castelhanos em Portugal, serão em seguida portugueses na Espanha” (POLIAKOV, 1984, p. 197). Os conversos portugueses sentiram “bem depressa uma repressão ativa” (REVÁH, 1977, p. 103) em terras castelhanas, se bem que a Inquisição houvesse se tornado mais lenta, havendo tanto o Estado como a Igreja compreendido que, para o bem da expansão marítima e mesmo do proselitismo que se seguia a ela em terras de além-mar, o confisco de bens deveria ser priorizado em relação aos autos-de-fé. Ainda assim, os cristãos-novos que chegavam de Portugal eram perseguidos como um “elemento suspeito na sociedade castelhana” (BODIAN, 1994, p. 59).

A chegada de muitos criptojudeus portugueses na Espanha teria provocado um duplo impacto na sociedade espanhola. Primeiro, os conversos remanescentes na Espanha depois de 1492, desejosos de viverem em paz como cristãos sem serem incomodados, teriam se deparado com uma embaraçosa situação que evidenciava que havia, afinal, uma alternativa

muitas reminiscências da cultura judaica em sua família, e se orgulha de ser, segundo suas próprias palavras, “descendente de Abraão” (EIGER; VALENTE, 2002).

⁸⁴ “because of nostalgia or pangs of conscience, would secretly donate money to a synagogue or send oil for its ceremonies”.

⁸⁵ O termo “União Ibérica” designa historiograficamente o período compreendido entre 1580 e 1640, quando, por consequência de uma crise de sucessão do trono de Portugal, esse país se juntou à Espanha, assim como as respectivas possessões, sob o governo da monarquia espanhola.

tanto mais honrada à completa assimilação. É claro que, nesse sentido, as diferenças circunstanciais que tornaram o marranismo mais aceitável em Portugal eram ignoradas. Depois, o criptojudáismo de origem portuguesa viria a provocar a antipatia dos cristãos velhos sobre quaisquer cristãos-novos, fossem ou não judeus secretos (REVÁH, 1977, pp. 104-105). Também por isso a famosa rigidez do Santo Ofício espanhol teria se feito notar também em Portugal neste período, e não obstante as proibições neste sentido, cada vez mais conversos procuravam sair da península. “Os criptojudeus de Portugal sentiram então, em toda a sua plenitude, a tirania espanhola e nenhum perigo era considerado demasiado em se tratando de fugir do País e procurar liberdade e tolerância em algum outro canto da terra” (KAYSERLING, 1971, p. 235).

Os destinos para os quais partiam os cristãos-novos eram variados. Os cristãos-novos portugueses, também conhecidos como “homens de nação” e “homens de negócio”, havia algum tempo envolvidos com o comércio internacional. Como dito anteriormente, compunham uma burguesia que tomava parte numa rede mercantil global que ajudou a garantir sua sobrevivência como judeus, e mesmo sua prosperidade, ainda que pontual ou intermitente. Assim, é possível pensar que a busca pelo exercício livre da religião judaica não era a única (ainda que em muitos casos fosse a principal) motivação para a diáspora sefaradita. O impacto comercial dos cristãos-novos no Ocidente sugere que muitos “homens de negócio”, ao rumar para outras partes do mundo, também estavam interessados em fortalecer as relações de comércio, tendo ajudado a ensaiar os primeiros passos do capitalismo moderno. Obviamente, o exílio nas terras onde havia maior liberdade religiosa também ajudava a viabilizar o retorno ao judaísmo. As aventuras além-mar, nas quais era inevitável entregar-se às incertezas advindas dos perigos da viagem, das oscilações dos negócios e do medo da denúncia, só podiam ser empreendidas por aqueles que, afinal, tinham pouco ou nada a perder. Não é improvável que este seja o espírito que ecoa na obra de Sérgio Buarque de Holanda, conquanto seja uma análise do português em geral, e não do cristão-novo especificamente – na qual o autor considera que o empreendimento colonizador lusitano buscava uma “riqueza que custa ousadia” (HOLANDA, 1975, p. 18).

Além do Oriente e do continente americano, cidades na França e na Península Itálica fervilhavam de portugueses de origem judaica (ou conversos de origem portuguesa). A nós interessa um destino em particular: os Países Baixos, com destaque para Amsterdã. Muitos conversos, como a família de Delgado, foram atraídos aos Países Baixos em razão da política

de tolerância religiosa praticada na Holanda protestante. Nos tempos do mercantilismo⁸⁶, a disponibilidade para mobilizar recursos a partir de uma população dispersa por todo o mundo, seu vínculo com a Península Ibérica e sua experiência no comércio desta com o Novo Mundo tornaram os judeus uma opção interessante aos olhos dos empreendedores holandeses (KAPLAN, 2000a, p. 51), cuja religião protestante os favorecia “em sua labuta pela existência econômica” (WEBER, 2009, p. 40). A expulsão dos judeus de Portugal em 1497 viria a calhar à Holanda calvinista, que “de bom grado acolheu os refugiados” e ofereceu uma maior liberdade aos *anussim* (forçados) em comparação ao que ocorria nos países católicos no mesmo período, especialmente naqueles em que a Inquisição operava (KAYSERLING, 1971, p. 242). Amsterdã foi um destino tão frequente dos judeus expulsos da Península Ibérica que ficou conhecida desde o século XVI como a “Jerusalém do Ocidente”. “Amsterdã, sem dúvida, tornou-se a maior cidade da diáspora sefaradita”⁸⁷ (STOUTENBEEK; VIGEVENO, 2008, p. 15).

Depois que as autoridades holandesas acolheram os conversos e permitiram que retornassem ao judaísmo aberto, esses se acharam na emergência da ressignificação de sua identidade. Tal tarefa impeliu este coletivo a situações de conflitos éticos decorrentes do fato do posicionamento dentro do judaísmo normativo ter sido pleiteado a partir de internalizações de conceitos comuns ao meio ibérico de seu tempo, entre eles o preconceito “racial”⁸⁸, por exemplo. “Durante os séculos XVI e XVII, a pureza de sangue se tornou o principal critério para se determinar o bom nome (honra) de alguém”⁸⁹ (KAPLAN, 1989, p. 52). Os conversos de origem ibérica “acentuaram as diferenças superficiais que existiam entre eles e os *tudescos*, da Alemanha e da Polónia, ou mesmo entre eles e os *italianos* e *berberiscos* cujos antecedentes estavam mais próximos dos seus” (ROTH, 2001, p. 157). Vimos que os casamentos entre sefaraditas e ashkenazitas era considerado misto, como um casamento entre uma pessoa judia e outra não judia. Houve tempos em que “os judeus alemães eram obrigados a sentar-se em bancos especiais, separados por barreiras” na sinagoga de Amsterdã

⁸⁶ Ao fazer uso deste termo, não nos referimos estritamente ao conjunto de ideias e práticas econômicas vigente nos séculos XVI e XVII, mas ao predomínio do espírito mercantil na Península Ibérica, que preconiza o sustento subordinado ao comércio. Sobre a dinâmica do espírito mercantilista português, ver Holanda (1975).

⁸⁷ “Amsterdam, with no doubt, was to become the major city of the Sephardi diaspora”.

⁸⁸ Yosef Kaplan nos lembra de uma particularidade deste tipo de preconceito. Em Amsterdã, alguns dos que se juntavam à comunidade sefaradita ali estabelecida eram negros e mulatos. Embora aceitassem sua conversão, os líderes do Maamad estipularam que, para manutenção da boa reputação da comunidade, os negros não poderiam ser chamados à leitura da Torá na sinagoga e deveriam sentar-se separadamente. Além disso, deveriam ser enterrados em espaço à parte no cemitério, a não ser que tivessem se casado com pessoas brancas (KAPLAN, 1989, p. 58).

⁸⁹ “during the sixteenth and seventeenth centuries purity of blood became a major criterion in determining one’s good name (*honra*)”.

(POLIAKOV, 1984, p. 213). No século XVIII, Isaac de Pinto⁹⁰ (1717-1787), um notável judeu de origem conversa, ainda reproduzia tais padrões. “Um judeu português de Bordeaux e um judeu alemão de Metz”, escreveu de Pinto, ‘parecem ser dois seres inteiramente diferentes’⁹¹ (PINTO⁹², apud BODIAN, 1994, p. 48).

Embora haja algumas diferenças entre a concepção separatista dos judeus da diáspora sefaradita ocidental e o conceito de pureza de sangue ibérico, na maioria dos casos, o que se tem é uma infinidade de similaridades entre uma e outra coisa (KAPLAN, 2000a, p. 56). O elemento étnico teria servido para explicar tanto as consecuições econômicas dos cristãos-novos como a ineficácia do batismo católico⁹³ (BODIAN, 1995, p. 57). Segundo noção corrente àquele período, o “sangue judeu”, nesse sentido, tornava inevitáveis, respectivamente, a predisposição para a astúcia, o desejo de poder e a prontidão para se aproveitar dos fracos, bem como o desejo incontável de judaizar, sendo a falsidade religiosa uma expressão da personalidade pérfida do marrano. Desse modo, os criptojudeus expulsos de Portugal no final do século XV “internalizaram certas noções que eram parte do discurso separatista na Espanha e em Portugal, e que os ajudaram a definir sua nova identidade”⁹⁴ (KAPLAN, 2000a, p. 58). Por exemplo, muitos dos cristãos-novos entendiam que os católicos haviam usurpado a eleição divina de Israel, o que se alinha com a doutrina cristã do supersessionismo⁹⁵. Os judeus, por sua vez, através do retorno à fé dos patriarcas,

⁹⁰ Nascido em Bordeaux, na França, passou a maior parte de sua vida na Holanda. Foi eminente filósofo e economista. Polemizou com Voltaire (1694-1778) e defendeu a “extensão do crédito como alavanca para o progresso econômico” (PERNIDJI, 2005, p. 108). Além disso, discorreu sobre a importância da criação da dívida pública como ferramenta para a obtenção de fundos a serem aplicados no desenvolvimento social dos povos. Em função de sua teoria da especulação financeira, Karl Marx (1818-1883), anos mais tarde, o denominaria o “Píndaro da Bolsa de Valores de Amsterdã”.

⁹¹ “‘A Portuguese Jew from Bordeaux and a German Jew from Metz’, wrote de Pinto, appear to be two entirely different beings”.

⁹² PINTO, Isaac de. *Apologie pour la nation juive, ou réflexions critiques sur le premier chapitre du VIIe tome des oeuvres de M. de Voltaire au sujet des juifs*. Amsterdã, 1762).

⁹³ Lembramos que a Inquisição, a princípio, rejeitava a ideia de pureza de sangue. Esta seria contrária à própria lógica da Inquisição, pela qual o batismo era suficiente para equalizar quaisquer diferenças, inclusive étnicas. Impulsionada inicialmente pelo Estado, as políticas de limpeza de sangue só penetraram fortemente na Igreja quando, no contexto da Contrarreforma, os Estados ibéricos se tornaram bastiões do catolicismo na Europa, havendo a necessidade de vincular a construção da nacionalidade à identidade religiosa. Ver Yovel (2009, cap. 9).

⁹⁴ “internalise certain concepts that were part of the separatist discourse in Spain and Portugal, concepts that helped them to define their new identity”.

⁹⁵ Por meio da doutrina cristã do supersessionismo, a relação de Deus com os cristãos é percebida como sendo a substituição da relação que Deus tinha no passado com os israelitas. Segundo esta visão, Deus teria abandonado a aliança com os israelitas, pois esses teriam rejeitado a Jesus de Nazaré. Por isso Deus teria eleito os cristãos como povo santo em substituição aos judeus. Desde os primeiros séculos da era comum, pode-se notar certa tendência a acreditar que Deus pudesse rejeitar Israel como seu povo eleito e em seu lugar fazer florescer a Igreja cristã. A ideia de substituição de um povo pelo outro encontra uma variedade considerável de nuances. Para esse trabalho, nos importa o dito “supersessionismo eclesiástico”. Esse, idealizado num contexto católico romano, forneceu bagagem ideológica, por exemplo, às Cruzadas, fazendo com que cristãos acreditassem que Jerusalém era sua por herança. Possibilitou ainda a destruição de sinagogas e a ereção de igrejas católicas em seus lugares desde a baixa Idade Média até o século XVII. O supersessionismo eclesiástico teria permitido que muitos cristãos encarassem os judeus como espiritualmente supérfluos. Graças à teoria do supersessionismo eclesiástico,

deveriam restaurar a glória do passado e devolver a eleição divina aos seus parâmetros originais (KAPLAN, 1989, p. 53). Mesmo assim, a conversão – fosse do judaísmo ao catolicismo ou vice-versa – sabiam os cristãos-novos, não era suficiente para mudar a natureza do ser. Era comum que os conversos em Amsterdã chamassem formalmente outros cristãos-novos a se juntar a eles em seu retorno ao judaísmo. Embora não tão frequentemente (e mesmo proibido pelas autoridades holandesas), também faziam proselitismo junto aos cristãos calvinistas. O processo de conversão nesses casos era tomado mais criteriosamente do que quando envolvia cristão-novos que não raro faziam uma ideia mais difusa do judaísmo do que os cristãos holandeses. O texto abaixo, de autoria de Isaac Oróbio de Castro, exprime essa relação:

Pois a aliança entre o Senhor e a semente de Abraão e as crianças de Israel durará para sempre, e os gentios que conhecem o Senhor da verdade e O adoram serão judeus conversos, amados do seu senhor, mas eles nunca serão judeus e nem da semente de Abraão, pois Israel não é uma entidade espiritual, mas uma nação, quer boa ou má.⁹⁶
(CASTRO⁹⁷, *apud* KAPLAN, 1989, p. 56).

Sabemos que até o final do século XVIII, não havia a preocupação, por parte dos judeus, em negar o aspecto étnico coletivo do judaísmo (BODIAN, 1994, p. 74). Sabemos também que a ideia de eleição entre os judeus é muito anterior ao período que ora estudamos, tendo sido provavelmente “inaugurada no Pentateuco” (FINGUERMAN, 2005, p. 25). Mas foi com os conversos judaizantes que ela ganhou novos contornos, alinhados aos padrões de pensamento católicos da época. “O estigma de ser um converso se tornou racial, relacionado primariamente a valores de honra e prestígio social”⁹⁸ (BODIAN, 1994, p. 58). A distinção que fez Isaac Oróbio de Castro revela um paralelo com a própria concepção de cristãos velhos e cristãos-novos como empenhada pela sociedade ibérica, depreciativa, nesse caso, do segundo grupo. Assim,

o marrano passa a ser, ainda que não saiba, não o que em suas catacumbas acredita ser, mas o que vai se desdobrando na *hybris*, naquilo que nasce de uma alquimia, na

o judaísmo passou a ser visto como uma religião que não teria razão de ser e o judeu como alguém que não teria direito a existir religiosamente. Ver Carroll (2002, p. 72-74).

⁹⁶ “For the covenant between the Lord and the seed of Abraham and the children of Israel will remain forever, and gentiles who acknowledge the Lord of truth and worship Him will be Jewish converts, beloved of their lord, but they will never be Jews nor of the seed of Abraham, for Israel is not a spiritual entity but rather a nation, whether good or bad”.

⁹⁷ CASTRO, Isaac Oróbio de. *Respuesta a un Cavallero Francés*, Ms. Ets Haim 48 D 6, fol. 307r.

⁹⁸ “The stigma of being a *converso* had become a racial one, related primarily to values of honor and social prestige”.

qual o sincrético⁹⁹ vai ganhando posições até converter-se na verdadeira marca de uma identidade nascida dos interstícios, construída trabalhosamente a partir e nas linhas de fuga, nestes estranhos e desprezados lugares aonde o impuro vai devorando os últimos restos dessa pureza almejada e imaginada, mas irreversivelmente extraviada na noite de uma memória cuja fragilidade não pode ser revogada (FORSTER, 2006, p. 16).

Diluídas em anos de criptojudaísmo, as práticas e convicções religiosas judaicas não eram conhecidas senão vagamente pelas novas gerações de conversos que se estabeleceram em Amsterdã. Muitos deles haviam sido batizados na infância, e “geralmente não percebiam seu nível de conhecimento do judaísmo e observância – embora rudimentar e folclórico – como menos que admirável”¹⁰⁰ (BODIAN, 1994, p. 63). O enorme impacto da Inquisição sobre a vida judaica na península teria imposto aos conversos novas interpretações do texto sagrado, com a finalidade de mantê-los como parte integrante do Israel bíblico. Nesse sentido, é compreensível que o livro de Ester e o feriado de Purim tenham tomado um vulto sem precedentes. Ester, a judia que foi obrigada a esconder sua origem para proteger a si e ao seu povo, podia ser entendida como a síntese e o ideal do marranismo. Hamã, seu idólatra perseguidor, personificava o Santo Ofício. Gerações ulteriores de católicos de origem conversa elegeram a “Rainha Santa Ester” como padroeira. “Essa mistura de elementos judeus e cristãos – a significação judaica disposta num quadro católico – é emblemática ao longo da experiência marrana judaizante”¹⁰¹ (YOVEL, 2009, p. 82). Assim escreveu Delgado em *Poema de la Reyna Ester*:

Enquanto a rainha com angústia interna
Ao rei e a Hamã ao seu convite inclina
e alegre espera a fonte eterna
o santo fluxo de piedade divina;
com alma humilde, junto das correntes
de fonte imensa, são seus olhos vertentes.

Aquele humor, que de abundante veia

⁹⁹ É preciso notar que a ideia de que as práticas criptojudaicas eram sincréticas encontra oposição em Yovel, para quem as religiões monoteístas são essencialmente excludentes entre si. A incompatibilidade entre elas, do que adviria a impossibilidade de sincretismo, seria ainda mais pronunciada no contexto entre os séculos XV e XVII e os próprios conversos teriam essa opinião. Ao invés de sincretismo, Yovel prefere termos como “ambivalência” ou “contradição”. Ver Yovel (2009, p. 86-87).

¹⁰⁰ “they did not usually feel that their level of Jewish knowledge and observance – however rudimentary and folkloristic – was less than admirable”.

¹⁰¹ “This mixture of Jewish and Christian elements – the Jewish intent wrapped in a Catholic framework – is emblematic of the Judaizing Marrano experience throughout”.

Alta fonte de interior misturado,
 regou o jardim de delícias pleno,
 seus canais derrubaram o pecado,
 atraí o mundo, e brota novas flores
 seca raiz e irrompe seus aromas.¹⁰²
 (DELGADO¹⁰³, *apud* OELMAN, 2007, p. 90)

Aqui, as lágrimas de arrependimento de Ester regam o jardim (do Éden?) e são a fonte de uma vida renovada, um paralelismo com a situação e anseios dos conversos. Este tipo de notação de sua experiência “permitia aos conversos situar a si próprios no âmbito da tradição e história judaicas oficiais”¹⁰⁴ (BODIAN, 1994, p. 63). De outro lado, os próprios motivos pelos quais a Inquisição podia perseguir alguém por judaísmo, muitas vezes serviam mais “para indicar aos que vacilavam na fé o que é que deviam fazer, em vez das práticas que deviam evitar” (ROTH, 2001, p. 119). “A Inquisição se tornou uma escola elementar de judaísmo”¹⁰⁵ (YOVEL, 2009, p. 84). Além do mais, o conjunto todo constituía, na verdade, o olhar católico sobre o judaísmo, que era quase que só com o que puderam contar os conversos, por algum tempo, para construir a religiosidade judaica perdida.

Nos processos inquisitoriais era comum que os judaizantes convictos declarassem a salvação pela lei de Moisés, e não pela lei de Cristo, em sinal de depreciação do cristianismo (ROTH, 2001, p. 120). Esse padrão faz com que o caminho da salvação, para estes judaizantes, tenha se resumido, ao menos naquele momento, a uma confissão de intolerância, algo muito próximo do pensamento inquisitorial, que nega o paraíso às pessoas de outra religião que não a católica. Tais concepções, comuns ao pensamento católico da época, eram até então escassas, senão mesmo alheias ao judaísmo. O converso judaizante

dá testemunho de uma incompatibilidade estrutural da própria consciência, ali onde a aparência se torna verdadeira pela arte da simulação e onde o retorno à genuína identidade se torna impossível, uma vez que a forma do simulacro converte-se, ela também, em constitutiva da personalidade (FORSTER, 2006, p. 32).

¹⁰² “Mientras la reina con la ansia interna / el rey y Amán a su convite inclina / y alegre espera de la fuente eterna / el santo arroyo de la piedad divina; / con alma humilde, junto a las corrientes / de fuente inmensa, son sus ojos fuentes. / Aqual humor, que de abundante vena / del alta fuente a la interior mezclado, / regó la huerta de delicias llena, / que sus canales derrocó el pecado, / al mundo atrae, y brota nuevas flores / seca raíz y aliento sus olores.”

¹⁰³ DELGADO, João Pinto. *Poema de la Reyna Ester, Lamentaciones del Propheta Ieremias, Historia de Rut, y varias Poesías*. Ruão: David du Petit Val, 1627.

¹⁰⁴ “allowed *conversos* to situate themselves in the mainstream of Jewish history and tradition”.

¹⁰⁵ “the Inquisition became an elementary school of Judaism”.

O retorno ao judaísmo na Holanda não foi um processo fácil. Para os conversos, “reentrar no judaísmo envolvia a reestruturação radical e organização dos seus critérios intelectuais e espirituais”¹⁰⁶ (FAUR, 1992, p. 112). Em Amsterdã (e tal era também a situação em cidades como Londres e Hamburgo), os conversos tinham que articular energicamente sua identidade coletiva. Em face do contato com judeus de outro fundo cultural (ashkenazitas), da iminência da confrontação com o judaísmo normativo e da ausência de uma cultura ibérica com a qual pudessem se identificar organicamente, as adaptações passaram a ser arquitetadas a partir de um “novo *etos* coletivo” (BODIAN, 1994, p. 65). Vimos que no período da União Ibérica os adjetivos “português” e “judeu” tornaram-se sinônimos na Espanha. Em Amsterdã, o contato com o universo judaico maior teria obliterado essa relação. Nesse sentido, inferimos que recuperar a identidade ibérica significava recuperar também os tradicionais rótulos que a estratificada sociedade ibérica impunha sobre os conversos, entre os quais o de judeu convicto e incorrigível. Desse modo, cada passo na direção do acervo cultural do qual emergia a perseguição significaria um passo na direção do próprio judaísmo.

A perseguição não apenas havia subtraído parte essencial do judaísmo enquanto rito e credo. O judaísmo pode ser designado como um modo de perceber e sistematizar a realidade que se revela, sobretudo, em práticas regulares não apenas puramente religiosas, mas também temporais, nas quais a religiosidade está profundamente arraigada. As leis dietéticas, relativas ao uso de roupas específicas e de convívio social indicam de que maneiras o sagrado pode penetrar na vida material. A religiosidade judaica, nesse sentido, não seria o fruto da imposição de um saber divino acabado e aplicado a uma vida espiritual apolítica e atemporal. Ao contrário, resultaria num conjunto de práticas advindas “da interação dialética entre a vontade divina e a liberdade humana” como refletidas no cotidiano (REHFELD, 2003, p. 10). “O judaísmo, mesmo o menos tradicional, é necessariamente em larga medida uma regra de vida, mais do que um simples credo” (ROTH, 2001, p. 122).

A religiosidade dos conversos judaizantes seria, então, uma religiosidade “desinstitucionalizada e privatizada – não apenas no sentido de que ela era encerrada dentro de casa, mas também por depender quase que exclusivamente do coração”¹⁰⁷ (YOVEL, 2009, p. 88). Ao forçar os judaizantes a suprimir da vida diária a confissão religiosa, a Inquisição mudou radicalmente a maneira com que os próprios judeus outrora percebiam o judaísmo. Uma vez estabelecidos em Amsterdã, o retorno aos parâmetros idealizados de um judaísmo ibérico perdido era, por definição, irreal. Restava então tentar construir um judaísmo novo,

¹⁰⁶ “reentering Judaism involved a radical restructure and organization of their intellectual and spiritual criteria”.

¹⁰⁷ “*deinstitutionalized* and *privatized* – not merely in the sense that it was concealed inside the home, but also of depending on the inner heart as its almost sole support”.

diferente das práticas anteriores à perseguição que banuiu o judaísmo ibérico para o subterrâneo da História. Inversamente, o próprio criptojudaísmo estava para o judaísmo formal e aberto praticado fora da península como uma espécie de religiosidade descerimoniosa, aleijada, e daí também subterrânea. É peculiar como da junção entre duas práticas relativamente relegadas uma em relação à outra emergiu a cena moderna do judaísmo ocidental. A criatividade e o desejo estrênuo de retornar ao judaísmo e as circunstâncias sociais e históricas foram misturadas no redemoinho converso para dali influenciar todo o pensamento judaico ocidental desde então. Esse é até hoje influenciado pelos ventos do marranismo, cujos efeitos iniciais foram assinalados pelo envolvimento dos conversos no mercantilismo.

O bom funcionamento dos sistemas econômicos em que os judeus ibéricos se envolviam em Amsterdã exigia o apreço pelo seu entorno social não necessariamente judaico, uma abordagem amistosa do mundo não judaico e inclusive a violação de algumas leis talmúdicas, como, por exemplo, sentar-se à mesa com não judeus. Razões para a legitimidade destas pessoas como judias eram encontradas no próprio *Talmud*¹⁰⁸, que reza que “um judeu, ainda que peque, permanece judeu”¹⁰⁹, o que teria propiciado que mesmo judeus secularizados fossem aceitos como oficiais na sinagoga. Mas as alegações para isso não poderiam ser de ordem religiosa, e os motivos apresentados pelos líderes do povo incluíam nobreza e pureza de sangue, ou seja, elementos evocados a partir do repertório ibérico inquisitorial. Entre os ditos judeus novos¹¹⁰ da diáspora sefaradita ocidental, era comum que os conversos considerassem a si mesmos como possuidores de certa nobreza. Como vimos, a partir do final do século XV, eram relativamente frequentes os casamentos entre cristãos-novos e a nobreza portuguesa. Contudo, uma vez que o próprio conceito de nobreza estava vinculado, na sociedade ibérica, à ideia de limpeza de sangue, é altamente provável que os conversos tenham desenvolvido este tipo de autopercepção por terem sido discriminados exatamente por tais argumentos. Paralelamente, a população pobre, com quem os cristãos-novos não se casavam, teria passado a atribuir a si mesma uma vantagem sobre a aristocracia: uma qualidade distintiva inata que os elevava – ao menos no tocante à pureza de sangue – acima de seus opressores (YOVEL, 2009, p. 74). Assim, o ingresso de cristãos-novos na nobreza teria inspirado as camadas mais pobres da população no sentido de inverter a própria estrutura de poder na sociedade ibérica. “Pode ser que mesmo gerações após a expulsão, os

¹⁰⁸ O *Talmud*, como mencionado acima, é um registro escrito das discussões rabínicas sobre leis, ética e costumes judaicos compilado na Antiguidade. Para uma maior apreciação do tema, recomendamos a obra de AMÂNCIO (2003), na qual constam excertos do *Talmud* acrescidos de explicações e comentários.

¹⁰⁹ *Talmud da Babilônia, Sanhedrin 44ª*, citado por Kaplan (2000, p. 349).

¹¹⁰ Utilizarei aqui o termo “judeus novos”, também utilizado por Yosef Kaplan e Ruth Fine para designar os conversos que retornaram à prática do judaísmo fora da Península Ibérica Ver Kaplan (2000a) e Fine (2012b).

conversos tenham guardado vestígios do orgulho aristocrático dos judeus espanhóis medievais em seu auge” (BODIAN, 1994, p. 61). “Se a nobreza está na antiguidade, quem volta ao passado mais [que o judeu]? E se [a nobreza está] na virtude, quem está mais próximo dela [que o judeu]? E se – pelos padrões da Espanha – riqueza é nobreza, quem é mais rico nestes dias?”¹¹¹ (LUCENA¹¹², *apud* BODIAN, 1994, p. 62). Tais são as palavras que o notário Juan de Lucena¹¹³ (1430-c.1507) atribuiu ao converso Alonso de Cartagena¹¹⁴ (1384-1456) na virada do século XV para o XVI. Trata-se de “uma espécie de versão judaica do princípio ibérico de separatismo”¹¹⁵, traço de uma situação ímpar na história judaica até então, mas que ajudaria a formar a cena moderna do judaísmo. “Os marranos eram ibéricos até os ossos”¹¹⁶, YOVEL, 2009, p. 287).

Quando o *Kahal Kadosh Talmud Torá* (Santa Congregação “Estudo da Lei”) foi oficialmente estabelecida em Amsterdã, em 1675¹¹⁷, “esta cidade pitoresca estava então no mais alto de sua fama. O seu porto estava cheio de navios que descarregavam nos seus armazéns as mercadorias de todos os cantos do mundo” (ROTH, 2001, p. 163). Se a tolerância experimentada em Amsterdã, cujo poder secular reconheceu oficialmente a colônia judaica em 1615, ajudou a recuperar o judaísmo, parece razoável que os judeus tenham incrementado grandemente o comércio, tendo sido parcialmente responsáveis pela riqueza da região no período. Além do envolvimento no comércio marítimo, também fundaram indústrias. “O maior período da prosperidade holandesa coincidiu com o período da imigração e da atividade dos marranos” (ROTH, 2001, p. 164). A ventura também se estendia à vida intelectual em Amsterdã. Eram famosos os poetas marranos, especialmente depois que Menasseh Ben Israel¹¹⁸ (1604-1657) fundou a primeira editora hebraica nos Países Baixos, em 1627, que publicava também “traduções da Bíblia para uso dos protestantes” (POLIAKOV, 1984, p. 225). As línguas em muitas das publicações judaicas, além do hebraico, eram as mesmas que

¹¹¹ “For if nobility lies in antiquity, who goes back further [than the Jew]? And if [nobility lies in] virtue, who is closer to it [than the Jew]? And if – by the standards of Spain – wealth is nobility, who is more wealthy in his day?”

¹¹² LUCENA, Juan de. *Tratado de Vita Beata*. Burgos, 1502.

¹¹³ Juan Ramirez de Lucena foi escritor, tradutor, notário e embaixador dos reis católicos. Seu posicionamento contrário aos procedimentos abusivos da Inquisição era conhecido por meio de suas obras.

¹¹⁴ Alonso de Santa María de Cartagena foi diplomata, historiador, escritor e clérigo de origem conversa. Seu pai, Salomão Ha Levi (1350-1435), rabino de Burgos, após ter sido converso por ação de Vicente Ferrer, tomou o nome de Pablo de Santa María e se tornou bispo de Cartagena.

¹¹⁵ “a kind of Jewish version of the Iberian principle of separatism”.

¹¹⁶ “Marranos were Iberians to the bone”.

¹¹⁷ Essa comunidade foi constituída a partir da junção de três outras congregações de judeus sefarditas: *Kahal Kadosh Beth Já'acob* (Santa Congregação “Casa de Jacó”), *Kahal Kadosh Neveh Shalom* (Santa Congregação “Residência da Paz”) e *Kahal Kadosh Beth Israel* (Santa Congregação “Casa de Israel”). Elas inicialmente haviam seguido caminhos distintos em função de dissentimentos de opiniões relativas a interpretações da Bíblia e costumes. Ver Roth (2001, p. 162-163).

¹¹⁸ Nascido na Ilha da Madeira com o nome de Manoel Dias Soeiro, faleceu nos Países Baixos. Foi o primeiro rabino português formado em Amsterdã e um dos principais expoentes do judaísmo em sua época.

corriam livremente no bairro judaico, ou seja, o português e o castelhano (POLIAKOV, 1984, p. 211). O ambiente no bairro judaico teria servido de inspiração ao pintor Rembrandt¹¹⁹ (1606-1669), depois que esse passou a viver ali, em 1639, o que sinaliza a agitação cultural a que o quarteirão dos sefaraditas servia de cenário.

Se em geral os marranos ibéricos eram notáveis em Amsterdã, a situação destes no universo judaico não era diferente. Dos educandários relacionados ao *K. K. Talmud Torá* saíram eminentes rabinos que dirigiram comunidades judaicas no mundo todo, como Isaac Aboab da Fonseca¹²⁰ (1605-1693) e Menasseh Ben Israel, já citado. Sobre muitos dos judeus religiosos de Amsterdã, mesmo vivendo longe da Península Ibérica, pairava o inconveniente de saber-se cristão para alguém, em algum lugar. Muitos eram até mesmo obrigados a oscilar entre a identidade judaica e a cristã para livrar-se da perseguição na Espanha e em Portugal, para onde regularmente voltavam em função das atividades comerciais. Seus esforços descomunais para integrar-se ao judaísmo refletem o lugar de onde falavam, qual seja, uma espécie de fenda entre a lei canônica católica, que os fazia cristãos, e o coração, que era suficiente para patentear suas convicções religiosas. É compreensível que alguns dos líderes da comunidade judaica em Amsterdã tenham se apegado sobremaneira à ortodoxia, à qual fizeram gabarito da boa conduta, perseguindo os dissidentes, tal como saberiam Uriel da Costa¹²¹ (1585-1640) e Baruch Spinoza¹²² (1632-1677). “Parecia, quase, como se qualquer

¹¹⁹ O pintor do período barroco Rembrandt Harmenszoon Van Rijn, principal nome da arte holandesa, mudou-se com sua esposa, Saskia Van Uilenburg (1612-1642) para o bairro judaico em Amsterdã. Ali o artista passou a recorrer aos seus vizinhos judeus para pintar cenas do Antigo Testamento, algumas das quais claramente inspiradas em cenas do cotidiano da colônia judaica (CLARK, 1978), como em “A Noiva Judia” (1665-1669; óleo sobre tela; 121,5 cm X 166,5 cm; Rijksmuseum, Amsterdã). Na casa onde moraram, na *Jodenbreestraat* (rua dos judeus), funciona atualmente o Museu Rembrandt.

¹²⁰ Isaac Aboab da Fonseca nasceu em Portugal, mas emigrou para Amsterdã ainda criança, com sua família. Quando os holandeses tomaram o Recife, na década de 1630, muitos mercadores judeus afluíram para o Nordeste brasileiro, e o então rabino Fonseca foi chamado para presidir a primeira sinagoga do continente americano, o *Kahal Zur Israel* (Congregação “Rocha de Israel”). Foi o primeiro rabino em atividade na América e o primeiro a escrever textos em hebraico no Novo Mundo. Depois que os portugueses conseguiram expulsar os holandeses de Pernambuco, parte da comunidade judaica ali estabelecida, incluindo Fonseca, partiu para a costa leste dos atuais Estados Unidos. Em 1654 o rabino Fonseca retornou a Amsterdã para rever sua família, onde faleceu, tendo participado do tribunal que excomungou Baruch Spinoza.

¹²¹ Nascido Gabriel da Costa Fiuza, em Portugal, Uriel da Costa fez fama como filósofo depois de mudar-se com a família para os Países Baixos, fugindo da Inquisição. Chegou a ser professor do referido Isaac Aboab da Fonseca antes de ser censurado pela liderança judaica em Amsterdã, em razão de suas perspectivas filosóficas contrastantes com os parâmetros religiosos estabelecidos. Como Spinoza, foi anatemizado, tendo se suicidado posteriormente. Uriel da Costa pode ter servido de inspiração a Rembrandt, em sua obra “Filósofo em Meditação” (1632; óleo sobre painel; 28 cm X 34 cm; Louvre, Paris). Uma eloquente biografia romanceada de Uriel da Costa foi escrita por Bessa Luís (1984).

¹²² Filósofo judeu holandês considerado um dos maiores racionalistas do século XVII, Baruch Spinoza, também conhecido como Baruch de (ou Benedito) Espinosa, entre outras importantes contribuições, ajudou de forma consistente a lançar os fundamentos para o Iluminismo e para o moderno criticismo bíblico. Não são poucos os estudos sobre o impacto do fenômeno marrano no pensamento de Spinoza, no tocante às suas dualidades e conflitos identitários. Razões que justificam tais estudos podem ser encontradas em excertos como o que se segue: “Se alguém começa a odiar a coisa amada de tal maneira que o amor seja completamente destruído, terá por ela, por um motivo igual, um ódio maior do que se nunca a tivesse amado, e tanto maior quanto o amor

coisa do espírito da Península tivesse entrado na sua alma, de modo que conseguiram organizar um tribunal inquisitorial em miniatura” (ROTH, 2001, p. 165). O apego exagerado à ortodoxia, nesse caso, pode ser lido como sintoma tanto da falta de conteúdo (ao menos de conteúdo de proveniência judaica) como da tentativa de erigir uma espécie de *guenizá*¹²³ espiritual / ideológica onde pudessem ser depositados os pecados de que foram responsáveis na península; expressão da heresia para o judaísmo normativo, mas porque balizaram o retorno ao judaísmo, legitimados no submerso da consciência.

Como mencionado anteriormente, autodefinir-se como judeu dependia, em medida considerável, do apego à Península Ibérica. Majoritariamente, as vias de acesso à península eram comerciais, via projetos colonizadores de Portugal e Espanha. Vimos acima que manter rentáveis as relações comerciais internacionais nas quais muitos judeus novos estavam envolvidos significava justamente a violação dos cânones tradicionais judaicos a que os judeus ansiavam adequar-se. O zelo religioso, assim, se tornou o irmão gêmeo do sacrilégio. Esse paradoxo anuncia duas consequências importantes, sendo uma geral e outra ligada ao contexto específico dos judeus novos de Amsterdã no século XVII. Podemos entender o

reconhecimento formal dos judeus que não congregam e que se abstêm, portanto, de cumprir uma parte significativa das práticas judaicas como uma das manifestações mais contundentes do processo secularizador que irrompeu no mundo sefardita ocidental mais de um século antes de que algo semelhante tenha acontecido em algum outro setor do mundo judaico¹²⁴ (KAPLAN, 1992, p. 87).

Além disso, se para os cristãos velhos espanhóis e portugueses os judaizantes eram culpados, por sua duplicidade, por toda sorte de infortúnios naturais, políticos e econômicos, a cultura da secularização teria acrescido mais uma camada de pecado à existência judaica. Enquanto criptojudeus em Portugal, os conversos eram diligentes das tradições judaicas que pudessem manter, conquanto tivessem que aparentar tê-las abandonado. Inversamente, como judeus retornados em Amsterdã, professavam abertamente o judaísmo, sem, no entanto, parecerem judeus integrais. Daí também os processos de autoculpabilização serem comuns entre os sefarditas em Amsterdã. O ex-criptojudeu retornado constrói, assim, “um discurso

anterior era maior.” (ESPINOSA, 1973, p. 205). Para um exame mais amplo das ideias de Spinoza segundo o pano de fundo do criptojudaísmo ibérico e seus desdobramentos, ver ALBIAC (1987) e YOVEL (1989).

¹²³ O termo *Guenizá* designa uma área determinada comum em sinagogas e cemitérios judaicos. Geralmente é uma pequena construção onde são temporariamente armazenados livros religiosos desgastados e objetos religiosos judaicos antes de serem definitiva e adequadamente enterrados.

¹²⁴ “reconocimiento formal de los judíos que no congregan, y que se abstienen por lo tanto de cumplir una parte significativa de las prácticas judaicas, es una de las manifestaciones más contundentes del proceso secularizador que irrumpió en el mundo sefardí occidental más de un siglo antes de que algo similar sucediera en algún otro sector del mundo judaico”.

em cujas dobras se podem descobrir a piscadela de seus antigos torturadores” (FORSTER, 2006, p. 47). A busca pelas identidades unas e integrais, sabemos, é uma característica sobre a qual se erigiu a era moderna. A redução de todas as identidades a apenas uma, qual seja, a do soberano, sendo esse a personificação do Estado nacional, trouxe benefícios que os portugueses conheceram antes de quaisquer outros povos da Europa. As monarquias absolutistas se apoiavam na ideia de que todos os homens deveriam submeter suas vontades e decisões às vontades e decisões dos reis. Thomas Hobbes, o grande teórico do absolutismo, o endossaria em meados do século XVII : “Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles” (HOBBS, 1979, p. 105). O marranismo, assim, fazia oposição à noção de unidade que “constitui a linha mestra da modernidade” (FORSTER, 2006, p. 10). Por tal argumento, podemos supor que qualquer dissidência poderia ser entendida como um ato contra um projeto político entendido como imprescindível ao triunfo das sociedades europeias no período. São conhecidos os casos de criptocaticismo em países protestantes da Europa, bem como em algumas regiões do extremo Oriente, onde a Igreja Romana havia feito alguns prosélitos depois da incursão portuguesa nessas mesmas regiões. Esconder as identidades múltiplas sob um manto de univocidade parece ter sido, portanto e também, um traço do período histórico em questão, uma resposta ao combate violento que os Estados patrocinaram contra os sujeitos jogados na clandestinidade identitária em nome da fantasia primeira da modernidade, a fantasia da unidade. Neste sentido, é possível que os marranos, imbuídos das formas religiosas cristãs, tenham sido entendidos pelo judaísmo normativo como uma espécie de “protestantismo judaico”, na extata medida em que o cristianismo era comumente tomado, historicamente, como uma dissidência do judaísmo. Podemos supor, a partir desta reflexão, que o Maamad de Amsterdã excomungou um grande número de pessoas justamente porque tinha que estabelecer frequentemente os oscilantes limites de sua autodefinição. As perseguições aos dissidentes nos países europeus – notadamente nos ibéricos – seriam fruto da mesma relação, tomada então em âmbito nacional.

Os conversos eram duplamente exilados: da Palestina, e depois, da terra de *Sefarad*. No *Tanach*, o exílio dos israelitas é tradicionalmente visto como uma penalidade pelas transgressões do povo. O exílio dos conversos em Amsterdã, nesse sentido, não apenas liga sua experiência aos eventos bíblicos e à literatura sagrada, como também provê uma explicação para seu sofrimento. Se o judaísmo rabínico medieval era baseado no *Talmud*, “fundamento de toda a existência e criatividade judaicas na Idade Média” (YERUSHALMI, 1992, p. 52), a religiosidade marrana era centrada na Bíblia. Isso “se deve grandemente ao

pano de fundo cristão dos marranos”¹²⁵ (YOVEL, 2009, p. 294). Com o banimento dos escritos judaicos na península, as versões latinas da Bíblia passaram a ser o único meio de volver à história sagrada de Israel. Nas histórias da Bíblia Hebraica são concedidos vitória e livramento aos que buscam alinhamento com os preceitos divinos, ao que os judeus novos em Amsterdã absorveram também esse ideal. “O prolongado exílio de Israel é uma punição divina pelos pecados do povo; mas, por mais graves que sejam esses, nada há neles para alienar os judeus da misericórdia de Deus” (KAPLAN, 2000b, p. 370). Então, se a punição é a maneira com que Deus faz retornar Israel ao seu redil, o próprio Santo Ofício teria servido como ferramenta nas mãos de Deus. Nisto “concordavam” com os cristãos velhos. A interpretação dos judeus novos sobre a perseguição de que foram vítimas acabava por servir de caução à culpa a eles imputada. Mesmo sua confiança na providência divina estaria atrelada a esta ideia, como se deduz a partir deste excerto de autoria de Isaac Oróbio de Castro:

Israel sofreu e ainda sofre – ou seja como for, um segmento substancial do seu povo sofre – essa grave punição. O terror leva muitos a profanar as santas leis e a adorar ídolos [gentios] [...] Quem, a não ser o próprio Deus, poderia ter considerado e predito um acontecimento histórico como esse, (...) de um povo disperso pelo mundo, sem Estado, sem rei, sem terra, sem governo, poder, através do curso de muitos séculos – milhares de anos –, preservar seu nome e sua realidade (...)? [...] Tendo anunciado publicamente que Seu povo, Israel, sobreviveria perpetuamente, Deus não pretendeu ocultar o fato de sua futura preservação como entidade, como nós próprios atualmente, nesta época, somos testemunhas [...] Ele publicamente proclamou que nos dispersaria e que seríamos perseguidos; contudo, ao mesmo tempo continuaríamos preservados (CASTRO¹²⁶, *apud* KAPLAN, 2000b, p. 370-371).

Os marranos, de todo modo, ao atuar sobre a tênue linha entre o uso legítimo e o espúrio dos acervos religiosos do cristianismo e do judaísmo, deram à luz uma religiosidade que rompia com os paradigmas de sua época. O desprezo pela validade do cerimonialismo cristão e o afastamento do rito judaico teriam feito a expressividade religiosa deslizar da materialidade para a subjetividade da oração silenciosa e secreta, da introspecção resoluta em detrimento da fé manifesta. Nossa proposta é de que as práticas criptojudais, evocadas a partir da reinvenção do judaísmo no meio social católico são fator estimulante da criatividade

¹²⁵ “due in large part to the Marranos’ *Christian* background”.

¹²⁶ CASTRO, Isaac Oróbio de. *Prevenciones Divinas*. MS Amsterdã, EH 48 D 6, ff. 90, 91 e 92.

dos autores conversos, que teriam, assim, feito da literatura o gazofilácio tanto das suas frustrações como de suas esperanças.

CAPÍTULO 3: A PRODUÇÃO LITERÁRIA CONVERSA

A história dos cristãos-novos, suas implicações e reviravoltas, como sua peculiar assimilação na sociedade geral, teriam possibilitado aos conversos uma “promoção súbita, talvez sem exemplo em qualquer outro período da História” (ROTH, 2001, p. 197).

[...] a consciência da *marranidade* constituiu, para seus portadores, não só um estigma do que se queria fugir, ao que se queria esquecer negando as origens, o terrível preço do engano como método de sobrevivência, mas, também, acabaria sendo uma estranha e notável oportunidade intelectual, um posicionamento diferente que outorgava a seu portador uma sensibilidade única (FORSTER, 2006, p. 29).

No campo da literatura, isso é especialmente notável. Vimos que a editora fundada por Menasseh Ben Israel nos Países Baixos desempenhou um papel importante nesse processo, muito embora a literatura dos conversos tenha encontrado morada, ainda na segunda metade do século XVI, na Península Itálica, em especial nas cidades de Ferrara, Livorno e Veneza, onde os conversos também haviam se estabelecido. Nessas cidades formaram-se academias literárias que poderiam ser fruto de uma espécie de “movimento humanista judaico-português” (SILVA; BISPO, 2015, p. 50). Desse *corpus* destacamos a obra *Consolações às Tribulações de Israel*, de Samuel Usque, a mais famosa das trinta obras publicadas em Ferrara entre 1553 e 1557¹²⁷ (SILVA; BISPO, 2015, p. 56). Mas para além da emulação dos círculos literários que pululavam pela Europa desde o Renascimento, é plausível supor que a atividade escritora e leitora figuravam como estratégias de manutenção e construção da identidade judaica como forma de resistência à opressão. Naquele período, “os livros e a capacidade de lê-los, usá-los, pensar sobre eles estavam intimamente ligados à ideia de liberdade de consciência” (SCHWARTZ, 2009, p. 225).

Da Península Itálica as academias literárias hebraicas e as editoras passaram a proliferar nos grandes centros da diáspora sefaradita. Identificamos ao menos duas prósperas academias em Amsterdã no século XVII: *La Academia de Los Floridos*¹²⁸, da qual Isaac Oróbio de Castro foi um dos fundadores, e *Academia de los Sitibundos*¹²⁹ (KAPLAN, 2000b,

¹²⁷ Impressa em 1553 por Abraão Usque, cujo grau de parentesco com Samuel parece incerto (muitos defendem que eram irmãos), a obra é inspirada na Bíblia e aborda a perseguição imposta ao povo judeu pela Inquisição. É considerada uma obra-prima da literatura portuguesa.

¹²⁸ “A Academia dos Floridos”. O termo “florido” pode ter passado a significar algo como “‘tocado pela graça’ ou ‘talentoso’”. Ver Kaplan (2000, p. 296).

¹²⁹ “Academia dos Sitibundos”, aludindo às representações teatrais homônimas daquele período, significando literalmente “sedento”, “sequioso” ou de maneira mais abrangente, “ávido”. Na época, Livorno abrigava uma academia literária sefaradita de mesmo nome.

p. 296). A expansão deste tipo de atividade em Amsterdã foi insigne. A partir do início do século XVII, Amsterdã foi “o centro de publicações desta espécie de literatura, produzindo muitas centenas de volumes, num período de mais de dois séculos” (ROTH, 2001, p. 214). Na Ibéria, desde pelo menos um século antes da irrupção marrana em Amsterdã, já apareciam academias similares nas quais, possivelmente, os sefaraditas tenham se inspirado. É possível que o estabelecimento de círculos literários na diáspora nos mesmos moldes dos círculos ibéricos que conheciam fosse parte do conjunto de mecanismos que reiteravam o sentimento de pertença à Península Ibérica. Yosef Kaplan aponta três razões para a participação dos sefaraditas de Amsterdã nesses círculos literários:

(a) Ela proporcionava aos seus membros criativos a oportunidade de apresentar o que produziam a um círculo seletivo da *intelligentsia* e amantes de literatura. (b) Dava aos magnatas – alguns dos quais possuíam títulos de nobreza a eles outorgados por reis e príncipes, em cujo interesse ocupavam posições de importância política e econômica – a oportunidade de patrocinar escritores e poetas e, assim, de imitar os costumes da elite social dos países de que eram oriundos, uma classe com a qual sentiam desejo de se comparar nos ornamentos exteriores. (c) Oferecia aos participantes uma estrutura social e cultural apropriada para que expressassem seus profundos laços com a língua da Espanha, seus valores e conceitos quintessencialmente espanhóis (KAPLAN, 2000b, p. 297).

A atividade intelectual dos judeus novos de Amsterdã, além disso, sugere um movimento de amplitude ainda maior. Habitantes de mundos diversos, os conversos teriam impresso a marca de seu pensamento nas sociedades com as quais tomaram contato. A variedade de idiomas nos quais suas obras foram publicadas atesta desta multiplicidade cultural. A diáspora sefaradita, conquanto se tenha dado a partir de uma tentativa de livrar a Ibéria da presença judaica, acabou por propagar o judaísmo sefaradita em muitos outros lugares do mundo. Comunidades na Península Itálica, na França e na região de Flandres, por exemplo, souberam penetrar seu entorno social por meio da produção artística, tendo sido simultaneamente afetadas. Disso dá exemplo o fato de os judeus novos terem produzido obras nos idiomas de suas novas sociedades circundantes, o que situa o multilinguismo converso para além do castelhano e do português, somente. Lembramos que mesmo Spinoza escreveu sua *Ética*¹³⁰ em latim, idioma que teria aprendido pelo contato, na juventude, com o poeta e dramaturgo Francis van den Enden (c. 1602-1674). Enden requeria de seus alunos que

¹³⁰ *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, publicada nos Países Baixos a 1667, a principal obra de Spinoza.

encenassem peças teatrais latinas em seu idioma de origem. O poeta holandês o teria introduzido, ainda, ao idioma grego e aos fundamentos das ciências naturais.

Representações teatrais também encerravam, algumas vezes, as reuniões nas academias literárias sefaraditas nos Países Baixos (KAPLAN, 2000b, p. 305). Manuel Levi de Barros e o ator Samuel Rosa chegaram a fundar, em 1667, uma companhia de teatro em Amsterdã. Além disso, discussões filosóficas e políticas pautadas em obras representativas da cultura “ocidental” eram abundantes nos círculos literários da diáspora, tendências igualmente sinalizadoras da legitimação do contato generoso entre os conversos e as culturas não judaicas. Yovel sugere que os romances picarescos, típicos do período barroco, seriam expressões da penetração do marranismo na cultura geral e cita autores conversos do gênero, como seria o caso do sevilhano Mateo Alemán (1547-1515) (YOVEL, 1989, p. 129). “O Pícaro é o antihidalgo, a pessoa de origem basal que, por um espelho distorcido, reflete o culto espanhol à fidalguia e ao sangue puro, enquanto ele mesmo descarta completamente esse sistema de valores e o satiriza grosseira ou sutilmente”¹³¹ (YOVEL, 1989, p. 128-129).

Faltava aos judeus novos, contudo, a visão de um movimento mais organizado no sentido da integração com a comunidade europeia e da valorização do secularismo. Tais disposições do espírito judaico moderno só ganhariam maior consistência com a Hascalá¹³². Mesmo assim, é possível tomar o significado da interpenetração cultural a que fazemos menção como uma tentativa de sublinhar a vontade por emancipação política e social dos conversos a partir da mostra do óbvio, ou seja, de que os judeus não são essencialmente diferentes das outras pessoas e de que ser judeu não é, afinal, condição impeditiva para a igualdade. Internamente, a absorção de elementos culturais diversos teria nutrido tendências que, como mencionamos, precedem o processo de assimilação resultante da Hascalá e podem ajudar a reconsiderar as origens do secularismo judaico na modernidade, comumente tomado como uma “criação” ashkenazita, no século XVIII.

A literatura produzida neste contexto teria alimentado a (e se alimentado da) cosmovisão dos sefaraditas. Talvez o valor de tais academias literárias repousasse no fato de que elas estreitavam os espaços entre os Países Baixos e a cultura barroca ibérica, pano de fundo de suas vidas pregressas e motivadora, em grande medida, de seu apreço pela literatura, que os judeus novos punham a serviço do “retorno” ao judaísmo. Esse tipo de literatura foi “bastião da resistência cultural desse povo contra a guerra de extermínio, verdadeiro esforço

¹³¹ “The pizaro is the antihidalgo, the person of base origin who in a distorting mirror reflects the Spanish cult of *hidalguia* and pure blood, while he himself completely discards this value system and makes coarse or subtle jest of it”.

¹³² O “Iluminismo Judaico”, surgido no século XVIII, na Europa.

consciente de perpetrar um etnocídio, que o Tribunal do Santo Ofício moveu contra essa identidade cultural” (SILVA; BISPO, 2015, p. 54).

No curso do século XVII, além de Amsterdã, muitas cidades como Frankfurt, Hamburgo, Pisa e Ruão, abrigavam editores judeus retornados fugitivos da Península Ibérica. Urgia, compreensivelmente, uma tradução da Bíblia, ao que os judeus novos portugueses Abraão Usque e Yom-Tob Ben Levi Athias publicaram, em 1553, uma edição da Bíblia em ladino baseada nas traduções tradicionais espanholas para uso dos judeus novos na diáspora¹³³. Livros de orações foram impressos por esses e outros editores nos anos seguintes, com a intenção de munir as comunidades de conversos na diáspora de material com o qual pudessem retornar ao judaísmo. Em tais publicações o idioma majoritário era o castelhano.

Além das traduções litúrgicas e da Bíblia, abundavam os manuais de práticas judaicas, leis, normas sinagogais, tratados sobre ética e sermões. Nestas obras, cujo tom sacro já era bastante diminuído, o idioma podia ser tanto o castelhano como o português. Eram igualmente comuns os escritos de caráter filosófico e os poemas polêmicos abordando o conflito entre o judaísmo e o catolicismo, tema inevitável a autores como o próprio Delgado, bem como a Isaac Oróbio de Castro, Saul Levi Morteira (1596-1660), Miguel Levi de Barros e outros. Textos sobre os quais a religião não influía ou influía pouco também são contabilizados pelos estudiosos atuais. Esses iam desde traduções de autores renascentistas até obras sobre medicina e ciência, passando por jornais e boletins informativos, como é o caso da “Gazeta de Amsterdã”, periódico publicado entre 1675 e 1690 e destinado à comunidade sefardita naquela cidade, mas no qual as notícias de interesse judaico eram “notáveis apenas pela sua falta” (ROTH, 2001, p. 219).

A falta de intimidade dos conversos com o idioma hebraico é suficiente para explicar o uso – inclusive litúrgico – dos idiomas peninsulares em Amsterdã. Uma multiplicidade de intenções e conexões ocorre em *A La Salida de Lisboa*, de modo que as preferências estéticas no poema são melhor identificadas em castelhano. Além disso, o bilinguismo castelhano-português era comum entre os autores conversos, mas não apenas em função das reciprocidades experimentadas durante o período da União Ibérica. Em *A La Salida de Lisboa*, Delgado teria se apropriado da linguagem dos perseguidores, reivindicando-a como sua, concentrando em si o mando da fala. Ao mesmo tempo, ao ter adequado o idioma dos algozes para defesa das vítimas, o autor desintegrou a celebrada e fantasiosa unidade nacional

¹³³ A Bíblia de Ferrara contou, inicialmente, com duas edições. Uma delas, dedicada a Hércules II d’Esse, o Duque de Ferrara, estampa a data de 1553 e traz os nomes cristãos dos editores, ou seja, Duarte Pinel e Jerônimo de Vargas. A outra versão, direcionada ao público judeu, foi dedicada a Dona Gracia Mendes, inclui uma lista das *haftarot* (porções comentadas dos livros dos profetas da Bíblia), indica o ano de acordo com o calendário judaico e menciona os nomes judaicos dos editores. Essa versão foi reimpressa muitas vezes, inclusive em Amsterdã, e várias gerações de descendentes de judeus novos teriam aprendido o judaísmo a partir dela.

espanhola a partir da manipulação de um elemento fundamental para formação da mesma – a língua – justamente fora do contexto nacional espanhol. A polifonia de Delgado sugere a inconclusividade pela qual o autor propõe conhecer-se à medida que conhece “o outro”, projetando-se nele e reconhecendo, ainda que num nível subconsciente, o que do outro existe em si.

É preciso atentar para a heterogeneidade da literatura dos conversos, e para a necessidade de “adotar critérios investigativos de maior precisão e ao mesmo tempo de maior abertura crítica”¹³⁴ (FINE, 2010, p. 1). Com respeito às pesquisas sobre este *corpus*, destacamos que a parte que com maior frequência apetece aos estudiosos é composta pelos textos matizados pela religiosidade e pautados na inclinação para a reconversão ou conversão ao judaísmo, nos quais “a construção da imagem coletiva se impõe sobre a individual”¹³⁵ (FINE, 2010, p. 3). “A literatura dos marranos traz inevitavelmente a marca dos seus sofrimentos” (ROTH, 2001, p. 217). Estes textos são repletos de intertextos da Bíblia e de referências às dificuldades pelas quais os marranos haviam passado ou passavam em função da perseguição. O “passado converso e os valores que internalizaram no mundo ibérico marcaram profundamente a mentalidade e as orientações ideológicas dos ‘judeus novos’, mesmo depois de haverem retornado publicamente ao judaísmo”¹³⁶ (KAPLAN, 1992, p. 29). O poeta português do século XVII, Daniel Israel Lopez Laguna (c. 1640-c. 1720), traduziu assim o segundo versículo do capítulo 10 do livro dos Salmos¹³⁷: *Os maus prosperam: e os seus terrores caem / Sobre o justo, condenado na sala / Desse triste tribunal, que abastarda o / chamamento de “Santo”*¹³⁸.

Atrelar o passado bíblico de Israel às suas experiências recentes era comum aos autores da diáspora sefaradita ocidental. Este padrão daria conta de confirmar sua identidade judaica pela simetria entre si e os heróis bíblicos, como entre os algozes de Israel no passado bíblico canonizado e o Santo Ofício. Tal paradigma convém à noção de que “a continuidade judaica sempre se articulou em palavras proferidas ou escritas, num sempre expansível labirinto de interpretações, debates e discordâncias, e numa interação humana única” (OZ, OZ-SALZBERGER, 2015, p. 15). Os judeus, um povo “tão obstinadamente ligado aos livros” (YERUSHALMI, 1992, p. 19) tinham agora, por meio da literatura, a oportunidade de

¹³⁴ “[...] adoptar criterios investigativos de mayor precisión, pero a la vez, de mayor apertura crítica”.

¹³⁵ “[...] la construcción de la imagen colectiva se impone sobre la individual”.

¹³⁶ “[...] pasado converso y los valores que internalizaron en el mundo ibérico marcaron profundamente la mentalidad y las orientaciones ideológicas de los ‘judíos nuevos’, aún después de haber retornado públicamente al judaísmo”.

¹³⁷ “Os ímpios, na sua arrogância, perseguem furiosamente o pobre. Sejam apanhados nas ciladas que maquinaram” (Salmos 10: 2).

¹³⁸ Citado por Roth (2001, p. 218). A obra em que se encontra o trecho acima foi publicada em Londres em 1720 sob o título *Espejo Fiel de Vidas* e, como se vê, é mais uma paráfrase que uma tradução. Há também uma edição fac-similada de 2007, utilizada por FINE (2011).

procurar sentido nos eventos que os haviam afetado deveras violentamente. Trata-se de uma articulação literária da memória, formada a partir de uma seleção de cenas a serem repetidas e ressignificadas, ou esquecidas.

Mencionamos acima que a comunidade sefardita de Amsterdã servia-se de elementos que compunham o acervo cultural católico e mesmo inquisitorial para reconstruir sua identidade coletiva. Os elementos culturais cristãos estavam igualmente presentes na literatura produzida pelos judeus novos na diáspora. Assim, ainda que a intencionalidade dos textos escritos pelos conversos não seja monovalente (FINE, 2010, p. 7), os autores da diáspora sefardita ocidental empenharam a construção da imagem social de um grupo sôfrego por alcançar um passado judaico perdido partindo de elementos culturais tanto desse mesmo passado bem como estranhos ao próprio judaísmo normativo, mas comuns ao catolicismo ibérico de então. “Entre estes judeus, a autopercepção, tanto coletiva como individual, implicava no equilíbrio de dois diferentes grupos de ideias, um associado com a religião judaica e com o povo judeu, e outro com a ‘Nação’” (BODIAN, 1994, p. 48).

Mesmo a noção de superioridade cultural em relação aos judeus ahkenazitas, já citada e que deve ser sempre encarada contra o pano de fundo do etnocentrismo peninsular prevalecente na época, refletiria a preocupação dos judeus novos em estabelecer parâmetros para sua própria valorização que fossem alinhados com as ideias correntes na Europa como um todo (KAPLAN, 1989, p. 50). O mesmo supomos com relação ao preconceito contra pessoas de pele escura¹³⁹, igualmente exercido pelos judeus novos de Amsterdã. Nesse sentido, “em seu esforço contra as tendências heterodoxas que fizeram morada na vida judaica sefardita, os membros das comunidades judaicas espanhola e portuguesa no Oeste europeu tomaram emprestadas ideias do pensamento político espanhol do século XVII”¹⁴⁰ (KAPLAN, 1989, p. 46). É necessário salientar que o momento histórico de cada autor tem relevância para o estudo de suas obras. Delgado, especificamente, é um autor da primeira metade do século XVII. Assim, é possível presumir que o caráter sincrético esteja mais presente em sua obra que nas obras de autores anteriores cujas famílias tiveram, teoricamente, menos tempo para nutrir-se do ambiente cultural católico.

Pinto é o nome de muitas famílias originárias da pequena cidade de Pinto, na região central da Espanha. Sua judiaria era subordinada à judiaria de Madri. Um grande ramo judaico dos Pintos estabeleceu-se em Portugal depois da expulsão da Espanha em 1492, mas ao sofrer perseguição também em terras lusitanas, muitos judeus da família Pinto buscaram

¹³⁹ Ver Kaplan (2000, p. 58-59).

¹⁴⁰ “In their struggle against the heterodox tendencies which had found a foothold in Sephardic Jewish life, the members of the Spanish and Portuguese Jewish communities in western Europe borrowed ideas from the Spanish political thought of the seventeenth century”.

exílio em lugares como as colônias da América do Norte, a Anatólia, o norte da África, Grécia, Península Itálica, França, Américas portuguesa e espanhola, e principalmente a Holanda (PERNIDJI, 2005, p. 107). O ramo judaico da família Pinto seria conhecido dentro e fora do judaísmo por produzir personalidades famosas, do século das luzes aos nossos dias, como Isaac de Pinto, citado anteriormente, Isaac Pinto¹⁴¹ (1720-1791), Abraham de Pinto¹⁴² (1811-1878) e Aaron Adolf de Pinto¹⁴³ (1828-1908), e Yoshiyahu Yosef Pinto¹⁴⁴ (1973-...).

João Pinto Delgado era o mais velho entre os três filhos de Gonçalo Delgado¹⁴⁵, nascido no ano de 1580 em Vila Nova de Portimão, na região do Algarve em Portugal, onde sua família conseguiu grande proeminência social. Delgado foi, em certo sentido, um produto da efervescência cultural ibérica que marcou a passagem do medievo à era moderna na península. Delgado era neto de um poeta homônimo com quem seria muitas vezes confundido. João Pinto Delgado, o avô, foi mercador em Lisboa durante a década de 1560 e manteve atividade comercial com praças no Norte da África, com anuência da coroa. Também foi jurista, economista e poeta e se envolveu na administração governamental¹⁴⁶. De fato, pouco mais de duas décadas mais tarde, Gonçalo Delgado, escrivão e trovador (ROTH, 1929) recém-casado em Flandres, foi chamado novamente à península por seu pai, que apoiava a União Ibérica e almejava, junto ao castelhano Filipe (1527-1598), há pouco declarado sucessor oficial de Henrique I (1512-1580), que seu filho o sucedesse como feitor, o que garantiria um futuro próspero para seus descendentes. Gonçalo Delgado e sua esposa teriam chegado ao Algarve ainda no início da década de 1580, ano em que teriam dado à luz seu primogênito (VITERBO, 1910).

Provavelmente durante a década de 1590, Gonçalo Delgado esteve envolvido com o suprimento de munições, a partir do Algarve, para as jurisdições lusitanas no Norte da África, com fins de defesa das possessões do Império. Neste mesmo período, teria escrito um poema dedicado ao governador do Algarve, Rui Lourenço de Távora (1556-1616), que, assim como a família Pinto, residia em Lagos. O poema é intitulado *A Violenta irrupção feita pelos Inglezes no ano de 1596 saqueando, e abrazando a cidade de Faro* (RÉVAH, 1961).

¹⁴¹ Não confundir com Isaac de Pinto, já citado. Seus avós teriam estado no Brasil durante a ocupação de Pernambuco pelos holandeses.

¹⁴² Nascido em Amsterdã, teve carreira brilhante no mundo legal Holandês. Ocupou os mais altos cargos da magistratura holandesa e no braço judicial do executivo, além de ocupar a presidência da Ordem dos Advogados de Haia.

¹⁴³ De Amsterdã, como seu irmão, Abraham, foi famoso jurista e influiu decisivamente na elaboração dos códigos criminal e civil holandeses, que, por sua vez influenciaram grandemente as leis de outros países, como as dos Estados Unidos, por exemplo.

¹⁴⁴ Importante Rabino, escritor e filósofo nascido em Israel e radicado nos Estados Unidos.

¹⁴⁵ As bibliografias consultadas omitem o nome de sua mãe. Ver Oelman (2007) e Zepp (2014).

¹⁴⁶ Ver Viterbo (1910), Oelman (2007) e Zepp (2014).

Como se vê, a família dos Delgados gozava de certo prestígio junto à administração régia, principalmente quanto à defesa dos territórios portugueses, de modo que o futuro autor de *A La Salida de Lisboa* foi nomeado, aos vinte e dois anos, como almoxarife de Mazagão, tendo cuidado do trânsito de trigo, centeio, cevada e pólvora, entre outros, de 1603 a 1607 (VITERBO, 1910).

Dois anos antes, Delgado havia se mudado para Lisboa, onde se casou e deu prosseguimento aos seus estudos. Ali tomou contato com as obras de autores importantes, como Garcilaso de La Vega¹⁴⁷ (c. 1503-1536) e Luís de León¹⁴⁸ (1527-1591), e escreveu alguns poemas em português (OELMAN, 2007, p. 49). Em Lisboa publicou, em 1616, alguns poemas escritos em português, representativos do momento de sua carreira literária em que ele escreveu sob a roupagem cristã. Porém, Lisboa parecia não oferecer a mesma segurança do Algarve para os cristãos-novos judaizantes, como era o caso do poeta de *A La Salida de Lisboa* (RÉVAH, 1961). Em 1624, Delgado viajou a Ruão, na França, a fim de encontrar sua família, que se havia radicado ali juntamente com outros marranos que haviam fugido da Inquisição portuguesa no ano de 1609. O prestígio de Delgado junto à coroa, por causa dos seus serviços como almoxarife, pode ajudar a explicar o fato de que ele tardou em se juntar à sua família em Ruão, que a esta altura contava, além de Gonçalo Delgado e de sua esposa, Inês Nunes, a quem a bibliografia consultada indica que era flamenga (RÉVAH, 1961), com os outros filhos do casal, Diogo Pinto e Gonçalo Delgado, homônimo do pai. Esses teriam pedido carta de naturalização ao governo francês no ano de 1612. Mas se mesmo na península o criptojudaísmo não havia cessado, é razoável que os olhos da Inquisição ibérica não enxergassem bem o estado de coisas na França. Formalmente pertencentes à paróquia de São Vicente, os familiares de Delgado puderam praticar o judaísmo num “nível relativamente ortodoxo”¹⁴⁹ (OELMAN, 2007, p. 49). Seu pai, Gonçalo Delgado, tornara-se líder da comunidade criptojudia estabelecida naquele local e isto teria oferecido tranquilidade suficiente para que Delgado escrevesse alguns de seus poemas mais conhecidos e que “consolidaram sua reputação literária”¹⁵⁰ (FINE, 2012a, p. 7), como *Poema de la Reyna Ester*¹⁵¹, *Lamentaciones del Profeta Ieremias*¹⁵² e *Historia de Rut*¹⁵³, e outras pequenas versificações de livros da Bíblia Hebraica ou mesmo deuterocanônicos, como *A La Sabiduría*,

¹⁴⁷ Natural de Toledo, na Espanha, Garcilaso de La Vega foi, provavelmente, o maior introdutor das formas, técnicas e temas renascentistas na poesia ibérica.

¹⁴⁸ Poeta português de origem conversa, Luís Ponce de León chegou a ingressar na ordem dos agostinianos e a se formar bacharel em teologia pela Universidade de Toledo.

¹⁴⁹ “(...) relatively orthodox level”.

¹⁵⁰ “consolidaron su reputación literária”

¹⁵¹ “Poema da Rainha Ester”, composto de nove cantos, é uma paráfrase da história bíblica de Ester.

¹⁵² “Lamentações do Profeta Jeremias”. Trata-se de uma argumentação poética sobre grande parte do livro de Lamentações, comumente atribuído ao profeta Jeremias.

¹⁵³ “História de Rute”. Versificação da história bíblica de Rute.

referente ao Livro da Sabedoria¹⁵⁴. Estes poemas foram publicados em 1627 por *David du Petit Val*¹⁵⁵ e a obra foi dedicada ao cardeal Richelieu¹⁵⁶.

Pouco depois da publicação destes poemas, precisamente em 1633, um clérigo espanhol atuante na França, Diego de Cisneros, recusou-se a conceder um certificado de ortodoxia católica a um membro da comunidade portuguesa em Ruão, Diego Olivera. Esse, ao que parece, era católico convicto. A partir da recusa de Cisneros, o já suficientemente profundo poço do ressentimento seria cavado mais um pouco pelos cristãos-novos de Ruão que, dependendo de sua orientação confessional, temiam desde a rejeição como católicos à revelação de sua religião, se judaizantes. A animosidade entre a Igreja e a comunidade de Ruão cresceu depois que Diego Olivera, que teve sua naturalização negada pela Igreja da França em razão da suspeita que sua ancestralidade provocava, indispôs-se publicamente com o clero. A contenda teria ajudado a alimentar a antipatia de Cisneros, ao que esse pediu que a Inquisição espanhola enviasse ajuda para resolver o caso. A requisição de Cisneros obteve êxito e pouco depois a Inquisição espanhola enviou uma delegação para Ruão com a finalidade de investigar os portugueses radicados na França. Trinta e seis homens foram acusados de judaísmo. Um manuscrito em hebraico foi encontrado na casa dos Delgados. Os acusados ofertaram 250.000 libras para serem empregadas segundo a vontade das autoridades. As agitações passaram e os acusados foram absolvidos. Contudo, a partir do episódio, instalou-se em Ruão uma atmosfera de desconfiança em relação a qualquer pessoa de origem portuguesa (FOLETIER, 1957). No caso de Delgado, ela tinha razão de ser. Delgado, ainda na França, era conhecido como Moshê Pinto Delgado, mantinha correspondência com comunidades de judeus portugueses em outros países e estudava hebraico com judeus estrangeiros, além de convencer os conversos que chegavam a Ruão a abraçar o judaísmo, abandonando definitivamente o cristianismo. É possível que Delgado tenha dirigido alguns serviços religiosos “judaicos” em Ruão (ROTH, 1929, p. 119). Paralelamente, não há relatos de queixas sobre a família de Delgado pelos prelados das paróquias de São Vicente e São Egídio, adjacentes à comunidade portuguesa em Ruão (ROTH, 1929, p. 120). Disso podemos supor que, a despeito das atividades de Delgado, sua família continuava a simular na França, mantendo a aparência de cristãos diante das autoridades eclesiásticas, como faziam em Portugal.

¹⁵⁴ A tradição católica atribui a autoria do Livro da Sabedoria ao Rei Salomão. Tais escritos não fazem parte do cânon hebraico.

¹⁵⁵ DELGADO, João Pinto. *Poema de La Reyna Ester, Lamentaciones del Propheta Ieremias, Historia de Rut y varias poesias, por Ioan Pinto Delgado. Al Ilustrissimo y Reverendissimo Cardenal de Richelieu, Gran Maestre, Supremo y Superentendiente General de la Navegacion y Comercio de Francia*. Ruão: David du Petit Val, 1627.

¹⁵⁶ Armand Jean du Plessis, Cardeal de Richelieu e Duque de Richelieu e de Fronsac (1585-1642), serviu na corte de Luís XIII e foi grande defensor do absolutismo monárquico na França, tendo contribuído consideravelmente para sua manutenção e para o combate ao protestantismo naquele país.

O simulacro, todavia, já fatigava, e a vida na comunidade judaica de Amsterdã, a cujos membros Delgado escrevia regularmente, o teria atraído. Então, parte da família de Delgado partiu para Antuérpia e logo depois para Amsterdã, seguindo o percurso também realizado por outros judeus. Era o ano de 1635, e os Delgados ainda estavam na Antuérpia quando foram denunciados à Inquisição pelo cristão-novo e católico convicto Estêvão Aires da Fonseca, que os acusou de judaísmo e referenciou Delgado como “rabino” (BAROJA, 1962, p. 334). A classificação de “rabino” ajuda a demonstrar o grau de comprometimento de Delgado com o “retorno” ao judaísmo. No entanto, é preciso levar em conta que a atividade rabínica, à época, não era muito definível para os cristãos ibéricos, e mesmo para os judeus. O rolo compressor da Inquisição havia deformado o rito judaico na península, de modo que, passados mais de um século e meio depois das conversões forçadas, desempenhar as atividades que Delgado desempenhava era suficiente para a acusação de rabino, acrescentando maior gravidade à falta do acusado. Esta era uma confusão comum. O próprio irmão mais novo de Delgado, Diogo Pinto Delgado, foi mencionado como rabino quando chegou à Hamburgo, para onde emigrou na mesma época, juntando-se à comunidade judaica ibérica naquela cidade (ROTH, 1929, p. 118).

Assim, Delgado mudou-se para Amsterdã em 1634, seguido por seu pai, poucos anos mais tarde. Na Holanda, onde o ambiente era suficientemente tolerante, João Pinto Delgado passou a utilizar com maior regularidade o nome de Moshê Pinto Delgado e se tornou, entre os anos de 1636 e 1640, um dos sete *parnassim* (governadores) da *Yeshivá* (educandário religioso) *Talmud Torá*, de Amsterdã, existente até os dias atuais e onde então estudava o pequeno Baruch Spinoza. Cumpre salientar que embora Delgado nunca tivesse sido, por assim dizer, formalmente judeu antes de Amsterdã, não parece inadequado tratar sua adesão ao judaísmo nos Países Baixos como uma reconversão, no que concordamos com Fine (2012b, p. 49). Delgado e seus pares não estiveram à margem do judaísmo por motivo que não escapasse à sua vontade. A intencionalidade de sua obra e o curso de sua vida dão exemplo de um desejo sólido de pertença a uma religião e a uma cultura das quais Delgado já participava com as ferramentas intelectuais e sociais de que dispunha, em detrimento dos impedimentos impostos por seus perseguidores. Sabe-se que das vítimas da Inquisição e de seus descendentes que chegavam a Amsterdã era requisitado que demonstrassem publicamente sua integração ao judaísmo e cumprissem alguns ritos, dos quais a circuncisão era o mais importante.

[...] a comunidade judeu-portuguesa atribuía grande importância à circuncisão dos criptojudes, na qual ela divisava, por um lado, um símbolo da obstinação do

indivíduo em reverter ao judaísmo e, por outro, um meio de impedi-lo de retornar às “terras de idolatria”, onde a descoberta do fato de ele ser circuncidado podia pôr sua vida em perigo. Havia mesmo ocasiões em que eles enviavam cirurgiões judeus à Espanha para lá iniciar os criptojudeus na Aliança com Abraão através da circuncisão, a despeito dos riscos dessa iniciativa (KAPLAN, 2000b, p. 353).

A data e o local nos quais ocorreu a circuncisão de Delgado permanecem obscuros, não obstante seja notório que seu desejo de alinhamento ao judaísmo normativo precedesse o rito em questão.

Tendo experimentado a proverbial amenidade da vida judaica nos Países Baixos e a liberdade ideológica inflada pelos ventos da Reforma, Delgado empenhou ali as últimas consecussões de seu gênio criativo, entre as quais *A La Salida de Lisboa*, publicado pela primeira vez por I. Révah, já referenciado; “texto representativo desta literatura menos conhecida no horizonte do hispanismo e dos estudos auriseculares, literatura do século de ouro escrita fora da península por hispano-hebreus ou sefaraditas”¹⁵⁷ (FINE, 2012a, p. 3). Como mencionado anteriormente, o manuscrito original de Delgado ainda é guardado em poder da comunidade sefaradita de Amsterdã. Não foi possível, até hoje, precisar a data de redação do manuscrito; Fine sugere o ano de 1640, aproximadamente (FINE, 2012a, p. 7). *Diálogos Contra a Cristandade*, como o próprio título indica, é uma obra apologética, sendo o gênero apologético bastante frequentado pelos autores luso-hispanojudeus do período. Salientamos que além de *A La Salida de Lisboa*, o manuscrito traz uma autobiografia na qual o autor enfatiza as perseguições que sofreu, além de textos fictícios com personagens cristãs e judias que protagonizam debates teológicos. Assim, torna-se inevitável ler *A La Salida de Lisboa* como um poema autoafirmador da identidade judaica a partir da história dos conversos. A oscilação entre a preeminência cultural e religiosa dos judeus hispânicos e o desprestígio social dos mesmos na península é um padrão que teria ajudado a colar a experiência marrana nas histórias canonizadas no *Tanach*. Nas escrituras sagradas muitos heróis enaltecidos pela tradição judaica foram menosprezados por sociedades circundantes não judaicas. Por este padrão, a intolerância e a consequente perseguição tornam-se essenciais à caracterização do judaísmo e dos judeus. Como veremos adiante, as referências às histórias bíblicas que guardam certa similaridade com tais paradigmas, como a do profeta Daniel e a da Rainha Ester, ocorrem com frequência no poema de que nos ocupamos.

Delgado incorporou o judaísmo após sua família de cristãos-novos ter vivido como criptojudia por algumas gerações, o que propiciou que se nutrisse também do acervo cultural e

¹⁵⁷ “[...] texto representativo de esta literatura menos conocida en el horizonte del hispanismo y de los estudios auriseculares, literatura del siglo de oro escrita fuera de la península por hispano-hebreos o sefardies”.

religioso do catolicismo. Delgado fazia parte de um grupo de judeus ou descendentes que, pela primeira vez na história europeia, haviam passado por um longo período de imersão num ambiente cultural não judaico. Os conversos, todavia, não compuseram um grupo tipologicamente unívoco. Havia aqueles que, uma vez totalmente assimilados ao cristianismo, definiam-se como cristãos. Os deístas recusavam o cristianismo ao mesmo tempo em que eram repelidos pelos rabinos em razão de suas ideias discordantes com o judaísmo normativo. Outros, sincréticos e místicos, desenvolveram prolíferos estudos cabalísticos. A maior parte deles – bem como muitas outras pessoas de origem conversa – acabaria por professar sua fé no messiado de Sabatai Tzvi¹⁵⁸. Delgado, por sua vez, pertence a um quarto grupo, que abandonando seu passado cristão nominal, retornou definitivamente ao judaísmo. Porém, classificar os conversos em grupos estanques reduz inevitavelmente a abordagem do tema e nega ao pesquisador as várias tendências que se tocam mutuamente. Delgado seria, nesse sentido, também um produto histórico formado a partir das influências dos conversos que não partilhavam das mesmas inquietações existenciais que ele. Essa multiplicidade de influências seria identificável numa literatura “‘mestiça’ ou ‘contaminada’, não só em suas escolhas estilísticas senão também confessionais e, às vezes, até exegéticas”¹⁵⁹ (FINE, 2012a, p. 5).

Assim como as influências culturais, religiosas e filosóficas em *A La Salida de Lisboa* são plurais, o poema também teria sido destinado a um público diversificado. Entre os destinatários de Delgado destacamos primeiramente os próprios judeus novos de sua comunidade em Amsterdã. A este grupo, composto por pessoas em estágios variados de (re)alinhamento ao judaísmo, o poema teria sido direcionado como um chamado à prática aberta da religião. A evidente artificialidade das conversões forçadas na península e a experiência criptojudáica teriam resultado na ideia de que qualquer conversão seria, para todos os efeitos, incapaz de mudar as essências individuais. Isso teria ajudado a construir a acepção pelos judeus em relação aos gentios e pelos judeus peninsulares em relação aos demais judeus, pautada em grande medida na ideia de linhagem¹⁶⁰. Adicionalmente, essa noção seria parcialmente responsável pelo esforço contínuo na definição da identidade judaica mesmo após a (re)conversão formal. *A La Salida de Lisboa* seria parte integrante de tal esforço. Menos claramente, o poema também era destinado aos cristãos-novos peninsulares,

¹⁵⁸ Cabalista turco nascido em Esmirna a 1626, Sabatai Tzvi alegava ser o esperado Messias de Israel. Sua conversão forçada ao Islamismo em 1666 provocaria o surgimento de um grupo de criptojudeus turcos cujos membros eram publicamente muçulmanos, mas praticavam secretamente o judaísmo sabataísta.

¹⁵⁹ “[...] ‘mestiza’ o ‘contaminada’, no solo en sus elecciones estilísticas sino también confesionales y, en oportunidades, hasta exegéticas”.

¹⁶⁰ Entre os casos nos quais o tratamento desigual é claro, destacamos o episódio em que por uma resolução da comunidade sefaradita de Amsterdã datada de 1658, decidiu-se não aceitar nas escolas da comunidade crianças judias de outras origens, sob alegação de que elas prejudicariam a “boa educação dos filhos da nação portuguesa”. Ver Kaplan (1989, p. 60).

fosse para conservação de sua memória ou com finalidade proselitista. Os cristãos velhos, sem dúvida, também figuram entre os receptores do poema. A esses Delgado teria a intenção tanto de demonstrar a superioridade do argumento religioso judaico como de apontar a culpa dos cristãos pelas agruras sofridas pelos marranos. Fruto da variada bagagem cultural de Delgado, o hibridismo de teor e forma em *A la Salida de Lisboa*, sugerimos, seria sintomático do pleito à filiação ao judaísmo e à Ibéria, tanto subjetiva como literariamente. As escolhas estéticas em *A La Salida de Lisboa* são frequentemente de inspiração conceptista¹⁶¹ ou gongorista¹⁶², o que indicaria que a obra era destinada também a um público culto que pudesse apreciá-la e vinculá-las ao paradigma das letras áureas espanholas (FINE, 2011, p. 9).

Delgado, tendo sido forçado a negar sistematicamente uma identidade a qual, uma vez livre, planeava restaurar, fez da própria negação parte constitutiva de uma identidade que, se escorregadia, fugidia, era também pegajosa, inevitável. Manipulá-la, entendê-la, não era tarefa simples. Nesse sentido a literatura parece ter sido a ferramenta última de sua empreitada, o terreno onde o idílico se fundiu ao terrível, criando uma nova realidade a retroalimentar o seu meio social, influenciando a notação que Delgado fazia da realidade à sua volta, e “permitindo-nos reconhecer e interpretar as marcas de sua ferida” (FINE, 2012b, p. 49). Os textos de Delgado “buscam apreender um entendimento especificamente marrano da história documentada por meio da transformação literária de textos históricos da Bíblia”¹⁶³ (ZEPP, 2014, p. 120). A consciência marrana escoaria, assim, pelas lacunas formadas a partir da negação e mesmo da violação do passado próximo e longínquo dos judeus ibéricos (FINE, 2010, p. 14).

Delgado se destacou pela habilidade em absorver as influências da cultura literária espanhola, inclusive cristã, empregando-as num propósito judaico, tendo sido o mais talentoso dos poetas marranos de sua época e o que mais explicita seu judaísmo (OELMAN, 2007, p. 52). A obra de Delgado se situa numa “zona limite”, tendo sido escrita posteriormente à saída da Península Ibérica e durante o processo de retorno ao judaísmo (ROTH, 2001, p. 219). O hibridismo de autores como Delgado, se por um lado parece assinalar uma dupla filiação, os manteve, em alguma medida, fora tanto do paradigma do século de ouro ibérico como do da

¹⁶¹ Corrente literária vinculada ao movimento barroco, caracterizada por jogos de ideias alicerçados na retórica lógica e na frequência de silogismos como ferramenta argumentativa.

¹⁶² Luis de Góngora y Argote (1561-1627), é um dos grandes poetas peninsulares em todos os tempos. Destacou-se por ter dissolvido as distinções clássicas entre os gêneros lírico, épico e satírico. O estilo gongorista preconiza a ornamentação estilística, o rebuscamento na forma e a alta erudição. Ao lado da escola de Góngora como uma das principais escolas literárias do período barroco, figura a escola de Quevedo. Francisco de Quevedo (1580-1645) rivalizava com Góngora e criticava com veemência o estilo cultista do rival. Suas reflexões eram apresentadas numa linguagem simples, frequentemente coloquial, sem deixar de lado a complexidade de sua poesia.

¹⁶³ “[...] they seek to grasp a specifically Marranic understanding of history documented in the literary transformation of the biblical history books”.

literatura judaica (FINE, 2012b, p. 50). Esse hibridismo teria dado à luz novas formas peculiares aos autores da diáspora sefardita ocidental, com os quais esses construíram o caminho do seu “retorno” ao judaísmo. Lembramos que, se a Ibéria os havia rejeitado, parte considerável da própria comunidade judaica mirava com receio o pleito desses autores à pertença ao judaísmo, estendendo sua desconfiança às obras produzidas pelos autores conversos, como haviam se acostumado a fazer com tudo o que tinha vistas a assumir a direção de suas consciências. A desconfiança repousava justamente na situação cultural limítrofe dos judeus novos (GRAIZBORD, 2004, p. 2). A extração ibérica e a pertença tácita à cultura ibérica – e, portanto, idólatra – estaria, para muitos dos judeus novos, como a contrafação do “sangue judeu”, motivo da repulsa por parte dos cristãos velhos. Delgado era múltiplo numa época que celebrava a unidade religiosa-cultural-nacional, uma “rachadura na utopia monolítica”¹⁶⁴. “O marrano, privado de identidade, portador do incompleto, corpo infectado pela ambiguidade, permanecerá como uma sombra ameaçadora, como o restante de uma enfermidade intolerável” (FORSTER, 2006, p. 23).

Sob a almejada aparência de judeus “integrais”, sobreporiam-se então demãos de interpretações da realidade sempre congruentes com as vivências e perspectivas dos judeus novos segundo a cronogeografia variada que sua experiência lhes proporcionou. Se o contexto social apresentava mudanças constantes, era no retrato estável do passado bíblico que Delgado estribava suas aspirações, com proveito da deferência da fonte para si e para o público receptor. Por meio de sua obra, Delgado estendeu uma linha entre o passado bíblico e o seu próprio contexto social, equilibrando sobre ela uma terceira realidade, marcada pela liminaridade cuja relação mencionada aqui é apenas uma das causas. Seguindo a noção de Halbwachs, para quem os fatos passados, quando recordados coletivamente, “assumem importância maior” e são revividos “com maior intensidade” (HALBWACHS, 2003, p. 30), julgamos que a coesão entre os judeus novos na diáspora, buscada inclusive por meio da literatura, era estimada como ferramenta na construção da identidade daquele coletivo.

A tormenta da perseguição levou Delgado a procurar abrigo na religiosidade e, consequentemente, na Bíblia Hebraica, mas a notação dos eventos descritos nela também teria alterado a apreensão do presente para ele. Encarado a partir de novas perspectivas, o caminho não era, com efeito, inédito, mas a paisagem mudara pela inclemência dos ventos. Isso teria provido sua identidade de novo sentido, sendo esse desbastado do emaranhado de sentimentos controversos experimentados pelo autor.

Como mencionado acima, o “presente judeu” de Delgado era embebido de influências ibéricas cristãs, pelo que tais “contaminações”, evidentes em sua obra, ajudaram também a

¹⁶⁴ “[...] desgarro en la utopia monolítica”.

realçar o texto bíblico de que Delgado se serviu para construir *A La Salida de Lisboa*. Inferimos que isso só teria sido possível porque cristãos ibéricos e judeus sefarditas haviam participado, por muito tempo, de um substrato cultural comum.

Primeiramente, a pesquisa acadêmica de literatura deveria estabelecer ligações íntimas com a história e a cultura. A literatura é parte inseparável da cultura e ela não pode ser compreendida fora do contexto geral de toda a cultura de uma dada época. [...] não pode ser fechada nessa época; sua plenitude é revelada apenas num longo tempo¹⁶⁵ (BAKHTIN, 1986, p. 2-3).

A aceitação dos ritos judaicos e o apreço pelas tradições bíblicas ombreavam com os valores inculcados a partir da reprodução inevitável de elementos da cultura cristã ibérica. Tanto as alusões ao *Tanach* como as internalizações do cristianismo teriam sido decisivos para a composição dos fundamentos da consciência marrana e do conteúdo da literatura da diáspora sefardita ocidental. A tradição dos judeus novos teria sido, portanto, composta a partir da articulação de elementos culturais diversos, mas concomitantes, destilados em anos de criptojudaísmo, no que tomamos a noção de Hobsbawn e Ranger com relação à “invenção das tradições” (HOBSBAWN; RANGER, 1984). A “tradição marrana”, nesse caso, teria emergido a partir da constatação de que não era possível estabelecer vínculos proveitosos com o passado tal como ele era apresentado pela sociedade geral. Antes, era preciso reinventar o presente pela reelaboração do passado. A perseguição ibérica e o judaísmo extrapeninsular eram irrecrutáveis à consciência marrana senão pela adaptação de seus parâmetros. Mas uma vez reformulado, tanto o passado ibérico como o bíblico puderam inspirar os autores sefarditas da diáspora ocidental, inclusive por proverem as ligações necessárias com as sociedades a que os judeus novos procuravam pertencer. Desse modo, as ideologias que provocaram a perseguição aos judeus na península não estavam ausentes. Muitas vezes mudaram-se apenas os atores, sem, no entanto, mudar a estrutura do pensamento, como no caso do preconceito “racial”, já mencionado.

Em Amsterdã, como em todas as comunidades da diáspora, a idiossincrasia impôs-se invaerivelmente à ortodoxia desejada, e isso se reflete na literatura produzida pelos autores judeus novos.

Quando abandonaram a Península Ibérica por serem habitantes indesejáveis, os judeus e os judeu-conversos levam em sua bagagem intelectual abundantes reminiscências do

¹⁶⁵ “First of all, literary scholarship should establish closer links with the history of culture. Literature is inseparable part of culture and it cannot be understood outside the total context of the entire culture of a given epoch. (...) cannot be closed off in this epoch; its fullness is revealed only in a great time”.

saber cultural da região e do passado que deixam para trás. Disso resulta que, entre a literatura hispano-hebreia que se desenvolve fora da Península e a espanhola “cristã-velha”, se pratica um jogo muito sutil de analogias e diferenças, de atrações e repulsões (FINE, 2012b, p. 51).

Para Halbwachs, “se o que vemos hoje toma lugar no quadro de referências de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente” (HALBWACHS, 2003, p. 29). *A La Salida de Lisboa* seria, então, fruto da vulnerabilidade de Delgado aos elementos culturais experimentados nos diversos contextos dos quais participou. Parte de si permanecia unida à Ibéria, bem como à lembrança difusa de espectros das histórias bíblicas transmitidas mais ou menos vagamente pelas gerações de conversos. A luz dos archotes que iluminavam a estrada para a identidade teria ficado mais vigorosa com *A La Salida de Lisboa*, mas não menos vacilante, sendo a hesitação, a incerteza e o que Fine chamou de “liminaridade cultural inerente” (FINE, 2012b, p. 50) elementos constitutivos da própria literatura conversa.

Na forja literária, Delgado fundiu a experiência traumática de sua família e de seus pares à memória coletiva do povo judeu, manifestando-se como bastião do judaísmo e, numa segunda instância, da experiência judaica na península como experimentada pelos conversos. Lembramos que “forças sociais condicionantes guiam o artista em grau maior ou menor” (CANDIDO, 2000, p. 23). Na ausência de uma autoimagem uma consonante com os parâmetros sociais de autodefinição da época, a construção do “ser judeu sefardita ibérico” fora da península, para Delgado, foi levada a cabo fazendo-se referência a pontos externos. Ou melhor, a representações ideológicas de tais pontos segundo a concepção do autor, para então fazer emergir uma identidade constantemente retrabalhada.

Reverberada na voz de Delgado, a identidade conversa põe à mostra algumas de suas características distintivas e representativas da dualidade dos judeus novos, entre as quais a aparentemente desconexa incredulidade. A ruína da prática religiosa pelo afastamento das tradições judaicas e pela obrigação do disfarce, assim como a culpa diante da firmeza daqueles que, negando-se a dissimular, aceitavam a morte na fogueira, “santificando o Nome”, estariam entre as razões para a abjuração, tendo a fé marrana tornado-se – e o dizemos com certa dose de ousadia semântica – uma espécie de “fé do ceticismo”. Ou melhor, o próprio objeto da fé teria passado a diferir consideravelmente em relação à norma judaica. O conceito de fé no judaísmo é ligado à experiência prática. No pensamento religioso judaico, a *Emuná* é baseada no que há de empírico no campo do sagrado, tal o sentido das ordenanças reguladoras da vida em sociedade, como as relacionadas ao vestir e ao comer, por exemplo. A

fé judaica, assim, seria uma escolha tomada no interior de cada ser humano, uma vez que seu exercício demanda uma iniciativa pessoal. No cristianismo, inversamente, a relação com a fé assumiria um caráter um tanto platônico, no sentido de que a fé é depositada fora do alcance do exercício prático, fora daquilo do que de fato se faz. O receptáculo da crença, no cristianismo, estaria em algum lugar fora do sujeito, já que a razão, ao invés de estar subjugada pela fé, como no judaísmo, é posicionada em oposição a ela, negando o empirismo e vinculando-se ao que se pode vir a pensar de forma desintencional. A consciência, assim, deve estar sob vigília constante a fim de que não seja seduzida por “maus pensamentos”, sendo esses incitados por uma entidade satânica que é ausente no judaísmo. É possível que a ideia de fé, depois de passada em revista em função dos reveses da experiência criptojudáica, tenha sido importante para produzir certa digressão na relação do marrano com sua religiosidade, fazendo-a deslizar para o interior da consciência e limitando-a parcialmente a esse lugar, o que pode ajudar a explicar a dubiedade do exercício confessional dos judeus novos.

As práticas e tradições judaicas, uma vez esquecidas ou evitadas por medo da morte, teriam aberto espaço para a superlativação do sentimento de pertença ao povo de Israel, possível também por meio do apego aos laços de sangue como internalizado a partir do discurso religioso/estatal ibérico. Podemos supor que Delgado tinha consciência das limitações dos conversos nesse sentido. Nos versos 37-40 de *A La Salida de Lisboa*, o autor assume que Israel, aqui personificado como “la doncella”¹⁶⁶, está “medio viva y medio muerta”¹⁶⁷. Para além do óbvio, ou seja, que as palavras de Delgado referem-se às incertezas sobre estar vivo levando-se em conta a perseguição, inferimos que se trata de um exame da identidade conversa, inclusive da sua própria, oscilante entre a noção que fazia dos significados rituais e a observância estrita da religião.

Além disso, é possível que, na falta do rito ou mesmo pela dissolução de seu significado tradicional, os conversos fizeram deste sentimento de pertença a pedra de esquina de sua confissão religiosa. O apego às tradições em Amsterdã, ao contrário do que pode parecer, não contraria essa teoria. Na verdade, o aparente exagero na observância de certas tradições poderia, aqui, camuflar a compreensão limitada dos significados dessas mesmas tradições, pelo que os marranos teriam compensado sua ignorância do judaísmo por meio da rigidez de sua prática. “No mudes el corazón / de tu escudo y de tu Rey; / ¿sea tu objeto su Ley / y tu vida su razón!”¹⁶⁸, dizem os versos 101-104 de *A La Salida de Lisboa*.

¹⁶⁶ “A donzela”.

¹⁶⁷ “meio viva e meio morta”.

¹⁶⁸ “Não mudes o coração / de teu escudo e de teu Rei; / seja o teu propósito sua Lei / e tua vida sua razão!”

As tribulações advindas da perseguição aos “hereges” na península e fora dela teriam tornado claro aos conversos que tanto seu presente como seu futuro não estavam assegurados. Assim, em face da necessidade de se reorganizar constantemente a identidade no presente, com frequência o passado de Israel tinha preferência em relação ao futuro que, por tudo o que haviam vivido os conversos, se mostrava inevitavelmente incerto. Evidentemente, deve-se lembrar que o passado é, em medida considerável, fruto de reconstruções artificiais e não raramente a relação com a memória pode assumir um caráter tão platônico quanto a própria esperança no futuro. Mesmo assim, o passado idealizado, retrabalhado e arquitetado literariamente na obra de Delgado, cristaliza-se, confundindo consigo a identidade sefaradita na diáspora ocidental. Os versos 109-112 de *A La Salida de Lisboa* nos dão um bom exemplo da importância do passado judaico para a identidade conversa: “No te olvides del lugar / donde holocausto ofrecías, / lunas y pascuas hacías / y ofrendas en santo altar.”¹⁶⁹. Esse passado é regularmente confrontado com a condenação, por parte de Delgado, das práticas religiosas dos cristãos, “a quien sus idolatrías / se acrescentam con los dias.”¹⁷⁰ (vv. 74, 75).

O passado, por definição, é impossível de reaver. Para os marranos, a esperança no futuro teria sido minada pela distância que ainda mantinham do judaísmo normativo. Cada novo aprendizado, cada passo rumo à densa tradição talmúdica, salpicada de um grande número de respostas e discussões inscritas na dialética judaica, teria tornado mais evidente que alimentar a esperança de se tornarem judeus “integrais” aceitos universalmente se mostrava um tanto infrutífero. Assim, os conversos deveriam fazer do passado a força motriz da construção de sua identidade. Nesse sentido, *A La Salida de Lisboa* representaria uma tentativa de canonização da história judaica sefaradita por meio de sua identificação com o passado bíblico de Israel.

¹⁶⁹ “Não te esqueças do lugar / onde holocausto oferecias, / luas e páscoas fazias / e oferendas em santo altar.”

¹⁷⁰ “[...]a quem suas idolatrías / se acrescentam com os dias.”

CAPÍTULO 4: A LA SALIDA DE LISBOA

*Aquí está la infame puerta,
la del olivo y la espada
para salir tan cerrada,
y para entrar tan abierta.*

- 5 *Si en ti la paz se destierra,
no eres del ramo capaz,
porque uno promete paz
y el otro ejecuta guerra.*

- 10 *Recoge, o nave, a Sodoma;
sólo a su cómplice embarca,
que, como no eres el Arca,
no hay que esperar la paloma.*

- 15 *Mancha tu cuchillo fiero
y quede pendiente aquí:
quedará la insignia em tí
como blasón verdadero.*

- 20 *Y tú, el más fiero león,
que matas quien no te ofende,
por mano de quien te entiende
tendrás la satisfacción.*

*Y aunque nace tu alegría
viendo a tantos perecer,
si a muchos lo hiciste ver,
también has de ver tu día.*

25 *Si nuestro pecado obliga
a sufrir tanto rigor,
considera que el Señor
si disimula, castiga.*

30 *Si parece que se olvida
de castigar su enemigo,
es sólo porque el castigo
há de ser más que en la vida.*

35 *Porque el cielo más se indine,
fabricaste tu palacio
donde diste un breve espacio
para que el cuerpo se incline.*

40 *La doncella, entre el tormento,
estando en la vida incierta,
medio viva y medio muerta,
responde a tu pensamiento.*

*Y entre penas y entre engaños,
su temor no perdonó
al padre que la engendró
cuanto y más a los extraños.*

45 *Niegas la vida a quien niega,
y el que confiesa y se olvida,
sin ver remedio, su vida
entre las llamas entrega.*

50 *No basta ver que sudó
el pobre con lo que vives,
pues lo que ganó recibes
y coges lo que él sembró.*

¡Ay de ti! fiero Esahú
 de quien la virtud no escapa,
 55 ¿como has de asirle la capa
 a quien la tomaste tú?

Ya que con justa razón
 a tu padre no heredaste
 y por manjar trocaste
 60 del cielo la bendición.

Paja cerás aquel día
 que la casa de tu hermano
 pondrá fuego con su mano
 a quien a su sangre ardía.

65 Los desterrados vendrán
 al nuevo Templo a vivir,
 y a quien hicieron servir
 tu reyes le servirán.

Entonces tu confusión
 70 que mal agora lo advierte,
 ha de ser tu misma muerte
 y muerte sin redención.

Verás como siempre fuiste
 a quien sus idolatrías
 75 se acrescientam con los días,
 y ellos el sol perdiste.

Tienes ojos y no ves,
 sin oír tienes oído,
 eres ídolo dormido
 80 que no anda y tiene pies.

*Aflige al que has afligido,
al que a Dios conoce abrasa,
que de otra más fuerte brasa
será tu reino ofendido.*

85 *Empieza uno y otro robo
y sigue el mayor rigor,
porque no duerme el Pastor,
aunque va matando el lobo.*

*Parécete descuidado
90 en soportar tanta injuria:
jay de ti, cuando su furia
muestre cuál es su cayado!*

*Pedirás socorro en vano
a tu dioses, o gentil:
95 si David mató diez mil,
¿que hará del Señor la mano?*

*Y tú, Pueblo que probaste
del Dio la piedosa vara,
vuelve, vuelve a Quien te ampara,
100 pues te escucha y no llamaste.*

*No mudes el corazón
de tu escudo y de tu Rey;
sea tu objeto tu ley
y tu vida su razón!*

- 105 *Sigue sus santos preceptos,
que en medio los escuadrones
entre rabiosos leones,
has de alcanzar tus efectos.*

- 110 *No te olvides del lugar
donde holocausto ofrecías,
lunas y pascuas hacías
y ofrendas en alto altar.*

- 115 *Y, aunque se alejó de nos
por nuestro error, no te asombre,
por que los lejos del hombre
muy cerca son para Dios.*

- 120 *¡La diestra se olvida aquel,
Jerusalén, que te olvida!
Falte a sus años la vida
A quien te escoge, o Babel!*

- 125 *Tomando instrumento allí
la voz, entre pena tanta,
¡se le pegue a la garganta,
Cuando cantare de ti!*
- 125 *Y el justo cielo le ampare
si, movido del dolor,
a tus hijos con rigor
en piedras despedazare.*

*Sagrada Jerusalén,
 130 dulce bien, dulce memoria,
 ¡viva en nos, si no la gloria,
 la memoria de tu bien!*

*Contemple mi pensamiento
 siempre en ti y en tu grandeza,
 135 porque la humana riqueza
 es hoja que lleva el viento.*

*Jamás irán mis engaños
 tras el día de placer,
 que al fin el anochecer
 140 cierra la cuenta de los años*

*Mil veces dichoso aquel
 que, en medio de su aflicción,
 le ofrece al Dio de Sion
 que no deprecia a Israel.*

*145 Y en esse confuso mar,
 do tanto bajel se anega,
 al puerto dichoso llega
 donde se habrá de salvar.*

*Y de los reyes el Rey
 150 sólo teme y sólo adora,
 que fue, será y es agora:
 un Dios, un Pueblo, una Ley.*

*O dichoso el que confía
 y que firmemente espera
 155 la palabra verdadera*

que está señalando el día.

*Que siempre dio su lugar
a la Ley de Dio, su pecho;
que Ley que su dedo ha hecho,
160 ¿que mano podrá borrar?*

*¡Acude, o Señor, te ruego,
acude a la pena grave!
Sepa el mundo, si no sabe,
que puedes más que su fuego.*

*165 No desampare tu mano
quien to Nombre santo invoca;
quedará como una roca
a las olas del tirano.*

*Y, en tanto, entre las tinieblas,
170 vea el sol de tu verdad;
que a donde todo es maldad,
¿qué puede haber sino nieblas?¹⁷¹*

Desde o início, a voz lírica do poema situa a si mesma e ao leitor na liminaridade característica dos cristãos-novos. O poema inicia num tom de apresentação de um problema real, um fato dado que o autor escancara ao leitor vigorosa e categoricamente, a saber, a tragédia que se havia dado na vida dos judeus hispano-portugueses. “Aqui está a infame porta” (v. 1) faria referência não apenas aos portões físicos da cidade de Lisboa, onde estava gravado o brasão da Inquisição, ostentando o ramo de oliveira e a espada (v. 2), mas à própria situação conversa marcada pela ambivalência que os teria levado a perpetuar os sentimentos de alienação e não pertencimento. Os portões, sob cuja sombra vivia o coletivo converso, passariam aqui também uma ideia da opressão a que esse mesmo coletivo estava submetido em razão da Inquisição. De fato, uma porta

¹⁷¹ No decorrer da análise, o poema aparecerá livremente traduzido ao português pelo autor deste trabalho.

infame, “para sair tão fechada, / e para entrar tão aberta” (vv. 3, 4), emblema de uma situação limítrofe de transposição improvável. Especialmente “para sair tão fechada” (v. 3) posiciona o eu lírico no terreno exílico do qual não é capaz de sair e ao qual retorna frequente e involuntariamente (FINE, 2012b, p. 56). Neste caso, a metáfora que faz dos portões físicos de Lisboa a porta emocional e confessional debaixo de cujos umbrais o autor se encontra, quebra a barreira entre as ideias comparadas, criando uma nova realidade. Assim, a região emocional e confessional fronteiriça (termo metafórico) arrasta a porta física de Lisboa (termo metaforizado) para o sentido transcendente da angústia, e a transporta para o universo poético que amplia as dimensões relativamente limitadas do universo conceitual, necessariamente mais fixo (CANDIDO, 2009, p. 139).

“Se em ti a paz se desterra” (v. 5) denota a relação dialética que Delgado estabelecia com a conversão forçada ao catolicismo e com a expulsão peninsular, que roubou a paz dos judeus ibéricos e os desterrou de sua *Erets Sefarad*, respectivamente. Do mesmo modo, podemos supor que o fato de Delgado tratar por “ti” a terra natal expõe um sentimento de ternura em relação à mesma, provavelmente resultante do reconhecimento da forte identidade ibérica que os judeus portugueses aprenderam a forjar, fosse por sua antiguidade na região ou mesmo fruto de uma internalização dos padrões ibéricos de limpeza de sangue. Em “não eras do ramo capaz” (v. 6), há um flagrante da situação gerada pela conversão forçada dos judeus ao catolicismo. A paz, prometida aos judeus que se convertessem ao cristianismo e simbolizada pelo ramo de oliveira na cultura inquisitorial, na prática, simplesmente não se aplicava. Para os judeus, a conversão não fez cessar as perturbações, senão as recrudesceu ainda mais. Os cristãos-novos, uma vez tomados como oficialmente católicos, eram passíveis de punição pela Inquisição, que castigava os judaizantes, mas não os judeus. Esses últimos, por não pertencerem ao catolicismo oficial, se encontravam fora do alcance do Santo Ofício, daí inclusive uma das razões para as conversões em 1492 e 1496, na Espanha e em Portugal, respectivamente. Os versos “porque um promete paz / e o outro executa guerra” (vv. 7-8) dão conta de presentificar esta relação, que também é flagrada nos versos 45-48: “Negas a vida a quem nega, / e o que confessa e se esquece, / sem ver remédio, sua vida / entre as chamas entrega”, que também abordam a temática do martírio.

Neste sentido, *A La Salida de Lisboa* seria um escrito de testemunho que teria por objetivo dar voz aos que haviam passado – como aos que ainda passavam – pelas agruras da Inquisição e não teriam oportunidade de ser ouvidos de outra maneira, já que

ou estavam mortos ou tiveram subtraída sua identidade (que é um jeito de morrer). Estivessem vivos e falariam, mas não estavam; de uma forma ou de outra, literal ou simbolicamente. Daí a necessidade de se escrever o poema, pois a escrita pressupõe ausência. Destarte, *A La Salida de Lisboa* teria funcionado como um espaço para a produção de memória e para a construção e reafirmação das identidades.

“Recolhe-te, ó nau, a Sodoma; / somente seu cúmplice embarca, / que, como não és a Arca, / não há que esperar a pomba” (vv. 9-12), configura uma clara alusão ao juízo de Deus sobre Sodoma, que provocou sua destruição, como à história de Noé, por cuja arca sua família teria sido salva do dilúvio. O eu lírico do poema se dirige, nesses termos, aos próprios judeus novos e reflete a consciência de que sua história se insere na cadeia de processos traumáticos canonizados na Bíblia Hebraica. Neste ponto, a passagem do silêncio para o discurso faz supor que tenha havido um ato de heroísmo, pois uma memória chula não é digna de ser contada. O elemento primeiro do relato épico é o gesto heróico. Isso coloca os sefaraditas de Amsterdã, assim como os criptojudeus que ainda viviam na península, numa posição socialmente especial. O valor de sua história estaria vinculado ao ato heróico adjacente ao trauma de que foram vítimas. Então, haveria aí mesmo a necessidade da existência do trauma e de proclamar sua veracidade a partir de sua inserção num cânone já consagrado. Além disso, o eu lírico, neste caso, esforça-se por distanciar-se e contrastar-se em relação ao “outro”. A cristandade perseguidora seria aí equiparada a Sodoma (v. 9), como à marca de Caim (vv. 13-16): “Mancha tua navalha selvagem / e fique pendurado aqui: / ficará a insígnia em ti / como brasão verdadeiro”.

Seguindo esse padrão, “o mais fero leão” (v. 17) seria também parte integrante das metonímias e analogias entre o cristianismo opressor e os inimigos clássicos do povo de Israel descritos na Bíblia Hebraica (FINE, 2012a, p. 11). O “mais fero leão” (v. 17), “que mata quem não te ofende” (v. 18), poderia tanto ser reconhecido como o reino ibérico de Leão como o reino antigo da Babilônia, segundo a leitura do livro do profeta Daniel. Antes da diáspora do ano 70 da era comum, o cativo da Babilônia¹⁷² foi o acontecimento desse tipo mais marcante na história judaica e estaria, para Delgado,

¹⁷² O Cativo Babilônico designa o período de exílio após a série de três deportações em massa dos judeus do antigo Reino de Judá para a Babilônia, empenhadas pelo Rei Nabucodonosor II, da Babilônia. A primeira deportação teve início em 598 a.e.c.; neste ano Jerusalém foi sitiada e o jovem Joaquim, Rei de Judá, rendeu-se voluntariamente. O Templo foi saqueado e uma grande parte “dos justos de Israel”, os oficiais militares e artífices, inclusive o Rei, são levados para a Babilônia. Zedequias, tio do Rei Joaquim, foi então nomeado por Nabucodonosor II como rei vassalo. Onze anos mais tarde, ocorreu a segunda deportação em 587 a.e.c. e a consequente destruição de Jerusalém e do Templo. A terceira deportação ocorreu no ano 582 a.e.c.

atrelado ao cativo da terra de *Sefarad*. Na antiguidade, os “da linhagem real e dos nobres” (Daniel 1: 3) de Israel teriam sido os primeiros a serem levados à Babilônia. Da mesma maneira, Delgado teria se identificado – e aos seus pares – com os nobres do antigo Israel, que haviam vivido situações semelhantes, como a mudança abrupta de costumes e identidade. Ao incluir o sobrenatural canonizado em *A La Salida de Lisboa*, Delgado deu maior credibilidade ao conteúdo do poema. Além disso, o fato de durante os séculos XVI e XVII a nobreza ter se tornado um critério central para aquilatar o “bom nome” ou a “honra”, permite pensarmos nesses versos como ilustrativos da internalização deste conceito por Delgado.

Dado o valor conferido à autoridade das histórias bíblicas no XVII, podemos inferir a dimensão da atividade criadora do autor enquanto excepcional instrumento de expressão. Delgado violou a realidade ao apreendê-la por meio de um procedimento literário que transformou a realidade atroz em linguagem poética, atenuando os limites entre uma coisa e outra. Assim, em *A La Salida de Lisboa*, a apreensão e presentificação da realidade se dariam de maneira paradoxal, pois ao invés de tê-las empenhado de maneira a atender a natureza da própria realidade, Delgado a elaborou imaginativa e esteticamente. *A La Salida de Lisboa*, ao misturar fantasia e verdade (pois antes de qualquer outra coisa, é uma verdade pessoal de um universo particular a que o autor pretende dar voz) dirige-se ao lugar da singularidade, onde encontraria sua força e sua fraqueza, pois permite a si mesmo ser “mentira” ao mesmo tempo em que presentifica a realidade insólita de forma peculiar, ou seja, pelo próprio insólito enquanto linguagem. Com isso, não queremos insinuar que Delgado tenha feito uma abordagem pouco aderente à realidade ou que tenha ignorado o intervalo entre os fatos e a possibilidade de comunicá-los. Ler o relato de uma tragédia meramente como fantasia apenas reitera a ofensa a que o texto pretende superar, pois faz dele pouco caso ao admiti-lo enquanto “mentira”. A mistura do fantástico ao real não desabona o testemunho. Pelo contrário, pode ser uma ferramenta para o resgate da tragédia, que é a finalidade primeira do próprio testemunho. Ao aceitar que os fatos não poderiam coincidir com as palavras e que estas não poderiam captar e transmitir a enorme tragédia a que havia sido submetido, Delgado fez uso de uma estética que casou indissociavelmente com o conteúdo do poema. Ao anular o limite entre o real e o fantástico, a poesia barroca cola a palavra na coisa não pela ignorância do intervalo inevitável entre uma e outra, mas justamente por levá-lo em conta. Isso seria determinante para tirar o leitor do automatismo psíquico pelo qual se pode insinuar que a história é uma mera cadeia de

causalidades e faria com que o leitor a encare de forma que permita a catarse. Igualmente, por meio do balanço entre o fantástico e o real, o poema causaria no leitor uma indecisão ou, se quisermos, uma hesitação. Tal hesitação seria impeditiva da compreensão dos fatos segundo qualquer tipo de rigor lógico, pois eles são inapreensíveis deste modo. Uma leitura puramente objetiva não daria conta do sentido da obra. Haveria, portanto, de se subjetivar a leitura. Por esse argumento, o valor de *A La Salida de Lisboa* como instrumento comunicador da tragédia estaria menos no rigor metodológico que na sua capacidade de sedução.

“Se nosso pecado obriga / a sofrer tanto rigor, / considera que o Senhor, / se dissimula, castiga” (vv. 25-26). Esses versos ecoam uma noção recorrente no *Tanach*, segundo a qual os pecados do povo judeu são a causa do exílio e do sofrimento, bem como a ideia de que os perseguidores de Israel seriam punidos por Deus, não obstante o poder do Santo Ofício pudesse fazê-lo parecer improvável. Tal relação também estaria explícita nos versos 29-32: “Se parece que se esquece / de castigar seu inimigo, / é só porque o castigo / há de ser mais que na vida”. Sobre o exílio na Babilônia, teria lamentado o profeta Daniel: “Sim, todo o Israel transgrediu a tua lei, desviando-se, para não obedecer à tua voz. Por isso a maldição, o juramento que está escrito na lei de Moisés, servo de Deus, se derramou sobre nós, porque pecamos contra ele.” (Daniel 9: 11). Inversamente, o caminho da redenção passaria necessariamente pelo cumprimento da lei mosaica, como aludem os versos 101-104: “Não mudes o coração / de teu escudo e de teu Rei; / seja teu propósito sua Lei / e tua vida sua razão.” Esses versos poderiam significar também uma rejeição às leis ibéricas que haviam decretado o infortúnio dos judeus na península. “Não te esqueças do lugar / onde holocausto oferecias” (vv. 109-110); “por erro nosso” (v. 114); e os versos “E tu, Povo, que provaste / de Deus a piedosa vara, / volta, volta a Quem te ampara, / pois te escuta e não o chamaste.” (vv. 97-100) configuram também o processo de autculpabilização levado à cabo por Delgado no poema. Delgado sugere aqui que o povo judeu foi responsável pelo sofrimento, o que pode ter sido “derivado, em grande medida, do sentimento de culpa pela aceitação da conversão e pelo abandono da observância religiosa judaica”¹⁷³ (FINE, 2012a, p. 12). Mas principalmente, não podemos desconsiderar esses versos como emblemas da internalização da acusação de heréticos e deicidas, tão comumente feita pelos prelados ibéricos, para muitos dos quais os judeus eram os pecadores por

¹⁷³ “derivado en gran medida del sentimiento de culpa por la aceptación de la conversión y el abandono de la observancia religiosa judaica”.

excelência. Também, os judeus que se esforçavam para encontrar meios de praticar sua religião eram heroificados e, neste sentido, a experiência criptojudia ecoava as histórias da rainha Ester¹⁷⁴ e de Daniel:

Todos os presidentes do reino, os prefeitos e sátrapas, conselheiros e governadores, concordaram em que o rei devia baixar um decreto e fazer firme o interdito, que qualquer que, por espaço de trinta dias, fizer petição a qualquer deus, ou a qualquer homem, e não a ti, ó Rei, seja lançado na cova dos leões. (...) Ora, quando Daniel soube que a escritura estava assinada, entrou em sua casa, no seu quarto em cima, onde estavam abertas as janelas para o lado de Jerusalém, e três vezes no dia se punha de joelhos, orava e dava graças, diante do seu Deus, como também antes costumava fazer. (DANIEL 6: 7, 10)

O processo de autoculpabilização também se faz notar nos versos 113-116: “E, embora [Deus] tenha se apartado de nós / por nosso erro, não te assombre, / porque as distâncias do homem / muito perto são para Deus”. Nos dois primeiros versos Deus teria abandonado Israel por causa de seus erros, o que alinha-se com a ideia de supersessionismo. Nos dois últimos há uma esperança para os judeus, pois que poderiam contar com a indulgência divina e com o consequente livramento, como se lê também nesses conselhos aos judeus novos contidos nos versos 105-108: “Segue seus santos preceitos, / que em meio aos esquadrões / e raivosos leões, / há de alcançar seus efeitos”. Aqui novamente a referência ao livro de Daniel, que teria sido salvo por Deus na cova dos leões, onde teria sido jogado pelo rei Nabucodonosor.

Igualmente, a restauração dos valores morais judaicos e a consequente volta à terra ancestral passariam, necessariamente, pela obediência aos preceitos bíblicos mediante a lembrança sistemática de eventos do passado israelita, como a saída do Egito e a destruição do Templo e de Jerusalém, isto é, exercícios da lembrança coletiva do povo judeu. Estas analogias faziam do passado de Israel uma estrada que Delgado podia seguir a partir de balizas formadas pelas experiências individuais de seu presente. Por sua vez, suas experiências individuais estavam atreladas à trama da memória coletiva da qual seus pares igualmente participavam e para quem a Ibéria havia se tornado uma extensão da Terra Santa. Neste sentido, a obra de Delgado “insinua que a Inquisição

¹⁷⁴ A história da rainha Ester, que teria escondido sua extração judia do rei Assuero, tendo-a assumido em momento oportuno, é tema do *Poema de la Reyna Ester*, também de Delgado.

pode ter sido um instrumento de Deus para fazer retornar os conversos ao judaísmo, fazendo-os lembrar de suas origens” (FINE, 2012b, p. 57).

“Porque o céu mais se ofende, / fabricaste teu palácio / onde deste um breve espaço / para que o corpo se incline” (vv. 33-36). Seguindo o padrão de abordagem que hiperboliza negativamente o cristianismo, o “palácio” (v. 34) “fabricado para que o corpo se incline” (v. 36) seria uma referência à Igreja e caracterizaria, neste caso, uma depreciação da religião cristã pelo paralelismo com os reinos idólatras da antiguidade, possivelmente a própria Babilônia. Além disso, pode ainda fazer alusão à riqueza dos reinos ibéricos (“palácio”), em alguma medida proporcional à pobreza dos réus da Inquisição depois que tiveram seus bens confiscados, relação que também entrevemos a partir da leitura dos versos 49-52: “Não basta ver que suou / o pobre com o que vives, / pois o que ele ganhou recebes / e colhes o que ele semeou”. O “breve espaço” referenciado no verso 35 transmite a ideia de certa efemeridade relacionada ao que se pode “fabricar” neste mundo, mesmo às maiores riquezas. Em tais palácios, é apenas “o corpo” que se inclina. Ao espírito, ao invés disso, estariam guardadas as riquezas eternas. Estas estariam “no céu”, que “mais se ofende”, assim como foram ofendidos os conversos, postos aqui como contraponto à cristandade, sendo esta pertencente ao mundo terreno e que ultrajou a Deus e a seu povo.

Como admoestação a si mesmo a fim de não incorrer novamente nos pecados que teriam como resultado inevitável o cativo, temos os versos 117-120: “A destra esquece aquele, / Jerusalém que te esquece! / Falte a seus anos a vida / a quem te escolhe, ó Babel!” Trata-se de um intertexto de Salmos 137: 5: “Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, esqueça-se a minha direita da sua destreza.” Na sequência, “Tomando instrumento ali / a voz, entre pena tanta, / se fure a garganta, / quando cantar de ti.” (vv. 121-124) aludem a Salmos 137: 6: “Apegue-se-me a língua ao paladar; se não me lembrar de ti, se não preferir Jerusalém à minha maior alegria.” Podemos encontrar a referência a Babel, mencionada no verso 120, no mesmo capítulo do livro de Salmos. Ela atenderia à retaliação de Delgado contra o que ele tinha como uma representação de Babel em sua época, ou seja, o catolicismo: “Ah! Filha de Babilônia, que vais ser assolada; feliz aquele que retribuir o pago que tu nos pagaste a nós. Feliz aquele que pegar em teus filhos e der com eles nas pedras.” (Salmos 137: 8, 9). Desta última parte do capítulo 137 de Salmos, encontramos ascendência nos versos 125-128: “E o justo céu o ampare / se, movido de dor, / a teus filhos com rigor / em pedras despedaçar.” Aqui, contudo, o eu lírico se dirige a Jerusalém, e não a Babel, sua adversária. Neste

sentido, a leitura que Delgado propõe inverte as relações de poder de sua época pela perversão do próprio texto bíblico. Embora Delgado o endosse e o use como modelo, também rompe sutilmente com ele. Frequentemente os judeus novos, em especial quando visitavam os países católicos com fins comerciais, tinham de romper com os preceitos judaicos que se haviam se disposto a cumprir. Esses versos ancoram a justificativa para tais deslizos no texto bíblico, não pela sua repetição tal qual a versão original, mas pela sua reapresentação numa versão que anistia, por assim dizer, os judeus novos de seus pecados. Isso, no entanto, não impede que se possa perceber aqui novamente o sentimento de culpa de que Delgado dá exemplo ao comparar a si e a seus pares (Jerusalém) com os “filhos de Babilônia”, nos termos do texto sagrado.

Os versos 37-40: “A donzela, em tormento, / estando na vida incerta, / meio viva e meio morta, / responde a seu pensamento”, personificam Israel como uma donzela e ecoam a metáfora bíblica que faz da relação entre Israel e Deus uma relação entre esposa e marido, comparando Israel a uma donzela pura, como quer o livro do Cântico dos Cânticos: “Porém uma é a minha pomba, a minha imaculada, a única de sua mãe, e a mais querida daquela que deu à luz; viram-na as filhas e chamaram-na bem-aventurada, as rainhas e as concubinas louvaram-na.” (Cântico dos Cânticos 6: 9). Essa ideia ocorre também no Novo Testamento, como podemos notar no versículo 23 do capítulo 5 da carta aos Efésios: “Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da Igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo.” Esse fato daria exemplo do acervo cultural e religioso católico de que também se nutriu Delgado¹⁷⁵. A donzela, neste caso, está “meio viva e meio morta”, reflexo da dilaceração da cultura e da religião judaicas. Décadas consecutivas de criptojudaísmo teriam levado a uma forma fronteira de religiosidade que não se coadunava com o catolicismo imposto e nem com um judaísmo agora idealizado, sendo essa uma religiosidade mitigada, fragmentada.

“Ai de ti, feroz Esaú / de quem a virtude não escapa, / como tira a capa / de quem a tomaste? / Desde que com justa razão / de teu pai não herdaste / e pelo manjar

¹⁷⁵ Para Fine, as referências ao Novo Testamento em *A La Salida de Lisboa* são reveladoras do sincretismo que caracteriza a literatura produzida pelos conversos de origem hispano-portuguesa no contexto da diáspora sefardita ocidental (FINE, 2012a, p. 11). Lembramos que para Yovel, judaísmo e cristianismo são religiões que se excluem mutuamente, pelo que a verdade de uma seria necessariamente negada pela verdade da outra. A ideia de sincretismo depende de certa compatibilidade entre os elementos básicos das religiões em questão. As dualidades próprias ao marranismo, ao contrário, costumavam envolver um choque de cosmovisões opostas. Desse modo, os judeus novos teriam estado divididos entre dois caminhos à salvação que mesmo eles julgavam incompatíveis, situação que teria anunciado a atmosfera de contradição, e não de sincretismo, na qual viveram os marranos (YOVEL, 2009, p. 87).

trocaste / a bênção do céu. Palha tu serás naquele dia / em que na casa de teu irmão / ateará fogo com sua mão / a quem a seu sangue ardia” (vv. 53-64). Esses versos fazem da relação entre o cristianismo e o judaísmo uma relação de parentesco segundo comparação com a história dos irmãos gêmeos Esaú e Jacó, como descrita no livro de Gênesis, e remonta ao tema da usurpação da eleição divina. Segundo a Bíblia, Esaú teria desprezado o favorecimento de seu pai, Isaque, tendo vendido a primogenitura a Jacó por um prato de lentilhas, o “manjar” no verso 59. Da mesma maneira, Jacó teria enganado seu pai quando esse já era senil e cego, tendo-se feito passar por Esaú, o que fez com que tomasse a bênção em lugar de seu irmão.

“E ainda que nasça tua alegria / vendo a tantos perecer, / se a muitos o fizeste ver, / também hás de ver teu dia.” (vv. 21-24). “Os desterrados virão / ao novo Templo viver, / e a quem fizeram servir / teus reis lhes servirão. Então tua confusão, / que mal agora o adverte, / há de ser tua mesma morte / e morte sem redenção.” (vv. 65-72). “Aflige ao que tens afligido, / ao que a Deus conhece abrasa, / que por outra mais forte brasa / será teu reino assaltado. / Empenha um e outro roubo / e segue o maior rigor, / porque não dorme o Pastor, / embora vá matando o lobo. Parece a ti descuidado / em suportar tanta injúria: / ai de ti, quando sua fúria / mostrar qual é seu cajado! / Pedirás socorro em vão / a teus deuses, ó gentil: / se Davi matou dez mil, / que fará do Senhor a mão?” (vv. 81-96). Nos versos acima o autor se dirige aos cristãos velhos e os adverte de que suas más ações não ficariam sem resposta por parte de Deus, reafirmando a fé num revide divino às obras da cristandade. Dessa maneira, Delgado busca estabelecer um acordo com seus algozes de que sua experiência havia sido terrível. Esse acordo teria sido um fator importante no sentido de dar sustentação ao seu testemunho. No verso 65, os judeus ibéricos são os “desterrados”, não apenas porque desapropriados pelo confisco dos bens e consequente expulsão da península, mas porque haviam sido expulsos de uma terra que uma vez assumira a condição de *Erets*. Segundo a teologia judaica, o estabelecimento dos judeus numa terra ancestral seria fator determinante para o advento da era messiânica. Daí a referência ao “novo Templo”, no verso 66. Pelo tom célere e pela repetição da palavra “morte” nos versos 71 e 72, o autor enfatiza o destino forçoso e iminente dos seus algozes, ou seja, a perdição, ou como preferiu Delgado, a “morte sem redenção”. Destacamos que a ideia teológica de redenção deita raízes no cristianismo, bem como a metáfora de Deus como um pastor (v. 87), sugerida também pelo “cajado” no verso 92. Nesses casos, o uso desses elementos pode ajudar a aquilatar até que ponto o autor bebe nas fontes da

cultura cristã e de que maneira elas penetram sua obra. Os versos 95 e 96 referenciam I Samuel 18: 7: “[...] Saul feriu os seus milhares, porém, Davi os seus dez milhares.”, e avigora a esperança na providência divina, com vistas à reafirmação da posição de Delgado como judeu pleno e religioso. A ressalva de que o lobo ainda mata a despeito da vigilância de Deus, feita no verso 88, faz que notemos a posição emocional de desamparo dos conversos e reforça a noção de que o retorno pessoal ao judaísmo por parte de Delgado de maneira nenhuma significava a ausência de obstáculos ainda a serem vencidos.

Retornado ao judaísmo e desejoso por reafirmar sua condição de judeu pleno, Delgado condenava a veneração católica aos seus santos, mais numerosos que os dias do ano, e que, para ele, faziam cingir o cristianismo de uma impressão contrária à real doutrina bíblica: “Verás como sempre foste / a quem suas idolatrias / se acrescentam com os dias, / e neles o Sol perdeste.” (vv. 73-76). A censura à idolatria e a depreciação do cristianismo continuam nos versos 77-80: “Tem olhos e não vês, / sem ouvir tens ouvido, / és ídolo dormente / que não anda e tem pés.” Esses versos fariam confundir a condição dos “ídolos mortos” do catolicismo com o fato de o catolicismo ter morrido também dentro de Delgado, que havia então “renascido” para o judaísmo em Amsterdã. Tal leitura seria validada pela relação que esses versos fazem com Salmos 115: 5-7: “Têm boca e não falam; têm olhos e não vêem; têm ouvidos e não ouvem; têm nariz e não cheiram. Suas mãos não apalpam; seus pés não andam; som nenhum lhes sai da garganta”.

Paralelamente ao menoscabo do cristianismo, o que se pode ler desde o verso 129 até o verso 160 é uma exaltação do judaísmo e dos judeus, sempre em contrapartida ao destino indigesto guardado aos cristãos, seus inimigos. “Sagrada Jerusalém, / doce bem, doce memória, / viva em nós, se não a glória, / a memória de teu bem.” (vv. 129-132). A memória, enquanto resultado da relação dialética entre a lembrança e o esquecimento, é a ferramenta a que recorre Delgado com fins de canonizar a experiência dos judeus novos. Esta memória é frequentemente alicerçada na Bíblia, embora haja o reconhecimento de que algo do glorioso passado de Israel como povo tenha sido perdido (“se não a glória”), possivelmente nem tanto ou não apenas pela história do povo judeu como descrita na Bíblia, mas pela comparação desta com a história do judaísmo ibérico que, uma vez glorioso, se encontrava arruinado à época de Delgado.

A despeito da grandeza de que uma vez gozou o judaísmo peninsular, o século XVII punha em evidência que mesmo a outrora conhecida pompa dos judeus ibéricos não era páreo para os extraordinários rumos que a história havia tomado, como se depreende da leitura dos versos 133-136: “Contemple meu pensamento / sempre em ti e em tua grandeza, / porque a humana riqueza / é folha que leva o vento.” A esperança na justiça divina em detrimento das leis humanas e mesmo a vida no mundo vindouro ao invés da importância um dia possivelmente dada à esfera secular encontrou vazão na obra de Delgado nos versos 137-140: “Jamais irão meus enganos / atrás do dia de prazer, / que ao fim o anoitecer / encerra a conta dos anos.” A “conta” no verso 140 seria uma metáfora do julgamento após a morte, segundo uma noção menos comum ao judaísmo que ao cristianismo. Esse julgamento culminaria com uma sentença de vida eterna ou de morte pelo exame de uma folha de balanço – ou conta – na qual seriam registrados os atos das pessoas, a fim de que se possa garantir a elas suas recompensas merecidas. Ainda, o uso desse termo manifesta aquilo que se pretende rejeitar, neste caso, os negócios deste mundo, aqui simbolizados pela “conta”. Isso, porém, se dá tacitamente. O que a palavra “conta” pode estar representando neste verso é a principal atividade dos judeus novos em Amsterdã no século XVII. Desse modo, a rejeição às operações mercantis não poderia ser explícita, senão relativizada, sob pena de abdicar-se da principal forma de subsistência dos sefarditas da diáspora ibérica ocidental.

“Mil vezes feliz aquele / que, em meio de sua aflição, / se oferece ao Deus de Sião / que não despreza a Israel.” (vv. 141-144). A palavra “aflição”, no verso 142, seria sintomática exatamente de uma formação de compromisso entre o desejo e o proibido. O desejo (pela necessidade) de se envolver em negócios fora dos Países Baixos estaria em descompasso com o apego às coisas sagradas, em especial porque esses negócios exigiam a violação de preceitos religiosos judaicos e eventualmente a readoção do disfarce de cristãos, incluindo tudo o que isso envolvia, como a utilização de antigos nomes e costumes. A ideia de autosacrifício, no verso 143, é parte do que nos permite estimar a importância que o tema ganhou no meio judaico da época. Esse fato pode ser explicado não só pelo martírio dos judeus “contumazes”, os acusados que se negavam a recusar o judaísmo diante do Tribunal do Santo Ofício, mas também por

certo contágio pelo cristianismo, religião na qual, por motivos óbvios, o autosacrifício é enaltecido¹⁷⁶.

“E neste confuso mar, / onde tantos navios afundam, / ao porto feliz chega / onde se haverá de salvar.” Os versos 145-148 fazem sentido a um coletivo afeito aos negócios além-mar e para o qual o mar era frequentemente saída viável para terras mais tolerantes. Daí depreendermos um paralelismo entre o livramento da perseguição inquisitorial e a salvação em termos religiosos, como lemos no verso 148.

“E dos reis o Rei / só teme e só adora, / que foi, será e é agora: / um Deus, um Povo, uma Lei.” (vv. 149-152). Esses são alguns dos versos nos quais talvez possamos notar com maior clareza a influência do texto bíblico em *A La Salida de Lisboa*¹⁷⁷. A expressão “Rei dos reis”, além de ser muito conhecida no judaísmo, aparece também no Novo Testamento, aplicada a Jesus: “E no manto e na sua coxa tem escrito esse nome: Reis dos reis, e Senhor dos senhores.” (Apocalipse 19: 16). Também no livro do Apocalipse é possível encontrar a referência à expressão utilizada no verso 151: “Santo, Santo, Santo, é o Senhor Deus, o Todo-Poderoso, que era, e que é, e que há de vir.” Esta, por sua vez, é um intertexto de Isaías 6: 3, onde se lê: “[...] Santo, Santo, Santo é o Eterno dos Exércitos; toda terra está cheia da sua glória.”, outro texto muito conhecido no judaísmo, provável referência de Delgado. O verso 152 remonta ao dito “um Monarca, um Império e uma Espada” que integra o poema “Al Rey Nuestro Señor”¹⁷⁸, de autoria do militar e poeta espanhol Hernando de Acuña (1520-1580), que o compôs em homenagem a Carlos V (1500-1558)¹⁷⁹. O monarca, o império e a lei da espada são substituídas por Deus, por Israel e pela lei mosaica, respectivamente. Os versos 149-152 dão exemplo de uma relação que é recorrente em *A La Salida de Lisboa*, pois contam o passado bíblico enquanto presente – porque se quer que esse passado influa positivamente no presente – ao mesmo tempo em que são uma tentativa de colocar o presente traumático no passado, isto é, de transformar o passado em história, cristalizando-o, encerrando-o.

¹⁷⁶ “Porque há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo homem. O qual se deu a si mesmo em preço de redenção por todos, para servir de testemunho a seu tempo.” (I Timóteo 2: 5, 6. Grifo nosso).

¹⁷⁷ Como exemplos temos: “Tu, ó rei, és rei de reis [...]” (Daniel 2: 37) e “[...] trarei contra Tiro a Nabucodonosor, rei de Babilônia, o rei dos reis [...]” (Ezequiel 26:7).

¹⁷⁸ Ao Rei Nosso Senhor.

¹⁷⁹ Carlos V e I foi o Sacro Imperador Romano-Germânico como Carlos V a partir de 1519 e Rei da Espanha como Carlos I de 1516 até sua abdicação em favor de seu irmão mais novo Fernando I no império e seu filho Filipe II na Espanha, respectivamente.

Os versos 153-160 continuam o panegírico de Deus, de seu povo e de sua lei, e exprimem confiança nos ditames da religião judaica: “Feliz o que confia / e que firmemente espera / a palavra verdadeira / que está apontando o dia. / Que sempre deu seu lugar / à Lei de Deus, sua valentia; / que Lei que seu dedo fez, / que mão poderá apagar?” Traduzimos livremente a palavra “señalando” no verso 156 ao português “apontando”, pois vemos aí uma relação com o verso 159, no tocante à “Lei que seu dedo fez”. Assim, o “dedo” que escreveu o decálogo nas tábuas de pedra e as entregou a Moisés¹⁸⁰ também aponta “o dia”, neste caso, possivelmente o dia da vinda do Messias, segundo uma leitura que ressalta ainda mais a aproximação de Delgado do acervo cultural e religioso cristão. Não desconsideramos também o fato de que na leitura ritual do rolo da Torá, as letras sejam literalmente apontadas por uma *Yad*, palavra hebraica que significa literalmente “mão”¹⁸¹. A *Yad* aponta o texto bíblico e, portanto, a “palavra verdadeira” e a lei de Deus que qualquer outra mão não “poderá apagar”.

Neste ponto é interessante notar que Delgado grafa a palavra “Deus” de duas maneiras ao longo do texto: *Dio* e *Dios*. Tem-se visto crescer, respaldada na sagacidade dos saberes populares, a opinião de que os conversos preferiam a forma *Dio* por faltar nela a letra “s”, presente em *Dios* e que caracterizaria o “politeísmo” dos católicos: uma maneira de repreender seus opressores e distinguir Israel dos seus inimigos, o que é consonante tanto com as políticas excludentes ibéricas da época como com a “bênção da separação”, pequena oração judaica das mais conhecidas¹⁸². Em resposta à questão, o Professor Cyril Aslanov, da Universidade Hebraica de Jerusalém e membro da Academia da Língua Hebraica, dá parecer de que, de fato, trata-se de uma etimologia popular: “*Dio* provavelmente coexistia com *Dios* no espanhol antigo, *Dio* como continuação do acusativo latim *Deum* e *Dios* como continuação do nominativo *Deus*. Os judeus espanhóis perceberam erradamente *Dios* como um plural e preferiram a forma *Dio*”. A Professora Ruth Fine, também da Universidade Hebraica de Jerusalém, informa que era característico dos judeus sefaraditas utilizar a forma *Dio* para nomear a Deus. Essa forma aparece também na Bíblia de Ferrara. A Professora Ruth Fine menciona ainda que a convivência das duas formas é uma marca da literatura conversa

¹⁸⁰ Êxodo 31: 18.

¹⁸¹ Trata-se de um instrumento geralmente feito de prata e que é composto por uma haste com uma pequena mão fechada com o dedo indicador estendido em uma das extremidades.

¹⁸² “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que fazes separar o santo do profano, a luz da escuridão, Israel dos demais povos, e o sétimo dia dos seis dias de trabalho. Bendito sejas Tu, Eterno, que separas o santo do profano” (FRIDLIN, 2003, p. 217).

do Norte da Europa¹⁸³. Delgado teria alternado as duas formas de propósito, preferindo a grafia *Dios* nos versos que referenciam o Deus do cristianismo, mesmo que indiretamente (vv. 82, 152). Ao invés disso, nos versos que acenam para a benevolência e o favor do Deus de Israel, o autor prefere a forma *Dio*. No verso 143, *Dio* é o “Deus de Sião”. Nos versos 97-100, Deus (*Dio*) “ampara” e, mesmo quando usa a vara, ela é “piedosa”. Quando o Deus é de Sião, mas se encontra afastado de Israel (ou Israel de Deus), prefere-se a forma *Dios* (v. 116). Nos versos 157-158, Delgado emprega *Dio* depois de *dio* (“deu”, do verbo “dar”, em castelhano), no que pode ser um bom exemplo do apuro da linguagem barroca, aqui posta à serviço da magnanimidade do Deus (*Dio*) de Israel. Necessário é mencionar, ainda, um caso pontual, de caráter oficial, que contrasta com este padrão, diferindo daquela que parece ter sido a opção de Delgado quanto à grafia da palavra “Deus”, conforme informou o Professor Francisco Moreno-Carvalho¹⁸⁴:

“O único caso encontrado nas atas da comunidade judeu-portuguesa-espanhola de Amsterdam, no século XVII, onde a palavra “Deus” é grafada de forma abreviada é numa resolução do mês de sivan de 5400 (1641), que consta da página 158 do primeiro volume das atas daquela comunidade. Lá consta uma proibição de se polemizar com não judeus sobre matéria religiosa. Ao se referir ao “deus dos não judeus” usa-se a seguinte forma: ‘De novo souberão os srs do mahamad quí há poicos dias hú predicante nos enpulpeto dize que os srs burgomtos devião desterrar os judeus destas terras por saber que dos nossos avião falado palavras escandalosas contra seu D’s exagerando...’. Para, em seguida, arrematar ‘e como de semelhantes dittos podem resultar inquietação geral p todas a nascão o que el Dio não permita’. Ou seja, o Deus de Israel é escrito de forma plena, o deus dos não judeus de forma abreviada.”

Do verso 161 até o fim do poema, no verso 172, o autor se dirige diretamente a Deus. Os versos 161-168 constituem um clamor no sentido de que Deus o livre e aos seus das agruras impostas pela cena política e social por que eram assolados os judeus, tanto nos países católicos como no exílio da Ibéria. “Acode, oh Senhor, te rogo, / acode à pena grave! / Faz saber ao mundo, se não o sabe, / que podes mais que

¹⁸³ O Professor Cyril Aslanov e a Professora Ruth Fine, referenciados acima, foram consultados por e-mail.

¹⁸⁴ O Professor Francisco Moreno-Carvalho, doutor em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica pela Universidade de São Paulo, foi consultado por email.

seu fogo. / Não desampare a tua mão / a quem teu Nome santo invoca; / permanecerá como uma rocha / contra as ondas do tirano.”

No entanto, a despeito de seu caráter aparentemente redentor, o poema parece não deixar entrevermos o espectro da salvação religiosa ou qualquer “acolhimento no sagrado” (FINE, 2012b, p. 57). Isso pode ser representado na estrofe final do poema, que explicita a situação de desamparo social e emocional do autor e de seus pares: “E, enquanto, entre as trevas, / vê o sol de tua verdade; / e onde tudo é maldade, / o que pode haver senão nevoeiros?” (vv. 169-172). Esta estrofe inicia-se com um intertexto extraído do livro de Jó, em que a dialética entre o sofrimento e a redenção é significada a partir do simbolismo das trevas e do Sol. No livro de Jó, Deus “fala ao sol, e ele não sai; sela a luz das estrelas” (Jó 9: 7) e “revela as profundezas das trevas, e traz à luz a sombra da morte” (Jó 12: 22). Esses versos, como os que encerram o poema de Delgado, sugerem escuridão, lugubridade e conflito, reafirmando a situação do coletivo converso, em cujo horizonte não havia “senão nevoeiros”.

A *La Salida de Lisboa* foi escrito em Amsterdã, quando seu autor já se encontrava na circunstância de judeu livre e integrado a uma comunidade judaica próspera e reconhecida. Mesmo assim, esse poema afirma continuamente a situação social liminar do judeu novo. O bilinguismo, o amálgama entre presente e passado, a defesa do pertencimento, a um só tempo, à Ibéria e ao judaísmo (ainda que pelas diretrizes da Inquisição isso configurasse um oxímoro) e o esforço por se identificar com os rótulos de ambas as culturas sugerem fortemente que a identidade sefaradita durante o período barroco na Holanda era construída sobre a região fronteiriça significada por Delgado em *A La Salida de Lisboa*.

Afirmam-se, em *A La Salida de Lisboa*, paralelismos entre acontecimentos ligados à Inquisição e acontecimentos ligados ao passado trágico-heroico de Israel. Esta estrutura trata de produzir a ilusão da existência de certo equilíbrio de justiça histórica, pelo que o restabelecimento e a prosperidade dos sefaraditas na Holanda dariam conta de redimir o horror da Inquisição e o trauma da expulsão ibérica. Nesse poema, o passado bíblico de Israel é continuamente trazido à tona como forma de legitimar ou compreender o trauma da Inquisição bem como as circunstâncias sociais contemporâneas do autor. A religiosidade judaica, não obstante muitas vezes inventada ou idealizada, teria servido de esteio à construção de uma nova identidade que fosse capaz de acomodar dentro de si o coletivo converso do qual Delgado era parte.

O poema termina com um ponto de interrogação, do que inferimos que isto represente a própria identidade dos judeus novos, sendo esta mesma fragmentada, inacabada. As imprecisões de sua própria identidade, como as dúvidas sobre seu futuro como judeu, pairavam como nevoeiros no horizonte de Delgado e de seus pares. Mas se as consequências da Inquisição eram difíceis de narrar, elas não eram incomunicáveis. Comunicar o trágico é elaborá-lo e vencê-lo. Comunicar as implicações da perseguição na Península Ibérica dava a possibilidade de superá-las. Não apenas pelo valor literário e artístico de *A La Salida de Lisboa*, mas primeiramente pela própria iniciativa de escrever esse poema, Delgado teria invertido os papéis na dinâmica de dominância entre a Inquisição e os judeus, recusando-se a ser perseguido por ela, tendo ele mesmo, de certa maneira, passado a persegui-la.

CONCLUSÃO

A proposta nesta pesquisa tem sido abordar as dualidades identitárias e as trocas culturais experimentadas no contexto da diáspora sefaradita ocidental como retratadas, especificamente, no poema *A La Salida de Lisboa*, de autoria de João Pinto Delgado. Começamos por uma apresentação panorâmica da questão conversa e dos parâmetros teóricos que nos nortearam até aqui e por meio dos quais tivemos o objetivo de nos abeirarmos da experiência cultural marrana.

Em seguida, nos debruçamos sobre a história dos judeus na península ibérica, destacando os usos políticos da religião católica romana para os governantes ibéricos desde o alto medievo. Apesar da atmosfera antijudaica que se formava paulatinamente na península até redundar nas expulsões da Espanha e de Portugal, vimos que houve períodos de relativa paz para os judeus, durante os quais eles puderam experimentar a prosperidade econômica e cultural. Assim aconteceu durante a ocupação das cidades outrora islâmicas em função da vitória cristã na Reconquista, por exemplo.

Sondamos, ainda, os possíveis motivos pelos quais os judeus ibéricos teriam construído a ideia de nobreza associada à extração judaica, principalmente em Portugal. Neste país, a maior estabilidade interna em relação à Espanha em determinado período, resultante da centralização política precoce, teria ajudado a forjar uma identidade judaica que se mostraria peculiar nos séculos seguintes.

À medida que se contruía na península a ideia de unidade religiosa vinculada à identidade nacional e “racial”, os judeus, presumivelmente, eram cada vez mais alvo da coação do Estado e da Igreja. Narramos a atuação de nomes importantes da perseguição aos judeus no século XIV, notadamente os clérigos Fernando Martinez e Vicente Ferrer, cujas ações fizeram avultar o fenômeno converso. Depois das conversões forçadas, muitos dos cristãos velhos, que tomavam como sub-reptícia a incursão conversa na cristandade, passaram a incentivar a perseguição às pessoas de origem judaica pelo Santo Ofício.

Novamente, é preciso contrastar as histórias de Portugal e Espanhal. Naquele país, o estabelecimento da Inquisição aconteceu com atraso em relação ao que ocorreu na Espanha. Sugerimos que talvez por isso a identidade conversa portuguesa guarde certas diferenças em relação à espanhola, tendo, inclusive, a maioria dos conversos portugueses permanecido em seu país depois da ordem de expulsão em 1446.

Consideramos a atividade comercial dos conversos e sua participação na construção do mercantilismo, a dimensão cosmopolita de sua atuação, bem como as influências que tais atividades tiveram sobre sua identidade. Religiosamente, percebemos o apego à ortodoxia pelos judeus novos das gerações posteriores às expulsões como sintomática da inabilidade em lidar com um judaísmo normativo idealizado e da incômoda lembrança de um inevitável fundo cultural e religioso cristão, além, é claro, da internalização dos padrões inquisitoriais de pensamento dos quais foram vítimas. Assim, os judeus novos teriam passado a constituir uma presença indesejada nos Estados ibéricos, onde se ansiava pela construção e fortalecimento da entidade nacional pautada na ideia de unidade. Esta ideia era contrastante com sua própria história, repleta de múltiplas influências culturais. Os conversos e seus descendentes eram rechaçados, pois eram marcados pelas dualidades próprias à sua identidade, díspares em sociedades cada vez mais preocupadas com as identidades “integrais”.

As conseqüências literárias dos conversos nos países para os quais esses migraram foram o assunto do terceiro capítulo deste trabalho. Entendemos a instalação de editoras e academias literárias judaicas pela Europa nos períodos renascentista e barroco, entre outras coisas, como representativa do sentimento de pertença à Península Ibérica, onde havia academias importantes. Essa atividade também teria realçado os contornos da autodefinição desses judeus na diáspora. Neste contexto, estudamos a biografia e a obra de Delgado à luz do seu contexto histórico. *A La Salida de Lisboa* foi analisado em perspectiva, relacionada à história pessoal de Delgado e ao seu relacionamento com o próprio judaísmo, bem como às mutações identitárias pelas quais passou em suas viagens até chegar a Amsterdã.

Propomos que a polifonia de Delgado, como o bilinguismo em sua obra, seja resultado, inclusive, da imprecisão de sua identidade, a qual o poeta tentava saldar por meio de seus escritos. Percorremos as feições de sua adesão ao judaísmo alinhada a uma ortodoxia própria dos judeus novos. Apontamos essa ortodoxia não apenas como consequência da internalização de conceitos da Inquisição, mas também como indício da constante transformação do pensamento judaico sefaradita à época, que viria a matizar o pensamento judaico ocidental como um todo, desde que possamos pensar em tal entidade.

A La Salida de Lisboa, sugerimos, merece um lugar de destaque no contexto dos estudos que relacionam a História e a Literatura no contexto da diáspora sefaradita

ocidental. A obra traz à tona o ponto de vista do qual falou seu autor, sendo esse relativo a todas as variações e metamorfoses dos conversos, bem como seu rebatimento nos aspectos cultural e religioso. Lembramos que as vicissitudes na biografia de Delgado eram encaradas paralelamente ao passado bíblico descrito no *Tanach*, e com ele consubstanciado em *A La Salida de Lisboa*.

Demos preferência a uma análise fenomenológica da questão conversã, nos sendo cara a abordagem que fez Yirmiyahu Yovel, sem preterir, no entanto, outros autores. É o caso, por exemplo, de Yosef Kaplan, estudioso apegado ao documental, acercado de análises baseadas em dados concretos. É possível afirmar, com razão, que os olhares desses dois estudiosos, muito citados neste trabalho, são contrastantes teoricamente. No entanto, tentamos aqui coadunar as duas referências, entendendo que sua harmonização depende, justamente, de suas abordagens diferentes, mas que não se anulam mutuamente, antes, completam-se, não havendo nada em suas obras que possa desautorizar uma à outra.

Neste trabalho não procuramos avistar a identidade de Delgado e de seus pares em termos estritos. Antes, entendemos que sua personalidade era plural em tantos sentidos quanto abordamos aqui. *A La Salida de Lisboa* manifesta as ambivalências que marcaram o construto marrano, elaborado a partir de suas múltiplas experiências, de suas negações e afirmações de si mesmo. *A La Salida de Lisboa* traça um itinerário que deflagra o expediente judeu novo, inscrevendo Delgado no grupo daqueles que destoavam do projeto ideológico que o Ocidente europeu se propôs desde a formação dos Estados nacionais. Figura inaceitável no átrio da modernidade, personalidade que se estendia desde a quebra da unidade, desde a fragmentação em vários pedaços, e que por isso deveria ser repelida, expulsa, e por fim, queimada de modo a não deixar vestígios. Marca de um grupo vulnerável, sob muitos aspectos, mas que empenhou esforço hercúleo para (re)construir sua consciência, inclusive por meio da literatura. Esforço de que *A La Salida de Lisboa* dá magnificante exemplo.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALBIAC, Gabriel. *La Sinagoga Vacía: las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Hiperión, 1987.

AMÂNCIO, Moacir. *O Talmud*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos-novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1975.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

_____. Response to a question from Novy Mir, *In: Speech Genres and other late essays*. Austin: University of Texas Press, p. 2-3. 1986.

_____. *The Dialogic Imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1992.

BESSA LUÍS, Agustina. *Um Bicho da Terra*. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.

BAROJA, Julio Caro. *Los Judíos en la España Moderna y Contemporanea*. Vol. III. Madri: Arion, 1962.

BHARATDWAJ, K. *Physical Geography: Introduction To Earth*. Nova Deli: Discovery Publishing House, 2006.

BÍBLIA. Edição Contemporânea e Atualizada de Frank C. Thompson. São Paulo: Vida, 2002.

BODIAN, Miriam. Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe. *In Past and Present*. Oxford, n. 143, p. 48-76, mai. 1994.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. Tradução de J. Guinsburg e Tereza C. Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. *O Estudo Analítico do Poema*. São Paulo: Humanitas, 2009.

CARROLL, James. *A Espada de Constantino: A Igreja Católica e os Judeus*. Tradução de Renato Pompeu. Barueri: Manole, 2002.

CHARTIER, Roger. *Cultura Escrita, Literatura e História*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Porto Alegre: Artmed, 2000.

CLARK, Kenneth. *An Introduction to Rembrandt*. Londres: John Murray / Readers Union, 1978.

CORNWELL, John. *Hitler's Pope: the secret history of Pius XII*. Nova Iorque: Viking, 1999.

EIGER, Elaine; VALENTE, Luize. *Caminhos da Memória: Trajetória dos Judeus em Portugal*. [Vídeo]. Produção e direção de E. Eiger e L. Valente. São Paulo. 2002. DVD, 57 minutos. Documentário.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Coleção *Os Pensadores*, vol. XVII. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FAUR, José. *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1992.

FELDMAN, Sérgio Alberto. "A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII". *In Revista Webmosaica*. Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 20-39, jun. 2012.

FINE, Ruth. *La Literatura de Conversos Después de 1492: Autores y Obras en Busca de um Discurso Crítico*. Jerusalém: Universidade Hebraica de Jerusalém, 2010.

_____. Los Psalmos de David de Daniel Israel López Laguna. In *Calíope. Journal of the Society of Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, Greensboro, n. 117, p. 177-197, 2011.

_____. “A la salida de Lisboa” de João Pinto Delgado: un poema y un autor fronterizos. Jerusalém: Universidade Hebraica de Jerusalém, 2012a.

_____. “Em torno da literatura dos “judeus novos” hispano-portugueses: o caso de João Pinto Delgado”. In *Revista do Instituto Judaico Marc Chagall*. Tradução de Lucie Didio. n. 2, p. 49-60, 2012b.

FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: a polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Humanitas, 2005.

FOLETIER, F. de Vaux de. “Les Portugais a Rouen du XVII au XVIII siècle”. In *Revue des Sociétés Savantes de Haute Normandie*. n. 7, p. 36, 1957.

FONTETTE, François de. *História do Anti-semitismo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

FORSTER, Ricardo. *A Ficção Marrana: uma antecipação das estéticas pós-modernas*. Tradução de Lyslei Nascimento e Miriam Volpe. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

FRADE, Florbela Veiga. “Identidade Conversa e a Historia de Rut (1627), de João (Moshe) Pinto Delgado”. In *Lusitana Sacra*. n. 27, p. 155-174, 2013.

FRIDLIN, Jairo. *Sidur Completo*. São Paulo: Sêfer, 1997.

GAMPEL, Benjamin. Jews, Christians and Muslims in Medieval Iberia. In MANN, Vivian B; GLICK, Thomas F; DODDS, Jerrilyn D. *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*. Nova Iorque: George Braziller / Jewish Museum, 1992.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRAIZBORD, David. *Souls in Dispute: converso identities in Iberia and the Jewish diáspora, 1580-1700*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HOBBS, Thomas. Coleção *Os Pensadores*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBS, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Tradução de Celina Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KAPLAN, Yosef. Political Concepts in the World of the Portuguese Jews of Amsterdam during the Seventeenth Century. In KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.), *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989.

_____. *La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el Siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización*. Jerusalém: Universidade Hebraica de Jerusalém. Manuscripts nQ10, p. 77-89, Jan. 1992.

_____. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden: Brill, 2000a.

_____. *Do Cristianismo ao Judaísmo: A história de Isaac Oróbio de Castro*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 2000b.

KAYSERLING, Meyer. *Isaac Aboab III: Sein Leben und Seine Dichtungen*. Berlim: s/e, 1902.

_____. *Menasseh Ben Israel: Sein Leben und Wirken*. Berlim: s/e, 1861.

_____. *História dos Judeus em Portugal*. Tradução de Gabriele Borchardt Corrêa da Silva e Anita Novinsky. São Paulo: Pioneira, 1971.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MAESO, David Gonzalo. A Respeito da Etimologia do Vocábulo “Marrano”. In FALBEL, Nachman; GUINSBURG, Jacó. *Os Marranos*. São Paulo: CEJ-USP, 1977.

MAGALHÃES, Joaquim Romeiro (coord.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1977.

MORENO-CARVALHO. *Jacob Rosales/Manoel Bocarro Francês: judaísmo, sebastianismo, medicina e ciência na vida intelectual de um médico judeu português do século XVII*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8152/tde-01062012-181647/pt-br.php>.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

OELMAN, Timothy (ed.). *Marrano Poets of the Seventeenth Century: an anthology of teh poetry of João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gomez and Miguel de Barrios*. Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

OZ, Amós; OZ-SALZBERGER, Fania. *Os Judeus e as Palavras*. Tradução de George Schelesinger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

PINHARANDA GOMES, Josué. *História da Filosofia Portuguesa 1: a filosofia hebraico-portuguesa*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1981.

POLIAKOV, Léon. *De Maomé aos Marranos*. Tradução de Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1984.

RAY, Jonathan. *The Sephardic Frontier: the Reconquista and the Jewish community in medieval Iberia*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

REHFELD, Walter, I. *Nas Sendas do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva/Associação Universitária de Cultura Judaica, 2003.

RÉVAH, Israel S. *Autobiographie d'un Marrane: Édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado*. Revue des Études Juives, 1961.

_____. Os Marranos. In FALBEL, Nachman; GUINSBURG, Jacó. *Os Marranos*. São Paulo: CEJ-USP, 1977.

ROTH, Cecil. *Les Marranes à Rouen: un chapitre ignoré de l'histoire des juifs de France*. Paris: H. Elias, 1929.

_____. *História dos Marranos*. Tradução de José Saraiva. Porto: Civilização, 2001.

RUBINSTEIN, Zipora. *Shem Tov de Carrión: um elo entre três culturas*. São Paulo: Edusp, 1993.

SALVADOR, José Gonçalves. *Os Cristãos-Novos: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680)*. São Paulo: Pioneira / Edusp, 1976.

SANCOVSKY, Renata Rozental. *Judeus e Conversos na Península Ibérica Hispano-Visigoda: anti-semitismo e marranismo – século VII d.C.* Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2006.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na Sua Lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SILVA, Marcos; BISPO, Isis Carolina Garcia. *Os Arcanos Profundos do Criptojudaísmo: o papel da Cabala na resistência cultural dos sefaraditas à perseguição inquisitorial*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2015.

STOUTENBEEK, Jan; VIGEVENO, Paul. *Jewish Amsterdam*. Zutphen: KM Publishers, 2008.

THOMPSON, E. A. *The Goths in Spain*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

TRACHTENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983.

VITERBO, Francisco Marques de Sousa. *Notícias acerca da vida e obras de João Pinto Delgado*. Lisboa: Tipografia da Academia das Ciências, 1910.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2009.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: História Judaica e Memória Judaica*. Tradução de Lina G. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza and other Heretics: the marrano of reason*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____. *The Other Within: The Marranos: split identity and emerging modernity*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

ZEPP, Susanne. *An Early Self: Jewish belonging in romance literature, 1499-1627*. Stanford: Stanford University Press, 2014.