

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

**UMA VISÃO SOBRE MILENARISMO, POLÍTICA E
ESCATOLOGIA EM “ESPERANZA DE ISRAEL” E “PIEDRA
GLORIOSA”, DE MENASSEH BEN ISRAEL**

São Paulo

2022

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

**UMA VISÃO SOBRE MILENARISMO, POLÍTICA E
ESCATOLOGIA EM “ESPERANZA DE ISRAEL” E “PIEDRA
GLORIOSA”, DE MENASSEH BEN ISRAEL**

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

Orientador: Professor Doutor Moacir Amâncio.

São Paulo

2022

À memória de Adilson Corrêa, cujo esforço hercúleo mostrou que é possível concluir grandes obras mesmo em tempos tempestuosos.

AGRADECIMENTOS

À Dani, Márcio, Marcelo, Bruna e Kika. À Gabi, Enrico e Elena.

Ao Prof. Dr. João Batista Gonçalves Bueno, amigo e mestre, inspiração primordial da minha evolução acadêmica. Eu estou aqui.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Moacir Amâncio, que há nove anos me permite usufruir de sua erudição e paciência. Espero que este trabalho esteja merecedor da confiança em mim depositada.

RESUMO

O presente trabalho configura uma abordagem introdutória a uma parte da obra do rabino sefaradita Menasseh Ben Israel, especificamente os escritos “Esperança de Israel” e “Piedra Gloriosa”. Trata-se de obras escritas em castelhano por um autor de origem judia ibérica que vivia nos Países Baixos à época de sua publicação. As obras, de caráter escatológico e de profundo teor religioso, foram utilizadas como ferramentas para um pleito de ordem política, qual seja, a readmissão dos judeus na Inglaterra no século XVII. Além disso e por isso, através das obras, Menasseh teria empenhado uma tentativa de compreender o lugar dos judeus no cenário moderno global e de buscar uma reconstrução de sua identidade judaica, como de seus pares.

Palavras-chave: Judaísmo – Esperança de Israel – Piedra Gloriosa cristãos-novos – Menasseh Ben Israel – escatologia.

ABSTRACT

The present thesis configures an introductory approach to a part of the work of the Sephardic Rabbi Menasseh Ben Israel, specifically the writings “Esperanza de Israel” and “Piedra Gloriosa”. These are works written in Castilian by an author of Iberian Jewish origin who lived in the Netherlands at the time of their publication. The works, of eschatological connotation and deep religious content, were used as tools for a political order, that is, the readmission of Jews in England in the 17th century. Furthermore, and for this reason, through his works, Menasseh would have made an attempt to understand the place of Jews in the modern global scenario and to seek a reconstruction of his Jewish identity, as well as that of his peers.

Keywords: Judaism – Esperanza de Israel – Piedra Gloriosa – New Christians – Menasseh Ben Israel – eschatology.

INDÍCE

INTRODUÇÃO 1

CAPÍTULO 1: HISTÓRIA DOS JUDEUS NA PENÍNSULA IBÉRICA (DO RENASCIMENTO AO SÉCULO XVII)..... 7

CAPÍTULO 2: JUDAÍSMO, CRIPTOJUDAÍSMO E IDENTIDADE.....22

CAPÍTULO 3: PRODUÇÃO LITERÁRIA CONVERSA..... 35

CAPÍTULO 4: MENASSEH BEN ISRAEL..... 42

CAPÍTULO 5: O RELATO DE ANTONIO DE MONTEZINOS E “ESPERANÇA DE ISRAEL” 54

CAPÍTULO 6: A MISSÃO INGLESA..... 58

CAPÍTULO 7: PIEDRA GLORIOSA..... 71

CONCLUSÃO..... 79

APÊNDICE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO DIACRÔNICA ENTRE MENASSEH BEN ISRAEL E ALGUNS RABINOS SIONISTAS.....83

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, 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 Península Ibérica. 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, sentimento de pertença e lugar, como povo, em um mundo em turbulentas transformações. Assim, neste trabalho, pretendemos sobrevoar a vida e a obra do Rabino Menasseh Ben Israel (neste trabalho nos referiremos a esta personalidade, na maioria das vezes, apenas como “Menasseh”), especificamente *Esperanza de Israel*³ e *Piedra Gloriosa*⁴, originalmente publicada em castelhano⁵ na Holanda do século XVII, com o intuito de compreender o posicionamento do autor como um ponto de vista possível sobre um contexto histórico, uma vez que a obra teria sido uma ferramenta na busca pela reconstrução de 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 este 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. Analisaremos esta questão mais detalhadamente adiante.

³ Deste ponto em diante preferiremos nos referir a esta obra apenas como “Esperanza”.

⁴ O título completo da obra é *Piedra Gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar com muchas y diversas autoridades de la S. S. y Antiguos sábios*.

⁵ Preferimos “castelhano” a “espanhol” por entendermos que a língua espanhola, como ficaria conhecida posteriormente, 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 utilizemos os dois termos como sinônimos.

identidade judaica e do próprio coletivo converso, bem como seu posicionamento social. Também abordaremos o uso político do texto sagrado, empenhado por Menasseh, e sua contribuição para a readmissão dos judeus oficialmente na Inglaterra, bem como o contexto histórico em questão. Para Yirmiyahu Yovel, “o que dá à história dos marranos sua significância e interesse é que ela rompe as identidades integrais e transcende qualquer cultura unívoca”⁶ (YOVEL, 2009, p. xvi).

Nesta pesquisa objetiva-se analisar *Esperanza de Israel e Piedra Gloriosa* numa perspectiva que busca estabelecer uma leitura histórica destas obras. 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 tais obras 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, as obras de Menasseh podem ser tomadas como parte de uma literatura que ilustra 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 sefaradita⁷ do período. Porém, as considerações feitas por este estudioso em *Menasse Ben Israel: Sein Leben und Wirken*⁸ e *Isaac Aboab III: Sein Leben und Seine*

⁶ 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”.

⁷ ספרד, *Sefarad* é a palavra hebraica que designa a Península Ibérica.

⁸ Menasseh Ben Israel: Sua Vida e Obra.

*Dichtungen*⁹, 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 historiográfico 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 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*¹⁰ (1992); Miriam Bodian, *Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe*¹¹ (1994); Yosef Kaplan, *Do Cristianismo ao Judaísmo: a História de Isaac Orobio de Castro* (2000), *Political Concepts in the World of Portuguese Jews of Amsterdam During the Seventeenth Century*¹² (1989), e finalmente, *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*¹³ (2000). Salientamos também o importante trabalho de Yirmiyahu Yovel, *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity* (2009). Nesta obra o autor empenha uma abordagem fenomenológica sobre a o marranismo.

Neste trabalho, esperamos ainda identificar os mecanismos que marcaram os “processos simbólicos de reinterpretação do passado” (HARTMAN¹⁴, apud FINE, 2012, 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. Em tempo, pretendemos fazer uma análise um tanto fenomenológica do processo histórico, pelo que não procuramos fazer uma leitura apenas documental, que poderia minimizar o interesse da relação entre a História e a Literatura (CHARTIER, 2001, p 91). Assim, a certa altura vamos nos debruçar sobre os textos primários. “O posicionamento e o exercício confessional [dos autores da diáspora sefaradita ocidental] têm certamente um valor investigativo cuja

⁹ Isaac Aboab III: Sua Vida e Seus Poemas.

¹⁰ À Sombra da História: Judeus e Conversos na Aurora da Modernidade.

¹¹ Homens de Nação: A Formação da Identidade do Conversos no Início da Europa Moderna.

¹² Noções Políticas no Mundo dos Judeus Portugueses de Amsterdã durante o Século XVII.

¹³ Um Caminho Alternativo à Modernidade: A Diáspora Sefaradita na Europa Ocidental.

¹⁴ HARTMAN, Geoffrey. On Traumatic Knowledge and Literary Studies. *New Literary History*. Vol. 26. No. 3: 537-563, 1995.

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 conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder” (LE GOFF, 1990, p. 7).

Os judeus da diáspora sefaradita foram atores de um processo ímpar de transformação de um coletivo no limiar da modernidade (BODIAN, 1994, p. 48-76) e de redefinição da identidade deste mesmo coletivo. As relações que este trabalho busca identificar 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”¹⁵ (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.

Ao evocar as histórias do antigo Israel, Menasseh teria atrelado a experiência do judaísmo ibérico e do Maamad¹⁶ à coletiva de todo o povo judeu. As linhas de *Esperanza*, e principalmente de *Piedra Gloriosa* deixam entrever uma tentativa de reelaborar a experiência judaica na Península Ibérica segundo o supostamente glorioso e catastrófico passado do Israel antigo como expresso no *Tanach*¹⁷. 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

¹⁵ “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”.

¹⁶ “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 (2000a) e Yovel (2009).

¹⁷ Acrônimo formado pelas palavras *Torá* (Pentateuco), *Neviim* (profetas) e *Ketuvim* (escritos); designa a Bíblia Hebraica.

adquirida fé e delinear os contornos e limites de sua nova identidade¹⁸ (KAPLAN, 1992, p. 81).

“De modo geral, os autores ibéricos de origem judia buscavam um alívio para o sofrimento individual ou coletivo, narravam com admiração as façanhas dos heróis bíblicos ou dos mártires da Inquisição”¹⁹ (FINE, 2012, 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, 2006, 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 sefardita na Holanda, repleto de influências de seu passado próximo, marcado pela perseguição. “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, 2006, p. 72).

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 *Pêssach*²⁰, o dia de *Shabat*²¹ e a festa de *Purim*²² são apenas alguns dos

¹⁸ “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 límites de su nueva identidad”.

¹⁹ “De modo geral, 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”.

²⁰ A Páscoa judaica, em comemoração à saída dos israelitas do Egito, segundo a descrição do livro do Êxodo.

²¹ O sétimo dia da semana, memorial da criação do mundo por Deus, como descrito no livro de Gênesis, observado pelos judeus praticantes.

²² Festa que comemora a libertação dos judeus das mãos do malvado Hamã. Essa história encontra-se no livro de Ester.

muitos exemplos. Ao evocar a lembrança do passado bíblico de Israel, Menasseh apela direta ou indiretamente às mesmas circunstâncias da narrativa bíblica, ou seja, à destruição do Templo, à expulsão de Jerusalém, ao exílio e à diáspora, a fim de autorizar suas ideias.

Para abarcar a problemática da qual pretendemos nos ocupar neste trabalho, procuraremos adotar uma progressão lógica no decorrer da sua escrita. Primeiramente, faremos uma apresentação da história dos judeus na Península Ibérica, com ênfase na história do judaísmo português. Depois, analisaremos o fenômeno do marranismo na Península Ibérica, destacando os problemas de identidade e as nuances das cosmovisões judaicas específicas naquele cenário, tendo sido gestadas no contexto da perseguição inquisitorial. Então será exposta uma biografia de Menasseh, com atenção à sua produção cultural. Por fim nos ateremos a uma leitura de *Esperanza de Israel e Piedra Gloriosa*, comentando as obras segundo as preocupações que permeiam este trabalho.

CAPÍTULO 1: HISTÓRIA DOS JUDEUS NA PENÍNSULA IBÉRICA (DO RENASCIMENTO AO SÉCULO XVII)

Tendo aberto caminho às muitas mudanças sociais, culturais, políticas, econômicas e religiosas que culminariam na modernidade, a Renascença mostrou sua força transformadora ao romper paradigmas importantes que só seriam plenamente superados no Iluminismo.

De todas essas variações, sugerimos começar pela análise da mais evidente e, por isso, mais afamada delas, qual seja, a que diz respeito ao Estado e à notação desta instituição pela população europeia. A despeito disso, como esta pretende ser uma abordagem atenta aos fenômenos da consciência, dos costumes e dos comportamentos, optamos por não nos limitarmos aos desdobramentos do papel do Estado na modernidade no nível das nacionalidades ou de quaisquer grupos sociais específicos, a fim de não ficarmos reduzidos às análises generalizantes.

O processo de formação dos Estados nacionais na Europa se deu lentamente, mas de maneira consistente. Em seu esforço unificador, os Estados europeus modernos influenciaram as sociedades procurando aplainar seus costumes, uniformizar sua consciência e construir uma ideologia devotada à autoridade estatal. Notadamente, o senso de dever para com o monarca que era a encarnação do Estado associado à devoção aos valores nobiliárquicos idealizados, como a honra, a dignidade e o heroísmo, nortearam a relação do povo com os Estados bem como o ambiente político. Esta atuação estaria intimamente ligada ao senso de solidariedade entre aqueles que propuseram entre si enxergarem-se como pares (CASTAN, 2010, p. 29-30). Durante todo o Renascimento²³ e depois dele, teriam sido justamente os atributos éticos comumente vinculados à nobreza os emblemas que justificavam os privilégios inerentes à sua posição.

Não foi na Renascença que se começou a construir uma atmosfera de sacralidade ao redor do serviço à coroa na Europa, mas podemos perceber claramente neste período o recrudescimento de uma noção vassálica corrente desde o Medievo. Paralelamente,

²³ Tomamos aqui a noção comumente aceita para designar o período renascentista, situando-o entre meados do século XIV e o final do século XVI. Para o historiador Jacques Le Goff, no entanto, o Renascimento não teria sido mais que uma extensão da Idade Média na qual uma série de rupturas e continuidades culminou na Modernidade. Le Goff questiona a necessidade de qualificar o período de maneira distinta, sob o argumento, entre outros, de que o termo Renascimento teria sido tomado posterior e arbitrariamente a partir de uma percepção negativa da Idade Média (LE GOFF, 2015, p. 45).

porém, as reformas católica e protestante, associadas à ascensão da burguesia, ajudariam definir os comportamentos na Europa.

As reformas religiosas que tiveram lugar na Europa durante o século XVI afetaram gravemente o arranjo social e religioso na Europa, mas isto não poderia ser analisado fora do contexto da “popularização” da leitura. “Baseada na justificação pela fé, no sacerdócio universal e na única autoridade da Bíblia, a Reforma protestante coloca o fiel em relação direta com Deus, cuja palavra está na Bíblia, que se deve ler e interrogar diariamente” (LEBRUN, 2010, p. 102). Reserva seja feita: entre os séculos XVI e XVII, o custo financeiro de uma Bíblia, como de qualquer livro, era alto demais para muitas famílias. Ademais, o analfabetismo ainda era uma barreira a ser vencida em muitos lugares da Europa (SMOUR, 1982, p. 120).

Ainda assim, pela doutrina protestante, os sacramentos, a liturgia e os demais mediadores foram reduzidos ou eliminados em favor de uma fé pessoal que preconizava a comunhão íntima com Deus sustentada na leitura da Bíblia. A tradição católica, por sua vez, previa uma religião altamente institucionalizada na qual o poder centralizado é instrumento de salvação para os fieis coletivamente no contexto da comunhão eclesiástica. Não que possamos conferir ao protestantismo, em quaisquer das suas variadas formas, algum tipo de vocação informal. Pelo contrário, tanto Lutero como Calvino encorajavam uma série de práticas que compunham uma espécie de liturgia protestante não oficial em torno da figura do “pai de família”, da oração antes das refeições, da leitura dos salmos e da entoação de hinos (LEBRUN, 2010, p. 105). De qualquer modo, tratava-se de uma dinâmica social na qual muitas vezes a religiosidade era manifesta primariamente no contexto familiar. Nos chama à atenção, tendo em vista precisamente uma análise do criptojudaísmo, o caráter doméstico do culto protestante. É possível que os conversos e seus descendentes tenham compreendido a plausibilidade de uma religião doméstica e desinstitucionalizada. Não falamos aqui da importância do rito doméstico no judaísmo, sem dúvida um traço perene na história da religião judaica, mas de um processo pelo qual os lares passaram a figurar como o único ambiente no qual a religiosidade poderia ser manifesta, característica do criptojudaísmo. Mesmo com o aparecimento das sinagogas clandestinas, notadamente no Novo Mundo, o rito doméstico seguiu sendo o cerne da manifestação religiosa criptojudaica. Na Espanha e em Portugal, pelas peculiaridades de sua história e cultura, as coisas corriam em um ritmo um tanto diverso do que ocorria no restante da Europa, é verdade. Mesmo a prática da leitura e da escrita era consideravelmente mais difundida a oeste dos

Pirineus²⁴. Mas não podemos ignorar que o fenômeno do criptojudaísmo, que ganhou grande força a partir do século XVI, possa ter recebido certa dose de influência do efervescente cenário religioso europeu geral. Naquele período, se não a autorização ou o enaltecimento do culto pessoal e da devoção particular, mas sua mera existência, passou a fazer oposição à antes amplamente predominante religião católica, por definição, universal e coletiva, cuja devoção era digna de crédito apenas se na presença de uma autoridade religiosa.

Na Península Ibérica o cenário religioso sempre havia sido um tanto diverso. Devemos isso ao notável grau de influência cultural mútua entre islamismo, cristianismo e judaísmo na região que ocorria desde alguns séculos antes do Renascimento. Mesmo assim, embora sejam amplamente divulgadas as conversões forçadas do final do século XV, havia pelo menos um século e meio que os judeus eram alvo de políticas persecutórias sistemáticas tanto na Espanha como em Portugal.

Na Espanha, à medida que o número de conversos aumentava ao longo do século XV, as três religiões da época da Reconquista foram substituídas por uma variedade de ritos e crenças que, para os judeus, se fundiam na esteira do medo das perseguições e dos conflitos de consciência trazidos à tona pelos cataclismos sociais então recentes. Os conversos espanhóis 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 ganharia força na Espanha²⁵.

²⁴ Como exemplo deste letramento precoce, podemos citar as Ordenações Manuelinas, datadas de 1513. Tratava-se de uma legislação impressa difundida pelo Rei Manuel I de Portugal (1469-1521) pela qual se procurou regular a administração do Império segundo seu crescimento avassalador à época das conquistas ultramarinas. Sua difusão em muito maior escala em relação ao conjunto de leis antecessor, o Código Afonsino, promulgado em 1446, pressupunha que uma parte cada vez maior da população soubesse ler.

²⁵ Segundo teoria amplamente divulgada, a palavra *marrano*, embora 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,

A exemplo do país vizinho, Portugal também havia sido palco de muitas sanções oficiais desde o século XIII. Causa do infortúnio dos judeus, tais sanções também teriam sido impulsionadas a partir de uma notoriedade que a população cristã não estava disposta a tolerar. João Lúcio de Azevedo nos dá notícia do grande número de judeus a serviço da coroa em Portugal no século XV (AZEVEDO, 1975, p. 18). A ordem régia de expulsão dos judeus em 1496 mudaria este quadro, mas isso teria se dado, em medida considerável, por influência da política espanhola.

À medida que os judeus e o judaísmo eram mitigados na península, os cristãos-novos, ao engrossarem as fileiras cristãs, ganharam as vias de acesso à aristocracia espanhola e mesmo às ordens religiosas católicas. Muitos deles teriam sido 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). A burguesia 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 compor suas famílias um grande número de pessoas de extração judaica. 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. Ao cabo de poucos anos,

[...] 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).

pela qual o termo teria sido aplicado aos judeus em função de sua aversão ao porco, é rejeitada por Maeso (1977). Segundo este 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 “tornadoços” 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).

Se como judeus não havia como puni-los no contexto religioso, os cristãos-novos judaizantes que haviam sido batizados à força eram tomados como hereges passíveis de censura e punição. Ao longo dos séculos anteriores, os judeus, “como parte ativa da população ibérica, apresentavam variáveis níveis de interação em meio às massas cristianizadas” (SANCOVSKY, 2006, p. 53). Mas deste ponto em diante a situação dos judeus pioraria muito. 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, foi publicada em Toledo uma resolução real chamada *Sentencia Estatuto*. Este foi o primeiro texto oficial que fez menção ao “sangue judeu” como causa dos problemas do Reino, em oposição à crença medieval que censurava os judeus por sua religião e modo de vida. A resolução baniu os conversos de cargos públicos e impedia que pessoas de extração judaica pudessem ocupar novas vagas. A medida era, certamente, não canônica, uma vez que despossava cristãos formais de seus direitos²⁶. 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.

Judaizar passou a ser relativamente comum na Península Ibérica, pelo que o sacramento católico do batismo se mostrava ineficiente para converter muitos dos judeus. A resistência cultural e religiosa dos judaizantes alimentava a antipatia dos cristãos velhos²⁷, que passaram a creditar ao “sangue judeu” a recusa ao cristianismo e seu salvador. Assim, foram lançados os estatutos de pureza de sangue sobre todos os

²⁶ Nos anos seguintes, o preconceito se tornou um elemento indissociável da sociedade portuguesa. No século XVI, por exemplo, o reino português era muito resistente em relação aos conversos nativos ocuparem cargos no clero de Goa e, mesmo no caso de uma ou outra exceção, os portugueses locais recusavam-se a se confessar com os clérigos nativos (BOXER, 2002, p. 264).

²⁷ 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.

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”²⁸ (YOVEL, 2009, p. 73), e 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)²⁹ 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. Entre os anos de 1481 e 1488 mais de setecentos judaizantes foram mortos e mais de cinco mil foram presos e castigados (BERNÁLDEZ³⁰, apud NOVINSKY, 1996, p. 31).

Desde o final do século XV uma espécie de onda delatória dos suspeitos de criptojudaísmo foi bastante disseminada nos reinos espanhóis. Denunciar os judaizantes dava prova de piedade cristã, e “os nomes das testemunhas eram mantidos rigorosamente em segredo” (POLIAKOV, 1984, p. 158). A Europa vivia, então, uma atmosfera na qual a construção das identidades era imperativa e cara mesmo às populações mais simples, cada vez menos homogeneizadas pelos resquícios do sistema feudal e cada vez mais inseridas num contexto de maior mobilidade social. Para Castan,

²⁸ “[...] the first racial theory of modern times [...]”.

²⁹ 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.

³⁰ 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.

desde o Renascimento, o sentimento de pertença era pensado para além da ideia de Estado, numa esfera mais intimista, em relação a vizinhos, parentes próximos e conhecidos com os quais uma pessoa poderia, supostamente, formar um grupo coeso com base em ideologias comuns. No século XVII, o ““pertencer” que orienta para uma pessoa e para o grupo que ela congrega todas as inclinações ao afeto e à solidariedade, normalmente devidos à “pátria”, parece dotado de um atrativo mais forte que o das máximas gerais do dever.” (CASTAN, 2010, p. 31).

Muitos eram os elementos pelos quais se podia identificar um judaizante: usar roupas novas no *Shabat*³¹, acender velas no pôr do sol da sexta-feira, abster-se de comer carne de porco, etc. Paralelamente, à medida que aumentava a necessidade de fazer salientar a devoção ao cristianismo, os motivos para a desconfiança tornavam-se cada vez mais débeis. Como mencionamos acima, muitas denúncias tinham vistas a eximir de culpa a parte delatora, que provaria sua devoção à Cristo e à Igreja justamente ao apontar os pecados dos hereges. Para além disso, lembramos que os relacionamentos interpessoais se tornaram mais transparentes na modernidade. Portanto, é possível que à medida que se tornava mais fácil perceber as personalidades e intenções com maior nitidez, também tenham se agravado os níveis de embaraço na sociedade.

Empenhados na unificação e uniformização do reino, os reis católicos pretendiam por fim à presença mourisca nos territórios do sul. Escassos os fundos da coroa, lhes faltavam os meios financeiros para tal empreendimento. Mas os judaizantes formavam um grupo de “criminosos” passíveis de condenação e de quem havia se tornado admissível confiscar os bens. Sabemos, a partir daqui, que encontrar e condenar os suspeitos de judaísmo passou a ser um maneira de angariar recursos para a coroa, de modo que “a Inquisição fabricava judeus como a Casa da Moeda cunhava moedas” (BOXER, 2002, p. 284). Agradando à parte considerável da população, aos prelados e aos interesses da realeza, a Inquisição operava francamente. A tomada de Granada, último reduto dos mouros na península, marcou a unificação da Espanha cristã em 1492.

A 31 de março deste ano foi publicado o 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

³¹ O sétimo dia da semana, memorial da criação do mundo por Deus, como descrito no livro do Gênesis, observado pelos judeus praticantes.

proximidade de idioma e costumes fazia de Portugal um destino atraente. Cerca de 120.000 pessoas saíram da Espanha em direção a Portugal³² depois do édito de expulsão (KAYSERLING, 1971, p. 98). A acolhida, se bem que oficial, não ocorreu sem que D. João II de Portugal³³ (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 que ajudassem a encher os cofres portugueses. Os valores variavam de acordo com a profissão, idade e outras características dos requerentes da estada em terras lusitanas.

Movidos por ideias há muito disseminadas por toda a Europa – de que os judeus haviam sido responsáveis pela peste negra e outras doenças e de que eram os assassinos de Cristo, por exemplo – muitos cristãos velhos portugueses não dispensaram aos judeus imigrantes tratamento melhor do que estes haviam recebido na Espanha. 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.

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 submetidos por seu tio e antecessor, tendo chegado 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. Cientista de renome, Abraão Zacuto³⁴ foi empregado por D. Manuel como astrônomo e cronista.

³² 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.

³³ Não confundir com o rei João II de Castela, já mencionado.

³⁴ 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, recusaram-se a abraçar o catolicismo.

Tal estado de coisas sofreria um revés quando 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 importava 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. 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. Assim 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.

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 tiradas de seus pais e entregues a outras famílias para serem educadas como cristãs. A ordem, executada em um dos dias da Páscoa judaica, precedeu outras investidas que aumentavam conforme se constatava a inutilidade dos esforços anteriores para converter os judeus por meios “pacíficos”. “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 aniquilar sua consciência religiosa judaica. Mantiveram-se, assim, “judeus em tudo exceto no nome, e cristãos em nada exceto na forma” (ROTH, 2001, p. 32).

Nos anos seguintes a animosidade contra os judeus ficaria ainda mais intensa. Em 1525, provavelmente influenciado por sua esposa, Catarina de Habsburgo (1507-1578), neta dos reis católicos espanhóis, o sucessor de D. Manuel, D. João III (1502-

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

1557), pediu à Santa Sé a introdução da Inquisição em Portugal. Na verdade, não foi a primeira vez que o pleito foi feito, pois o próprio D. Manuel “havia requerido secretamente a Roma em 1515 a introdução do Santo Ofício nos seus domínios, mas sem qualquer êxito” (ROTH, 2001, p. 62). 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 se espalharia definitivamente na História moderna do Ocidente. Daí por diante, muitas facetas da identidade judaica matizadas pelos revezes da história amalgamar-se-iam sucessivamente.

Quando a Inquisição foi instalada em Portugal, 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. Só em 1540 ocorreria o primeiro auto-de-fé 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 criptojudéus portugueses tiveram a oportunidade de forjar práticas religiosas que seguiram uma dinâmica diferente daquela do criptojudáismo 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 a 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).

De fato, os cristãos-novos 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 *persona 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 perseguição³⁵ (YOVEL, 2009, p. xii).

A relativa lentidão no processo de instalação da Inquisição 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”³⁶ (BODIAN, 1994, p. 59). O fato de que a maioria dos conversos permaneceu em Portugal depois da ordem de expulsão

³⁵ “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.”

³⁶ “crypto-Jewish life in Portugal retained a surprising vitality for generations, whereas in Castile it became increasingly enfeebled.”

seria “de capital importância para determinar sua futura identidade e autopercepção”³⁷ (YOVEL, 2009, p. 202). Sugerimos que Menasseh foi influenciado pelas peculiaridades da cultura criptojudáica lusitana, constitutiva da inventividade e da agudeza de espírito estampadas em sua vida e obra. Identificar estas peculiaridades não faz parte do escopo deste trabalho, mas um número suficiente de pesquisas – como as que citamos acima – parecem autorizar essa ideia.

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 pelos quais os descendentes dos conversos eram inevitavelmente influenciados. Oficialmente, no entanto, eram cristãos, condição necessária para terem acesso aos postos mais altos na administração pública, o que não era raro. 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.

Como dissemos acima, a dubiedade marrana destoaria da ideia moderna de Estado-nação, que prevê uniformização da religião, da política e dos costumes em grande escala. “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. Dos púlpitos os prelados faziam ressoar sermões apaixonados chamando a atenção para a conduta dupla dos cristãos-novos e exigindo medidas para combatê-la. De modo geral, intensificou-se a ideia de que os judeus eram portadores de uma mácula em particular a eles sistematicamente atribuída desde tempos anteriores: a hipocrisia”³⁸.

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

³⁷ “of capital importance in determining their future identity and self-perception”.

³⁸ 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).

cristianismo seria amplamente questionada³⁹. O ingresso de cristãos-novos na Igreja teria criado uma categoria de conversos que, embora não se interessasse seriamente pela religião cristã, a entendia como socialmente útil. Ainda que sob constante suspeita, muitos conversos tomaram parte no empreendimento colonizador português, que à época acontecia 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 sefardita ocidental (SALVADOR, 1976, p. 5).

No período da União Ibérica⁴⁰ 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).

³⁹ 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, no nosso século, 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 muitas reminiscências da cultura judaica em sua família, e se orgulha de ser, segundo suas próprias palavras, “descendente de Abraão” (EIGER; VALENTE, 2002).

⁴⁰ 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, este país se juntou à Espanha, assim como as respectivas possessões, sob o governo da monarquia espanhola.

A chegada dos criptojudeus portugueses na Espanha teria provocado um duplo impacto na sociedade deste país. 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 tanto mais honrada à completa assimilação. É claro que, neste sentido, as diferenças circunstanciais que tornaram o marranismo mais aceitável em Portugal eram ignoradas. Depois, o criptojudaísmo 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 a proibição quanto a deixar a península, cada vez mais conversos procuravam fazê-lo. “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 já eram 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, se bem que nem sempre, sua prosperidade. Assim, a busca pelo exercício livre da religião judaica não teria sido a única 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, eram muitas vezes 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). Destacam-se, porém, os Países Baixos. Muitos conversos, como Menasseh, foram atraídos aos Países Baixos em razão da política de tolerância religiosa praticada na Holanda protestante. Nos tempos do mercantilismo⁴¹, 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 favorecia “sua labuta pela existência econômica” (WEBER, 2009, p. 40). Depois da expulsão dos judeus da Espanha e de Portugal, a Holanda protestante “de bom grado acolheu os refugiados” e ofereceu uma maior liberdade aos conversos 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”⁴² (STOUTENBEEK; VIGEVENO, 2008, p. 15).

⁴¹ 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).

⁴² “Amsterdam, with no doubt, was to become the major city of the Sephardi diaspora”.

CAPÍTULO 2: JUDAÍSMO, CRIPTOJUDAÍSMO E IDENTIDADE

Depois que as autoridades holandesas acolheram os conversos e permitiram que retornassem ao judaísmo aberto, estes 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 construído a partir de internalizações de conceitos comuns ao ambiente cristão católico de seu tempo. “Durante os séculos XVI e XVII, a pureza de sangue se tornou o principal critério para se determinar o bom nome (honra) de alguém”⁴³ (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). Durante os séculos XVI e XVII, a origem étnica, precisamente a ideia de raça, norteava as relações entre os descendentes dos conversos e demais grupos, fossem judeus ou não. Houve tempos em que “os judeus alemães eram obrigados a sentar-se em bancos especiais, separados por barreiras” na sinagoga de Amsterdã (POLIAKOV, 1984, p. 213). No século XVIII, Isaac de Pinto⁴⁴ (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’”⁴⁵ (PINTO⁴⁶, apud BODIAN, 1994, p. 48). Além disso, os judeus ashkenazitas eram considerados subletrados pelos sefaraditas, de modo que a objeção que expusemos acima também pode ser atribuída a uma diferenciação intelectual, pelo que os judeus de origem ibérica teriam perpetuado uma “superioridade cultural” em relação aos ashkenazitas (BODIAN, 1994, p. 48).

Embora houvesse algumas diferenças entre a concepção separatista dos judeus da diáspora sefaradita ocidental e o conceito de pureza de sangue ibérico, na maioria

⁴³ “during the sixteenth and seventeenth centuries purity of blood became a major criterion in determining one’s good name (*honra*)”.

⁴⁴ 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”.

⁴⁵ “‘A Portuguese Jew from Bordeaux and a German Jew from Metz’, wrote de Pinto, appear to be two entirely different beings”.

⁴⁶ PINTO, Isaac de. *Apologie pour la nation juive, ou réflexions critiques sur le premier chapitre du VIIIe tome des oeuvres de M. de Voltaire au sujet des juifs*. Amsterdã, 1762).

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 conseqüências econômicas dos cristãos-novos como a ineficácia do batismo católico⁴⁷ (BODIAN, 1994, p. 57). Respectivamente, segundo noção corrente àquele período, o “sangue judeu”, tornava inevitável tanto a predisposição para a astúcia como o desejo de poder e a prontidão para se aproveitar dos fracos, além do desejo incontrolável 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 e seus descendentes “internalizaram certas noções que eram parte do discurso separatista na Espanha e em Portugal, e que os ajudaram a definir sua nova identidade”⁴⁸ (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 supersessionismo⁴⁹. Os judeus, por sua vez, através do retorno à fé dos patriarcas, deveriam restaurar a glória do passado e devolver a eleição divina aos seus parâmetros originais (KAPLAN, 1989, p. 53). Os conversos sabiam, no entanto, que para mudar a consciência religiosa era preciso muito mais esforço do que o rito católico do batismo poderia indicar. 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

⁴⁷ 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).

⁴⁸ “internalise certain concepts that were part of the separatist discourse in Spain and Portugal, concepts that helped them to define their new identity”.

⁴⁹ Por meio da doutrina cristã do supersessionismo, a relação de Deus com os cristãos é percebida como sendo a substituição da relação anterior de Deus com os israelitas. Segundo esta visão, Deus teria abandonado a aliança com os israelitas, pois estes 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. No presente trabalho, nos importa o dito “supersessionismo eclesiástico”. Este, 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. O judaísmo teria passado 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).

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.⁵⁰ (CASTRO⁵¹, apud KAPLAN, 1989, p. 56).

Segundo Miriam Bodian, até o 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). Contudo, os conversos judaizantes do século XVI e XVII teriam conferido novos contornos à questão, 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”⁵² (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 qual o sincrético⁵³ 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

⁵⁰ “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”.

⁵¹ CASTRO, Isaac Oróbio de. *Respuesta a un Cavallero Francés*, Ms. Ets Haim 48 D 6, fol. 307r.

⁵² “The stigma of being a *converso* had become a racial one, related primarily to values of honor and social prestige”.

⁵³ É preciso notar que a ideia de que as práticas criptojudaicis 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 a mesma opinião. Ao invés de sincretismo, Yovel prefere termos como “ambivalência” ou “contradição”. Ver Yovel (2009, p. 86-87).

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 e em outros lugares para onde foram os conversos e seus descendentes. 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”⁵⁴ (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. 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). Podemos supor, por este padrão, que o caminho para a salvação para estes judaizantes possa ter sido relacionado 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).

Para os conversos, “reentrar no judaísmo envolvia a reestruturação radical e organização dos seus critérios intelectuais e espirituais”⁵⁵ (FAUR, 1992, p. 112). Em cidades como Amsterdã, Londres e Hamburgo, 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”

⁵⁴ “they did not usually feel that their level of Jewish knowledge and observance – however rudimentary and folkloristic – was less than admirable”.

⁵⁵ “reentering Judaism involved a radical restructure and organization of their intellectual and spiritual criteria”.

(BODIAN, 1994, p. 65). Vimos que no período da União Ibérica os adjetivos “português” e “judeu” tornaram-se praticamente 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. Deste modo, cada passo na direção do acervo cultural do qual emergia a perseguição significaria um passo na direção do próprio judaísmo.

A perseguição na Península Ibérica 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 um nível considerável de penetração do sagrado nos aspectos materiais da vida. A religiosidade judaica 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”⁵⁶ (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 nos lugares da diáspora, o retorno aos parâmetros idealizados de um judaísmo português (ou espanhol) perdido era, por definição, irreal. Restava então colaborar para a reconstrução de um judaísmo diaspórico que diferisse das práticas anteriores à perseguição que tentou varrer o judaísmo ibérico para o subterrâneo da História. Inversamente, o próprio criptojudáismo estava para o judaísmo formal e aberto praticado fora da península como uma espécie de religiosidade descerimoniosa, aleijada, e daí também subterrânea. É curioso como a

⁵⁶ “*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”.

junção entre duas práticas relativamente relegadas uma em relação à outra ajudou a formar 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 o pensamento judaico desde então. Este 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 nos quais os judeus ibéricos se envolviam na diáspora exigia o apreço pelo seu entorno social não necessariamente judaico, uma abordagem amistosa do mundo não judaico e inclusive a violação de algumas determinações talmúdicas, como, por exemplo, a de não sentar-se à mesa com não judeus. Razões para a legitimidade dessas pessoas como judias eram encontradas no próprio *Talmud*⁵⁷, que reza que “um judeu, ainda que peque, permanece judeu”⁵⁸, 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 cultural ibérico. Entre os ditos judeus novos⁵⁹ 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 conversos tenham guardado vestígios do orgulho aristocrático dos judeus espanhóis medievais em seu auge” (BODIAN, 1994, p. 61). “Se

⁵⁷ 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.

⁵⁸ *Talmud da Babilônia, Sanhedrin 44^a*, citado por Kaplan (2000a, p. 349).

⁵⁹ Utilizarei aqui o termo “judeus novos”, também utilizado por Yosef Kaplan para designar os conversos que retornaram à prática do judaísmo fora da Península Ibérica Ver Kaplan (2000a).

a nobreza está na antiguidade, quem volve 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?”⁶⁰ (LUCENA⁶¹, apud BODIAN, 1994, p. 62). Tais são as palavras que o notário Juan de Lucena⁶² (1430-c.1507) atribuiu ao converso Alonso de Cartagena⁶³ (1384-1456) na virada do século XV para o XVI. Trata-se de “uma espécie de versão judaica do princípio ibérico de separatismo”⁶⁴, traço de uma situação ímpar na história judaica até então. “Os marranos eram ibéricos até os ossos”⁶⁵, YOVEL, 2009, p. 287).

Adicionalmente, podemos supor que, ao menos no início da modernidade, as sociedades europeias de modo geral, desenharam timbres específicos de uma estrutura fenomenológica aparentemente contraditória. O Renascimento urbano e cultural teria propiciado um nível relativamente alto de interação entre as pessoas (ARIÈS, 2010, p. 8). Por um lado, isso teria permitido que as emoções fossem expressas mais ou menos livremente. As demonstrações de ódio religioso típicas deste período, no contexto da perseguição aos judeus e demais grupos heterodoxos, pode se ancorar no ambiente circundante mais do que o contrário pode ser verdadeiro. Neste caso, é porque as pessoas passaram a expressar as paixões de maneira mais direta que as perseguições frequentemente irrompiam em demonstrações coletivas de beligerância sem paralelo até então. A religiosidade teria se nutrido deste ambiente mais do que ela poderia ter sido determinante para sua construção (ELIAS, 2011, p. 190). Paralelamente, o mesmo processo de aproximação social e afetiva teria exigido que as pessoas se tornassem mais controladas, comedidas, “civilizadas”. “Uma vez tivesse o monopólio da força física passado a autoridades centrais, nem todos os homens fortes podiam se dar ao prazer do ataque físico” (ELIAS, 2011, p. 191). Assim, podemos sugerir que nas sociedades ibéricas do início da modernidade, era imperativo domar os afetos num jogo dinâmico que envolvia o controle das paixões cuja precipitação se tornava cada vez mais

⁶⁰ “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?”

⁶¹ LUCENA, Juan de. *Tratado de Vita Beata*. Burgos, 1502.

⁶² 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.

⁶³ 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.

⁶⁴ “a kind of Jewish version of the Iberian principle of separatism”.

⁶⁵ “Marranos were Iberians to the bone”.

iminente. É possível que a perseguição aos judeus, as teorias raciais e preconceitos, as fantasias a respeito dos perigos do Atlântico, as especulações de Menasseh e mesmo a escravidão, configurem sintomas de uma sociedade que viu o mundo ficar muito maior em pouco tempo. Em suma, uma sociedade que tateava o desconhecido com as ferramentas emocionais e intelectuais que lhe eram disponíveis, que buscava saber mais a respeito de si mesma, sobre seu lugar no mundo sobre as alteridades que lhe eram impostas por tais circunstâncias.

Quando o *Kahal Kadosh Talmud Torá* (Santa Congregação “Estudo da Lei”) foi oficialmente estabelecida em Amsterdã no século XVII⁶⁶, “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 marranos⁶⁷, especialmente depois que Menasseh Ben Israel (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 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 Rembrandt⁶⁸ (1606-1669), depois que este passou a viver ali, em 1639, o que sinaliza a agitação cultural a que aquele quarteirão servia de cenário.

⁶⁶ Essa comunidade foi constituída a partir da junção de três outras congregações de judeus sefarditas: *Kahal Kadosh Beth Jacob* (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).

⁶⁷ Isaac Orobio de Castro e João Pinto Delgado são bons exemplos, também citados mais adiante.

⁶⁸ 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.

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 Fonseca⁶⁹ (1605-1693) e o próprio Menasseh. 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 de suas atividades comerciais. Seus esforços descomunais para integrar-se ao judaísmo refletem o seu lugar de fala, qual seja, uma espécie de fenda entre a lei canônica católica, que os fazia cristãos, e a consciência, 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 Costa⁷⁰ (1585-1640) e Baruch Spinoza⁷¹ (1632-1677). “Parecia, quase, como se qualquer 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

⁶⁹ 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.

⁷⁰ 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).

⁷¹ 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 anterior era maior.” (ESPINOSA, 1973, p. 205). Para um exame mais amplo das ideias de Spinoza segundo o pano de fundo do criptojudáismo ibérico e seus desdobramentos, ver Albiac (1987) e Yovel (1989).

judaica) como da tentativa de erigir uma espécie de *guenizá*⁷² 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 cultura 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 judaico⁷³ (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-

⁷² 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 definitivamente e adequadamente enterrados.

⁷³ “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 irrompió en el mundo sefardí occidental más de un siglo antes de que algo similar sucediera en algún otro sector del mundo judaico”.

criptojudeu retornado constrói, assim, “um discurso 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 das características sobre as quais se erigiu a era moderna. A redução de todas as identidades a apenas uma, qual seja, a do soberano, sendo este 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). Com isto, não queremos sugerir que o marranismo se contrapôs à evolução que resultou na modernidade, atribuindo-lhe certo caráter reacionário. Na verdade, os judeus, excluídos do ideal de Estado moderno, teriam saltado para um tipo de pós-modernidade, com identidades múltiplas, fraturadas. De todo modo, 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 exata medida em que o cristianismo é 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 restabelecer frequentemente os limites de sua autodefinição. As perseguições aos dissidentes nos países europeus – notadamente nos ibéricos – seriam fruto da mesma relação, tomada então em âmbito nacional.

No *Tanach*, o exílio é tradicionalmente visto como uma penalidade pelas transgressões do povo. A diáspora sefaradita, neste sentido, não apenas liga a experiência dos conversos 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”⁷⁴ (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. “O prolongado exílio de Israel é uma punição divina pelos pecados do povo; mas, por mais graves que sejam estes, 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 (CASTRO⁷⁵, apud KAPLAN, 2000b, p. 370-371).

⁷⁴ “due in large part to the Marranos’ *Christian* background”.

⁷⁵ CASTRO, Isaac Oróbio de. *Previsiones Divinas*. MS Amsterdã, EH 48 D 6, ff. 90, 91 e 92.

Os marranos, de todo modo, ao atuar sobre a tênue linha entre os 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. Sugerimos que as práticas criptojudaicadas, evocadas a partir da reinvenção do judaísmo no meio social católico são fator estimulante da criatividade dos autores e pensadores conversos, que teriam, assim, feito de seus escritos o gazofilácio tanto das suas frustrações como de suas esperanças.

CAPÍTULO 3: PRODUÇÃO LITERÁRIA CONVERSA

A história dos cristãos-novos, suas implicações e reviravoltas, como sua peculiar assimilação e influência 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. A editora fundada por Menasseh Ben Israel nos Países Baixos desempenhou um papel importantíssimo neste 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 e seus descendentes também haviam se estabelecido. Nestas cidades formaram-se academias literárias que poderiam ser fruto de uma espécie de “movimento humanista judaico-português” (SILVA; BISPO, 2015, p. 50). Deste *corpus* destacamos a obra *Consolações às Tribulações de Israel*, de Samuel Usque, a mais famosa das trinta obras publicadas em Ferrara entre 1553 e 1557⁷⁶ (SILVA; BISPO, 2015, p. 56). Mas para além da emulação dos círculos literários que pululavam pela Europa desde o Renascimento, é plausível supor que as atividades escritora e leitora figuravam como estratégias de manutenção e construção da identidade judaica e 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

⁷⁶ 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.

prósperas academias em Amsterdã no século XVII: *La Academia de Los Floridos*⁷⁷, da qual Isaac Oróbio de Castro foi um dos fundadores, e *Academia de los Sitibundos*⁷⁸ (KAPLAN, 2000b, 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, naquela época, desde antes da irrupção marrana em Amsterdã, já apareciam academias similares nas quais, possivelmente, os sefaraditas tenham se inspirado⁷⁹. 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 de tal 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

⁷⁷ “A Academia dos Floridos”. O termo “florado” pode ter passado a significar algo como “‘tocado pela graça’ ou ‘talentoso’”. Ver Kaplan (2000a, p. 296).

⁷⁸ “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.

⁷⁹ É o caso da *Academia de los Nocturnos* Valenciana e da *Academia Selvaje*, fundadas na Espanha em 1591 e 1612, respectivamente.

sefaradita por 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. Disto 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*⁸⁰ 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 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 o sevilhano Mateo Alemán (1547-1515) (YOVEL, 1989, p. 129). “O Pícaro é o antifidalgo, 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”⁸¹ (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 Hascalá⁸². 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 do óbvio, ou seja, de que os judeus não são essencialmente diferentes das outras pessoas e de que ser judeu não é, afinal, condição

⁸⁰ *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, publicada nos Países Baixos a 1667, a principal obra de Spinoza.

⁸¹ “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”.

⁸² O “Iluminismo Judaico”, surgido no século XVIII, na Europa.

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. O fenômeno marrano teria anunciado um processo de separação entre a noção de povo judeu e o aspecto religioso, próprio da modernidade. Este processo teria influenciado decisivamente o tom secular com que muitas das populações judaicas definem sua identidade atualmente. Note-se, no entanto, que o pensamento religioso ainda era central para Menasseh, no que nosso rabino se diferencia dos secularistas judeus que vieram depois dele no século XIX. Para estes a adesão à fé não era necessária à identidade judaica, ao passo que no século XVII a religião ainda transversalizava rigorosamente todas as facetas do judaísmo, da social à política, da cultural à antropológica. Um dos méritos de Menasseh é justamente que ele teria posto a religião a serviço do incremento de tudo o que poderia ser vantajoso aos judeus em quaisquer aspectos. A obra de Menasseh teria sido fundamental na solidificação da ideia de que a cultura e a religião judaicas eram adaptáveis às diversas condições históricas. O arrojo primordial de Menasseh configurou, em sua época, o mais decisivo passo que alguém deu para além dos tradicionais paradigmas sobre os quais a identidade judaica estava estabelecida até então. Foi a partir dos desdobramentos do fenômeno marrano – e a obra de Menasseh é indispensável neste processo – que o ser judeu passou a não ser mais necessariamente conflitivo com as diversas configurações sociais e políticas nas quais os judeus estavam inscritos.

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 punham a serviço do “retorno” ao judaísmo. Este tipo de literatura teria sido “bastião da resistência cultural deste povo contra a guerra de extermínio, verdadeiro esforço 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 diáspora⁸³. Livros de orações foram impressos por estes e outros editores nos anos seguintes, com a intenção de municiar 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 recorrente na obra de autores como João Pinto Delgado⁸⁴ (1580-1653), Isaac Oróbio de Castro⁸⁵ (c. 1617-1687) e Miguel Levi de Barros⁸⁶ (c. 1625-1701), entre outros. Textos sobre os quais a religião não influía ou influía pouco também são contabilizados pelos estudiosos atuais. Estes 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.

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

⁸³ A Bíblia de Ferrara contou, inicialmente, com duas edições. Uma delas, dedicada a Hércules II d’Este, 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. Esta versão foi reimpressa muitas vezes, inclusive em Amsterdã, e várias gerações de descendentes de judeus novos teriam aprendido o judaísmo a partir dela.

⁸⁴ Poeta judeu novo português em cuja obra, de cunho apologético, é possível notar muitas influências culturais e religiosas cristãs católicas.

⁸⁵ 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 sefarditas do século XVII têm suscitado o interesse de alguns pesquisadores desde o século passado. Destacamos o recente estudo de Moreno-Carvalho (2012).

⁸⁶ 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 sefardita de Amsterdã.

maior abertura crítica”⁸⁷ (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”⁸⁸ (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”⁸⁹ (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 Salmos⁹⁰: *Os maus prosperam: e os seus terrores caem / Sobre o justo, condenado na sala / Desse triste tribunal, que abastarda o / chamamento de “Santo”*⁹¹.

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 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.

⁸⁷ “[...] adoptar criterios investigativos de mayor precisión, pero a la vez, de mayor apertura crítica”.

⁸⁸ “[...] la construcción de la imagen colectiva se impone sobre la individual”.

⁸⁹ “[...] 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”.

⁹⁰ “Os ímpios, na sua arrogância, perseguem furiosamente o pobre. Sejam apanhados nas ciladas que maquinaram” (Salmos 10: 2).

⁹¹ 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).

Mencionamos acima que a comunidade sefaradita 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 sefaradita ocidental empenharam a construção da imagem social de um grupo desejoso de alcançar um passado judaico perdido partindo de elementos culturais tanto deste 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). O milenarismo, doutrina de forte conotação cristã que anuncia a vinda de Cristo e o posterior estabelecimento de um reino de paz e prosperidade de mil anos, teria influência sobre de que maneira *Piedra Gloriosa* seria recebida. Voltaremos à questão adiante.

Obviamente, o momento histórico de cada autor tem relevância para o estudo de suas obras. Os posicionamentos de Menasseh devem ser encarados contra o pano de fundo do etnocentrismo peninsular prevalecente na época, que refletiria a preocupação dos judeus novos em estabelecer parâmetros para sua própria valorização que fossem alinhados às ideias correntes na Europa como um todo (KAPLAN, 1989, p. 50). Neste sentido, “em seu esforço contra as tendências heterodoxas que fizeram morada na vida judaica sefaradita, os membros das comunidades judaicas espanhola e portuguesa no Oeste europeu tomaram emprestadas ideias do pensamento político espanhol do século XVII”⁹² (KAPLAN, 1989, p. 46).

⁹² “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”.

CAPÍTULO 4: MENASSEH BEN ISRAEL

Menasseh Ben Israel nasceu Manoel Dias Soeiro em 1604. Apenas um ano antes seus pais haviam deixado a Península em razão da perseguição. Embora seja amplamente aceito que Menasseh tenha nascido na Ilha da Madeira, em mais de uma oportunidade é possível ler em sua obra, bem como em algumas de suas cartas, que ele se declarava lisboeta⁹³.

Menasseh era filho de Gaspar Rodrigues Nunes e Antonia Soeiro, ambos cristãos-novos. Entre agosto de 1596 e fevereiro de 1597, Gaspar Rodrigues Nunes foi interrogado pelo tribunal da Inquisição, tendo sido torturado em mais de uma ocasião antes de ter confessado ser judaizante. A denunciante foi sua primeira esposa, Felipa Rodrigues, também sob suspeita de judaizar em segredo. Gaspar era um comerciante de pregos em Lisboa, negócio que herdou de seu pai, Álvaro Rodrigues, que já mantinha a atividade no Alentejo, sua região de origem antes de mudar-se para Lisboa no final da década de 1550. Gaspar e Felipa tinham uma relação problemática, tendo Felipa o acusado de maus tratos mais de uma vez. Isso pode ser apontado como o motivo de ela o ter denunciado à Inquisição. Durante os interrogatórios, os próprios inquisidores a teriam impedido de fazer certas acusações sob a alegação de que ela estaria mais interessada em prejudicá-lo do que em trazer à tona a verdade (NADLER, 2018, l. 132). Gaspar e Felipa tiveram dois casais de filhos antes de se divorciarem em 1598. Depois disso, Gaspar casou-se novamente com Antonia Soeiro, que deu à luz uma filha e dois filhos, sendo Menasseh, então Manoel, o mais velho deles. As sequelas que o corpo de seu pai carregava por causa das torturas que sofreu teriam marcado a consciência de Menasseh. Em sua obra “Esperança de Israel”, ele sublinhou que o “império tirânico espanhol”⁹⁴ perseguia os “miseráveis, inocentes, velhos e crianças de ambos os sexos e idades...”⁹⁵ (BEN ISRAEL, 1650, p. 97).

Depois de ter sido reconciliado pelo Santo Ofício, Gaspar Rodrigues Nunes arrazoou não estar seguro em Lisboa, e, com sua família, viajou à Ilha da Madeira, um destino recorrente para mercadores portugueses de origem judaica. A Inquisição, contudo, se bem que não tanto quanto na capital portuguesa, também estava

⁹³ Há autores para os quais Menasseh teria nascido em La Rochelle, tendo apenas passado a primeira parte de sua vida em Lisboa. Estes autores consideram tal possibilidade a partir de um documento holandês sobre o casamento civil de Menasseh, datado de 1623, que indica La Rochelle como a cidade de procedência de Menasseh. Ver Meinsma (2006, p. 65), Salomon (1983, p. 136), e Popkin (1992, p. 155).

⁹⁴ “monstro horrendo de la inquisicion”.

⁹⁵ “pobres inocentes, viejos, moços, y toda edad y sexo”.

consideravelmente presente naquele lugar. Assim, depois de uma rápida estadia na Ilha da Madeira, a família de Menasseh emigrou a La Rochelle, cidade portuária francesa que abrigava grande contingente de cristãos-novos judaizantes, a maioria mercadores. À época, La Rochelle era dominada por huguenotes. O próprio rei Henrique IV (1553-1610) havia crescido em um ambiente protestante, o que teria garantido relativa tolerância em relação aos cristãos-novos de origem ibérica. A ascensão do rei Luís XIII (1601-1643), católico, foi arauto do recrudescimento da Inquisição na França, e La Rochelle, desde então, não era mais um lugar seguro para protestantes e pessoas de origem judia.

Em 1610 a família de Menasseh emigrou aos Países Baixos, como fizeram tantas outras famílias de extração judia. A Holanda travava contra a Espanha a Guerra dos Oitenta Anos (1568-1648), um conflito contra um domínio espanhol de forte conotação católica justamente nos anos em que Amsterdã era um dos mais importantes centros da vida judaica na Europa. A chegada da família de Menasseh em 1610 ocorreu durante a Trégua dos Doze Anos, mediada pela França e pela Inglaterra. A liberdade dos Países Baixos propiciava que muitos cristãos-novos desejosos de volver à sua religião ancestral o fizessem de fato. Tal foi o caso de Menasseh, que abandonou o antigo nome em favor de, a partir de então, assinar “Menasseh Ben Israel” definitivamente.

Em 1616 as congregações *Beth Jacob* e *Neveh Shalom* organizaram uma Yeshivá nos Países Baixos, com a intenção de banir do judaísmo sefaradita praticado em Amsterdã quaisquer traços do catolicismo adquiridos nos anos de duplicidade religiosa. Paralelamente as autoridades holandesas discutiam uma série de leis relativas à regulamentação das atividades dos judeus enquanto coletivo étnico, cultural e religioso específico. Uma vez estabelecida nos Países Baixos, toda a família de Menasseh passou por um processo formal de conversão ao judaísmo, e todos adotaram novos nomes hebraicos. Gaspar tornou-se Joseph Ben Israel, razão pela qual Menasseh também é referenciado como Menasseh Ben Joseph Ben Israel. Seu irmão e sua irmã eram agora Ephraim e Esther. Sua mãe, Antonia, assumiu o nome Rachel, a quem Menasseh atribuía linhagem davídica, assunto ao qual retornaremos adiante. Joseph Ben Israel tinha interesse que os membros de sua família aprendessem e praticassem o judaísmo. Assim, em 1616, ele e seu filho Menasseh, então aos doze anos, iniciaram os estudos na pequena Yeshivá estabelecida naquele local. A educação formal judaica de Menasseh havia ficado a cargo do rabino da congregação *Neveh Shalom*, Isaac Uziel, (?-1622), sefaradita marroquino sensível às dificuldades pelas quais os conversos

havam passado, era conhecido por ser um zeloso defensor da fé judaica. Aparentemente, o rabino Uziel era admirado pelo jovem Menasseh e se tornou um grande amigo da família (NADLER, 2018, l. 385).

Menasseh sempre se mostrou um aluno estudioso e devotado, e proferiu seu primeiro sermão à congregação *Beth Jacob* em 1619. Ele escreveria mais tarde: “(...) em minha juventude eu era tão dedicado à retórica e tão eloquente na língua lusitana, que quando tinha quinze anos eram já muito aplaudidos e bem recebidos os meus discursos”⁹⁶ (BEN ISRAEL, 1632, P. II, p. 8). Aos dezessete anos Menasseh começou a trabalhar em sua *Safah Berurah*⁹⁷, uma gramática hebraica nunca publicada escrita em português e hebraico. A esta altura, Menasseh já era professor na Yeshivá *Talmud Torá* (DOS REMÉDIOS⁹⁸, apud NADLER, 2018, l. 401). Seu manuscrito era copiado sistematicamente e transmitidos a jovens e adultos⁹⁹. É muito provável que este manuscrito tenha sido uma importante ferramenta na compreensão do hebraico por parte dos conversos e seus descendentes.

Quando Isaac Uziel faleceu, em 1622, a congregação *Neveh Shalom* precisava de um novo rabino. Menasseh era então o pupilo mais expoente de Uziel, e seu nome figurava como uma escolha adequada (ROTH, 1945, p. 33). A ordenação oficial de Menasseh como rabino, contudo, aconteceria alguns anos depois, provavelmente a cargo do rabino Saul Levi Mortera (c. 1596-1660), embora não haja consenso sobre isto (NADLER, 2018, l. 419). A importância e significado de sua obra, contudo, ainda se faria notar nos anos seguintes, nos quais Menasseh seria reconhecido internacionalmente como rabino, intelectual, escritor, diplomata, editor e um habilidoso interventor no contexto das relações dos judeus com os não judeus exatamente numa época na qual novas alteridades urgiam e na qual os judeus de origem ibérica buscavam, para si e para o mundo, mais do que em qualquer outra época, ser o que queriam ser, o que sabiam ser e o que presumiam que deveriam ser. Ou seja, Menasseh foi, como veremos adiante, um bastião da definição dos limites da identidade judaica no Setecentos.

⁹⁶ “(...) fuy en mi juventud tan dado a la Retorica y facundo en la lengua Lusitanica, que quando tenia 15 años, eran ya mui gratas, aplaudidas, y bien recebidas mis Conciones.”

⁹⁷ “Linguagem pura”. Em uma tradução ampla também pode ser entendido como “Linguagem clara”. Não confundir com uma obra de mesmo título publicada no século XII por Abraham Ibn Ezra (c. 1092-1167).

⁹⁸ DOS REMÉDIOS, Mendes. *Os Judeus em Portugal*. v. 2. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1928.

⁹⁹ Em 2003, Adri K. Offenberg publicou um artigo sobre a então recente recuperação deste manuscrito. Ver Offenberg (2005).

A Trégua dos Doze Anos¹⁰⁰ havia pouco terminada quando da ordenação de Menasseh. O processo provocou mudanças significativas nos Países Baixos. A maioria delas era de cunho administrativo, como a ascensão de novas lideranças políticas e a militarização da sociedade, e ocorreram simultaneamente a agitações de ordem político-religiosa entre dois segmentos do protestantismo holandês. A querela entre remonstrantes e arminianos acerca de questões teológicas específicas¹⁰¹ já era conhecida havia alguns anos, mas seu significado político foi intensificado depois da retomada dos conflitos contra a Espanha. Eram comuns as disputas sobre como conduzir o Estado, sobre a política interna que regulamentava a religião e mesmo sobre os rumos do conflito contra a Espanha. Um número razoável de líderes políticos importantes era simpático à causa remonstrante e demonstrações de intolerância eram frequentes de ambos os lados.

No contexto das restrições oficiais à prática religiosa, ainda no final de 1619, por determinação das autoridades de Amsterdã, as três congregações judaicas da cidade foram forçadas a suspender seus serviços. A determinação não durou muito e em março de 1620 as sinagogas voltaram à atividade (NADLER, 2018, l. 505). Mesmo assim, os remonstrantes mais conservadores faziam objeção ao que julgavam ser uma liberdade demasiada dada aos judeus. Tais vicissitudes são sintomáticas de uma instabilidade política e ideológica que, à sombra da intolerância religiosa, teria produzido uma decomposição da unidade nacional e da dignidade da vida nos Países Baixos.

Assim como Isaac Uziel, Joseph Ben Israel faleceu em 1622, deixando seus filhos e sua esposa Rachel. Esta faleceria poucos dias depois¹⁰². Menasseh, aos dezoito anos e com a responsabilidade de guiar espiritualmente a comunidade à qual pertencia, subitamente ficara sem seu mentor e sem seus pais. Menasseh continuou vivendo na casa destes com sua irmã e seu irmão, mas a renda que ele obtinha a partir de sua função de rabino não era suficiente para sustentá-los.

Em 1623, Menasseh casou-se com Rachel Abravanel, então aos vinte e um anos. Rachel era filha de Joseph Abravanel, um médico de origem conversa de Guimarães que havia pouco chegado de Portugal. Supostamente, entre seus ancestrais figuravam o

¹⁰⁰ Trégua firmada entre a Espanha e as Províncias Unidas (Frísia, Groninga, Gueldres, Holanda, Utreque, Zelândia e Overissel) no contexto da Guerra dos Oitenta Anos.

¹⁰¹ Remonstrantes e arminianos tiveram a mesma origem e foram fortemente influenciados pelas ideias do reformador holandês Jakob Hermanszoon (ou Jacó Armínio), sendo os primeiros de visão mais purista e apegada aos discursos originais de seu mentor. A disputa entre remonstrantes e arminianos envolvia assuntos como a predestinação e o alcance da graça divina, entre outros. Para uma análise mais profunda, ver Leeuwen et al. (2009).

¹⁰² Livro de Bet Haim..., 1970, p. 103.

famoso Isaac Abravanel (1437-1508), tesoureiro dos reis católicos espanhóis, e, claro, seu filho, o médico, poeta e filósofo Judah Abravanel (c. 1465-c. 1523), também conhecido como Leão Hebreu, além de pessoas pertencentes à nobreza portuguesa. O próprio Menasseh dizia se orgulhar da linhagem da esposa, tendo, inclusive, não poucas vezes defendido a judeus e não judeus a linhagem davídica de sua esposa. “Tomei como esposa a Rachel, da família Abravanel, que é hebreia e oriunda de Davi”¹⁰³ (BEN ISRAEL, 1639, p. 236). Para Menasseh, a relação entre sua família e a linhagem davídica seria importante no sentido de que “ter ligação com a família davídica abria a possibilidade de o Messias poder nascer de sua família.” (MORENO-CARVALHO, 2012, p. 110-111). Esther, a irmã mais velha de Menasseh, e Jonah, irmão de Rachel, casaram-se no mesmo dia em que Menasseh e Rachel, em 1623, provavelmente aproveitando a oportunidade para estreitar os laços entre as duas famílias. Menasseh e Rachel alugaram uma casa em uma rua comercial em Amsterdã, em cujas proximidades viviam outros judeus sefaraditas, judeus ashkenazitas pobres, e não judeus, estes últimos em sua maioria artistas e negociantes.

Menasseh e Rachel tiveram três filhos, Hannah, a mais velha (a quem o casal também deu um nome não judeu adicional, Gracia), nascida em 1625, Joseph e Samuel, cujas datas de nascimento permanecem obscuras, havendo inclusive discordâncias sobre qual dos dois irmãos seria o mais velho (IFRAH¹⁰⁴, apud NADLER, 2018, l. 567). À medida que a família de Menasseh crescia, o pagamento que recebia da congregação *Neveh Shalom* se mostrava cada vez mais insuficiente, ainda que se tenha intensificado sua atividade como professor entre os anos de 1623 e 1626. Neste ano Menasseh encomendou peças tipográficas de letras hebraicas a um fundidor chamado Nicolas Briot. Amsterdã carecia de uma editora hebraica. A comunidade judaica de origem ibérica era ávida por conhecimento com o qual pudesse alicerçar seu retorno ao judaísmo normativo, e até então a comunidade ali estabelecida tinha que recorrer a livros impressos em outros pontos da Europa, como a Polônia e a Itália. Então Menasseh fundou a primeira editora hebraica nos Países Baixos¹⁰⁵.

¹⁰³ “Tandem etiam duxi uxorem Rachelem ex familia Abravanelis, quam á Davide oriundam effe autumant Hebraei(…)”

¹⁰⁴ IFRAH, Lionel. *L’Aigle d’Amsterdam: Menasseh Ben Israel (1604-1657)*. Paris: Honorè Champion, 2001.

¹⁰⁵ Desde um pouco antes da fundação da editora de Menasseh, havia editores protestantes que possuíam alguns tipos de letras hebraicas, as quais eram utilizadas em trabalhos de teólogos protestantes. Embora tais obras trouxessem passagens em hebraico, elas não podem ser consideradas obras hebraicas. Ver Nadler (2018, l. 598).

Em Amsterdã, a produção literária religiosa judaica mostrou-se bastante profícua. Editores judeus de outros países não experimentavam a mesma liberdade para publicar suas obras. Na verdade, perseguições em outros países contribuíram para que um número considerável de judeus do Leste europeu (entre os quais alguns editores) emigrasse à Amsterdã por volta da metade do século XVII. Estes também fundaram suas próprias publicadoras e produziram muitas obras em hebraico e yiddish, principalmente livros litúrgicos de acordo com o rito ashkenazita¹⁰⁶.

Em 1627, Menasseh publicou seu primeiro livro, intitulado “*Sefer Tefillat k'minhag kahal kadosh sefarad*”, um *sidur* segundo o rito sefaradita do qual o rabino Isaac Aboab da Fonseca teria sido o corretor. Em pouco tempo, a editora de Menasseh, se bem que fosse a mais fecunda, não era mais a única editora hebraica na Holanda¹⁰⁷. No início da década de 1640, já era publicada em Amsterdã uma variada gama de obras judaicas, como comentários do Pentateuco, porções da *Haftará*, Bíblias Hebraicas, *sidurim* e *machzorim*¹⁰⁸, exegeses, coleções de *derashot* (homilias), escritos cabalísticos e até um Talmud da Babilônia completo, todas em alto padrão de qualidade de papel e impressão. As palavras “Impresso em Amsterdã” tornaram-se valiosas e tal selo chegou a ser falsificado por outras editoras (NADLER, 2018, l. 668).

Influenciadas pela Igreja Reformada, as guildas de publicadores impunham restrições aos editores judeus. Portanto também não faltavam editores não judeus que publicavam obras hebraicas para satisfazer a demanda por este tipo de leitura (FUKS; FUKS-MANSFELD, 1984, p. 16). Especificamente, a Igreja Reformada na Holanda dirigiu sua oposição àquilo que se supunha poder abalar os alicerces da fé cristã reformada: os escritos judaicos de teor messiânico. Em Amsterdã também não era permitido aos editores judeus publicar em holandês, o que sugere uma preocupação constante em limitar o grau de acessibilidade dos não judeus às obras judaicas e ao judaísmo. Mesmo assim as leis holandesas eram certamente mais brandas que em outros centros da Europa. No século XVII, em Amsterdã era publicado maior volume de literatura hebraica e judaica do que em todas as outras cidades flamengas juntas, e

¹⁰⁶ É digno de nota que o primeiro livro em Yiddish foi publicado em Amsterdã pelo próprio Menasseh em 1644: *Mizmor leTodah*, de autoria de David ben Menachem Hacoen. Trata-se de uma compilação rimada de histórias bíblicas.

¹⁰⁷ Podemos citar Daniel da Fonseca, Elijah Aboab e Isaac Cansino como exemplos de editores judeus do período. Para mais informações sobre editores judeus do século de ouro holandês, ver FRANCO (1906, n. p.).

¹⁰⁸ *Sidur* e *Machzor* referem-se, respectivamente, ao livro de orações diárias e para o serviço do Shabat, e ao livro de orações e liturgia específico para as festas judaicas, com frequência *Rosh Hashaná*, *Yom Kippur*, *Pêssach*, *Shavuot* e *Sucot*.

Menasseh publicou mais livros que qualquer outro publicador à época (NADLER, 2018, l. 738). Menasseh tornou-se o mais importante publicador judeu ou de obras judaicas/hebraicas do mundo, tendo sido reconhecido, como já citamos, pela alta qualidade de suas impressões. Para Steven Nadler, o principal traço distintivo de Menasseh em relação aos outros editores é que ele, como rabino, entendia como ninguém as especificidades das demandas dos estudiosos judeus (NADLER, 2018, l. 744).

A comunidade sefaradita de Amsterdã era composta por pessoas cujas famílias haviam sido massivamente perseguidas em um passado recente, que então se viam inseridas em uma sociedade relativamente tolerante, mas que, como ilustramos acima, também dispensava àquelas pessoas medidas limitantes de suas interações com o mundo não judaico. É compreensível que o rabino Menasseh estivesse preocupado com a dinâmica das relações com os não judeus, em especial com as autoridades. Muito de seu gênio diplomático teria sido desenvolvido a partir desta preocupação. Na qualidade de líder de sua comunidade, Menasseh tinha que lidar diretamente com o ambiente cristão e suas autoridades amigavelmente, mas não sem um grau considerável de prudência. Era preciso fortalecer um relacionamento cordial com os não judeus e fazer com que estes soubessem o que os judeus pensavam deles. “Menasseh foi o primeiro pensador judeu que, apesar de sua preocupação com um renascimento judaico, estava profundamente interessado em dialogar com o mundo protestante a sua volta”¹⁰⁹ (SCHATZ, 1989, p. 245).

Para o calvinismo, por exemplo, todos os trabalhos e escritos eram pecaminosos se realizados fora do cristianismo. Menasseh, ao contrário, costumava defender a universalidade da mensagem bíblica. Para ele a presença dos judeus em vários países do mundo era parte de um plano divino para o espraio da palavra de Deus (MÉCHOULAN, 1989, p. 86). Ou seja, a mensagem bíblica, a santidade e o próprio advento da era messiânica deveriam ser articuladas em conjunto com os não judeus. Esta noção é importante para entendermos a plausibilidade do pleito de Menasseh à Cromwell quanto à readmissão dos judeus na Inglaterra. Podemos nota-lo em *Esperanza*, mas principalmente em *Piedra Gloriosa*:

¹⁰⁹ Menasseh was the first Jewish thinker, who, besides his concern for a Jewish revival, was deeply interested in partaking in a dialogue with the Protestant world he was living in.

E serão benditas em ti todas as nações da Terra: porque não somente todos os gentios vieram ao conhecimento da lei divina, e gozar da Santa Escritura (...). Não fez cativo e espalhou o Senhor o povo de Israel entre as nações senão para que eles, como peregrinos, os unissem à fé: porque Deus não quer que morra o ímpio; todas as criaturas são obras de suas mãos¹¹⁰ (BEN ISRAEL, 1665, p. 93, 94).

Em *Piedra Gloriosa*, Menasseh salientou a universalidade dos preceitos da justiça, cuja observância seria determinante para a participação na era messiânica, mas que poderiam ser praticados por qualquer pessoa:

Viver com justiça, não fazer mal a ninguém, não cobiçar, não faltar com a honra, ser caridoso com o próximo, viver sobriamente com temperança. Será possível que o que isto fizer não tenha o seu reconhecimento? Não. Desde o Oriente do Sol até o Ocidente grande é o nome do Senhor entre as nações, todos adoram uma causa primeira, ainda que de diferentes maneiras. Aquele que viver segundo a lei da natureza é pio e gozará seu prêmio. (...) os pios das nações do mundo terão parte no século vindouro¹¹¹. (BEN ISRAEL, 1665, p. 242, 243).

Menasseh sabia como se relacionar com o mundo social e político não judeu a sua volta fazendo conhecer a condição teológica e política conferida aos não judeus nas Escrituras, bem como reelaborando suas esperanças messiânicas sem confundir estas mesmas esperanças com as dos judeus. Em um momento de cisão no qual o cristianismo encontrava-se dividido em modalidades antagonistas entre si, Menasseh apresentou o judaísmo como uma religião sólida e cooperativa (MÉCHOULAN, 1989, p. 97).

As expulsões da Espanha e de Portugal provocaram nos judeus a noção de que a redenção final viria como resultado de uma série de eventos preparatórios da qual as próprias expulsões faziam parte. Possivelmente gestado no contexto da influência

¹¹⁰ Y seran benditas en ti todas las linages de la tierra: por que no solamente todos los gentiles vinieron al conocimiento de la ley divina, y gozar de la santa Escripura (...). No captivò ni esparzio el Señor el pueblo Israelitico entre las gentes, sino para que a ellos, se añadiessen peregrinos, reducidos a la fé: por que Dios no quiere que muera el impio; todas las criaturas, son obras de su mano.

¹¹¹ Vivir con equidad y justicia, no hazer agravio a alguno, no usurpar lo ageno, no quitar la honra, usar de charidad con el proximo, vivir sobriamente con templança. Sera possible que el que esto hiziere, perda su merecimiento? no. Desde el Oriente del Sol hasta el Occidente grande es el nombre del Señor entre las gentes, todos adoran a una primera Causa, aun que por diferente modo. El que pues viviere segun la ley de la naturaliza, pio es, y gozará su premio. (...) los pios de las naciones del mundo, tendran parte enel futuro seculo.

luriânica¹¹² na Península, o messianismo judaico que ganhava força entre os sefaraditas tinha uma considerável conotação mística. A ascensão de Sabatai Tsvi (1626-1676), judeu turco de ascendência espanhola, autoproclamado Messias, bem como a grande adesão ao sabataísmo na época, é sintomática disso. Mas a contribuição de Menasseh para as esperanças messiânicas dos judeus sefaraditas em seu tempo teria sido a reelaboração destas esperanças em profunda consonância com o contexto político de sua época, especialmente quanto ao relacionamento com o mundo não judaico. Menasseh destacava regularmente a dispersão dos judeus no Brasil holandês e a incursão de judeus nas nobrezas dos países cristãos como provas de que a redenção final da humanidade, na qual os judeus teriam parte crucial, estava próxima.

Pelo que entendo que nossa dispersão universal foi uma circunstância necessária a ser cumprida antes que deva ser cumprido tudo o que o Senhor prometeu ao povo judeu, incluindo sua restauração e o seu retorno à sua própria terra (...) ¹¹³. (BEN ISRAEL, 1656, p. 37).

Como mencionado acima, em 1639, as três congregações sefaraditas de Amsterdã (*Beth Jacob*, *Neveh Shalom* e *Beth Israel*) fundiram-se formando a “*Kahal Kadosh Talmud Torá*”. Esta união teria provocado certa hesitação quanto ao posicionamento dos rabinos na nova configuração. Saul Levi Mortera, o experiente rabino da comunidade *Beth Jacob*, seria o rabino-chefe da comunidade, proferindo três *derashot* ao mês e atuando como professor junto aos alunos mais avançados. Mortera receberia uma soma de seiscentos florins ao ano. David Pardo (?-1657), anteriormente atuante na sinagoga *Beth Israel*, receberia quinhentos florins anuais para administrar o cemitério *Beth Haim*. Menasseh Ben Israel e Isaac Aboab da Fonseca tinham quase a mesma idade e haviam atuado junto à sinagoga *Neveh Shalom*. Fonseca atuaria como professor e proferiria alguns sermões aos estudantes, para o que receberia quatrocentos e cinquenta florins ao ano. Menasseh deveria proferir uma *derashá* ao mês, e ainda que

¹¹² Referente a Isaac Luria (1534-1572), o famoso rabino cabalista.

¹¹³ For I conceived that our universall dispersion was a necessary circumstance, to be fulfilled, before all that shall be accomplished which the Lord hath promised to the people of the Iewes, concerning their restauration, and their returning again into their own land (...).

fosse visto como rabino com maior deferência que Fonseca, receberia apenas cento e cinquenta florins ao ano¹¹⁴.

Menasseh teria tomado tal discrepância como uma ofensa, fruto, possivelmente, de inveja da sua popularidade no universo não judaico. De qualquer modo, estava claro que os *parnassim* (governadores da *Talmud Torá*) não estavam dispostos a permitir que Menasseh ocupasse um papel de destaque na nova congregação. Naquele mesmo ano Menasseh publicou *De Termino Vitae*¹¹⁵, uma obra de sua autoria que pretendia ser uma resposta à pergunta feita por Johannes Beverwijk, um médico e escritor holandês, sobre se o ser humano pode ter influência sobre a duração de sua vida. O médico judeu-novo Jacob Rosales teria intermediado o contato entre Menasseh e Beverwijk (MORENO-CARVALHO, 2012, p. 107). Este também escreveu a outros filósofos, intelectuais e prelados, e depois publicou as respostas que recebeu em sua obra *Epistolica quaestio de vitae termino, fatali na mobili?*¹¹⁶. É fácil compreender a relevância do tema, bem como sua fragilidade, na Holanda do Setecentos. O próprio Beverwijk era remonstrante. Em *De Termino Vitae*, Menasseh buscou argumentos no Talmud, na filosofia clássica e medieval e na Torá para escrever que não existe predestinação, e que ao cumprir os mandamentos, uma pessoa pode prolongar sua vida sob a misericórdia divina. “A vida (...) pode ser abreviada pelo pecado e, igualmente, prolongada pela virtude”¹¹⁷ (BEN ISRAEL, 1639, p. 49). Além disso Menasseh também atribuiu a duração da vida a fatores um tanto mais mundanos, como a constituição física de cada pessoa e acidentes, por exemplo (MORENO CARVALHO, 2012, p. 109).

Ao negar formalmente a doutrina da predestinação, tão cara à Igreja Reformada Holandesa, Menasseh teria rompido o acordo citado anteriormente, qual seja, o de não publicar textos que fossem contrários à fé cristã. A despeito de ter argumentado em seu favor que muitos teólogos cristãos pensavam como ele, muitos calvinistas insistiam que o escrito de Menasseh era injurioso. Não apenas isso, mas ao publicar *De Termino Vitae*, Menasseh tomou partido junto aos arminianos na querela entre estes e os remonstrantes. Traído, talvez, por seu espírito investigativo e por sua acuidade intelectual, Menasseh adicionou mais um motivo ao desfavor de seus pares: o medo de

¹¹⁴ 25% a menos do que Menasseh recebia como rabino atuando junto à *Neveh Shalom*. Ver Livro dos Acordos da Nação (...), folha 81. Disponível em: <http://archieff.amsterdam/inventarissen/inventaris/334.nl.html#A01504000003>

¹¹⁵ O livro tem um título hebraico: “Tsrer Hachaim” (“Alcance da Vida” ou “Duração da Vida”, seguido do título completo em latim: *De Termino Vitae libri tres quibus veterum rabbinorum, hacrecentium doctorum, de hac controversia setetia explicatur*. Ver Moreno-Carvalho (2012, p. 107-108).

¹¹⁶ “Questão epistólica sobre o termo da vida: predestinado ou modificável?”

¹¹⁷ “Hinc itaque liquet ob peccata vitam decurtari posse: uti contra ob virtutem prolongari potest.”

que seus escritos atraíssem a animosidade dos cristãos holandeses contra a comunidade judaica sefardita de Amsterdã. Isso era, de fato, plausível, já que Menasseh era um dos seus principais representantes. A suposta incursão no terreno da teologia calvinista teria sido vista com desconfiança pelos demais líderes da comunidade, que teriam expressado seus receios à Menasseh (NADLER, 2018, l. 1491). Ademais o baixo pagamento que receberia, a força das circunstâncias teria levado Menasseh a considerar deixar a comunidade de Amsterdã em favor de uma próspera comunidade sefardita formada recentemente e a procura de um rabino, precisamente a primeira sinagoga do continente americano. A *Kahal Zur Israel* (Congregação Rocha de Israel), estabelecida no Recife holandês desde 1636, era composta majoritariamente por mercadores judeus novos que mantinham laços estreitos com a comunidade de Amsterdã. “A ligação de Manasseh (sic) com o Brasil se dá naturalmente pelo seu interesse na atividade mercantil que a Companhia das Índias Ocidentais mantinha com a colônia.” (FALBEL, 2008, p. 125).

Em 1639, Menasseh firmou uma sociedade com seu cunhado, Jonah Abravanel e com seu irmão, Ephraim, enviando este ao Brasil para atuar, provavelmente, como negociante de açúcar ou tabaco, a fim de aumentar sua renda. Não fosse suficientemente delicada a relação de Menasseh com o Maamad, em 1640, cartazes difamatórios a respeito de membros da comunidade foram afixados em vários lugares nas proximidades da sinagoga, inclusive na porta da mesma. Estes cartazes faziam menção a atitudes desonestas “nos negócios do Brasil” por parte de alguns mercadores judeus novos de Amsterdã envolvidos no comércio com o Novo Mundo (NADLER, 2018, l. 1526). Pouco depois se descobriu que Jonah Abravanel estava entre os responsáveis. Ele, bem como seus cúmplices¹¹⁸, sofreu a excomunhão sumariamente. Jonah foi readmitido junto à comunidade após pagar uma taxa. Mesmo assim, Menasseh teria ficado bastante consternado em função do tratamento dispensado ao seu cunhado pelos líderes do Maamad, que tornaram o assunto público durante os serviços religiosos na sinagoga e negaram-se a pronunciar “Senhor” antes de ler seu nome, suprimindo-lhe um título de honra adquirido. Menasseh se inflamou grandemente contra os líderes do Maamad, e protagonizou com eles uma acalorada discussão. Em oito de maio de 1640, mesmo ano em que seu irmão Ephraim faleceu¹¹⁹, Menasseh foi impedido de entrar na sinagoga e de interagir com os membros da comunidade por um dia, “por

¹¹⁸ Especificamente, Moisés Belmonte, Daniel Rachão e Israel da Cunha.

¹¹⁹ Embora Ephraim tenha sido enviado ao Brasil por Menasseh, ele morreu em Amsterdã durante uma visita e está enterrado no cemitério Beth Haim.

insubordinação, pelo escândalo, e pelas ofensas que disse quatro vezes”¹²⁰. Também foi dispensado de suas atribuições de rabino pelo período de um ano.

As pretensões de Menasseh junto à *Kahal Zur Israel* seriam frustradas depois que os judeus de Recife escolheram Isaac Aboab da Fonseca em seu lugar. Fonseca chegou ao Brasil em 1642 para atuar como rabino. Na prática, no entanto, isso significava mais oportunidades para Menasseh em Amsterdã, que a esta altura passou a ministrar as aulas que antes eram ministradas por Fonseca, o que aumentou sua renda para seiscentos florins anuais. No ano seguinte, no entanto, o Maamad dispensou Menasseh destas aulas (e do pagamento) em favor do rabino Jacob Judah Leão, recém chegado de Middleburg¹²¹. Paralelamente, no início da década de 1640, os negócios no Brasil não iam bem para Menasseh, em parte, provavelmente, em função da vacância de seu irmão, mas também por causa de conflitos contra os portugueses no Maranhão.

A sorte de Menasseh mudaria, entretanto. Em maio de 1642, Henriqueta Maria (1609-1669), rainha consorte de Charles I da Inglaterra (1600-1649) estava em visita à Holanda acompanhando sua filha mais velha, Maria Henriqueta (1631-1660), prometida ao príncipe de Orange, Guilherme de Nassau (1626-1650). Não havia judeus (ao menos oficialmente) na Inglaterra desde a expulsão destes por parte do rei Eduardo I (1239-1307) em 1290. Então a rainha expressou desejo de conhecer a famosa sinagoga sefaradita de Amsterdã. Henriqueta foi recebida com pompa pelos *parnassim*, que, rendendo-se, possivelmente, aos talentos de oratória de Menasseh, incumbiram-no de proferir um discurso de recepção. Dias depois, o discurso, repleto de elogios e referências ao passado bíblico de Israel, foi publicado em holandês, português e latim. Desde então, os atributos de Menasseh como diplomata seriam amplamente conhecidos. Naquele mesmo ano Menasseh publicou *De La Fragilidad Humana, y Inclinacion del Hombre al Peccado*, obra dedicada aos *parnassim* da comunidade, possivelmente como uma demonstração de boa vontade tendo em vista dissolver as indisposições anteriores.

¹²⁰ Livro dos Acordos da Nação (...), folha 70. Disponível em: <http://archieff.amsterdam/inventarissen/inventaris/334.nl.html#A01504000004>

¹²¹ Livro dos Acordos da Nação (...), folha 256. Disponível em: <http://archieff.amsterdam/inventarissen/inventaris/334.nl.html#A01504000064>

CAPÍTULO 5: O RELATO DE ANTONIO DE MONTEZINOS E “ESPERANÇA DE ISRAEL”

Em 1644, um converso de origem portuguesa chamado Antonio de Montezinos (aliás Aaron Levi) chegou à Amsterdã. Quando Montezinos conheceu os líderes da comunidade judaica sefaradita ali estabelecida, contou-lhes sua vida pregressa, como era rotineiro com todos os que ali chegavam. Da narrativa de Montezinos destacaram-se alguns eventos em sua recente passagem pelo Novo Mundo.

Montezinos teria chegado dois anos antes ao continente americano, precisamente à Província de Quito, na América espanhola, onde teria conhecido uma tribo de indígenas, cujo líder era identificado apenas como Francisco. Durante sua estadia na América, Montezinos teria ouvido um dos guardas da tribo mencionar o “povo santo de Deus”. Ao cabo de poucas semanas, Montezinos partiu dali para Cartagena, onde foi interrogado pela Inquisição antes ser preso por judaizar em segredo. Muito embora Montezinos fosse mesmo judaizante, foi solto meses depois por falta de provas. Nos meses no quais esteve preso, Montezinos teria ponderado sobre se os santos sobre os quais ouvira em Quito poderiam ser os hebreus das dez tribos perdidas depois da conquista de Israel pelos Assírios, no século VIII a.e.c. Montezinos retornou a Quito e procurou Francisco, explicando-lhe a razão de sua inquietação. Montezinos teria apresentado-se como um hebreu da tribo de Levi, ao que Francisco pediu que Montezinos o seguisse por uma jornada. Depois de pouco mais de uma semana, eles teriam chegado a um rio. Na outra margem se via três homens e uma mulher, que teriam atravessado o rio num barco para falar com Francisco. Segundo o relato de Montezinos, dois daqueles homens aproximaram-se dele e recitaram o *Shemá*¹²², apresentando-se como pertencendo à tribo de Ruben. Nos dias seguintes, mais pessoas teriam atravessado o rio e repetido o que o primeiro grupo havia feito. Montezinos pediu a Francisco que lhe contasse o que sabia sobre aquelas pessoas. Francisco teria lhe dito que eles eram filhos de Israel, e que, a despeito de a tribo de Francisco ter lutado muitas vezes contra eles, nunca havia conseguido vencê-los, o que evidenciaria a providência divina e o fato de que o Deus de Israel seria o “Deus verdadeiro”.

Nos séculos XVI e XVII não eram poucas as especulações acerca da origem dos povos nativos americanos. De descendentes dos vikings a pré-adamitas, muitas eram as

¹²² Tradicional oração judaica como descrita no capítulo 6 de Deuteronômio.

teorias que circulavam naquele período. Evidentemente o relato de Montezinos não passou despercebido, mas um registro escrito do mesmo só tenha sido publicado em 1650. John Dury¹²³, um ministro calvinista atuante na Escócia em 1644, depois de ter tomado conhecimento da história de Montezinos, considerou que a linhagem dos nativos americanos poderia constituir um dos grandes mistérios da Bíblia. Quatro anos mais tarde, Thomas Thorowgood, um amigo de Dury, publicou *Jews in America or The Probabilities That The Americans Are Of That Race*¹²⁴.

Em correspondência trocada entre Thorowgood e Dury, este diz não estar satisfeito com o que sabia a respeito do tema, e escreveu à Menasseh, a quem considerava um sábio judeu, e que, portanto, poderia lhe dizer algo a respeito. Menasseh o respondeu em duas cartas (THOROWGOOD, 2003, n.p.). À época pontos de vista diferentes sobre o assunto estavam atrelados a cada uma das principais ideologias religiosas. Menasseh deveria emitir sua opinião, fundamentada, como se esperava, nos textos proféticos da Bíblia Hebraica, sem, no entanto, condenar a posição de cristãos de diferentes segmentos. “O Debate sobre o significado da descoberta de “judeus na América” realmente colocou a teste sua vocação ecumênica e seus talentos diplomáticos” (NADLER, 2018, l. 2016). Menasseh buscou pontos de concordância entre sua perspectiva e as demais, em especial as dos teóricos cristãos, estabelecendo um produtivo diálogo inter-religioso (SARAIVA, 1972, p. 26). No século XVII, a vinda do Messias era assunto muito em voga para grande parte dos judeus, particularmente os sefaraditas, para os quais isso poderia configurar uma resposta às expulsões de Espanha e Portugal, o que pode ser ilustrado pela popularidade de Sabatai Tsvi, como mencionado acima.

Menasseh e o Padre Antonio Vieira, este embaixador e pregador régio de Portugal, em correspondência anterior, demonstraram concordar entre si quanto ao retorno triunfal dos judeus à Península Ibérica, evento escatologicamente ligado ao papel redentor do Messias¹²⁵. Em novembro de 1649, Menasseh escreveu uma carta a John Dury dizendo que tinha um parecer sobre o que o pregador inglês havia perguntado meses atrás, mas que uma mera troca de correspondências não seria

¹²³ Dury não era o único interessado na questão vivendo na Inglaterra. Samuel Hartlib chegou a escrever um artigo sobre os “judeus na América” em co-autoria com Dury. Nathaniel Homes e Henry Jessey, teólogos puritanos, também se corresponderam com Menasseh, buscando sua opinião sobre a relação entre a descoberta de possíveis judeus no Novo Mundo e a vinda do Messias.

¹²⁴ “Judeus na América ou As Probabilidades que os Americanos sejam daquela Raça”.

¹²⁵ A cosmologia defendida por Vieira e sua contiguidade em relação às ideias e escritos de Menasseh constituem assunto vastamente tratado. Ver Saraiva (1972) e Andrade (2015).

suficiente para discorrer sobre o assunto, e que sua opinião seria publicada por meio de um tratado completo (NADLER, 2018, l. 2107). Assim, *Esperanza de Israel* foi publicado em janeiro de 1650 em castelhano e latim, e ganhou uma tradução ao inglês meses mais tarde naquele mesmo ano.

Em *Esperanza*, Menasseh diz acreditar em Montezinos, com quem teria mantido conversas regulares ao longo de seis meses (BEN ISRAEL, 1881, p. 42). Considerando que os hebreus foram conquistados e dispersados muitas vezes, Menasseh disse acreditar que as pessoas com quem Montezinos havia tido contato eram remanescentes da tribo de Ruben. Para Menasseh o espalhamento dos hebreus por todo o globo seria condição indispensável para o início de uma era messiânica. O rabino amparou esta ideia nas palavras do profeta Isaías: “Não temas, pois estou contigo; trarei a tua descendência do Oriente, e te ajuntarei do Ocidente. Direi ao norte: Dá; e ao sul: Não retenhas; trazei meus filhos de longe, e minhas filhas da extremidade da terra¹²⁶”. Em *Esperanza* também são expostas as tribulações pelas quais os judeus continuavam a passar nos países ibéricos e em suas colônias, e lamentava “as inumeráveis pessoas mortas, em todos os lugares onde se propaga seu [da Espanha] tirânico império¹²⁷” (BEN ISRAEL, 1650, p. 97). Para Menasseh o martírio dos filhos de Israel nos autos-de-fé era sinal de que “ainda que não possamos precisar quando, o tempo da nossa redenção está muito perto¹²⁸” (BEN ISRAEL, 1650, p. 95). Menasseh, no entanto, sabia que os judeus não estavam exatamente em todo o mundo. Havia um lugar importante onde os judeus não estavam oficialmente presentes desde o século XIII: a menos que os judeus fossem novamente admitidos na Inglaterra, as esperanças do estabelecimento da era messiânica estariam suspensas. A partir do diálogo com seus correspondentes na Inglaterra e da publicação de *Esperanza de Israel*, Menasseh partiu para o que pode se considerar ter sido o projeto diplomático mais ambicioso de sua vida.

Esperanza de Israel é um texto gestado no contexto das esperanças milenaristas próprias da metade do século XVII. O próprio Antonio Vieira escreveu a carta intitulada *Esperanças de Portugal* em 1659 e endereçou ao Bispo do Japão, confessor da Rainha Maria Francisca Isabel consolando-a pela morte de D. João IV¹²⁹. O título tem relação com o texto do livro de Jeremias: “Ó Senhor, esperança de Israel, todos os que te

¹²⁶ Isaías 43: 5, 6.

¹²⁷ “(...) innumerables personas muertas, en todos los lugares donde se dilata su tiranico imperio (...)”.

¹²⁸ “(...) aun que no podemos señalar pontualmente el tiempo de nuestra redención, juzgamos que está muy cerca.”

¹²⁹ Ver Andrade (2015) e Besselaar (2002).

deixam serão envergonhados. Os que se apartam de ti serão escritos no pó, porque abandonaram o Senhor, a fonte das águas vivas.” (Jeremias 17: 13). Aqui o infortúnio está reservado a quem abandona a fé. Igualmente a recompensa é para os que confiam na vinda do Messias.

CAPÍTULO 6: A MISSÃO INGLESA

Por um decreto o rei Eduardo I expulsou os judeus da Inglaterra em 1290. Depois das expulsões da Espanha e de Portugal, no final do século XV, um razoável número de judeus se estabeleceu clandestinamente na Inglaterra. Sabe-se que em meados do século XVI havia pequenas comunidades de pessoas de origem ibérica e judia que em Londres e Bristol, cidades que mantinham intenso comércio com a Península.

No notável período da expansão inglesa que coincidiu com o reinado da rainha Isabel, a colônia mercantil estrangeira aumentou como era natural. Entre os recém-chegados havia, como sempre, um número significativo de cristãos-novos da Península, encorajados, talvez, pelas maiores possibilidades de tolerância oferecidas pela vitória do protestantismo. Assim se desenvolveu a comunidade marrana, chegando nesta altura a contar com cerca de cem almas (ROTH, 2001, p. 171).

A derrota da Invencível Armada, em 1588, fez declinar o comércio com a Espanha e, por consequência, enfraqueceu a comunidade de cristãos novos na Inglaterra. No início do século XVII isso teria inclusive ajudado a impulsionar a onda de migração de cristãos novos a Amsterdã.

Ainda, a derrota dos holandeses no Nordeste brasileiro teve papel preponderante na migração de judeus “brasileiros” a diversas partes da Europa, incluindo a Inglaterra. Desde menos de uma década antes de os portugueses retomarem Pernambuco, as lutas levadas a cabo pelos colonos no Nordeste brasileiro já agitavam o cotidiano dos judeus ali estabelecidos. À medida que os holandeses iam gradualmente perdendo o controle da região, a ameaça à liberdade religiosa e de comércio começou a preocupar as comunidades sefaraditas dos dois lados do Atlântico. A crise financeira e o tolhimento da liberdade tornaram-se uma realidade quando, a 1654, os portugueses finalmente se restabeleceram em Pernambuco. Na ocasião, muitos judeus partiram do Brasil para a Espanha, Veneza e outros lugares do mundo, além, é claro, de Amsterdã, que então recebeu pouco mais de seiscentas pessoas (SALOMON¹³⁰, apud NADLER, 2018, l. 2411). Em pouco tempo os judeus que emigraram à Espanha e Veneza em um primeiro

¹³⁰ SALOMON, Herman Prins. *Saul Levi Mortera en zijn “Traktaat Betreffende de Waarheid van de Wet van Mozes”*. Braga: Barbosa & Xavier, 1988.

momento, depois se dirigiram a Amsterdã em função da perseguição inquisitorial e de crises econômicas, atraindo também os judeus que estavam nestes lugares desde antes dos judeus “brasileiros”. Isso ajudou a totalizar um número de cerca de duas mil pessoas que chegaram ao bairro judaico de Amsterdã àquela época (ISRAEL, 1989, p. 144).

Evidentemente, a comunidade sefaradita de Amsterdã não tinha estrutura e recursos para absorver todas essas pessoas. Não devemos entender a diáspora sefaradita como apenas um único movimento na era moderna, mas sim um fluxo variável de diversos movimentos que se estenderam por séculos na exata medida das vicissitudes impostas pelas agitações sociais, conflitos e perseguições que caracterizaram a modernidade desde os seus primeiros anos. Quando Amsterdã se mostrou incapaz de acolher os imigrantes, outros destinos entraram no horizonte daqueles judeus, como o Caribe, a América do Norte, o Norte da África e, como proporia Menasseh, a Inglaterra.

O retorno de Isaac Aboab da Fonseca a Amsterdã resultou nova queda nos rendimentos de Menasseh e uma indisposição com Saul Levi Mortera. Isso teria feito com que Menasseh reconsiderasse a ideia de deixar Amsterdã. Alguns meses depois da publicação de *Esperanza* em latim e castelhano, “*The Hope of Israel*”, a versão em inglês, com tradução de Moses Wall, foi publicada em Amsterdã, se bem que não por Menasseh. Enquanto a edição em castelhano foi dedicada aos *parnassim*, Menasseh dedicou a edição em inglês – como a edição em latim – à “Alta Corte, o Parlamento da Inglaterra, e ao Conselho de Estado”¹³¹ (BEN ISRAEL, 1650, n. p.). Embora não tenha sido totalmente concebida como um apelo à readmissão dos judeus na Inglaterra, rapidamente a obra se tornaria uma importante ferramenta neste sentido (SCHORSCH, 1978, p. 193).

A tradição do milenarismo na Europa foi construída em períodos de agitação política e saturação dos sistemas religiosos, desde o século II até o XVI (COHN, 1970, p. 213). Não é espantoso que especulações sobre o fim dos tempos e o advento de uma era messiânica tenham encontrado favor junto aos destinatários ingleses de *Piedra Gloriosa*. Desde o rompimento com a Igreja Católica Romana, recrudescer-se na Inglaterra a ideia de que o Estado inglês teria um papel preponderante na restauração da paz no mundo e na preparação deste para a era messiânica de mil anos (ZAKAI, 1989, p. 33). Menasseh não ignorou o momento político-religioso inglês e teria percebido a oportunidade que se descortinava diante de si. A esperança na vinda de um Messias

¹³¹ “(...) High Court, the Parliament of England, and to the Councill of State.”

representava a antecipação de um futuro melhor no fim dos tempos para os judeus da diáspora sefaradita. Na verdade, como sabemos, este era um elemento que transversalizava todos os extratos da sociedade ibérica no século XVII. Por isso, tanto a crença judaica na vinda do Messias como a noção cristã na iminência da segunda vinda de Cristo ganharam ainda mais força a partir do relato de Montezinos, “criando um ambiente perfeito para o espalhamento do rumor de que o fim dos tempos estava próximo”¹³² (VALDEZ, 2013, p. 65).

No meio protestante, notadamente entre os puritanos ingleses, havia certa consideração pela escatologia judaica em razão de a tradição escatológica vinha primariamente do Antigo Testamento (LIMA, 2016, p. 398). O conhecimento acerca das duas religiões (judaísmo e cristianismo, e no caso do cristianismo, tanto da modalidade católica como da protestante) teria aberto possibilidades econômicas que apenas os judeus novos poderiam explorar naquele contexto. Muito embora o filosemitismo não fosse comum a todas as esferas cristãs à época, esperanças messiânicas e interesses comerciais teriam impulsionado a política dos países cristãos na direção de uma perspectiva que deveria levar em conta a perspectiva judaica. Neste contexto, a comunidade sefaradita de Amsterdã, impregnada de hibridismos, pode ter funcionado como uma espécie de eixo articulador de todas as confissões, nacionalidades e interesses em disputa, daí a oportunidade para a vocação diplomática do gênio de Menasseh. Paralelamente, o que acontecia no Novo Mundo pode ter sido importante para a negociação destes interesses, para a ressignificação das esperanças messiânicas europeias e, em última análise para a reconstrução da ordem política e social na própria Europa.

Menasseh pode ou não ter determinado que a descoberta das Dez Tribos na América tinha significância messiânica, mas estava claro para ele em 1650, que o interesse gerado a partir da descoberta, especialmente na Inglaterra – *isto* tinha significância messiânica. Foi, em outras palavras, uma intuição histórica genuína, uma resposta às mudanças nas feições dos tempos. Menasseh havia lido os sinais corretamente, não os sinais que Montezinos registrou na América do Sul, mas os sinais produzidos pela leitura de seu testemunho na Inglaterra. (...). Ele percebeu que a Inglaterra puritana, com suas energias renovadas, sua

¹³²“(...) creating the perfect environment for the spread of the rumor that the End of time was at hand.”

libertação das inibições teológicas e políticas tradicionais, poderia ter um papel a cumprir em benefício dos judeus¹³³ (FISCH, 1989, p. 235).

É significativo que quase seis anos tenham se passado entre o relato de Montezinos aos *parnasim* e a publicação de sua história em *Esperanza*. Embora conhecesse a história havia anos, foi apenas em 1950 que Menasseh a considerou importante para a readmissão dos judeus na Inglaterra. Sua percepção da questão foi essencialmente política. O interesse de religiosos e políticos não judeus naquela história dá mostra da acurácia de seu senso político.

As versões de *Esperanza de Israel* têm diferenças importantes. A versão dedicada aos *parnasim* foi organizada em 72 seções, diferentemente das 41 seções das versões em latim e inglês. Além disso a versão em castelhano contém uma lista dos autores judeus utilizados como referências. Tal lista é omitida nas demais versões. Menasseh fez escolhas textuais diferentes para as diferentes versões do texto e partes foram omitidas e outras adicionadas em atenção à variedade de seus destinatários. A versão em castelhano reforçaria as esperanças messiânicas dos judeus de origem ibérica, que uma vez alimentadas pelo sucesso da atividade mercantil dos judeus havia enfraquecido com a retomada de Pernambuco por Portugal depois do fim da União Ibérica. A versão em latim explorava as tendências milenaristas do protestantismo inglês e o relativo filossemitismo que havia então entre os círculos cristãos tanto ingleses como holandeses com o objetivo de abrir uma discussão justamente sobre a readmissão dos judeus na Inglaterra. “A Reforma, com sua ênfase na Bíblia, particularmente no Antigo Testamento, claramente trouxe à tona os assuntos judaicos e o papel dos judeus no plano da salvação¹³⁴” (HEYD, 1989, p. 263). O messianismo judaico de Menasseh era político e inscrito na história na medida em que Deus se apresenta historicamente no Tanach. O êxodo, o cativeiro da Babilônia e o reinado de Salomão são bons exemplos. O messianismo cristão é essencialmente místico. O contato com o protestantismo teria dado a Menasseh condições de coadunar os dois

¹³³ “Menasseh may or may not have determined that the Discovery of the Ten Tribes in America had messianic significance, but what was clear to him by 1650 was that the interest generated by the Discovery especially in England – that was of messianic significance. There was, in other words, a genuine historical intuition, a response to change in the climate of times. Menasseh had read the signs correctly, not the signs that Montezinos had recorded in South America, but the signs produced by the reading of Montezinos in England. (...). He sensed that Puritan England with its new energies, its liberation from traditional political and theological inhibitions, might have a role to play in furthering the ends of Jewish polity.”

¹³⁴ The Reformation, with its stress on the Bible, and particularly, on the Old Testament, clearly brought to the fore the issue of the Jews and their role in the plan of salvation.

pontos de vista em favor de sua empreitada. O próprio milenarismo inglês era bastante associado às agitações de ordem política, social e religiosa que levaram à Guerra Civil entre 1642 e 1651. Tanto o messianismo judaico como o cristão no período teriam sido influenciados pelos mesmos acontecimentos. Em grande medida esta seria a razão da proximidade entre ambos e da relativa facilidade em conciliá-los.

Oliver Cromwell, mesmo antes de consolidar seu domínio, em 1653, já tendia a ter opiniões favoráveis sobre os judeus. Religiosamente, o puritanismo representou um apego maior ao Antigo Testamento. Entre os cristãos ingleses, havia quem defendesse a alteração do domingo cristão para o sétimo dia e a abstenção do consumo de sangue, por exemplo. De fato, havia judeus em Londres que chegaram a fazer alguns prosélitos entre os puritanos. Cromwell não era afeito às tais interpretações literais do texto bíblico que levavam os cristãos ingleses a judaizarem. No entanto, seu governo baseado na tolerância era avesso a quaisquer perseguições religiosas, desde que não tivessem fundamento político, é claro (como saberiam os católicos irlandeses, por exemplo). Além disso, é possível que essa tendência também tivesse uma motivação bastante prática. A história recente da Holanda mostrava as vantagens financeiras que os judeus poderiam trazer à Inglaterra. Cromwell ambicionava um fortalecimento mercantil, e os mercadores judeus, com suas vastas ligações internacionais, poderiam cumprir um papel importante neste processo. Atrair este capital à Inglaterra significava negá-lo aos Países Baixos, os maiores rivais comerciais dos ingleses. Entre 1652 a deflagração da primeira guerra anglo-holandesa mostrou a importância do monopólio sobre o comércio com as colônias inglesas e escocesas. Desse modo, podemos dizer que a atitude do Lorde Protetor quanto ao restabelecimento dos judeus na Inglaterra está inserida na rivalidade anglo-holandesa no século XVII. Neste trabalho não tentaremos responder se Menasseh esperava que os judeus tivessem boa receptividade na Inglaterra em função da recém inaugurada experiência republicana naquele país, então alicerçada numa base social burguesa. Por ora nos limitamos a dizer que o grande número de burgueses entre os sefaraditas de Amsterdã e o fato de estarem engajados em um processo de implementação do capitalismo podem nos dar pistas da resposta. No momento não nos é possível determinar em que medida Menasseh tinha clareza que o movimento de abertura social e política inglês estava apoiado na solidariedade burguesa e no espraiamento do letramento, mas a dinâmica de sua atuação parece indicar que futuras pesquisas neste sentido poderiam ser profícuas.

Mas antes que Menasseh viajasse à Inglaterra a iniciativa para a readmissão dos judeus neste país já havia sido dada por outra pessoa, um antigo líder da comunidade sefaradita de Amsterdã chamado Manuel Martínez Dormido, aliás David Abrabanel. Pouco depois do término do citado conflito entre a Inglaterra e a Holanda, em 1645, Dormido desembarcou em Londres ao lado de um dos filhos de Menasseh, Samuel Soeiro. Dormido desejava recuperar parte do que havia perdido desde que seus negócios na América foram frustrados em função da vitória da Inglaterra sobre os Países Baixos. Isso explica o seu pedido pessoal a Cromwell para que este readmitisse os judeus em seu país. Este pedido teria ajudado a pavimentar o caminho percorrido posteriormente por Menasseh. De fato, Dormido foi um dos líderes da comunidade judaica de Londres depois da readmissão.

Tendo vivido em Amsterdã e com negócios no Brasil, Dormido transmitiu informações importantes ao comando inglês durante o conflito anglo-holandês. Como resultado as autoridades inglesas permitiram que ele se estabelecesse em Londres após a guerra como judeu livre e professo. Dormido chegou a pedir formalmente a Cromwell que requeresse a João IV de Portugal uma reparação financeira pela soma que ele havia perdido no Brasil. Adicionalmente Dormido também endereçou ao Lorde Protetor uma petição para que os judeus fossem oficialmente readmitidos na Inglaterra. Cromwell submeteu ambos os pedidos ao Conselho de Estado, que deferiu o primeiro pedido. Meses mais tarde Cromwell escreveu à D. João IV solicitando que compensasse Dormido pelo seu infortúnio comercial. Mas o Conselho julgou que a readmissão oficial dos judeus não era plausível naquele momento. Dormido instou o favor de Cromwell novamente e fez saber de seu pleito à comunidade sefaradita de Amsterdã, pedindo o apoio formal dos *parnassim*, através de seu amigo David Nassi, que lhe escreveu uma carta em resposta em novembro de 1654. A carta dizia que Nassi havia reportado as atividades de Dormido na Inglaterra a Abraham Farar, um dos *parnassim* em Amsterdã, mas somente porque o principal destinatário, Jacob Del Monte, estava fora da cidade naquele momento. Del Monte era o membro da comunidade mais envolvido com os diversos projetos de colonização em curso àquela altura. Na carta Nassi mencionou que Farar levou adiante as informações sobre as coisas na Inglaterra e que as novas foram muito bem recebidas em Amsterdã. Nassi dizia estar certo de que no caso de Cromwell acatar o pedido de Dormido a Inglaterra seria um destino importante para os judeus sefaraditas. Depois da primeira guerra anglo-holandesa a Inglaterra ganhou grande significância no contexto da diáspora. O conflito havia paralisado temporariamente os

negócios dos judeus com o Novo Mundo e isso eventualmente demandava incursões inéditas no Caribe e principalmente na Inglaterra. Mas poucos dias depois de Nassi ter enviado sua resposta a Dormido, Jacob Del Monte voltou à Amsterdã e deu seu próprio parecer sobre um possível apoio do Maamad ao pleito de Dormido: “isso é algo impossível de ser feito¹³⁵”. Del Monte não era o único dos *parnassim* que julgava a insistência de Dormido junto à Cromwell potencialmente inconveniente, uma vez que isso poderia não ser bem visto pelas autoridades holandesas. Tal zelo político tinha razão de ser. O principal argumento de Dormido junto às autoridades inglesas era o de que ao receber os judeus a Inglaterra se beneficiaria de sua rede de comércio e que a expulsão dos judeus da Espanha e de Portugal havia iniciado uma grande transferência de riqueza para os países aos quais os judeus emigraram, dos quais a Holanda era bom exemplo. Por mais que o Conselho de Estado tenha mantido sua negativa, a atuação de Dormido pela readmissão dos judeus e a correspondência com David Nassi a respeito do assunto continuaram mesmo depois da chegada de Menasseh em 1655. Neste sentido, o esforço de Menasseh junto à Cromwell, se bem que tenha sido o mais significativo, não foi isolado no processo que levou ao restabelecimento dos judeus na Inglaterra e nas suas colônias (ISRAEL, 1989, p. 155-160).

Em setembro de 1655, às vésperas de sua viagem à Inglaterra, Menasseh escreveu uma carta aberta às sinagogas da Ásia e da Europa fazendo saber de sua viagem e de sua intenção de argumentar a favor do estabelecimento oficial dos judeus e da prática pública da religião judaica na Inglaterra. A carta foi escrita em português, o que indica que seus destinatários eram os judeus da diáspora sefardita, aos quais a ideia de mais um destino alternativo em relação às “terras da idolatria” poderia parecer bastante positiva. Paralelamente, é possível ainda que benefícios econômicos fossem alvo de Menasseh, que pode ter mirado a incursão de mercadores judeus nos negócios nos quais a Inglaterra se envolvia, inclusive no Caribe e nas Índias Ocidentais (NADLER, 2018, l. 2529). Este teria sido um dos motivos pelos quais Menasseh estava particularmente interessado que os judeus retornassem à Inglaterra, especificamente. De maneira oficial, os judeus também não estavam no Reino da França e na Suécia, além de Espanha e Portugal, claro, mas as vantagens econômicas e a posição geográfica estratégica no Mar do Norte pesavam a favor da Inglaterra, embora Menasseh tenha encontrado nas escrituras um argumento para sua escolha:

¹³⁵ Jacob del Monte to Manuel Martínez Dormido. Amsterdã, 26 de novembro de 1654. Londres: Public Record Office. S.P. 86/160, folha 90. Apud ISRAEL (1989).

“O Senhor vos espalhará entre todos os povos, de uma até a outra extremidade da terra, e ali servireis a outros deuses que não conhecestes, nem vós nem vossos pais, ídolos de madeira e de pedra” (Deuteronômio 28: 64).

O texto em hebraico diz que os judeus seriam espalhados às *ketzeh haaretz* (cantos da terra), exatamente o significado de “Inglaterra” (“Angleterre”). Isso não exclui a dimensão religiosa da obra de Menasseh. Pelo contrário, a readmissão oficial dos judeus na Inglaterra fazia parte de uma espécie de ou messianismo político que preconizava que cristãos protestantes e judeus participassem, em alguma medida, do acervo cultural e religioso uns dos outros. Em 1655 Menasseh escreveu ao parlamento inglês: “E portanto permanece apenas em meu julgamento que antes que o Messias venha e restaure nossa nação, primeiro igualmente devemos ter nosso assento aqui”¹³⁶ (BEN ISRAEL apud WOLF (2012, p. 79). A obra de Menasseh dá mostra de sua aguçada noção do processo histórico de seu tempo, pela qual ele atuou em consonância com as oportunidades históricas que se apresentavam.

Enquanto Montezinos dizia ter encontrado as tribos perdidas de Israel na América, milenaristas ingleses estavam discutindo a ancestralidade judia dos nativos americanos. É compreensível que a posição da comunidade sefaradita de Amsterdã era de grande importância. Na versão em castelhano de *Esperanza*, Menasseh é categórico ao negar a origem judia dos nativos americanos: “(...) os espanhóis que habitam as ditas Índias sentem generalizadamente que os índios procedem das 10 tribos, porém erram claramente (...)”¹³⁷ (BEN ISRAEL, 1650, p. 115). Contudo, o tom é bem mais comedido na versão em inglês, na qual diz gostar, em parte, da opinião dos espanhóis: “Eu gosto, em parte, da opinião dos espanhóis que vivem nas Índias, que por consenso afirmam que os índios vêm das dez tribos. Verdadeiramente eles não estão de todo errados (...)” (BEN ISRAEL, 1650, p. 115). Tal tendência favorável a esta posição se consolidaria, como veremos adiante, em *Piedra Gloriosa*. Menasseh mostraria, então, que a suposta descoberta de israelitas entre os nativos da América teria muito menos importância que a notícia e a discussão disto na Europa.

¹³⁶ And therefore this remains only in my judgement, before the Messia come and restore our Nation, that first we must have our seat her likewise.

¹³⁷ (...) los Españoles que habitan en dichas Indias, sientem generalmente que los Indios proceden de los 10 tribos, pero erran manifiestamente (...).

As noções de esperança no contexto escatológico eram aparentemente importantes na Europa durante o século XVII (LIMA, 2017, p. 76), como se nota a partir da constatação de que circulou à época um número considerável de panfletos, cartas e outros escritos a respeito do tema, que chamou à atenção eminentes intelectuais, líderes políticos e religiosos. Embora não seja nosso interesse fazer uma análise semântica neste trabalho, preferimos nos referir às “noções” de esperança no plural porque a própria escatologia era diferente para judeus, católicos e protestantes. Assim, é preciso sublinhar que Oliver Cromwell não teria readmitido os judeus na Inglaterra por entender o valor de sua religiosidade. Ao contrário, eles deveriam ser convertidos ao protestantismo. Pela teologia protestante, o cristianismo reformado estaria destinado a conduzir a humanidade em segurança e paz no final dos tempos. Isso implica que o protestantismo deveria desempenhar um papel de dominância sobre as demais religiões.

Neste ponto é pertinente entendermos a tradição cultural europeia no que diz respeito aos territórios do norte do continente. Fontes clássicas associam o norte com primitivismo e bestialidade. O clérigo e cartógrafo sueco Olaus Magnus escreveu, no século XVI, que o paganismo e a bruxaria dos países do norte eram provas da influência do demônio junto àqueles povos (1658, p. 51). Pouco depois o médico escocês Patrick Anderson definiu os povos do norte como “barbaramente simples” (ANDERSON¹³⁸, apud WILLIAMSON, 1989, p. 8). Aristóteles e Jean Bodin também apontaram para a suposta inferioridade da capacidade cognitiva e espiritualidade dos habitantes do norte (WILLIAMSON, 1989, p. 8).

No entanto, desde o final do século XVI a Reforma trataria mudar este ponto de vista. Era comum que os reformadores acreditassem que seu esforço contra Roma e o papado precedesse o fim dos tempos descritos nas Escrituras. Neste sentido, a redescoberta da escatologia bíblica se tornou central para os pensadores da Reforma. Anteriormente à antropologia, à sociologia e à história, a interpretação das profecias bíblicas constituía uma maneira prática e eficaz de organizar e ressignificar a sociedade. Um novo céu deveria suceder uma nova terra, cuja ordem social, própria do fim dos tempos, era patrocinada pela Reforma. A conquista do continente americano estaria ligada à reorganização da política europeia. Neste contexto, para os reformadores ingleses, seu país poderia cumprir um importante papel na História da humanidade rumo à redenção final.

¹³⁸ National Library of Scotland: Advocates MSS, Hist. 56/35.5.3, vol. III, fol. 238a-b.

Os reformadores encontrariam novo significado para os territórios do norte, tradicionalmente associados ao misticismo e ao primitivismo no imaginário europeu. Uma visão do futuro da Inglaterra dependeria, a partir de então, muito menos de seu suposto passado místico do que de referências buscadas nas histórias do antigo Israel como descritas na Bíblia. Se era preciso erigir uma sociedade temente a Deus e apegada a um determinado conjunto de leis, a experiência do Israel bíblico se tornaria inevitável. Nossa sugestão é que Menasseh aproveitaria tal disposição dos ingleses para verem a si mesmos como legatários de Israel ajudando a transformá-la em uma disposição para verem a si mesmos como parceiros de Israel no presente e no futuro próximo.

Evidentemente não demoraria até que a conversão dos judeus ao cristianismo reformado fosse apontado como uma possibilidade, eventualmente uma condição para o cumprimento do destino da humanidade. Segundo a ótica protestante, a própria conversão dos judeus teria sido profetizada nas Escrituras. O cristianismo reformado, livre da corrupção e da idolatria que afastaram os judeus da fé em Cristo por séculos, seria inteligível aos judeus, que não apenas aceitariam a fé reformada como cumpriram um importante papel no fim dos tempos. A conversão dos judeus e mesmo o estabelecimento de um Estado judaico na Palestina seriam arautos do julgamento final da humanidade, da aniquilação do mal e do consequente estabelecimento do reino de Cristo na terra. “A crença na profecia sobre a conversão dos judeus antes do fim dos tempos apareceu cedo na Reforma entre os países anglófonos”¹³⁹ (WILLIAMSON, 1989, p. 13). O clérigo e escritor inglês John Bale escreveu ainda no século XVI:

“Não à toa Deus nos deu tanto conhecimento através da língua hebraica. Eles [os judeus] devem ter o sinal puro da fé: eles devem conhecer e confessar sua fé no Cristo, a que Deus prometeu através dos profetas, pelo que os doze mil de cada tribo devem ser selados sob a salvação. Quando isto acontecer os anticristos devem perecer.” (BALE¹⁴⁰, apud WILLIAMSON, 1989, p. 13).

A união das coroas inglesa e escocesa em 1603 oxigenou ainda mais a discussão sobre o papel dos países do norte, bem como dos judeus, no fim dos tempos. Então urgia o estabelecimento de um Estado britânico forte e poderoso. Em termos espirituais,

¹³⁹ “Belief in the prophesied conversion of the Jews before the end of time appeared early in the anglophone Reformation.”

¹⁴⁰ BALE, John. *Select Works*. Cambridge: Parker Society, 1849.

este Estado serviu-se grandemente da escatologia para legitimar sua emergência. Segundo muitos líderes reformadores, como o arcebispo John Spottiswood e James Maxwell, as profecias apontavam para o estabelecimento de um eminente Estado britânico sob os auspícios do rei James¹⁴¹. Para Maxwell, a Bretanha estaria destinada a reconquistar o leste e restaurar o Império Romano do Ocidente sob o selo do cristianismo. Neste contexto o rei James era encarado como um pacificador que reconciliaria Roma aos evangelhos e converteria os judeus (WILLIAMSON, 1989, p. 18, 19). Não é possível precisar o nível de percepção deste estado de coisas por parte de Menasseh, mas seu esforço para que os judeus fossem readmitidos na Inglaterra dá pista de que ele sabia da disponibilidade do Estado inglês neste sentido.

A esta altura é óbvio supor que a readmissão dos judeus na Inglaterra daria a estes a oportunidade de converterem-se ao cristianismo reformado, tido então como puro e virtuoso por parte dos protestantes ingleses. Além disso, para muitos a reconstrução do Império Romano deveria ser preterida à conquista do Novo Mundo. A conquista do Oriente islâmico e da Europa “corrompida” demandariam um esforço de guerra enquanto a conquista de uma América inocente, ignorante do cristianismo, se daria de forma branda, pelo que os selvagens deveriam abraçar naturalmente o evangelho antes do fim dos tempos. Para o apocaliticismo britânico, a conversão dos judeus era paralela à conversão dos nativos americanos. As histórias dos judeus “são escritas para nossa admoestação, nelas o fim do mundo é vindo (...)”¹⁴², escreveu o notável jurista escocês Lord Warriston em meados do século XVII.

A readmissão dos judeus na Inglaterra passaria por sua conversão, o que fazia da conversão dos judeus ao protestantismo uma questão de Estado¹⁴³. É claro que esta ideia nem de longe teve a força que teve no contexto ibérico com relação ao cristianismo católico. A própria circulação e influência dos escritos de Menasseh na Inglaterra dão exemplo da relativa tolerância protestante, bem como as circunstâncias nas quais vivia a comunidade de Amsterdã. Mas se o cenário em Amsterdã era favorável, isso se dava ao fato de que, além da questão comercial, a comunidade sefaradita ali estabelecida era

¹⁴¹ Rei James VI da Escócia e Rei James I da Inglaterra e da Irlanda.

¹⁴² “(...) ar written for our admonition, upon quhom the ends of the world ar come (...)”. WARRISTON, Archibald Johnston of. *Diary*, 1632-1639. Editado por G.M. Paul. *Scottish History Society*. No. 61. Edimburgo (1911, p. 344) Apud WILLIAMSON (1989).

¹⁴³ Durante a década de 1640 um número considerável de ministros ingleses, alguns dos quais correspondentes de Menasseh como Thomas Thorowgood, Nathaniel Homes e John Sadler, escreveu tratados defendendo a origem judaica dos nativos americanos bem como sua conversão ao cristianismo reformado. O interesse no assunto por parte destes ministros teria sido importante para estimular Menasseh a escrever e publicar *Esperanza*. Ver LIMA (2016).

famosa por sua produção intelectual. No campo religioso os judeus de Amsterdã não gozavam da mesma consideração. Lembramos que lhes era vetado exprimir opiniões contrárias às dos cristãos nestes assuntos, por exemplo. Tanto o apreço pela capacidade intelectual de Menasseh como a posição confortável de Dury em relação ao status religioso dos sefaraditas de Amsterdã teriam influenciado sua disposição para consultar o rabino. “Menasseh Ben Israel era respeitado tanto por protestantes de diferentes denominações como por católicos (...) por seu conhecimento bíblico e era considerado uma autoridade quanto aos assuntos de teologia judaica, especialmente sobre apocalíptica”¹⁴⁴ (LIMA, 2016, p. 372). Menasseh e Dury já estariam em correspondência pelo menos desde 1644 discutindo justamente sobre as dez tribos “perdidas” de Israel (VALDEZ, 2013, p. 76). Em carta anterior à publicação de *Esperanza*, Menasseh chegou a mencionar que acreditava que as dez tribos poderiam estar não apenas na América, mas espalhadas por todo o mundo. Isso aparentemente não contradiz a opinião expressa posteriormente em *Esperanza*, de que a origem dos nativos americanos não poderia estar totalmente nas dez tribos. O que Menasseh defendia era que as dez tribos haviam se espalhado pelo mundo por vontade divina e que no momento oportuno os israelitas seriam reunidos sob o reino do Messias:

(...) nossa dispersão universal foi uma circunstância necessária a ser cumprida antes que seja realizado tudo o que o Senhor prometeu ao povo judeu, incluindo sua restauração e seu retorno à sua terra natal¹⁴⁵
(BEN ISRAEL, 1656, p. 37).

O caráter divino da dispersão e posterior reunião das dez tribos marcariam, portanto, a necessidade de seu ocultamento através dos tempos. Em carta a Dury, Menasseh chegou a mencionar que os judeus haviam sido protegidos por nobres cristãos durante a Inquisição na Espanha, e que estes seriam recompensados por Deus por isso. Com isso Menasseh deixava claro que os judeus reconheceriam o apoio inglês à causa judaica e que os ingleses teriam um papel importante no cumprimento das profecias bíblicas,

¹⁴⁴ Menasseh Ben Israel was respected, both by Protestants from different denominations and by Catholics (...) for his biblical knowledge and considered an authority regarding Jewish theological matters, especially about apocalypticism.

¹⁴⁵ (...) our universal dispersion was a necessary circumstance, to be fulfilled, before all that shall be accomplished which the Lord hath promised to the people of Jewes, concerning their restauration, and their returning again into their own land.

especificamente as escritas no livro de Daniel, como veremos adiante na análise de *Piedra Gloriosa*.

CAPÍTULO 7: PIEDRA GLORIOSA

A conquista do “Novo Mundo” pelos europeus na modernidade fez emergir uma importante questão sobre quem, afinal, eram os nativos e sobre qual seria sua origem. Aos olhos da sociedade cristã europeia, todos deveriam ser descendentes de Adão e Eva e, depois, dos sobreviventes do dilúvio. Então, historicamente, os nativos americanos deveriam estar conectados à Bíblia. Negar uma origem bíblica seria concebê-los e à sua história como acontecendo fora das escrituras, e as escrituras, portanto, como falhas ou incompletas (POPKIN, 1989, p. 64). Muitas eram as teorias sobre a origem dos nativos americanos. Ainda no século XVI Bartolomeu de Las Casas (1474-1566) criou uma teoria segundo a qual eles seriam superiores aos europeus, pois não haviam sido corrompidos, eleitos a serem preservados até o fim dos tempos para se juntarem a Cristo quando do estabelecimento do seu reino na Terra. Esta ideia continuou viva no século XVII através dos seguidores do clérigo espanhol. Esta noção nos chama a atenção pelo fato de que também era corrente nos ambientes cristãos a noção de que a conversão dos judeus era condição imprescindível para a segunda vinda de Cristo. Em tempo, para os seguidores de las Casas, alguns nativos teriam atributos especiais providenciais que contribuiriam decisivamente para o estabelecimento do reino de Cristo. É possível que tais ideias tenham dialogado com o messianismo que se desenvolveu entre os marranos na América espanhola no mesmo período, para quem Deus salvaria os justos, os criptojudéus do Novo Mundo (POPKIN, 1989, p. 65).

No século XVII as notícias sobre a conversão dos nativos ao cristianismo, sobre as disputas de território, sobre a origem dos indígenas e sobre sua possível ascendência israelita agitavam milenaristas cristãos e judeus. Crescia no Velho Mundo a noção de que tais acontecimentos eram sumamente importantes para o balanço e manutenção dos poderes estabelecidos. Igualmente eles exigiam um repensar das interpretações escatológicas apocalípticas tradicionais.

Os livros de Ester e Daniel cumprem importante papel no pensamento dos judeus sefaraditas na Era Moderna. Menasseh se debruçou sobre o último com especial atenção. A mensagem da redenção exposta através das visões e palavras durante o exílio da Babilônia era lida com particular entusiasmo pelos judeus da diáspora sefaradita e ajudavam a sustentar a esperança por uma era messiânica. Neste caso a comparação entre o exílio da Babilônia e o exílio sefaradita quebra a barreira entre as ideias comparadas, criando uma nova realidade mais palpável que ambas se tomadas

isoladamente. *Piedra Gloriosa*, publicado em 1655, escreveu Menasseh, trata de “uma das mais claras e infalíveis profecias de toda a Sagrada Escritura”¹⁴⁶ (BEN ISRAEL, 1655, p. 1).

A obra oferece uma interpretação para o sonho de Nabucodonosor como descrito no segundo capítulo do livro do profeta Daniel. De acordo com o texto bíblico, o rei teria sonhado com uma grande estátua que tinha a cabeça de ouro, os peitos e os braços de prata, o abdômen e as coxas de bronze, as pernas de ferro e os pés de barro e ferro. No sonho, estes últimos teriam sido atingidos por uma pedra cortada de uma montanha “sem o auxílio de mãos” (Daniel 2: 34), ao que toda a estátua foi destruída. Depois disto um reino que não poderia ser destruído e que duraria para sempre foi estabelecido. Para Menasseh, a pedra representaria o reino do Messias, e as partes da estátua com seus diferentes materiais seriam os reinos seculares que o antecedem, da cabeça para as pernas, os babilônicos, os persas, os gregos e os romanos.

Desde o início, Menasseh chama à atenção a autoridade das Escrituras, patenteando a confiabilidade de sua palavra como líder religioso, mesmo admitindo que haja certa controvérsia a respeito da interpretação da profecia especificamente (BEN ISRAEL, 1656, p. 1). É representativa do milenarismo protestante, especialmente do mais radical, a ideia de que todos os poderes terrenos, políticos e religiosos, são instituições efêmeras a serem extintas em favor da inauguração de uma era de abundância sob o comando de Cristo e dos seus seguidores. Os milenaristas portugueses da casa de Bragança, por outro lado, esperavam construir o reino de Cristo sob a chancela de um rei. O que estas visões têm em comum é a noção de uma nação ou povo eleito destinado a conduzir uma nova era de paz e prosperidade, cumprindo a profecia do profeta Daniel. Assim, *Piedra Gloriosa* teria funcionado como um espaço para a produção da memória e para a construção e reafirmação das identidades.

O profeta Daniel foi honrado por Nabucodonosor depois de interpretar o sonho. Igualmente, Menasseh esperava que os judeus encontrassem favor aos olhos dos governantes de sua época, o que ligava o passado heroico de Israel ao seu presente, reafirmando sua eleição e sugerindo que os governantes de sua época eram sábios comparáveis a Nabucodonosor, “rei de reis, a quem o Deus do céu deu o reino, o poder, a força e a majestade” (Daniel 2: 37). Então, haveria aí a necessidade da existência do

¹⁴⁶ “Una de las mas claras y infalibles Prophecias que se hallan em toda la Sagrada Escripura”.

trauma e de proclamar sua veracidade a partir de sua inserção num cânone já consagrado.

Antes da diáspora do ano 70 da era comum, o cativo da Babilônia¹⁴⁷ foi o acontecimento desse tipo mais marcante na história judaica e estaria necessariamente 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, Menasseh 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.

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. A adição do “mito” ao real não desabona o testemunho. Pelo contrário, pode ser uma ferramenta para o resgate da experiência, que é a finalidade primeira do próprio testemunho. Ao atenuar o limite entre o real e o fantástico e evocar uma profecia bíblica para dar consistência a uma vontade política, Menasseh cola o texto à realidade pela atenuação – ou supressão – do intervalo inevitável entre uma e outra coisa.

Considerados heréticos e deicidas pelos prelados ibéricos durante a Inquisição, muitos dos judeus novos teriam internalizado esta ideia, tomando-a como a causa do infortúnio pelo qual passavam. 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 Ester e do próprio profeta 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

¹⁴⁷ 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.

dava graças, diante do seu Deus, como também antes costumava fazer.
(DANIEL 6: 7, 10)

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 episódios do passado israelita, como o sonho de Nabucodonosor e sua interpretação por Daniel, isto é, um exercício de lembrança coletiva dos judeus. Estas analogias faziam do passado de Israel um caminho seguro que Menasseh 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.

“(...) o mistério que o rei requer, nem sábios, nem encantadores, nem magos, nem adivinhos o podem descobrir ao rei, mas há um Deus nos céus, o qual revela mistérios (...)” (DANIEL 2: 27, 28). Na história de Daniel o rei exigiu que os sábios da Babilônia dessem não apenas a interpretação do sonho, mas também o seu conteúdo. Esta seria a prova de que ele, o rei, poderia confiar na explicação sobre o seu significado. O protestantismo inglês era impregnado de milenarismo, mas tinha um olhar um tanto inespecífico sobre o papel dos judeus no final dos tempos. Os escritos de Menasseh forneceriam aos ingleses uma lembrança concreta do passado de Israel e ajudariam a determinar o grau de confiabilidade e legitimidade de suas apelações. Da mesma maneira que o sonho de Nabucodonosor não foi revelado a Daniel por seu próprio mérito, a sapiência de Menasseh e a pertinência de seus argumentos seriam sinais objetivos da influência divina sobre a questão da readmissão dos judeus na Inglaterra e consequente inauguração do milênio. O processo, neste sentido, tem uma orientação vertical “Deus→Homens”, e não “Homens→Homens” ou “Homens→Deus”. Isso pode ter ajudado a relativizar a conotação de pleito dos escritos de Menasseh quanto à readmissão dos judeus na Inglaterra. Ao invés disso Deus mesmo a teria determinado. O texto bíblico em Daniel 2 deixa claro o envolvimento direto de Deus na história (DANIEL 2: 27-30, 44, 45) e o fato de Ele revelar seus planos aos sábios de seu povo: “(...) agora me fizeste saber o que te pedimos, porque nos fizeste saber este assunto do rei (...)” (DANIEL 2: 23).

O profeta Daniel identificou a cabeça de ouro do sonho do rei com o reino da Babilônia.

“Tu, ó rei, és rei de reis, a quem o Deus do céu deu o reino, o poder, a força e a majestade, em cujas mãos ele entregou os filhos dos homens, onde quer que habitem, os animais do campo e as aves do céu, e fez que dominasses sobre todos eles; tu és a cabeça de ouro.” (DANIEL 2: 37, 38)

Os termos nos quais Daniel se dirigiu ao rei nestes versículos remetem à responsabilidade depositada sobre Adão no livro do Gênesis: “Dominai sobre os peixes do mar, sobre todas as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra” (GÊNESIS 1: 28). Aqui o texto identifica Nabucodonosor com o primeiro homem. Como Adão, ele inicia a história da Terra. No caso da interpretação do texto de Menasseh, ela culminará no milênio.

Menasseh identificou os braços e o peitoral de prata como sendo o reino dos persas, representado por um metal de menor valor que o ouro (BEN ISRAEL, 1665, p. 14). Os dois braços representariam Dario e Ciro, respectivamente rei dos medos e rei dos persas, que teriam se unido para conquistar a Babilônia (BEN ISRAEL, 1665, p. 16). Na verdade o reino dos medos caiu sob o domínio dos persas depois da derrota que Ciro impôs ao seu avô, o rei medo Astíages em 550 a.e.c. Heródoto chegou a se referir a Ciro como o rei dos medos (HERÓDOTO, 1992, p. 206). O profeta Daniel se refere a este reino como o reino dos medos e dos persas (Daniel 5: 28; 6: 8).

O ventre e as coxas de bronze da estátua representariam o período de domínio de Alexandre Magno, “cuja fama em brevíssimo tempo se espraizou por todo o mundo¹⁴⁸” (BEN ISRAEL, 1665, p. 17) e que teve “domínio sobre toda a terra” (DANIEL 2: 39). Para Menasseh as pernas de ferro da estátua simbolizavam o Império Romano, que “esmiúça e quebra tudo, como o ferro quebra todas as coisas (...)” (DANIEL 2: 40). “Assim foram os romanos, potentíssimos e horrendos para todas as nações (...)”¹⁴⁹ (BEN ISRAEL, 1665, p. 20).

Em *Piedra Gloriosa*, Menasseh dedica um trecho cerca de quatro vezes maior à explanação sobre os pés da estátua se comparado aos trechos nos quais explica sobre os demais reinos. Igualmente, no livro do profeta Daniel a duração da descrição dos pés da estátua é notadamente maior do que as passagens que descrevem as demais partes da estátua, do que inferimos que o autor de Daniel teve particular interesse nesta questão. Para Menasseh as duas pernas de ferro da estátua representavam as duas partes do Império Romano (ou Império Romano e Império Bizantino). Da mesma forma, os

¹⁴⁸ (...) cuya fama en brevissimo tiempo sonò y se dilatò por todo el mundo (...).

¹⁴⁹ (...) assi fueron los Romanos, potentissimos, y horribles a todas las de mas naciones (...).

dez dedos dos pés “este mesmo império dividido em dez reinos e estados, uns fortes como o ferro e outros, como o barro, débeis.¹⁵⁰” O fato de o barro não se misturar com o ferro seria análogo da segregação resultante da antipatia religiosa praticada na Europa.

Mas a longa história de perseguição que havia afetado profundamente o destino dos judeus na Europa teria um fim. “No tempo destes últimos reis levantará o Senhor um império que jamais perecerá como os precedentes nem antecederá a outro: a quinta monarquia do povo de Israel.¹⁵¹” (BEN ISRAEL, 1665, p. 25).

“Como viste que do monte foi cortada uma pedra, sem auxílio de mãos, e ela esmiuçou o ferro, o bronze, o barro, a prata e o ouro, o grande Deus fez saber ao rei o que há de ser depois disto. Certo é o sonho, e fiel a sua interpretação” (DANIEL, 2: 45). A pedra simbolizaria o Messias, que sem a necessidade de “indústrias humanas, conquistará e submeterá à obediência todo o mundo”¹⁵² (BEN ISRAEL, 1665, p. 26). O reino do Messias seria eterno e os filhos de Israel seriam os “senhores do mundo, com temporal, terrestre e eterno domínio segundo esta infalível interpretação de Daniel”¹⁵³ (BEN ISRAEL, 1665, p. 27). Menasseh finalizou esta seção de seu texto celebrando a iminência da chegada da quinta monarquia, tão certa quanto o surgimento e queda das anteriores.

A pedra é a parte mais importante da profecia. Ela ocupa a maior parte do sonho do rei e é o ponto de convergência de toda a visão. A ideia de unidade que é transmitida pela pedra que “encheu toda a terra” (DANIEL 2: 35) é contrastada com a diversidade de metais que simbolizam os poderes anteriores. No Tanach a pedra é associada à aliança com Deus¹⁵⁴, enquanto o metal está comumente ligado à fabricação de ídolos¹⁵⁵. A pedra em forma bruta simboliza a dimensão divina, e por extensão a Deus e ao Messias. Os metais representam religiões e poderes de inspiração humana. A monarquia representada pela pedra é diferente das demais porque, ao contrário dos reis e rainhas que foram estabelecidos por poderes seculares, Deus mesmo a instituiu como último acontecimento numa cadeia de eventos históricos palpáveis. O fato de o texto bíblico mencionar que a pedra “feriu” a estátua e a “esmiuçou” sugere um choque de

¹⁵⁰150 (...) este mismo imperio dividido em diez reynos, y estados, seran flertes unos, como el hierro; otros, como el barro, debiles.

¹⁵¹ Em tiempo destes ultimos reyes, levantará el Señor un imperio que jamas perecerá; como los de mas precedentes, ni se dara a outro: y es la quinta Monarchia del pueblo de Ysrael.

¹⁵² (...) industrias humanas, conquistara y avassallara a su obediencia, todo el mundo.

¹⁵³ (...) señores del mundo, con temporal, terrestre, y eterno dominio, segun esta infalible interpretacion de Daniel.

¹⁵⁴ Ver Êxodo 20: 24; 24: 12 e I Reis 6: 7, por exemplo.

¹⁵⁵ Ver Êxodo 32: 1-4.

poderes de naturezas diferentes. Os reinos terrenos “se fizeram como a palha das eiras no estio, e não se achou lugar algum para eles” (DANIEL 2: 35). O reino do Messias não teria nada a ver com os reinos anteriores.

A memória, enquanto resultado da relação dialética entre a lembrança e o esquecimento, foi a ferramenta a que recorreu Menasseh com fins de canonizar a experiência dos judeus novos. Esta memória é frequentemente alicerçada na Bíblia, mas não apenas pela história do povo judeu como descrita nela, mas pela comparação desta com a história do judaísmo na Península Ibérica que, uma vez glorioso, se encontrava destruído à época de Menasseh. Apesar 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.

Piedra Gloriosa recruta o passado bíblico enquanto presente – porque se quer que este passado influa positivamente no presente – ao mesmo tempo em que pode configurar uma tentativa subconsciente de colocar o presente traumático no passado, isto é, de transformar o passado em história, cristalizando-o, encerrando-o.

Piedra Gloriosa foi escrito em Amsterdã quando seu autor se encontrava na circunstância de judeu livre e integrado a uma comunidade judaica próspera e reconhecida. Mesmo assim, esta obra afirma continuamente a situação social liminar do judeu novo. Afirmam-se, em *Piedra Gloriosa*, paralelismos entre acontecimentos contemporâneos e acontecimentos ligados ao passado 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 no mundo dariam conta de redimir o horror da Inquisição e o trauma da expulsão ibérica. Nesta obra, o passado bíblico de Israel é continuamente trazido à tona como forma de legitimar e compreender o trauma da Inquisição bem como as circunstâncias sociais contemporâneas do autor. Ainda, os acontecimentos profetizados a partir da interpretação do sonho de Nabucodonosor estão inseridos na história secular, o que torna concreta a ideia de um Salvador presente na história. Paralelamente, a atenção às interpretações catastrofistas e “apocalípticas” pode refletir o interesse em livrar o sagrado (leia-se: “a religião judaica”) da dimensão temporal da história e, portanto, do furor de seus perseguidores.

A obra termina em tom de esperança: “(...) acabaram todos esses monarcas, mas a monarquia do povo de Israel, afirma Daniel, que será eterna e durável, e a palavra do nosso Deus, se afirmará para sempre.” (BEN ISRAEL, 1656, p. 259). Isso não é

sintomático da confiança de Menasseh no futuro de Israel, senão do contrário. Não apenas pelo valor literário de *Piedra Gloriosa*, mas primeiramente pela própria iniciativa de escrever a obra, Menasseh teria invertido os papéis na dinâmica de dominância entre os judeus e seus perseguidores, recusando-se a ser perseguido, tendo ele mesmo, de certa maneira, passado a persegui-los.

CONCLUSÃO

A proposta nesta pesquisa tem sido abordar uma parte da obra de Menasseh Ben Israel no contexto das dualidades identitárias e as trocas culturais experimentadas no contexto da diáspora sefaradita ocidental. Igualmente, procuramos delinear os usos da religiosidade como instrumento político que resultaram na readmissão dos judeus na Inglaterra no século XVII. 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 a relação entre a política e a religião desde o Renascimento. 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 construía na península a ideia de unidade religiosa vinculada à identidade nacional e étnica, os judeus, presumivelmente, eram cada vez mais alvos da coação do Estado e da Igreja. 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 1496. Consideramos a atividade comercial dos conversos e sua participação no mercantilismo, a dimensão cosmopolita de sua atuação, com atenção à atuação de Menasseh e nos desbobramentos que culminaram no seu retorno à Amsterdã e posterior escrita de *Esperanza e Piedra Gloriosa*.

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”.

Nos ocupamos das consecuições literárias dos conversos nos países para os quais estes migraram. 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. Esta atividade também teria realçado os contornos da autodefinição destes judeus na diáspora. Neste contexto, estudamos a biografia e a obra de Menasseh à luz do seu contexto histórico. A obra de Menasseh foi analisada em perspectiva relacionada à história pessoal do autor e ao seu relacionamento com o próprio judaísmo, bem como às mutações identitárias pelas quais passou. Percorremos as feições de sua adesão ao judaísmo alinhada a uma ortodoxia própria dos judeus novos, mas também ao seu gênio político aguçado.

A obra de Menasseh traz à tona o ponto de vista do qual falou seu autor, sendo este relativo a todas as variações e metamorfoses dos conversos, bem como seu rebatimento nos aspectos cultural, religioso e político. Lembramos que, especialmente em *Piedra Gloriosa*, as vicissitudes na trajetória dos judeus novos eram encaradas paralelamente ao passado bíblico descrito no *Tanach*, e ambas foram consubstanciadas literariamente.

Demos preferência a uma análise fenomenológica da questão conversa, 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, cercado 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.

Os textos de Menasseh sobre os quais falamos neste trabalho manifestam as ambivalências que marcaram o construto marrano, elaborado a partir de suas múltiplas experiências, de suas negações e afirmações de si mesmo. Através de sua obra, Menasseh empenha uma articulação entre o texto bíblico e a política de seu tempo. Este fato e a própria recepção de seus escritos na Inglaterra são representativos de uma abertura da cultura judaica em relação ao entorno não judaico que é característica na era moderna.

O pragmatismo de Cromwell nos faz supor que sua posição favorável à readmissão dos judeus tinha razões comerciais mais do que religiosas, mas a comoção gerada pelos escritos de Menasseh havia surtido efeito. Em setembro de 1655, o rabino foi à Inglaterra a convite de Cromwell para apresentar uma petição formal pelo retorno dos judeus, na qual Menasseh não deixou de destacar os benefícios econômicos que a atividade mercantil dos judeus poderia levar à Inglaterra. Cromwell submeteu a petição aos seus conselheiros, que decidiram que, como a expulsão de 1290 havia sido um ato real, não seria necessário um ato parlamentar para revogá-la e que não havia impedimento legal para o retorno oficial dos judeus à Inglaterra. Os termos da readmissão não foram discutidos sem oposição por parte da população. As objeções, comumente absurdas, já eram velhas conhecidas dos judeus, como a incerteza acerca de suas pretensões. Circulava, à época, por exemplo, a ideia de que os judeus intencionavam dominar a política inglesa e estabelecer o judaísmo como religião oficial do Estado.

Em 1656 foi entregue formalmente a Cromwell a petição, assinada por Menasseh e por outros judeus eminentes, na qual expressavam o desejo de viver em paz em solo inglês e pleiteavam o direito de conduzir serviços religiosos em suas casas, bem como um terreno para um cemitério. Embora Cromwell fosse favorável ao retorno dos judeus, não houve uma resposta por escrito durante o curso da vida de Menasseh, que voltou a Amsterdã, tendo falecido no ano seguinte. É muito provável, no entanto, que o Lorde Protetor tenha oferecido aos judeus algum tipo de garantia informal, pois em 1656 foi fundada uma sinagoga e um ano depois foi comprado um terreno para o cemitério. Na prática, a fé judaica passou a ser professada livremente na Inglaterra. A informalidade se mostrou em parte benéfica, pois os judeus não eram alvo de políticas oficiais restritivas a exemplo do que acontecia em outros países da Europa.

Quando, em 1660, a monarquia foi restaurada na Inglaterra, os integrantes da comunidade judaica ficaram receosos, pois associações de comerciantes de Londres

pediam ao rei Charles II (1630-1685) que restringisse as atividades comerciais dos judeus. Havia mesmo quem fosse a favor de nova expulsão. Mas tais apelos foram ignorados pelo monarca. Em 1664 entrou em vigor uma lei que proibia reuniões religiosas que não fossem anglicanas. Conquanto o alvo da lei ter sido a população cristã não anglicana, os judeus ficaram naturalmente apreensivos. A comunidade judaica fez saber ao rei de sua preocupação, e desta vez recebeu uma resposta formal, na qual Charles II assegurava-lhe o direito de viver e trabalhar normalmente na Inglaterra. Desde então o governo inglês passou a reconhecer todos os direitos civis dos judeus nascidos em solo britânico. Restrição feita apenas em relação ao ingresso na vida pública, que se estendia a cristãos não anglicanos e que, a bem da verdade, tinha a função de evitar que estes integrassem o governo.

Menasseh dedicou-se a encontrar uma maneira e um lugar onde os judeus pudessem viver livres das perseguições. Para que isto acontecesse, ele, mais do que qualquer pessoa em seu tempo e não menos do que qualquer outra pessoa em todos os tempos, construiu pontes entre tradições de fé, posições políticas, grupos étnicos e nações diferentes. Menasseh foi interlocutor e articulador de conhecimentos em uma época no qual os mesmos eram continuamente ressignificados. O possível descobrimento das dez tribos perdidas de Israel e o retorno dos judeus à Inglaterra não foram suficientes para o advento da era messiânica. Mas as discussões suscitadas por Menasseh deram novo fôlego às religiosidades cristã e judaica e à discussão sobre o papel dos judeus no “fim dos tempos”. Paralelamente os escritos de Menasseh ajudaram colocar o continente americano no horizonte religioso e escatológico europeu, tanto cristão como judeu. Assim, a noção comum de esperar passivamente pela redenção final perdeu força em favor de um posicionamento ativo segundo o qual a humanidade deveria tomar providências ela mesma para apressar o estabelecimento do reino dos céus.

A vida e a obra de Menasseh traçam um itinerário que deflagra o expediente judeu novo, inscrevendo o autor no grupo daqueles que destoavam do projeto ideológico que o Ocidente europeu se propôs desde a formação dos Estados nacionais. Sua obra atravessa os séculos. Este trabalho é prova disto.

APÊNDICE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO DIACRÔNICA ENTRE MENASSEH BEN ISRAEL E ALGUNS RABINOS SIONISTAS

Quando se trata do esclarecimento acerca das movimentações sociais e políticas e do diálogo com as sociedades cristãs, é razoável dizer que os judeus ashkenazitas estiveram relativamente estagnados durante todo o período medieval, que a propósito foi mais extenso para eles do que para os judeus ibéricos e para os não judeus. Mas como vimos, a oeste dos Pirineus a situação era diferente. Muitos judeus ibéricos estavam incorporados aos grandes processos que deflagraram a Era Moderna e se desenvolveram ao longo da mesma: a conquista do Novo Mundo e a consequente revolução comercial, o Renascimento, o estabelecimento dos Estados Nacionais, a Reforma Protestante. O alcance descomunal destes processos derrubou os últimos obstáculos que possam ter mantido parte da população judaica ibérica relativamente à margem dos processos mais amplos durante o Medievo. Depois da diáspora sefaradita e uma vez afetados por tais movimentações era preciso buscar maneiras de integrar-se o mais suavemente possível à sociedade não judaica circundante também no restante da Europa. O desafio consistia em fazê-lo à luz do contexto especificamente judaico, levando em conta as Escrituras e as tradições religiosas na definição do lugar dos judeus neste ambiente. Amsterdã era um modelo e o gênio de seus líderes e intelectuais foi capital para este sucesso. Replicá-lo eficientemente na Inglaterra exigia perspicácia no uso dos registros religiosos tanto judaico como cristão em favor da continuidade e mesmo prosperidade dos judeus na Europa.

O resultado da ação coletiva destes agentes repercutiu tanto em sua época como nos séculos seguintes e foram ampliados em larga medida na Hascalá. Neste sentido, nenhum outro intelectual do século XVII foi mais assertivo do que Menasseh Ben Israel. Pensadores ulteriores de grande importância no processo de concepção da Hascalá reelaboraram astuciosamente muitos pontos da atuação de Menasseh. Primeiramente nos atentaremos a dois deles, especificamente o rabino Iehudá Chai Alkalai (1798-1878), sefaradita dos Balcãs, e o rabino ashkenazita Tzví Hirsch Kalischer (1795-1874). Como no caso de Menasseh, suas perspectivas de redenção estavam profundamente ligadas às aspirações tradicionais do messianismo judaico, e como Menasseh, adaptaram a religião segundo a urgência das vicissitudes seculares de sua época. Ambos atuaram em zonas fronteiriças nas quais estavam presentes populações de diferentes culturas: Alkalai nasceu em Saraievo, onde viviam

comunidades judaicas tanto ashkenazitas como sefaraditas. Quando ascendeu ao rabinato em 1825 vários movimentos nacionalistas pululavam na Península Balcânica. Gregos, búlgaros, sérvios, croatas e demais populações viviam a aurora da consciência nacional que os fez insurgirem-se contra o Império Turco anos mais tarde.

Kalischer era polonês da Posnânia e também viveu em um território multiétnico no qual falava-se mais de uma língua. Kalischer ainda era um jovem quando o Congresso de Viena partilhou o país em função das guerras napoleônicas. Embora a maioria da população falasse polonês, o elemento cultural alemão, particularmente urbano, era minoritário, mas dominante. Não faltaram tentativas por parte das autoridades prussianas de somar a população judaica ashkenazita à alemã nos censos oficiais para fazer parecer que a elite alemã era mais numerosa do que realmente era. O argumento para a adoção deste critério é que o Ídiche era um idioma alemão. Evidentemente tal disposição gerava tensão entre a população polonesa e os judeus, em função do que alguns destes julgavam que este tipo de interpretação poderia não ser exatamente uma vantagem. Isso colocava os judeus em uma posição ambígua quanto ao seu posicionamento político e cultural. Além disso, viviam na Posnânia tanto judeus emancipados dos territórios sob o domínio alemão como os oriundos da antiga *Konfederajca*¹⁵⁶, sendo estes mais tradicionalistas que os primeiros (AVINERI, 1983, p. 63).

Estes dois eminentes rabinos atuaram em meio a importantes pressões sociais e políticas que exigiam uma resposta positiva de sua parte. A decomposição do tênue equilíbrio entre os judeus e a sociedade não judaica era então patrocinada pelos movimentos nacionalistas. Mesmo os judeus menos afeitos à integração com a sociedade circundante foram levados a buscar saídas arrojadas que resultaram na Hascalá. É neste ponto que a diligência de Alkai e Kalischer se alinha à de Menasseh Ben Israel. Mas nossa sugestão é que os paralelismos que vamos apontar a seguir não são fruto de uma inspiração direta. Ao contrário, eles seriam sintomáticos de uma necessidade recorrente dos judeus de adequar sua religiosidade conforme as variações sociais e políticas dos diversos ambientes nos quais estiveram inseridos ao longo da história. Muito provavelmente este padrão não começou em Menasseh, mas foi ele quem empenhou o primeiro grande diálogo particularmente profícuo com um poder

¹⁵⁶ Significa literalmente “confederação”. Neste contexto, uma Confederação é uma associação de pessoas eminentes na religião, sociedade e política com interesses comuns com objetivo de substituir o governo estatal ou submetê-lo à sua vontade. Este tipo de experiência é recorrente ao longo da história polonesa.

estatal na Era Moderna, em parte porque o cenário político e social era especialmente favorável, mas também porque o vigoroso intelecto de Menasseh, agente e produto de um contexto marcado por hibridismos e dualidades, era capaz de fazê-lo.

Para Alkalai a redenção final dos judeus não deveria acontecer abruptamente, mas de forma gradual. Esta noção confere maior importância à atuação humana no plano divino que se calca na relação dialética entre a soberania de Deus e o livre arbítrio humano. No judaísmo a vontade de Deus se cumpre através da realização moral e social, expressa na observância dos mandamentos. O registro cultural e religioso judaico compõe um terreno onde as mentes mais inspiradas podem balancear esta relação segundo necessidades relativamente efêmeras, analisando-a contra o contexto social e político. Em seu livro *Minjat Iehudá*¹⁵⁷, publicado em 1845 Alkalai menciona que a vinda do Messias seria precedida por uma série de eventos preparatórios, no caso, relacionados ao estabelecimento dos judeus na Terra Santa: “O Senhor deseja que sejamos redimidos em dignidade [...]. A Redenção deve vir lentamente. O país deve ser gradualmente edificado e preparado¹⁵⁸” (ALKALAI¹⁵⁹, apud AVINERI, 1983, p. 63). Deste modo a redenção de Israel deixa de ser um assunto apenas divino e passa a estar diretamente sujeita à ação humana.

Como Menasseh antes dele, Alkalai tomou o cuidado de alicerçar seus argumentos em passagens bíblicas e do Talmud. Alkalai respaldou seu argumento em uma curiosa noção da tradição messiânica judaica, segundo a qual a vinda do Messias Filho de Davi será precedida pelo aparecimento do Messias Filho de José. Este lutaria nas guerras de Gog e Magog, enfrentaria os infiéis e os expulsaria da Terra de Israel, mas seria finalmente derrotado. Somente depois disto o Messias Filho de Davi levaria os redimidos à terra prometida. Para Alkalai, simbolicamente, a atuação do Filho de José pressupõe atitudes humanas e não atos milagrosos da parte de Deus. Neste sentido a redenção de Israel dependeria de ações seculares, pelo que o Messias Filho de José não seria necessariamente uma pessoa, mas um processo que culminaria no surgimento de uma liderança política judaica.

A redenção começará com os esforços dos próprios judeus; devem organizar-se e unir-se, eleger líderes e abandonar os países de exílio. Já que nenhuma

¹⁵⁷ A Oferta de Judá.

¹⁵⁸ El Señor desea que seamos redimidos en dignidad [...]. La Redención debe venir lentamente. El país debe ser gradualmente edificado y preparado.

¹⁵⁹ ALKALAI, Iehudá J. *Minjat Iehudá*. 1845.

comunidade pode existir sem órgão governante, a primeira ordenança deve ser a eleição dos anciãos de cada distrito, homens sábios e piedosos, para cuidar de todos os assuntos da comunidade. Sugiro humildemente que esta assembleia eleita – a Assembleia dos Anciãos – seja a concretização da promessa do Messias Filho de José¹⁶⁰ (ALKALAI¹⁶¹, apud AVINERI, 1983, p. 65-66).

Paralelamente o rabino Kalischer também concebia que a redenção de Israel começasse por processos preparatórios. Em *Drishat Tziôn*¹⁶², publicado pela primeira vez em 1862, ele escreveu:

A redenção de Israel, que tanto ansiamos, não deve ser imaginada como um milagre repentino. O Todo-Poderoso, bendito seja Seu Nome, não descera subitamente do alto e ordenará a seu povo que marche. [...] Os deleites e milagres que foram prometidos por seus servos, os profetas, certamente ocorrerão – tudo será cumprido – mas não devemos nos aterrorizar e fugir, porque a Redenção de Israel virá em lentas etapas e o raio de salvação irá brilhando gradualmente¹⁶³ (KALISCHER¹⁶⁴, apud AVINERI, 1983, p. 67).

Segundo Kalischer, Deus “revelou que a totalidade de Israel não retornaria do exílio ao mesmo tempo, senão que seria reunido por etapas, assim como se reúne lentamente os grãos de cereais caídos¹⁶⁵” (KALISCHER¹⁶⁶, apud AVINERI, 1983, p. 67)”. Trata-se de uma alusão ao texto do profeta Isaías: “Naquele dia o Senhor debulhará o seu trigo desde as correntes do Rio até o ribeiro do Egito, e vós, ó filhos de Israel, sereis colhidos um a um” (Isaías: 27: 12).

Igualmente, ao explorar as tendências da religiosidade puritana e a reconfiguração política da Inglaterra, coadunando-as habilmente às esperanças

¹⁶⁰ La Redención comenzará con los esfuerzos de los judíos mismos; deben organizarse y unirse, elegir líderes y abandonar los países del exilio. Ya que ninguna comunidad puede existir sin organismo gobernante, lá primeiríssima ordenanza debe ser la elección de los ancianos de cada distrito, hombres sábios y piedosos, para cuidar de todos los asuntos de la comunidad. Sugiero humildemente que esta asamblea elegida – la Asamblea de Ancianos – sea la concreción de la promesa del Mesías Hijo de José.

¹⁶¹ ALKALAI, Iehudá J. *Minjat Iehudá*. 1845.

¹⁶² A procura de Sião.

¹⁶³ La Redención de Israel, que tanto ansiamos, no debe ser imaginada como um milagro repentino. El Todopoderoso, bendito sea Su Nombre, no descenderá subitamente desde lo alto y le ordenará a Su pueblo marchar. [...] Los deleites y milagros que fueran prometidos por sus servidores, los profetas, certamente ocurrirán – todo será cumplido – pero no deberemos aterrorizarnos y huir, porque la Redención de Israel vendrá en lentas etapas y el rayo de salvación irá brillando gradualmente.

¹⁶⁴ KALISCHER, Tzví H. *Drishat Tziôn*. 1862.

¹⁶⁵ [...] reveló así que la totalidad de Israel no retornaria del exilio al mismo tiempo, sino que sería reunido por etapas, así como se reúne lentamente el grano de los cereales caídos [...].

¹⁶⁶ KALISCHER, Tzví H. *Drishat Tziôn*. 1862.

messiânicas judaicas, Menasseh rearranjou estas esperanças de modo que o estabelecimento de medidas seculares práticas fosse palatável aos diversos grupos cujo favor era necessário ao sucesso de seu pleito, a saber, a população inglesa protestante, a liderança política sob Cromwell e os judeus, tanto os secularizados como os religiosos. Em Menasseh, como em Alkalá e Kalischer, as práticas humanas encontram-se com a providência divina não para criar medidas que estejam entre uma coisa e outra, mas para oferecer um mais ousado, porém adequado caminho.

Ainda, Alkalai percebia o surgimento de uma nova burguesia judaica como um resultado do próprio processo de emancipação. Este tenderia a evoluir ainda mais por meio da aquisição sistemática de terras na Palestina financiada por esta mesma burguesia, que então se tornaria vital para a redenção final. Alkalai chegou a sugerir que fosse organizada uma companhia “similar às companhias seguradoras contra incêndios e empresas ferroviárias¹⁶⁷” (ALKALAI¹⁶⁸, apud AVINERI, 1983, p. 65). De modo similar, ao expor alguns detalhes de seu plano para o reassentamento judaico na Palestina, Kalischer propôs a criação de um fundo para aquisição de terras. Tal fundo seria financiado por famílias judias abastadas. Como vimos ao longo deste trabalho, Menasseh estava bem atento ao poder da burguesia judaica como argumento em sua petição à Cromwell. Este, por sua vez, era ciente de que seu país se beneficiaria economicamente caso os judeus fossem readmitidos. De todo modo a burguesia judaica teria um papel objetivo a cumprir no estabelecimento na era messiânica, que por isso era em parte destituída de sua aura sobrenatural.

Aos olhos de muitos dos judeus tradicionalistas, as ideias propostas por Alkalai, como a definição de um idioma nacional judaico e a criação de uma assembleia de anciãos, e por Kalischer, como o estabelecimento de uma escola agrícola na Palestina, variavam da estranheza à quase heresia àquela época. Mas depois que tais noções foram cristalizadas na Hascalá, elas permitiram que variados setores das comunidades judaicas europeias abraçassem o nacionalismo judaico. Isso foi decisivo para reverter o distanciamento inicial entre a religião judaica e o Sionismo. Do mesmo modo, o olhar de Menasseh Ben Israel sobre a política, a cultura e a religiosidade de cristãos e judeus reordenou os elementos que as compunham para seu benefício e de seus pares, fazendo irromper um processo que extrapolaria a identidade judaica para além da religião. Isso

¹⁶⁷ [...] similar a las compañías aseguradoras contra incendios y empresas ferroviarias”.

¹⁶⁸ ALKALAI, Iehudá J. *Minjat Iehudá*. 1845.

foi possível a partir das elaborações criativas de Menasseh, cujo esforço resultou no que provavelmente foi o fenômeno diplomático mais eminente da história judaica.

As razões pelas quais acreditamos que o trabalho de Menasseh tenha sido especialmente desafiador estão, em parte, no fato de que ele se viu obrigado a atuar em duas frentes. Menasseh teve que agir com extrema cautela por causa da rejeição à heterodoxia em sua própria comunidade, da qual os casos de Uriel da Costa e Baruch Spinoza eram lembretes consideráveis. Paralelamente, era preciso lidar com a ortodoxia protestante, que a despeito do relativo filossemitismo já mencionado, guardava as costumeiras objeções cristãs com relação ao judaísmo, como a acusação de deicídio e objeções ao caráter supostamente conspiratório das atividades dos judeus como coletivo. Por seu alcance e importância, a obra de Menasseh foi fundamental para a redefinição da identidade judaica em meio às pressões impostas pelo cenário social e político de sua época ao mesmo tempo em que esteve dentro dos parâmetros religiosos tradicionais. Menasseh foi um rabino que levou a cabo um processo desmistificador da redenção, trazendo à baila suas intenções notadamente temporais através da expressão religiosa. Esta, por sua vez, foi imbuída de terminologias ordinárias procedentes dos processos políticos mais amplos, em uma “excepcional fusão entre correntes de pensamento judaicas e cristãs no século XVII¹⁶⁹” (HEYD, 1989, p. 262).

Antes que a Hascalá tomasse definitivamente o voto pelo uso secular do hebraico, Alkalai já o defendia como parte do processo desmistificador da redenção. Isso era rejeitado pela ortodoxia rabínica, que argumentava que o hebraico era uma língua sacra que não deveria ser profanada por sua utilização em assuntos mundanos. Para Alkalai a multiplicidade de idiomas falados pelos judeus era um entrave à redenção final e à própria dinâmica da vida depois do estabelecimento do reino do Messias.

Hoje estamos, lamentavelmente, tão disseminados e divididos porque cada comunidade judia fala um idioma diferente e tem distintos costumes. Estas divisões são um obstáculo à Redenção. [...] Se o Todo-Poderoso nos mostrará efetivamente seu milagroso favor e nos convocará em nossa terra, não estaríamos capacitados para falarmos uns aos outros, e uma comunidade tão dividida não teria êxito [...] ¹⁷⁰ (ALKALAI¹⁷¹, apud AVINERI, 1983, p. 64).

¹⁶⁹ [...] remarkable fusion of Jewish and Christian currents of thought in the mid seventeenth century [...].

¹⁷⁰ Hoy estamos, lamentablemente, tan diseminados y divididos porque cada comunidad judia habla un idioma diferente y tiene distintas costumbres. Estas divisiones son un obstáculo a la Redención. [...] Si El Todopoderoso nos mostrara efetivamente su milagroso favor y nos convocara en nuestra tierra, no estaríamos capacitados para hablarnos unos a otros, y una comunidad tan dividida no tendría éxito [...].

Alkalai percebia o uso cotidiano do idioma hebraico como alicerce da identidade judaica e parte do processo preparatório para a redenção que deveria ser empenhado pelos judeus. É evidente que Alkalai foi inspirado pelo renascimento dos idiomas vernáculos no contexto dos movimentos nacionalistas nos Balcãs. A existência de um idioma nacional unificador colocaria os judeus em paridade com as demais nações da Europa que então buscavam emancipação.

No tempo de Menasseh a ideia de um hebraico vernacular era por demais mirabolante. Mas os judeus da diáspora sefaradita calcavam sua identidade judaica em sua origem nos países ibéricos, que no século XVII já eram muitíssimo integrados à Europa como um todo. Eles eram europeus e os idiomas europeus que falavam cotidianamente também eram empregados nos serviços religiosos. Como mencionamos acima, durante o século XVII o idioma mais utilizado nos livros de orações impressos pelos editores sefaraditas em Amsterdã, Frankfurt, Ruão e outros lugares era o castelhano. Este passo para a emancipação já havia sido dado por eles. Neste sentido a comunidade à qual Menasseh pertencia estava devidamente incorporada e equiparada à sociedade circundante. À vista disto os judeus podiam atuar em colaboração com a sociedade não judaica no processo preparatório para a redenção final.

A esta altura sublinharemos a conjuntura da obra do rabino Abraham Isaac Kook (1865-1935), que foi o primeiro grande rabino ashkenazita durante o Mandato Britânico da Palestina. Os rabinos Alkalai e Kalischer faleceram em 1878 e 1874, respectivamente. Suas propostas encontraram continuidade na obra do rabino Kook, que viveu e exerceu o rabinato até quase seis décadas depois disso. No tempo de Kook a maioria das lideranças religiosas judaicas ainda se opunha ao Sionismo, tomando-o como uma espécie de messianismo herético, falso e modernizante. Como Alkalai e Kalischer, ele deveria conciliar a normalização da transferência do centro da identidade judaica para o campo do laico à noção de que o nacionalismo judaico tinha, a bem da verdade, conotações religiosas importantes que jamais permitiriam que este nacionalismo fosse uma cópia *ipsis litteris* dos demais movimentos nacionalistas europeus. Foi por meio de seus escritos que se intentou, pela primeira vez, aliar a tradição religiosa judaica à ideia de povoar a Terra Santa segundo os moldes do Sionismo. Para fazê-lo, Kook deveria reforçar o valor mítico da proeminência terrenal

¹⁷¹ ALKALAI, Iehudá J. *Minjat Iehudá*. 1845.

da Terra de Israel e dar sentido universal à emancipação dos judeus no contexto da religiosidade judaica, tarefas sem dúvida grandiosas.

Isso encontra paralelo nas ideias de Alkalai e Kalischer e antes deles, nas de Menasseh, no sentido em que Kook diz não se tratar de algo que se possa levar a cabo de imediato por obra de um milagre, mas da ação humana. Se, por um lado, o retorno à Terra de Israel deveria ser imperativo aos judeus, por outro ela somente poderia se dar de maneira paulatina. É neste ponto que o raciocínio de Kook evolui as premissas de Alkalai e Kalischer. Se muitos religiosos eram inicialmente avessos ao empreendimento, os pioneiros em *Éretz Israel* poderiam ser judeus secularizados sem ligação alguma com a religião. Depois que estes formassem os primeiros assentamentos os judeus religiosos seriam estimulados a se apressar. Assim, judeus laicos estariam cumprindo seu papel na redenção de Israel quer acreditassem nela quer não.

Muitos dos aderentes ao renascimento nacional atual [...] afirmam ser laicos. Se realmente fosse imaginado um nacionalismo laico judaico, então certamente estaríamos em perigo de cair tão baixo que ficaríamos fora do alcance da redenção. [...] Mas o que os nacionalistas laicos judeus querem nem eles mesmos sabem: o espírito de Israel está tão ligado ao espírito de Deus que um nacionalista judeu, não importa quão seculares sejam suas intenções, está – apesar de si mesmo – imbuído do espírito divino, ainda que contra sua própria vontade. [...] Todas as suas posses mais amadas – sua terra, idioma, história e costumes – são os recipientes do espírito do Senhor¹⁷² (KOOK, apud AVINERI, 1983, p. 221).

Igualmente, para Menasseh, no século XVII, judeus e não judeus, conscientemente ou não, estariam alinhados ao plano (processo) de redenção em sua “fase terrena” no tocante ao restabelecimento dos judeus na Inglaterra. Parece-nos bastante admissível que Menasseh e Kook percebam digressões na religião como sendo decorrentes de aberturas dadas a partir dos processos de secularização das populações judaicas. Daí sua importância no remodelamento das instituições segundo o qual se asseguraria a integridade do modo de vida judaico.

¹⁷² Muchos de los adherentes al renacimiento nacional actual [...] sostienen ser laicos. Si realmente fuera imaginable un nacionalismo laico judío, entonces certamente que estaríamos em peligro de caer tan bajo que quedaríamos fuera del alcance de la redención. [...] Pero lo que los nacionalistas laicos judíos quieren no lo saben ellos mismos: : el espíritu de Israel está tan ligado al espíritu de Dios que un nacionalista judío importa cuán seculares sean sus intenciones, está, a pesar de sí mismo – imbuído por el espíritu divino, aún em contra de su propia voluntad. [...] Todas sus posesiones más amadas – su tierra, idioma, historia y costumbres – son los recipientes del espíritu del Señor.

Para Kook os judeus religiosos deveriam perceber o sionismo não por sua forma exterior secular, mas por seu significado transcendental intrínseco. Oportunamente isso resultaria na salvação de Israel, que então se mostraria explicitamente a todos os judeus e ao mundo. É possível situar Menasseh, sua consciência, ao final deste enunciado. O vigor de seu empenho para a readmissão dos judeus na Inglaterra nos faz acreditar que ele tinha clareza do que poderia haver ao final do processo. Menasseh provavelmente acreditava poder construir uma sociedade judaica amplamente fortalecida às expensas de uma integração harmônica tanto entre seus estratos internos como com o mundo não judaico. Da mesma maneira que o sionismo secular integraria a própria religiosidade judaica e a Terra de Israel teria um significado cósmico, a redenção de Israel como um todo teria um significado universal. Para o rabino Kook o fato de Israel não ocupar o seu lugar de direito no mundo fere o plano inicial da criação e portanto afeta o equilíbrio cósmico do qual a paz e a harmonia são dependentes. A reunião dos judeus na Terra Santa não teria relação apenas com a salvação de Israel, mas seria precursora da salvação de todo o universo.

Mesmo o longo período no qual os judeus não puderam gozar de soberania política estaria justificado doravante a ideia de que o envolvimento de Israel como nação na política mundial poderia de alguma forma corrompê-lo. Neste sentido ter permanecido à margem dos grandes processos políticos teria preservado Israel da corrupção pelo poder para que fosse assim usado como instrumento de redenção do mundo pelas mãos divinas. Assim a falta de soberania política e o próprio exílio ganham profunda significância política. “Não é adequado que Iacoov (isto é, o povo de Israel) se dedique à atividade política em tempos em que o estatismo exige sangrenta crueldade e talento para a maldade¹⁷³” (KOOK, apud AVINERI, 1983, p. 225). Muito embora Kook tivesse dúvidas sobre se um envolvimento de Israel como nação no jogo político mundial seria benéfico àquela altura, o rabino estava ciente que as tribulações políticas e econômicas do início do século XX anunciavam conflitos que sabemos terem vindo à tona posteriormente. Daí justamente a necessidade de uma medida para a salvação do mundo. Quanto mais tempestuosos fossem os tempos maior seria a necessidade de estabelecer uma nação justa cuja própria fundação levaria o mundo à paz. Ao contrário de nações que precisaram de guerras para estabelecer-se, Israel não o faria. A proposta de Kook não se pautava no uso da força bélica, mas em meios

¹⁷³ No es adecuado que Iaacov (esto es, el pueblo de Israel) se dedique a la actividad política en tempos en que el estatismo exige sangrienta crueldad y talento para la maldad.

pacíficos de restauração da harmonia do universo como dada na criação. Da mesma forma, foi a diplomacia de Menasseh que se mostrou eficaz para o restabelecimento oficial dos judeus na Inglaterra, que, como vimos aconteceu depois de sua morte. Não que os judeus do século XVII, como os do século XIX e início do XX, dispusessem de meios beligerantes. Eles não dispunham, mas não foi por isso que suas mensagens foram arquitetadas literária e diplomaticamente, senão porque isso constitui um padrão recorrente nas adaptações do judaísmo às diversas condições políticas e sociais nos lugares do exílio ao longo da história.

Os interesses de Alkalai, Kalischer e Kook foram largamente postulados por Menasseh séculos antes deles. Não é excêntrico de nossa parte especular que a principal preocupação do rabino Menasseh fosse a redenção final dos judeus e da humanidade. Séculos mais tarde outros rabinos seguiram seus passos, os quais apontavam invariavelmente para *Éretz Israel*: não a terrenal, efêmera; ou a divina, imaginada e demasiado distante, mas um lugar entre as duas, como poderiam conceber os rabinos sionistas de cujas ideias nos ocupamos acima segundo as condições de sua época. Esta é, em primeira instância, a “esperança de Israel”. O caminho, no entanto, era árduo e Menasseh percebeu que o restabelecimento oficial do judaísmo na Inglaterra seria indispensável neste processo.

Estavam bastante claros os benefícios econômicos e sociais derivados de uma ligação entre a burguesia judaica e a ascendente burguesia inglesa justamente no momento em que esta simpatizava como nunca antes com a noção de liberdade religiosa. Como Alkalai, Kalischer e Kook anos mais tarde, Menasseh incorporou o sagrado ao pragmático, regulando a luz que lançava sobre um ou outro de acordo com a multiplicidade de ambientes e destinatários. Os sectários de Cromwell eram milenaristas e puritanos em larga medida interessados na dimensão escatológica do descobrimento das “dez tribos perdidas” de Israel na América ou nos papéis a serem cumpridos por judeus e cristãos no fim dos tempos. Mas o que teria levado Cromwell a ponderar o pedido de Menasseh foram circunstâncias bastante práticas. Estas forças se harmonizavam em Menasseh, que acomodou as tradições messiânicas – judaica e cristã – de acordo com os acontecimentos e necessidades mundanos de seu tempo. Seu messianismo não era obscuro, mas prático, acessível.

A atuação de Menasseh permitiu o uso da esperança escatológica como base para um movimento político em uma escala sem precedentes, o que seria posteriormente reeditado pelos três rabinos que mencionamos acima. Como Menasseh eles

responderam às agitações políticas de seu tempo. Como Menasseh, que percebeu a oportunidade dada pela experiência republicana inglesa, os três rabinos sionistas, como outros líderes depois deles, entenderam que o ambiente era propício à defesa dos direitos das nações menores. Neste sentido o marxismo do século XIX teria relação de equivalência com o milenarismo do XVII (FISCH, 1989, p. 238).

A especificidade das obras de Menasseh, Alkalai, Kalischer e Kook dá mostra da grande penetração dos processos mais amplos no seio do judaísmo tradicional na Era Moderna. Quando os judeus precisaram redefinir sua identidade diante das mudanças na estrutura política e religiosa da Europa ou dos movimentos nacionais emancipatórios, o gênio destes mestres não os deixou sem resposta. A disponibilidade das instituições judaicas tradicionais em absorver novas ideias aparentemente incômodas declara o poder de adaptação do judaísmo. Este potencial foi fundamental tanto para a readmissão dos judeus na Inglaterra pelo rei Charles II, como para a adoção do Sionismo por grande parte do judaísmo tradicionalista anos depois do falecimento de Kook, o mais recente dos rabinos aos quais nos referimos.

Poderia se dizer, em poucas palavras, que ao passo em que Menasseh foi fundamental no restabelecimento dos judeus na Inglaterra, então a presença judaica na Inglaterra foi fundamental para a fundação do Estado de Israel anos mais tarde. Não falamos de uma cadeia de causalidades que sistematicamente leva à apresentação do projeto de um Estado judeu por Theodor Herzl aos judeus ingleses em 1896 nem à partilha da Palestina, aprovada em 1947 e à fundação do Estado de Israel no ano seguinte. Ao invés disso, Menasseh, Alkalai, Kalischer e Kook tecem uma teia diacrônica de processos a partir da qual é possível perceber um *modus operandi* próprio da engenhosidade judaica. As articulações de Menasseh não apenas reverberariam no nacionalismo judaico séculos mais tarde, mas seriam elas mesmas as suas entranhas. Os procedimentos dos rabinos que elencamos acima guardam certa harmonia entre si. Parece-nos, portanto, que Menasseh Ben Israel pavimentou o caminho para o Sionismo, pois que as ações de Menasseh no dezessete e as ações de Alkalai, Kalischer e Kook compartilhariam da mesma substância.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ANDRADE, Lucas da S. Padre Antônio Vieira e as Influências do Messianismo Judaico no Sebastianismo Português do Século XVII. *In Revista Vértices*. São Paulo, v. 1, n. 19, p. 11-25, jun. 2016.

ARIÈS, Philippe. *In* ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (orgs.). *História da Vida Privada 3: Da Renascença ao Século das Luzes*. Tradução de Hildegard Feist. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

AVINERI, Shlomo. *La Idea Sionista: notas sobre el pensamiento nacional judío*. Jerusalém: La Semana, 1983.

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

BACCI, André Luiz. *O marranismo e a poesia de João Pinto Delgado, autor de 'À saída de Lisboa'*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

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.

BEN ISRAEL, Menasseh. *Conciliador o de la conveniencia de los Lugares de La S. Escriptura que repugnantes entre si parecen*. Amsterdã: 1632. Fac-símile disponível em: <http://cf.uba.uva.nl/en/collections/rosenthaliana/menasseh/collectie.html>

_____. *De Termino Vitae libri tres*. Amsterdã: 1639. Disponível em https://play.google.com/books/reader?id=ZuH_xbOsca8C&hl=pt_BR&pg=GBS.PA236

_____. *The Hope of Israel*. Traduzido ao inglês por Moses Wall. Londres: M. Wall, 1652, Kindle Edition.

_____. *Vindiciae Judaeorum*, 1656. Reimpresso por WOLF, Lucien. *Menasseh Ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Disponível em <http://doi.org/10.1017/CB09781139383349.005>

_____. *Piedra Gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar com muchas y diversas autoridades de la S. S. y Antiguos sabios*. Amsterdã, s/e, 1665.

_____. *Miqveh Israel, Esto és, Esperanza de Israel*. (Reimpressão do texto original). Madri: Librería de Santiago Perez Junquera, 1881.

BESSELMAR, José van den. In MUHANA, Adma Fadul (org.). *Antônio Vieira. Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 49-108, 2002.

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.

_____. *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.

BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português: 1415-1825*. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

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

CANDIDO, Antonio. *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.

CASTAN, Yves. In ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (orgs.). *História da Vida Privada 3: Da Renascença ao Século das Luzes*. Tradução de Hildegard Feist. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CHARTIER, Roger. *Cultura Escrita, Literatura e História*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Porto Alegre: Artmed, 2001.

COHN, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarian and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Nova Iorque: 1970.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: Volume 1: Uma História dos Costumes*. Tradução de Ruy Jungmann. 2ª Edição. Rio de Janeiro: 2011.

FALBEL, Nachman. *Os Judeus no Brasil: Estudos e Notas*. São Paulo: Humanitas/Edusp: 2008.

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

FINE, Ruth. *La Literatura de Conversos Después de 1492: Autores y Obras em 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, 2012.

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

FISCH, Harold. The Messianic Politics of Menasseh Ben Israel. *In* KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.), *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 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.

FRANCO, Joseph Jacobs. Typografy. *In* *Jewish Encyclopedia Online: The Unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia*. 1906. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14553-typography>

FUKS, Leo; FUKS-MANSFELD, R. G. *Hebrew Typografy in the Northern Netherlands: 1585-1815: Historical Evaluation and descriptive bibliography*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1984.

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

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

HERÓDOTO. *História*. Tradução de C. Schrader. Madri: Editorial Gredos, 1992.

HEYD, Michael. Menasseh Ben Israel as a Meeting Point of Jewish and European History: Some Summary Comments. *In* KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.), *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989.

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.

ISRAEL, Jonathan. The Dutch Sephardic Colonization Movement of the Mid-Seventeenth Century (1645-1657). . In KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.), *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989.

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

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

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

LEBRUN, François. In ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (orgs.). *História da Vida Privada 3: Da Renascença ao Século das Luzes*. Tradução de Hildegard Feist. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LEEUWEN, Marius Van; Stanglin, Keith D; Tolsma, Marijke. (eds). *Brill's Series in Church History: Vol. 39: Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*. Leiden/Londres: 2009.

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

_____. *A História deve ser dividida em pedaços?* Tradução de Nícia Adan Bonatti. 1ª Edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LIMA, Luís Filipe Silvério. Prophetic hopes, New World experiences and imperial expectations: Menasseh Ben Israel, Antônio Vieira, Fifth-Monarchy Men, and the millenarian connections in the seventeenth-century Atlantic. In *Anais de História de Além-mar*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / Universidade dos Açores, p. 359-408, 2016.

_____. Aproximações para uma História do Conceito de Esperança nas Expectativas Milenaristas do Século XVII: Esperança de Israel, Esperanças de Portugal e Door of Hope. In *O Que Nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 26, p. 75-106, jul-dez. 2017.

Livro dos Acordos da Nação e Ascamoto. Secção 22. Disponível em: <http://archieff.amsterdam/inventarissen/334.nl.html#A01504000003>

Livro de Bet Haim do Kahal Kados de Bet Yahacob. Texto original com introdução e notas por PIETERSE, Wilhelmina. Assen: Van Gorcum & Comp. N. V., 1970.

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.

MAGNUS, Olaus. *Historia Gentibus Septentrionalibus*. Roma, 1555. Traduzido por Bulstrode Whitelocke como *A Compendious History of the Goths, Swedes & Vandals, and Other Northern Nations*. Londres, 1658.

MÉCHOULAN, Henry. Menasseh Ben Israel and the World of Non-Jew. In KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.), *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989.

MEINSMA, Koenraad Oege. *Spinoza et son cercle*. Paris: J. Vrin, 2006.

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 https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8152/tde-01062012-181647/publico/2011_FranciscoMorenoCarvalho_VCorr.pdf.

NADLER, Steven. *Menasseh Ben Israel: Rabbi of Amsterdam*. New Haven: Yale University Press, 2018, Kindle Edition.

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

OFFENBERG, A.K. A Mid Seventeenth-Century Manuscript of the (Unplubished) Hebrew Grammars of Menasseh Ben Israel and Isaac Aboab da Fonseca Recovered. In BERGER, S; BROCKE, M; Zwiép, I. (ed.). *Zutot: Perspectives on Jewish Culture*. Ed. 2003, p. 98-112. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, 2005.

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.

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

POPKIN, Richard H. The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory. In KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.), *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989.

_____. *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*. Leiden: Brill, 1992.

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

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

ROTH, Cecil. *A Life of Menasseh ben Israel: Rabbi, Printer, and Diplomat*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1945.

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

SALOMON, Herman Prins. The Portuguese Background of Menasseh ben Israel's Parents As Revealed Through the Inquisitorial Archives at Lisbon. In *Studia Rosenthaliana* 17, p. 105-146, 1983.

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.

SARAIVA, A. J. Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire. *In* *Studia Rosenthaliana* v. 6, n. 2: p. 25-26, 1972.

SCHATZ, Rivka. *In* KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.), *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989.

SCHORSCH, Itmar. From Messianism to Realpolitik: Menasseh ben Israel and the Readmission of the Jews to England. *In* *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. n. 45: p. 187-208.

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

SELTZER, Robert M. *Povo Judeu, Pensamento Judaico II: A Experiência Judaica na História*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989.

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.

SMOUR, T. C. Born again at Cambuslang: new evidence on popular religion and literacy in eighteenth-century Scotland. *In* *Past and Present*. Oxford, n. 97, p. 114-127, mai. 1982.

STORCH, Tanya (ed). *The Pacific World: Lands, Peoples and History of the Pacific, 1500-1900*. Vol. 17. *Religions and Missionaries around the Pacific, 1500-1900*. Padstow: Ashgate Publishers, 2006.

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

THOROWGOOD, Thomas. *Jews in America or The Probabilities That The Americans Are Of That Race*. Whitefish: Kessinger Publishing Rare Reprints, 2003.

VALDEZ, Maria Ana T. The Esperança de Israel: A Mission to Cromwell. In CROUCH, C. L; STÖKL, J. (eds.) *In The Name of God: The Bible in the Colonial Discourse of Empire*. Leiden: Brill, 2013.

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

WILLIAMSON, Arthur C. In KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.), *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989.

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.

ZAKAI, Avihu. Thomas Brightman and English Apocalyptic Tradition. In KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.), *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989.