



O idioma da apostasia judaica na Holanda do século XVII: a *Bíblia de Ferrara* e a reinvenção da cultura sefardita

El lenguaje de la apostasía judía en la Holanda del siglo XVII: la *Biblia de Ferrara* y la reinención de la cultura sefardí

The idiom of the Jewish apostasy in seventeenth-century Holland: the *Bible of Ferrara* and the revival of Sephardic Culture

Ronaldo VAINFAS¹

Resumo: Este artigo apresenta um estudo sobre a conversão dos cristãos-novos portugueses ao judaísmo em Amsterdã, bem como no Recife sob o domínio holandês, durante a primeira metade do século XVII. Cristãos-novos, que, devido à sua identidade ambivalente entre o judaísmo e o catolicismo sefardita, foram definidos pelo historiador Yosef Kaplan como *Judeus novos*. Com base em processos da Inquisição de Lisboa contra judeus portugueses capturados na guerra de Pernambuco, o autor analisa os ritos judaicos relatados pelos prisioneiros, em particular o uso da língua castelhana, ou sua variante, o ladino, nas orações diárias sinagogais. O artigo sustenta que este método doutrinário, concebido no início do século XVII pelo judaísmo português em Amsterdã, foi uma adaptação da primeira tradução do Antigo Testamento para o espanhol – a Bíblia de Ferrara. Composta na década de 1550 pelo português Daniel Pinel e pelo espanhol Jeronimo Vargas, ambos exilados sefarditas na Itália, a bíblia ferraresca comprova o papel decisivo da cultura sefardita tradicional, restaurada na diáspora mediterrânica – como mostra o caso de Ferrara – para a reconstrução do judaísmo ibérico na Holanda.

Abstract: This article presents a study on the conversion of the Portuguese New Christians to Judaism in Amsterdam as well as in Recife under the Dutch rule, during the first half of the seventeenth century. New Christians, which, due to their ambivalent identity amidst the Sephardic Judaism and Catholicism, were defined by the historian Yosef Kaplan as *New Jews*. Based on processes of the Inquisition of Lisbon against Portuguese Jews caught in Pernambuco's war, the author analyzes the jewish rites reported by the prisoners, in particular the use of the Castilian language, or its variant,

¹ Professor Titular (aposentado) da Universidade Federal Fluminense (UFF). *Site:* <http://www.uff.br>. *E-mail:* rvainfas@terra.com.br. Sou grato ao CNPq (<http://www.cnpq.br>) e à FAPERJ (<http://www.faperj.br>) pelo financiamento desta pesquisa.



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 21* (2015/2)
Medieval and early modern Iberian Peninsula Cultural History (XIII-XVII centuries)
Cultura en la Península Ibérica Medieval y Moderna (siglos XIII-XVII)
Cultura na Península Ibérica Medieval e Moderna (séculos XIII-XVII)

Jun-Dez 2015/ISSN 1676-5818

the *ladino*, in the synagogal daily prayers. The article sustains that this doctrinal method, conceived in the early seventeenth century by the Portuguese Jewry in Amsterdam, was an adaptation of the first translation of the Old Testament into Spanish – the *Bible of Ferrara*. Composed in the 1550s by the Portuguese Daniel Pinel and by the Spanish Jeronimo Vargas, both Sephardic exiles, in Italy, the ferraresca bible proves the decisive role of the traditional Sephardic culture, restored in the Mediterranean Diaspora – as the case of Ferrara shows – for the Iberian Judaism reconstruction in the Netherlands.

Palavras-chave: Judeus Novos – Sefardismo – Inquisição – Bíblia de Ferrara.

Keywords: New Jews – Sephardi – Inquisition – Bible of Ferrara.

ENVIADO: 10.09.2015

ACEPTADO: 10.10.2015

Introdução

Há cerca de dez anos, pesquisava na Torre do Tombo, em Lisboa, processos inquisitoriais contra cristãos-novos portugueses acusados de heresia e apostasia. Foram presos como soldados, em 1645, após a rendição do Forte Maurício, em Penedo, embocadura do rio São Francisco.² Um posto avançado dos holandeses no Brasil, cujo nome homenageava, é óbvio, o conde Maurício de Nassau, governante da Nova Holanda entre 1637 e 1644. Um grande território sob domínio da WIC³, que abarcava desde o litoral do Ceará e do Maranhão, até Sergipe, passando pelo Rio Grande (do Norte), Paraíba, Itamaracá e, sobretudo Pernambuco, que então incluía as Alagoas. Em quase todas essas capitanias ou regiões, prosperou a economia açucareira sob governo holandês desde os anos 1630 até o levante pernambucano de 13 de junho de 1645, dia de Santo Antônio.

O que mais me intrigou na leitura desses processos inquisitoriais foi a seção de *Crenças*, na qual os inquisidores arguíam sobre os ritos e orações que os réus praticavam no tempo em que apostasiaram do catolicismo em favor do judaísmo. As orações declaradas pelos presos estão registradas em castelhano, misturado com algumas expressões em hebraico. O mais intrigante, neste caso, reside no fato de os

² VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 222-247. Este artigo é uma versão ampliada do citado estudo sobre os “prisioneiros do forte Maurício”, em especial quanto à *Bíblia de Ferrara*.

³ *West Indische Compagnie* – Companhia das Índias Ocidentais.

réus em causa serem luso-falantes e, como o Santo Ofício não tardaria a descobrir, naturais de Portugal.

Eis o mistério: cristãos-novos portugueses levados pelos pais à Holanda, ainda na infância, fugidos da Inquisição, ao “regressarem” ao judaísmo, em Amsterdã, passaram a aprender a religião em castelhano ou *ladino* – a língua falada pelos judeus espanhóis desde a Idade Média. Como explicar esta característica linguística da prática e do ensino judaicos para os cristãos-novos portugueses exilados na Holanda?

I. Cativos do forte

Os personagens mencionados foram, como disse acima, cativos de guerra, dentre cerca de 200 prisioneiros que os insurretos fizeram, após renderem o forte, sendo que dez deles eram de origem judaica. O comando dos insurretos achou por bem mandar os judeus ao bispo da Bahia que, por sua vez, os remeteu ao tribunal do Santo Ofício de Lisboa para investigações. Dentre os dez cativos que, de prisioneiros de guerra se tornaram suspeitos de heresia, quatro não tinham nada a ver com os erros de fé perseguidos pela Inquisição. Falavam alemão ou polonês, além de *ídiche*, variante do alemão, pois eram naturais de comunidades *ashkenazim* na Europa centro-oriental.

A Inquisição portuguesa não tinha jurisdição sobre esses homens, pois nunca tinham sido batizados no catolicismo. O Santo Ofício, vale lembrar, era um tribunal dedicado a vigiar – prender e punir – os desviantes da fé católica: os que a negavam, em parte, eram considerados hereges; os que a rejeitavam, no todo, eram acusados de apóstatas. O tribunal de Lisboa não processou, portanto, os judeus alemães e poloneses; libertou a todos, após colher os depoimentos de cada um deles por meio de intérpretes.

O mesmo não ocorreu com os luso-falantes, judeus *sefarditas*.⁴ Suspeitos de terem nascido em solo português, permaneceram preso. Isto porque, no entender dos inquisidores, caso eles fossem portugueses, não obstante alegassem ser judeus naturais de Amsterdã, Hamburgo ou França, tratar-se-ia de cristãos-novos batizados que

⁴ *Sefarad* era o vocábulo hebraico designativo da Hispânia. Mas há outras versões. Segundo o relato bíblico do profeta Abdias, Sefarad era uma colônia de exilados de Jerusalém localizada no deserto de Negueve. Pesquisas arqueológicas do século XX identificaram a Sefarad bíblica em Sardes, pequena vila da Ásia menor, capital da Lídia. Somente na versão aramaica da Bíblia hebraica, o *Targum*, compilada entre o início da diáspora de 70 d. C e o início da Idade Média, Sefarad é traduzida como *Ispamia* ou *Spamia*.



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 21* (2015/2)
Medieval and early modern Iberian Peninsula Cultural History (XIII-XVII centuries)
Cultura en la Península Ibérica Medieval y Moderna (siglos XIII-XVII)
Cultura na Península Ibérica Medieval e Moderna (séculos XIII-XVII)

Jun-Dez 2015/ISSN 1676-5818

tinham se tornado judeus: hereges e apóstatas e, portanto, sujeitos ao foro inquisitorial.

A decisão do Santo Ofício trouxe implicações políticas de repercussão internacional. Afinal, os “prisioneiros do forte Maurício” – como ficaram conhecidos – eram cativos de guerra que, segundo o tratado luso-português de 1641, não poderiam ser processados pela Inquisição – uma exigência do governo holandês exatamente para proteger seus aliados judeus em casos de rendições militares. Os Estados Gerais, órgão governativo máximo das Províncias Unidas dos Países Baixos, enviou protestos ao rei d. João IV, exigindo a imediata libertação dos “súditos do Príncipe de Orange”.

O monarca português bem que tentou cumprir essa exigência, mas o Santo Ofício fez jogo duro. Explica-se: desde a Restauração, em 1640, a Inquisição portuguesa tendia a se alinhar com a dinastia filipina destronada, a começar pelo inquisidor-geral, D. Francisco de Castro. Este fora mesmo preso como conspirador, em 1641, embora libertado dois anos depois, ao contrário de vários nobres conjurados, executados publicamente por crime de lesa-majestade.

Os “prisioneiros do forte Maurício” pagaram a conta da obstinação da inquisitorial em desafiar o novo rei. Alguns deles responderam a processos, do que resultou a rica documentação sobre o inusitado fato de os luso-falantes judaizarem em castelhano. Mas é caso de presumir que houve algum acordo secreto entre o rei e a Inquisição, uma vez que, dentre os seis cativos luso-falantes, somente três permaneceram presos.

II. Desencontro de línguas

O pesquisador que examina os processos daqueles prisioneiros se depara com questões de ordem linguística logo nos primeiros fólios. Obstinação em descobrir a verdadeira identidade dos presos luso-falantes, os inquisidores arguiram outros cativos na rendição do forte holandês, a começar pelos judeus “polacos” e tedescos”, ainda presos no Santo Ofício, e outros de variadas nacionalidades: ingleses, escoceses, holandeses e outros. O exército holandês no Brasil era uma autêntica legião plurinacional de mercenários.

A maioria dos depoentes não forneceu nenhuma pista valiosa, pois quase todos não entendiam português, nem mantinham camaradagem com os soldados judeus luso-falantes. Os depoentes que informaram alguma coisa sobre o lugar de nascimento dos acusados, disseram por “ouvir dizer”, isto ou aquilo, nas conversas da soldadesca.

Depoimento muito interessante foi o de um judeu natural de Poznan, Jehuda bar Jacob, conhecido na tropa como Jacob Polaco, que alegou nada saber sobre os judeus de língua portuguesa, porque “estes o trataram sempre como estranho”⁵. Uma declaração valiosa, não pelo teor da informação pericial, senão por comprovar as cizânias entre sefarditas e ashkenazim, quer na Holanda, quer no Brasil holandês.⁶

O ambiente babélico desses processos prosseguiu em averiguações mais circunstanciadas porque, como todos os seis luso-falantes se declaravam judeus de nascimento em outras partes da Europa, os inquisidores resolveram examiná-los em matéria de língua. O exame constou de uma conversação na língua estrangeira que o suspeito dizia ser sua língua materna e outra na língua portuguesa. Objetivo óbvio: descobrir se dominavam a língua dos países de onde diziam ser naturais em grau maior ou menor do que dominavam o português.

Foi nesta altura que o poliglota Guilherme Rozen, Familiar do Santo Ofício⁷, entrou em cena com estilo: examinou cada um dos prisioneiros, registrando, em parecer, o quanto da língua estrangeira, no seu entender, os suspeitos conheciam. Para o exame de português, foi indicado o secretário do tribunal, João Carneiro.

Assim, Samuel Israel passou no teste e foi libertado pois, segundo Rozen, falava a língua flamenga “com a mesma propriedade e pronúnciação” dos holandeses, pois contou a sua vida desde a infância naquela língua. O mesmo ocorreu com Isaque Carvalho que, segundo o examinador, “falou flamengo com grande perfeição”. Nos dois casos, João Carneiro ressaltou a fluência dos suspeitos na língua portuguesa para prejudicar, tentando prejudicá-los, mas prevaleceu o parecer de Rozen.

Gabriel Mendes⁸, que dizia ser natural de Hamburgo, foi favorecido pelo examinador, para quem o fato de não falar alemão, senão flamengo, era razoável, por ser língua muito usada naquela cidade, ao que acrescentou: “quem entende uma, entende outra,

⁵ O depoimento de Jacob Polaco, em 11-8-1646, está transcrito nos vários processos dos réus sefarditas aqui estudados. Por exemplo, IANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11362 de Gabriel Mendes (Abraão Mendes), microfilme 4889, fls 6-9.

⁶ KAPLAN, Josef. “La comunidad sefardí frente al mundo ashkenazi”. In: *Judíos nuevos en Amsterdam*. Barcelona: Gedisa. 1996, p. 78-105.

⁷ Os *Familiars do Santo Ofício* eram os únicos funcionários leigos do tribunal, responsáveis pelas prisões dos acusados com sequestro dos bens (se fosse o caso), além de acompanhar os condenados nos autos de fé. Vários deles, porém, prestavam serviços como espiões, médicos e tradutores, a exemplo de Guilherme Rozen.

⁸ IANTT, Inquisição de Lisboa, processo 1770, Microfilme 4889.

e de ordinário, os naturais de Hamburgo que vêm à Holanda confundem uma com a outra”.⁹ Gabriel Mendes passou no teste de flamengo, mas perdeu pontos na conversa com padre João Carneiro, para quem o suspeito falava português “como se fora nascido neste reino”. Tendo ainda contra si outros indícios, que não vêm ao caso, a perícia de Abraão Mendes na língua de Camões lhe foi muito prejudicial.¹⁰

Samuel Velho foi logo reprovado no exame de holandês, pois, segundo Rozen, embora afirmasse ter nascido em Amsterdã, falava “com grande embaraço o flamengo” – a ponto de não se fazer entender. Por ser reprovado no exame de língua, permaneceu no cárcere do Santo Ofício. Abraão Bueno¹¹, o quinto prisioneiro de nossa lista, se disse francês natural de Bayonne, na França, a ponto de Rozen registrar que falava a língua como “verdadeiro natural da França”. Mas como o suspeito admitiu sua passagem na Holanda, foi também examinado em flamengo. Saiu-se muito mal na prova e permaneceu preso. O sexto prisioneiro de nossa lista – Davi Shalom – foi bafejado pela sorte ou favorecido por algum acordo secreto que não consegui descobrir: dizia ser natural de Amsterdã, mas não falava nada em holandês e, mesmo assim, foi libertado.

O exame de língua estrangeira foi, por vezes, um critério decisivo para libertar os suspeitos ou mantê-los no cárcere. Outras vezes não foi, superado por outros indícios, por declarações de testemunhas ou até pela melhor desenvoltura de alguns deles na língua portuguesa, aspecto sempre destacado pelo secretário João Carneiro, favorável à incriminação dos prisioneiros.

Em todo caso, os inquisidores acertaram (tecnicamente falando, é claro) nos três casos em que decidiram prosseguir com os processos: todos eram cristãos-novos batizados no catolicismo, alguns ainda como recém-nascidos. Seguiram com as

⁹ Rozen se referia ao dialeto ou variante do alemão falado no Norte – o *plattdeustsch* (baixo-alemão), parecido com o neerlandês da Holanda ou *nederduytsch*. Ver SCHAMA, Simon. *O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na Época de Ouro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 67.

¹⁰ Vale acrescentar que o examinador Guilherme Rozen tentou, em vão, defender o rapaz. Sustentou que, como filho de portugueses, era natural que fosse mais fluente na “língua materna”, falada em casa. Só depois de crescidos, ajuizou, esses judeus passam a falar com a gente do país e aprendem o “flamengo”, para eles mais difícil do que o português. Acrescentou, com bom conhecimento de causa, que os judeus de Hamburgo ou de Amsterdã viviam em bairros e ruas “onde não vivem os flamengos”, o que dificultava o aprendizado da língua. Só tratavam com os flamengos “para bem de seus comércios e contratos”. Concluiu que Abraão tanto podia ser português, como natural de Hamburgo.

¹¹ IANTT, Inquisição de Lisboa, processo 1770, Microfilme 4895.

famílias para os diversos exílios europeus, em especial em Amsterdã, fugindo da Inquisição. Adotaram o judaísmo no exílio – nas *terras de liberdade*, como costumavam se referir a tais refúgios – submetendo-se à circuncisão e mudando os nomes.

Samuel Velho, preso aos 30 anos, era João Nunes Velho, natural do Porto e tinha fugido para a Holanda com cerca de 17 ou 18 anos de idade. Abraão Bueno preso aos 25 anos, era Diogo Henriques e declarou ter passado a infância na França. Fora batizado no catolicismo dias depois de nascer, em Medina del Rio Seco, Espanha, escala usual na rota de fuga dos judeus que atravessavam os Pirineus, fugindo de Portugal. Gabriel Mendes, preso aos 22 anos, era Abraão Mendes, outro natural do Porto, a quem sua mãe enviou para Hamburgo, quando tinha dez anos de idade, abrigando-se na casa de um primo de seu tio paterno, também eles com nome duplo, é claro.

III. Diáspora sefardita em dois atos

O bilinguismo – por vezes, plurilinguismo – desses prisioneiros, bem como os seus duplos nomes, são aspectos de um processo mais geral: a diáspora sefardita na Época Moderna, considerada pelos historiadores do judaísmo como uma nova diáspora.¹²

A emigração da população judaica da península ibérica – onde se concentrava a maioria dos judeus da Europa – deita raízes nas perseguições de judeus em vários reinos hispânicos, desde fins do século XIV. Tratou-se de uma perseguição tardia, se comparada à da Europa ocidental além-Pirineus, esta contra os judeus *ashkenazim*, deslanchada no século XII e recrudescida no meado do século XIV, no contexto da Peste Negra. No caso ibérico a perseguição aos sefarditas, uma iniciativa popular acicatada por clérigos, rompeu uma tradição de convivência multissecular entre cristãos, muçulmanos e judeus. Uma convivência estimulada pelos reis cristãos que, aliás, se opuseram ao flagelo dos judeus em fins do século XIV.

¹² *Diáspora* é uma palavra de origem grega cujo significado é *dispersão*: deslocamento de populações ou etnias por motivos históricos variados. No caso judaico, a diáspora é chamada, em hebraico, de *tefutzah* (dispersado) ou *galut* (exílio). Alude, antes de tudo, ao período posterior à destruição do Segundo Templo e à expulsão dos hebreus da Palestina, pelos romanos, no ano 70 da era cristã. Esta grande diáspora deu origem, na Europa, aos dois grandes ramos do judaísmo europeu: os *ashkenazim*, dispersos pelo norte e centro-leste europeu e falantes do ídiche, uma variante do alemão; os *sefardim*, concentrados na Península Ibérica e falantes do *ladino* ou *judesmo*, uma variante do castelhano.

Em todo caso, o antissemitismo ou antijudaísmo dessa época não determinou a fuga em massa, senão uma onda generalizada de conversões de judeus ibéricos ao cristianismo. Assim surgiu a expressiva comunidade de *conversos* espanhóis, espremida entre os cristãos, os muçulmanos e os judeus que se mantiveram leais à sua tradição. A convivência e a tolerância voltaram a prevalecer sobre a hostilidade religiosa, no mundo hispânico, pelo menos até o último quartel do século XV.

O quadro mudou radicalmente após a união das coroas de Castela e Aragão, em 1469, cujo projeto unificador adotou a unidade da fé cristã como bandeira. Os conversos, mais do que os judeus, foram o alvo das perseguições então deflagradas, e desta vez com o apoio da monarquia. A instalação da Inquisição espanhola, entre 1478 e 1480, ela sim, foi o fator determinante para o início da diáspora sefardita. Diversas famílias de *conversos* partiram para regiões onde o judaísmo era tolerado, a começar pelo reino vizinho de Portugal, mas também para o Marrocos muçulmano, para a parte ocidental do império turco-otomano e para diversas cidades italianas.

O mesmo fizeram os judeus que permaneciam judeus, mas temiam, com razão, pelo seu futuro na antiga *Sefarad*. De fato, em 1492, a monarquia expulsou os judeus do território hispânico, a menos que se convertessem ao cristianismo. A maioria deles fugiu para Portugal, mas não foram poucos os que escolheram outras regiões do Mediterrâneo.

A **primeira diáspora sefardita** se dirigiu, assim, para os eixos nervosos do capitalismo mercantil: o antigo eixo mediterrânico e o novo eixo atlântico, seguindo o rastro do grande comércio. O rei português D. Manuel, aclamado em 1495, tempo em que a expansão marítima lusitana caminhava para o apogeu, apoiou claramente o adensamento da comunidade sefardita, agora luso-espanhola, em seus domínios. Foi o mesmo monarca, porém, que atendendo às pressões espanholas e à inquietação da igreja e nobreza do reino, decretou a conversão ao cristianismo de todos os judeus residentes em Portugal, sob pena de expulsão.

Embora o rei tenha evitado ao máximo a saída dos judeus do reino, a emigração judaica conheceu um novo capítulo, reforçando a rota de fuga para o Mediterrâneo, onde havia comunidades sefarditas estruturadas – ou em vias de estruturação – desde o século XV. O capítulo seguinte dessa diáspora só chegou no reinado de d. João III, que obteve do papa, em 1536, a autorização para erigir a Inquisição em Portugal em bases similares às da Inquisição espanhola. Novamente, os conversos ou cristãos-

novos portugueses – hispano-portugueses, a rigor – emigraram para as comunidades sefarditas do Mediterrâneo.

É claro que muitas famílias ou indivíduos escolheram outros refúgios, cada vez mais variados, na medida em que se gestava uma economia mundial que ligava a Europa à Ásia, à África e à América. Muitos cristãos-novos portugueses preferiram migrar para a Índia ou, em segundo plano, para o Brasil ou para a Guiné. Mas viver como *criptojudeu* no mundo católico trazia perigos e incertezas. Em 1560, a Inquisição portuguesa criou um tribunal do Santo Ofício em Goa. Na década de 1570, foi a vez da monarquia espanhola criar os tribunais do México e do Peru.

O mais importante a destacar, porém, é o ambiente do judaísmo sefardita no mundo mediterrânico, construído no século XV e adensado no século XVI. Não se tratava, nesse caso, de famílias cristãs-novas que, quando muito, preservavam ritos domésticos do judaísmo (prescrições dietéticas, ritos funerários, guarda do Shabat), tudo às escondidas, na medida do possível. As comunidades do Mediterrâneo reestruturaram um judaísmo ibérico muito próximo ao sefardismo tradicional.

Antes de tudo porque ali ele era livre, público, autorizado, seja por xarifes marroquinos, seja por sultões otomanos; seja por nobres católicos, seja pelos príncipes que governavam as cidades italianas. A Roma dos papas, para dar um exemplo máximo, permitia a existência de uma expressiva comunidade sefardita na cidade. O papado, de um modo geral, apoiou a entrada de cristãos-novos nos territórios pontifícios, em particular em Roma e no porto de Ancona. Em 1547, Paulo III, o mesmo que convocou o Concílio de Trento contra a Reforma protestante, eximiu os cristãos-novos do foro inquisitorial, num breve de 1547.¹³

O judaísmo sefardita do Mediterrâneo era, portanto, um judaísmo sinagoga, baseado em congregações organizadas, dotado de rabinos preparados, de escolas judaicas (as *yeshivot*), de bibliotecas, de livros em hebraico. Os fundadores da comunidade sefardita do Mediterrâneo eram *judeus tradicionais* que se empenharam em formar descendentes e

¹³ A tolerância papal foi parcialmente revertida entre 1555 e 1572, durante os pontificados de Paulo IV e Pio V. Alguns historiadores atribuem esta mudança à Contra-Reforma, com o que é difícil concordar. A Contra-Reforma, além de empenhada na reforma institucional Igreja de Roma, hostilizava os protestantes; longe esteve de ser um movimento antijudaico. A razão da hostilidade pontifícia em relação aos judeus, na segunda metade do século XVI, deveu-se à crescente importância cultural da comunidade judaica na Itália através da imprensa. Pio V expulsou os judeus de todos os territórios pontifícios, em bula datada de 1569, mas abriu exceção para Roma e Ancona, o que, na prática, esvaziou o rigor da medida.

seguidores, entre os seus. É verdade que, considerado o longo período de formação do sefardismo mediterrânico – cerca de um século, entre meados do XV e meados do XVI – as últimas levas dessa primeira diáspora sefardita incluíram em escala crescente, judeus que pouco conheciam o judaísmo. Mas havia ali uma estrutura religiosa, política e institucional capaz de socializar os novos imigrantes.

Nada disso existia na Europa do Norte, sobretudo nos Países Baixos, o grande foco da **segunda diáspora sefardita** na Época moderna. Primeiramente em Antuérpia, na Flandres, os cristãos-novos hispano-portugueses se estabeleceram, de início, apenas para fins comerciais. A região flamenga, por sinal, se afirmava, progressivamente, como um novo polo do capitalismo comercial europeu. A guerra de independência contra a Espanha fragilizou Antuérpia, mas fortaleceu Amsterdã, na Holanda, como novo refúgio de perseguidos por razões religiosas. Os cristãos-novos ibéricos não tardariam a migrar para Amsterdã, no início do século XVII, assim como tinham feito os flamengos calvinistas, no último quartel do XVI. Mas a Holanda era terra de calvinistas, de Igreja reformada – por sinal, uma das razões da guerra contra a intolerância católica. A Holanda nunca tinha sido abrigo de trãnsfugas sefarditas, diferentemente das *terras de liberdade* do Mediterrâneo.

A comunidade sefardita da Holanda, majoritariamente portuguesa, teve que partir do zero. Formou-se com “judeus sem judaísmo”: cristãos-novos separados por um século da conversão de 1496-1497.

Em *Judíos Nuevos en Amsterdam*, o historiador Yosef Kaplan problematizou os dilemas dos cristãos-novos ibéricos, sobretudo portugueses, que adotaram o judaísmo em Amsterdã, por eles chamada de *Jerusalém do Norte*. Os cristãos-novos que fizeram tal escolha – afastada a hipótese de um “essencialismo judaico” – conheciam muito mal as tradições sefarditas, ainda que muitos judaizassem clandestinamente, em casa, quando viviam no mundo ibérico.

Batizados no catolicismo, alguns chegaram a ter uma formação cristã avançada, ingressando no clero ou mesmo na universidade, embora outros mal frequentassem as missas dominicais. Poucos tinham algum conhecimento da doutrina judaica, em geral adquirida de fontes secundárias, como a literatura polemista do século XVI, dedicada a demonstrar os *erros* da chamada “lei de Moisés”. Alguns opúsculos escritos, na época, para doutrinar os cristãos-novos no catolicismo, ao mesmo tempo em que condenavam, também ensinavam o judaísmo. O suficiente para que muitos se

lembrassem da fé antiga, de que só sabiam pela tradição oral, mas não o bastante para reconstruir a tradição sefardita dos avós.¹⁴

Considerando tais limitações, Kaplan afirma que, para a maioria dos convertidos ao judaísmo na Holanda, “a primeira comunidade judia que conheceram foi a que eles mesmos haviam criado”¹⁵. O judeu ibérico reconvertido na Holanda não seria, portanto, um judeu tradicional, senão um *judeu novo*, um judeu em formação, um judeu em busca de uma identidade que desconhecia. O *judeu novo* era também cristão, por formação, ou meio-cristão: não poucos dessa primeira geração de reconvertidos, acalentava, no foro íntimo, a dúvida sobre qual lei garantia a salvação da alma – se a “lei de Moisés” ou a “lei de Cristo”.¹⁶

A reconstrução do sefardismo na Holanda dependeu, assim, da herança enraizada nas comunidades mediterrânicas. Os grandes mercadores cristãos-novos da nação portuguesa contrataram rabinos do Marrocos e da Itália para organizar a comunidade de Amsterdã. No refúgio holandês, os agora *judeus novos* chegaram a erigir três congregações, unificadas em 1639 na *Talmud Torá*. O próprio nome da nova congregação judaico-holandesa – que se tornaria um grupo de pressão importante no jogo político holandês seiscentista – copiou o nome da congregação sefardita de Veneza. *Talmud Torá*: ensino da *Torá*, ensino da Lei de Deus.

Foi esta nova comunidade sefardita de Amsterdã que se prolongou no Brasil, após a conquista das capitâneas do nordeste brasileiro. Assim surgiu a primeira congregação judaica das Américas, a que chamei de *Jerusalém colonial*, nucleada na *Kahal Kadosh Zur Israel* (Santa Congregação do Arrecife de Israel). Foi ali que despontou a ação de Isaque Aboab da Fonseca, judeu português, reputado como o primeiro rabino do Novo Mundo, homem empenhado na conversão dos cristãos-novos de Pernambuco, não obstante as reservas dos *judeus novos* que tinham passado de Amsterdã para o Recife.

¹⁴ FEITLER, Bruno. “O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 72: 137-158, 2005. A Inquisição decidiu proibir a impressão desses livros exatamente porque ensinavam aos cristãos-novos o judaísmo que deles se pretendia extirpar. Algumas cópias manuscritas desses opúsculos circularam no mundo cristão e no seio das comunidades *sefarditas* do Mediterrâneo.

¹⁵ KAPLAN, Yosef. *Judíos Nuevos en Amsterdam: estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996, p. 26.

¹⁶ Para a inquietação com a salvação espiritual na época, ver SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei – tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras/EDUSC, 2009.

Os seis luso-falantes cativados no forte Maurício, dentre os personagens que mencionei no início do artigo, protagonizaram processo comum entre os cristãos-novos fugitivos: começa em Portugal; passa pela Espanha ou pela França, por vezes alcança Hamburgo; cristaliza-se em Amsterdã; ramifica-se no Brasil holandês; retorna à Lisboa, no caso dos homens citados, para os cárceres do Santo Ofício. Três deles escaparam do processo inquisitorial: Davi Shalom, que não falava holandês, embora insistisse ter nascido em Amsterdã; Isaque de Carvalho, falante do flamengo “com grande perfeição”; Samuel Israel, cuja pronúncia flamenga era típica de um “natural da Holanda” – sendo que este falava e lia também a língua hebraica.

Tais homens, realmente, tinham nascido na Holanda? Davi Shalom não, pois era, seguramente, um cristão-novo português que enganou a Inquisição – ou ela se deixou enganar. Samuel Israel, provavelmente, sim, nasceu na Holanda, formado em alguma *yeshivá*, pois sabia hebraico. Isaque de Carvalho, não sei dizer. Os outros três desafortunados – porque foram processados e sentenciados – eram cristãos-novos apóstatas, o que o Santo Ofício conseguiu provar, cotejando os depoimentos de testemunhas de oitiva com registros de batismo em paróquias portuguesas.

IV. Orações dos judeus portugueses

Os “prisioneiros do Forte Maurício” oferecem bons exemplos do processo de reconstrução identitária por que passaram os cristãos-novos aderentes ao judaísmo no exílio.

Muitos adotaram o judaísmo em trânsito, como a família de Abrão Bueno, aliás Diogo Henriques, que o fez em Bayonne, escala mais ou menos longa que muitos faziam antes de alcançar Amsterdã. Mas a escala em Bayonne, em La Bastide, e noutras vilas do sul francês, era muito peculiar. O “regresso” ao judaísmo oscilava, então, entre a prática dos ritos domésticos, típicos do criptojudaísmo português, e algum ensino doutrinário, por vezes livresco, que dependia de haver na comunidade alguém preparado para ministrá-lo. Era restrito às crianças e jovens, circunscrito às casas, pois não havia estrutura sinagoga, nem escolas judaicas na França.

Em 1615, exatamente por causa do aumento do número de criptojudeus na França, a regente Maria de Médici decretou a expulsão de todos os judeus do reino. Embora muitos dos que chegavam em La Bastide ou Bayonne estivessem dispostos a seguir para Amsterdã, com o passar do tempo, e o aumento das fugas, instalou-se uma

autêntica comunidade criptojudia na fronteira hispano-francesa e na Gasconha.¹⁷ Em todo caso, a vivência do judaísmo no sul da França lembra muito a situação dos cristãos-novos que, no reinado de D. Manuel, permaneceram fiéis à “lei mosaica”, após a conversão forçada. Um judaísmo sem sinagogas oficiais ou *yeshivot*.

O ingresso no judaísmo somente se formalizava para os que seguiam para Amsterdã ou Hamburgo. Em Amsterdã, todos eles mudavam de nome, as mulheres após o banho de purificação na *mikve*, os homens após a circuncisão, fossem meninos, jovens ou homens maduros. Os mais jovens iniciavam, então, a educação formal nas escolas judaicas, enquanto os mais velhos, mormente os adultos ou idosos, tentavam se adaptar à rotina da sinagoga. O mesmo processo ocorreu no Brasil holandês, pois muitos cristãos-novos aderiram “a sinagoga do Recife, sobretudo no período nassoviano.

Após a conversão formal, jovens e adultos aprendiam o principal da “lei de Moisés”, diversas orações e o significado das festas judaicas segundo o ensinamento veterotestamentário. No caso dos homens, os documentos confirmam, com mais recorrência, o uso de dois adereços tradicionais no serviço religioso sinagoga: o *tallit* e os *tefillin*. O *tallit*, usado nas orações matinais (*shacharit*), é o xale de lã ou algodão, por vezes de seda, com listras pretas e roxas e franjas nos quatro cantos (*tzitzitot*), de acordo com preceito bíblica (“e farão franjas nos canos de suas roupas...”).

O *tallit* cobre a cabeça do judeu que, por usá-lo, é considerado, na prece, um anjo do senhor. Os *tefillin* (em português filatérios) consistem em duas pequenas caixas de couro preto, contendo escritos de quatro passagens bíblicas extraídas do Êxodo e do Deuteronômio, atadas com correias ao braço esquerdo e à testa. A caixinha atada ao braço representa a memória do braço estendido de Deus quando livrou os israelitas do cativeiro do Egito, enquanto a caixinha da testa simboliza a concentração do pensamento em Deus durante a oração.

A rotina do serviço sinagoga era muito penosa para os adultos “reconvertidos”, em relação ao seu passado cristão, considerando o depoimento de vários que vivenciaram o processo. Ficavam obrigados a comparecer diariamente à sinagoga para fazer as

¹⁷ NAHON, Gehard. “Exception française et réponse au modele ibérique: Marie de Médicis et la ‘Déclaration qui expulse les juifs du Royaume de France’ du 23 avril 1615”. In: IANCU-AGOU, Daniele (org). *L’expulsion des juifs de Provence et de l’Europe méditerranéenne*. Leuven: Peeters, 2005, p. 111-128. Somente em 1723, com as Cartas Patentes de Luís XIV, os criptojudes portugueses puderam sair da clandestinidade e dezenas de sinagogas foram erigidas no reino.

orações matinais; não podiam faltar aos ofícios do sábado; deviam ficar atentos aos dias santificados das festas judaicas, conhecer o significado delas, observar ritos específicos. Ao judeu era exigida uma participação muito mais ativa na vida religiosa do que ao cristão. Ele devia orar por si mesmo e não apenas acompanhar passivamente a condução da missa, como no catolicismo; tinha que lidar, no mínimo, com o texto escrito da oração, embora o ideal, no entender do conselho judaico, fosse ler e conhecer integralmente a bíblia hebraica. Muitos *judeus novos* não suportaram tais rotinas e exigências e, também por isto, em vários momentos, regressaram ao catolicismo. A inconstância do recém convertido era razão de forte preocupação entre os rabinos e dirigentes da comunidade.

Mas havia duas orações que todos pareciam saber de cor: a *Shemá* e a *Amidá*. A primeira, composta de três versos da Torá, significa a renovação diária da profissão de fé que o judeu faz na sinagoga, pela manhã, com *tallit* e *teffilin*, além de repeti-la ao fim da tarde e, outra vez, antes de dormir. *Shemá* significa “Ouve”, em português, tempo imperativo, com o que se inicia a oração, em hebraico, *Shemá Ysrael Adonai Elohéinu Adonai Echad* (trad.: “Ouve Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é um”).

A segunda, a *Amidá*, é oração mais longa, composta de dezoito bênçãos. *Amidá*, palavra hebraica, significa “em pé” ou “estar de pé”, pois assim deve ficar o judeu ao proferi-la. Deve recitá-la em voz baixa, com os pés juntos, a cabeça voltada para Jerusalém, cuidando de dar três passos atrás e três à frente antes e depois da prece. A bênção, em hebraico, inicia com *Baruch atab Adonai Eloheinu veilobei avoteinu, elobei avraham, elobei yitzchak, veilobei ya-akov...* (trad.: “Bendito sejas Tu, Senhor, nosso Deus e Deus de nossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacob...”).

Tais orações obrigatórias, os cristãos-novos apóstatas registraram por escrito, a mando dos inquisidores, ou as ditaram para os escrivães do tribunal. Integram, literalmente, a seção de *Crenças* de cada um dos processos em foco, com variações, é claro. Até que ponto os judeus novos sabiam recitar as orações completas, incluindo os três versos da Torá, no caso da *Shemá*, e as 18 bênçãos da *Amidá*? É impossível dar uma resposta geral a essa questão. Alguns sabiam recitá-las bem, inclusive escrevê-las, como fez, entre outros, o citado Diogo Henriques, instado pelos inquisidores a pôr as orações no papel¹⁸; outros conheciam apenas alguns trechos ou os primeiros versos de certas bênçãos. Chamavam a *Shemá* de “Semá”, “Samá”, “Asseman”; chamavam a *Amidá* de “Amidad”, “Hamidan” e outras corruptelas. Não é impossível, porém, que as diferentes grafias, ao menos em certos casos, tenham por causa a imperícia dos

¹⁸ IANTT, Inquisição de Lisboa, processo 1770, microfilme 4895, fólios 31-32v.

escrivães – e dos inquisidores – em matéria de judaísmo e da língua hebraica. Os notários do tribunal escreviam o que o ouvido alcançava.

O mais importante das orações judaicas registradas nos documentos inquisitoriais reside, no entanto, na língua em que elas eram recitadas. Como dissemos no início desse artigo, elas não eram proferidas em hebraico, tampouco em português, a língua materna de quase todos eles, senão em **castelhano** ou **ladino**. Diogo Henriques, que passou sua infância em Bayonne e conhecia muito bem as orações, recitou o início da Shemá da seguinte forma: “Semá Israel, Adonai es nuestro dío, Adonai es uno”.

Quanto à Amidá, recitou: “Bendito Tu, Adonai, nuestro dío y dío de nuestros padres, dío de Abraham, dío de Ishac, dío de Jacob”. Em contraposição, outros se atrapalhavam ao tentar recordar as palavras exatas, sendo que alguns disseram ter esquecido a ordem dos versos. Um dos que conhecia as orações superficialmente (ou, quem sabe, fingiu que as conhecia mal) foi Samuel Velho, aliás João Nunes Velho, o tal que se havia convertido aos 17 ou 18 anos. Ele recitou: “Samá Israel, Adonay my dío” – no caso da Shemá; e “Bendito tu Adonay nuestro dío” – no caso da Amidá.¹⁹

A presença do *ladino* nas orações dos *judeus novos* tem a ver com as características da diáspora sefardita que apontei anteriormente. **A doutrinação dos recém convertidos, na Holanda ou no Recife, homens da segunda diáspora, era feita na língua da primeira diáspora: a língua judaico-castelhana.** A mesma que moldou, nos séculos XV e XVI, a reconstrução do sefardismo ibérico nas comunidades judaicas do mundo mediterrânico. Embora falantes de português, os “judeus da Holanda”, depois os luso-brasileiros de Pernambuco, tinham que aprender o judaísmo em *ladino*, misturando hebraico e castelhano. O português Gabriel Mendes, aliás Abraão Mendes, contou aos inquisidores que lembrava bem das orações que fazia enquanto judeu porque “as recitava por um livro que lhe davam na mesma sinagoga, nos quais se continham todas as orações que costumam usar e oferecer ao Deus dos céus”.²⁰

V. A Bíblia de Ferrara: matriz da apostasia sefardita

O livro de que falava Gabriel Mendes, espécie de “catecismo judaico”, se compunha das orações mais importantes que o judeu devia proferir na sinagoga. Foram impressas em Amsterdã, onde a imprensa judaica não tardou a se organizar com vigor,

¹⁹ IANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11575, microfilme 4896, fólio 63.

²⁰ IANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11362, microfilme 4889, fólio 35v-36.



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 21* (2015/2)
Medieval and early modern Iberian Peninsula Cultural History (XIII-XVII centuries)
Cultura en la Península Ibérica Medieval y Moderna (siglos XIII-XVII)
Cultura na Península Ibérica Medieval e Moderna (séculos XIII-XVII)

Jun-Dez 2015/ISSN 1676-5818

mas sua origem era italiana. Foram extraídos da primeira tradução da Bíblia em língua castelhana, a partir do hebraico, publicada na cidade de Ferrara, em 1553, um dos principais refúgios dos sefarditas ibéricos.

Ferrara dá exemplo da reconstrução do sefardismo no Mediterrâneo no início das perseguições ibéricas. A comunidade foi fundada por Isaque Abravanel, natural de Lisboa (1437), filho de judeus sevillhanos que buscaram Portugal quando se iniciaram as perseguições na Espanha, em fins do século XIV. Tornou-se *capo* de importante consórcio de mercadores e financistas judeus na época da expansão marítima, servindo ao rei D. Afonso V. Mudou-se para Sevilha, em 1483, deu apoio financeiro à primeira viagem de Colombo, em 1492, mas deixou a Espanha no mesmo ano.

Isaque Abravanel foi um dos vários judeus que se recusaram a adotar cristianismo, conforme o decreto dos Reis Católicos. Isaque se fixou em Nápoles, com a autorização do rei Fernando I, de quem foi financista e viveu em outros lugares até falecer, em 1508. A alianças de Fernando I com o duque Ferrara abriram caminho para o estabelecimento de sefarditas naquela cidade.

O filho de Isaque, Samuel Abravanel, também natural de Lisboa (1473), deu continuidade à obra do pai em Ferrara, além de assumir a direção dos negócios familiares. Segundo Anna Campagnano, Samuel “fez de Ferrara o centro de seus vastos negócios internacionais”. Transformou sua casa em um centro intelectual, onde se reuniam estudiosos judeus e cristãos²¹ – base da congregação judaico-ferrarense.

Samuel Abravanel faleceu em 1551, dois anos antes da publicação da *Bíblia de Ferrara* – iniciativa de dois sefarditas ilustres, um espanhol, outro português – o que simboliza, muito bem, a composição da comunidade sefardita da Itália. O português era Abraão Usque ou Abraham ben Usque, nome judeu de Daniel Pinel. O espanhol era Yom-Tob Levi Athias, nome judeu de Jerônimo de Vargas.

Abraão Usque pertencia a uma família que fugira de Castela para Lisboa, em 1492, e depois da conversão decretada no reino português, em 1496, voltou a fugir, desta vez para Ferrara. Foi um dos pioneiros da comunidade sefardita da cidade, junto com o

²¹ CAMPAGNANO, Anna Rosa. *Os judeus de Livorno: sua língua, memória e história*. São Paulo: Humanitas, 2007, p. 40. O quadro só começou a mudar em 1581, quando o rei se submeteu “às imposições inquisitoriais. Em 1597, com a extinção da família dominante em Ferrara, os *Este*, a Igreja reivindicou a cidade, que perdeu 25% da população judaica, refugiada em Modena e Reggio. Mas Ferrara continuou como abrigo importante na diápora sefardita mediterrânea.

irmão Samuel Usque, também lisboeta, autor de *Consolações às tribulações de Israel* – texto baseado na versão da bíblia que o irmão preparava para publicação. O castelhano Jerônimo de Vargas foi sobretudo um grande impressor de Ferrara.

A obra conheceu duas versões simultâneas, uma dirigida aos judeus, outra aos cristãos, uma vez que era proibida a tradução da bíblia latina, a *Vulgata*, para línguas vernáculas. Os autores afiançaram que a obra tinha a autorização da Inquisição – a romana, talvez – para vir à luz. Mas isto é muito duvidoso. Qual seria a Inquisição que, contrariando o *Index Librorum Prohibitorum*, aprovaria uma publicação deste jaez?

Em todo caso, a versão para os cristãos foi dedicada ao duque de Ferrara – protetor dos judeus na cidade - e nela os autores foram registrados com seus nomes cristãos – Daniel Pinel e Jerônimo de Vargas; a versão para os judeus, no entanto, foi dedicada à *Doña Gracia Nassi* (sic) – hoje considerada um mecenas da comunidade judaica ferrarense. A data solene da publicação, como disse, é o ano de 1553, mas a obra foi publicada aos poucos, entre 1551 e 1558, em dez volumes, dos quais sete continham textos litúrgicos em ladino, dois em português e um em castelhano, contendo texto filosófico espanhol.²²

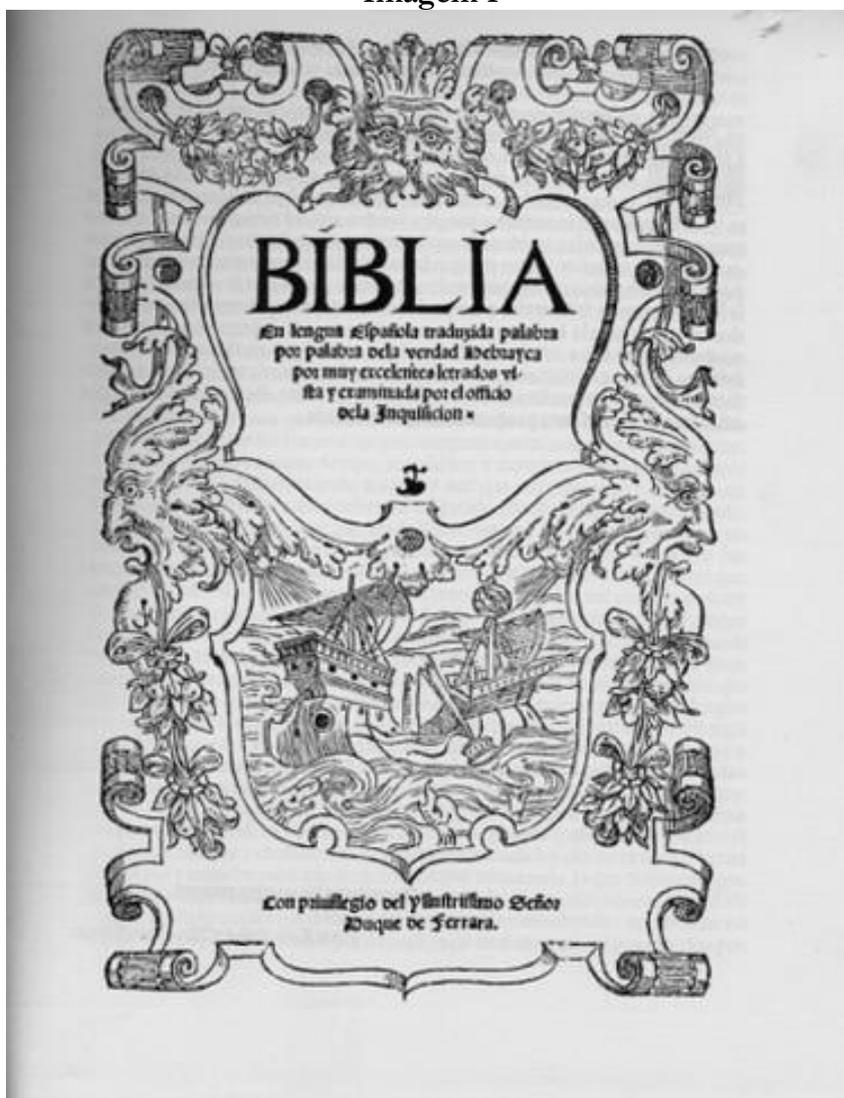
Não obstante, há enorme controvérsia sobre a morfologia e a gramática da língua usada na obra, traduzida diretamente do hebraico. O nome da obra, na versão para os judeus era: *Biblia en la lengua española traduzida palabra por palabra de la verdad hebrayca por muy excelentes letrados*.

Entre os *experts*, há os que afirmam que o texto escrito em alfabeto latino segue as regras da gramática hebraica. Uma inversão do *aljamiado* (textos em castelhano ou ladino escritos com caracteres hebraicos), utilizado pelos judeus na Espanha. Outros afirmam que a Bíblia de Ferrara foi escrita em ladino, que mistura espanhol com hebraico, também conhecido como *judesmo*.²³

²² STILLMAN, Yedda & ZUCKER, George (orgs). *New Horizons in Sephardic Studies*. Albany: State University of New York, 1993, p. 9.

²³ BUNIS, David. “Tres formas de ladinar la Biblia en Italia en los siglos XVI-XVII. In: HASSAN, Iacob (org). *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Madrid: Ediciones Siruela, 1994, p. 315. O ladino é baseado no castelhano medieval, com a inserção de palavras em hebraico, por vezes em grego e turco.

Imagem 1



Frontispício da Bíblia de Ferrara (para os cristãos)

Sem ousar aprofundar matéria tão hermética, diria que o ladino difere pouco do castelhano e por vezes lembra o português. É comum a substituição do *h* de palavras em castelhano pelo *f*, do que resultam, por exemplo: *fijo* no lugar de *hijo* (filho); *fambre* no de *hambre* (fome); *fermosa* no de *hermosa* (formosa), *fablar* no de *hablar* (falar). Por vezes o *h* é trocado pelo *g*, de modo que a palavra *ahora*, em castelhano, se transforma em *agora*, exatamente como na língua portuguesa.

A opinião predominante entre os estudiosos da bíblia ferraresca é, porém, a de que, afora os hibridismos da sintaxe, ela foi escrita na língua espanhola, tal como se

escrevia o espanhol no século XVI.²⁴ Impossível resolver esta controvérsia, mas o fato é que várias orações proferidas pelos judeus novos o foram em língua castelhana, incluindo-se algumas palavras-chave em hebraico.

Foi em 1611 que se publicou a primeira edição da Bíblia de Ferrara na Holanda, ou seja, nos primórdios da comunidade sefardita em Amsterdã. Ela conheceu outras reedições no século XVII (1630, 1646, 1661), incluindo modificações realizadas por rabinos de língua portuguesa, a exemplo de Menasseh Ben Israel, o maior de todos. No entanto, simplesmente não houve tradução da Bíblia de Ferrara para a língua portuguesa. No máximo, aparecem traduções livres de versículos da Bíblia ferraresca²⁵, limitadas a alguns sermões de rabinos portugueses.

O português somente prevalecia em um gênero específico de textos: os regulamentos da comunidade e a documentação administrativa. O governo da comunidade judaica de Amsterdã podia ser exercido em português. O mundo da sinagoga, por sua vez, só podia se exprimir em hebraico ou castelhano. No campo da literatura religiosa, o castelhano só encontrou rival no ladino. Uma prova de força da tradição judaico-castelhana na diáspora sefardita.

Um indício mínimo, mas revelador, do uso do *ladino* nas orações ensinadas aos judeus novos, encontra-se na presença do substantivo *Dío*, no lugar de *Dios*, pois os judeus espanhóis consideravam que o uso da letra *s*, no final da palavra, sugeria pluralidade do divino, enquanto *Dío*, sem *s*, reforçava a unicidade. A Bíblia de Ferrara formalizou esse costume e foi baseada nela que se compuseram os livrinhos de orações para uso dos convertidos. Os próprios rabinos de Amsterdã utilizavam a forma *Dío* em seus textos, a exemplo de Saul Mortera e Menasseh ben Israel.²⁶ Afinal eram eles, ou homens como eles, que compuseram os “catecismos” judaicos na Holanda.

Somente na segunda metade do século XVII começaram a surgir os primeiros livrinhos de oração em português, que, no entanto, não desalojaram os escritos em ladino. Nos opúsculos portugueses, também se usava *Den*, sem o *s*, no lugar de Deus – marca persistente do ladino e da bíblia ferrarense na apostasia dos cristãos–novos portugueses. Como somente estudei os judeus novos na primeira metade do século

²⁴ ALVAREZ, Manuel, *et al.* “La lengua castellana de la Biblia de Ferrara”. *In*: HASSAN, Iacob (org). *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Madrid: Ediciones Siruela, 1994 p. 505.

²⁵ DEN BOER, Harm. “La Biblia de Ferrara y otras traducciones españolas de la biblia entre los sefardíes de origen converso”. *In*: HASSAN, Iacob (org), *op. cit.*, p. 251.

²⁶ *Idem*, p. 265.



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 21* (2015/2)
Medieval and early modern Iberian Peninsula Cultural History (XIII-XVII centuries)
Cultura en la Península Ibérica Medieval y Moderna (siglos XIII-XVII)
Cultura na Península Ibérica Medieval e Moderna (séculos XIII-XVII)

Jun-Dez 2015/ISSN 1676-5818

XVII, não saberia dizer se – e a partir de quando – os livros de oração oferecidos aos recém convertidos em Amsterdã passaram a adotar o idioma português.

No último quartel do século XVII, a comunidade judaico-holandesa se consolidou e passou a crescer, demograficamente, tornando-se menos dependente das fugas da península ibérica. A Inquisição portuguesa, por sua vez, conheceu uma onda de críticas no próprio reino, que resultariam na suspensão do tribunal pelo papa Clemente X, em 1674. Ela mal conseguia prender os cristãos-novos do reino, quanto mais os exilados. Quando foi restabelecida, em 1681, voltando a atuar com vigor, no reinado de d. João V (1706-1750), a interação entre cristãos-novos e *judeus novos* holandeses de origem portuguesa já não era a mesma de antes.²⁷

Bibliografia

- AMIEL, Charles. La ‘mort juive’ au regard des Inquisitions ibériques. *Revue de l’Histoire des Religions*, n.207: 389-412, 1990.
- AZEVEDO, João Lúcio. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1989 (original 1911).
- BODIAN, Miriam. *Hebrews of the Portuguese Nation: conversos and community in early Modern Amsterdam*. Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- CAMPAGNANO, Anna Rosa. *Os judeus de Livorno: sua língua, memória e história*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- FEITLER, Bruno. “O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna”. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 72: 137-158, 2005.
- HASSAN, Iacob Hassan (org). *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Madrid: Ediciones Siruela, 1994.
- IANCU-AGOU, Danièle (org.). *L’expulsion des juifs de Provence et de l’Europe méditerranéenne: exils et conversions*. Leuven: Peeters, 2005.
- ISRAEL, Jonathan. *Diasporas within a diaphora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires*. Leiden: Brill, 2002.
- KAPLAN, Yosef. *Judíos Nuevos en Amsterdam: estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.
- LIPINER, Elias. *Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*. Recife: Massangana, 1992.
- MELLO, J. A. Gonsalves. *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco*. Recife: Massangana, 1996.

²⁷ Jonathan Israel pôs em xeque a unidade dos sefarditas a partir da década de 1640, pois considera que a eclosão da insurreição pernambucana foi um divisor de águas nas relações entre os judeus do norte europeu e os cristãos-novos de Lisboa e do Porto: um divórcio “crucial, talvez definitivo”. ISRAEL, Jonathan. *Diasporas within a diaphora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires*. Leiden: Brill, 2002, p. 371.



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 21 (2015/2)*
Medieval and early modern Iberian Peninsula Cultural History (XIII-XVII centuries)
Cultura en la Península Ibérica Medieval y Moderna (siglos XIII-XVII)
Cultura na Península Ibérica Medieval e Moderna (séculos XIII-XVII)

Jun-Dez 2015/ISSN 1676-5818

- REMÉDIOS, J. Mendes. *Os judeus portugueses em Amsterdão*. Lisboa: Tavola Redonda, 1999 (original 1922).
- SCHAMA, Simon. *O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na Época de Ouro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei – tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras/EDUSC, 2009.
- STILLMAN, Yedda; ZUCKER, George (orgs). *New Horizons in Sephardic Studies*. Albany: State University of New York, 1993.
- SWETSCHINSKI, Daniel. *Reluctant Cosmopolitan: the Portuguese Jews of seventeenth-century Amsterdam*. Oxford: Littman Libray of Jewish Civilization, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- WACHTEL, Nathan. *A lembrança da fé: labirintos marranos*. Lisboa: Caminho, 2002.