

Em torno da literatura dos “judeus novos” hispano-portugueses: o caso de João Pinto Delgado

On the literature produced by luso-hispanic “New Jews”: the case of João Pinto Delgado

RUTH FINE

Diretora do Fórum Europeu e Chefe da Seção Ibérica do Departamento de Estudos Românicos e Latino-Americanos, Universidade Hebraica de Jerusalém, Israel

Tradução do espanhol, por Lucie Didio

RESUMO O presente estudo constitui uma abordagem de um subtipo específico do corpus da literatura de conversos, o qual corresponde às obras da diáspora sefardita ocidental. Trata-se de obras escritas em espanhol e português por autores de origem judaico-conversa, que se voltam ao judaísmo depois de terem vivido como cristãos por várias gerações, tendo se nutrido do acervo cultural e religioso do catolicismo. O trabalho analisa um poema de João Pinto Delgado como exemplo representativo dessa literatura.

PALAVRAS-CHAVE Literatura de conversos no século XVII; judeus novos em Amsterdã; poesia do Século de Ouro.

ABSTRACT The present study is an approach to a specific subtype of the literature produced by converted Jews (the so called *conversos*), which corresponds to the works of the Western Sephardic Diaspora. These are works written in Spanish and Portuguese by authors of Jewish origin, who turned to Judaism after having lived as Christians for several generations, having nurtured themselves with the cultural and religious patrimony of Catholicism. The paper analyzes a poem by João Pinto Delgado, as a representative example of this subtype of literature.

KEYWORDS Converted Jews literature in the 17th century; New Jews in Amsterdam; poetry of the Golden Age.

GEOFFREY HARTMAN (1995, p. 537-538), EM SEU ESTUDO SOBRE TRAUMA E LITERATURA, assinala que os textos literários possibilitam ler a memória traumática – a ferida –, não como um modo de recuperação da experiência, mas de compreensão da mesma, engendrando assim processos simbólicos de reinterpretação do passado. É aí que se enraíza sua ação ética: o texto literário nos ajuda a escutar vozes que nos falam desde seu silenciamento, permitindo-nos reconhecer e interpretar as marcas de sua ferida.

A partir dessa reflexão, o presente estudo se deterá em um subtipo específico do corpus da literatura dos conversos, o qual corresponde às obras da diáspora sefardita ocidental.¹ Trata-se de obras escritas em espanhol e em português por autores de origem judeo-conversa, que se incorporam ao judaísmo após haver vivido como cristãos durante várias gerações, tendo-se nutrido do acervo cultural e religioso do catolicismo. Assim, por exemplo, a maioria dos integrantes da comunidade judaica de Amsterdam no Século XVII havia sido cripto-judia ou eram descendentes da primeira geração de cripto-judeus que havia retornado ao judaísmo. Esses “judeus novos”² constituíram o último elo de uma cadeia de processos traumáticos: o da primeira conversão, a expulsão, a nova conversão forçada de 1497 em Portugal, a perseguição inquisitorial, a conflituosa reconversão ao judaísmo e, de modo geral, as sucessivas migrações, aculturações e dualidades identitárias. A esse respeito, Miriam Bodian (1994, p. 48-9) afirma que nos encontramos diante de um caso único no mundo pré-moderno de transfor-

mação de um coletivo: a chamada “nação portuguesa”, autodenominação empregada por certo grupo humano.

Miguel Daniel Levi de Barrios e João Pinto Delgado são dois dos escritores mais conhecidos, mas não são os únicos desse grupo. Menasseh Ben Israel, Orobio de Castro, Miguel de Silveira, Isaac Cardoso, Samuel Usque são alguns exemplos entre várias dezenas de criadores que escreveram e publicaram na Itália, na França, nos Países-Baixos e em outras partes da Europa, cujos nomes e textos foram descobertos nos últimos anos, em alguns casos, editados criticamente.³

Cabe destacar que os escritores judeo-conversos hispano-portugueses que, de algum modo, retornaram ao judaísmo fora da Península e que escreveram em espanhol e em português permaneceram, de modo geral, fora do paradigma do século de ouro ibérico (e, de certa maneira também, do da literatura judaica).⁴ Estimo que o marco do estudo da literatura dos conversos, esse subtipo específico – o dos escritores hispano-portugueses – oferece um corpus não só rico quantitativa e qualitativamente, mas também de substancial aporte para a investigação, dado que, sendo inequivocamente literatura escrita por conversos ou seus descendentes, manifesta amplamente a heterogeneidade e a complexidade diacrônica e sincrônica dessa literatura. Assim, por exemplo, este corpus, por corresponder a autores que retornaram ao judaísmo após ter vivido como cristãos por várias gerações, oferece, entre outros níveis de interesse, um pronunciado sincretismo, cuja análise permitiria a compreensão de “contaminações” identificáveis, por sua vez, na literatura peninsular dos conversos.

A respeito desse coletivo converso peculiar, Faur (1994, p. 110-1) distingue duas tendências básicas: a que caracteriza aqueles que se adaptaram plenamente ao judaísmo normativo e a que deu origem

a autores céticos ou niilistas, como é o caso de Uriel da Costa. Graizbord, em compensação, estima que os cruzamentos e as superposições entre esses grupos eram muito frequentes: de modo geral, os *sefaraditas* de origem conversa que retornaram ao judaísmo e permaneceram integrados legitimamente à religião de seus ancestrais desenvolveram respostas peculiares ao judaísmo normativo e tiveram dificuldades para harmonizar a religião judaica, de recente reincorporação, com a cultura ibérica. A comunidade judaica receptora tampouco foi unívoca a respeito de sua aceitação nesse grupo, como “verdadeiros judeus”. Por conseguinte, afirma Graizbord (2004, p. 2): “The central predicament of early modern Judeoconversos both inside and outside the Iberian Peninsula lay in the fact that they inhabited a cultural threshold. This threshold was at one a boundary and a crossroads between the Christian and Jewish worlds”. Trata-se de uma liminaridade cultural inerente,⁵ a qual estimo como sendo uma das marcas primordiais da literatura dos conversos. Nesse sentido, Yerushalmi (1971) enfatiza que a dita liminaridade e também ambivalência não foram necessariamente negativas, mas que abriram e impulsionaram a possibilidade de uma nova redefinição identitária coletiva. A meu ver, essas perspectivas sobre a literatura dos conversos fora da Península evidenciam a necessidade e a importância da caracterização cronotopográfica da literatura dos conversos. O trabalho comparativo que pode se desenvolver entre as diferentes demarcações resultará desse modo em uma “geografia conversa”, metodologicamente primordial a fim de determinar variantes, tendências e subtipos no âmbito da pronunciada heterogeneidade do corpus. Nessa direção, os estudos de diásporas serão de um apoio metodológico e crítico inestimável.⁶

De modo geral, a literatura conversa fora da

Península Ibérica teria como destinatária a própria comunidade em que foram escritas e publicadas, com fins literários, testemunhais e, em alguns casos, até didáticos.⁷ Um receptor menos explícito dessa literatura seria o público judeu-converso fora da comunidade judaica, primordialmente o peninsular, ao qual essas obras se dirigiam como meio de comunicação e preservação da experiência e, também, em oportunidades, com fins proselitistas: a rejeição dos conversos pressionados pela perseguição inquisitorial e a marginalização social, os quais poderiam desejar retornar ao judaísmo e recuperar algo daquele acervo, estando ainda imersos no mundo cristão.

No que diz respeito à literatura de conteúdo religioso e/ou bíblico escrita por conversos, é importante voltar a destacar que esses cripto-judeus e cristãos-novos constituíram o primeiro grupo de judeus europeus que tiveram uma imersão direta e prolongada fora do mundo espiritual da tradição normativa judaica e que, por conseguinte, tiveram um livre acesso às fontes teológicas e filosóficas cristãs. Esse público receptor devia ser submetido a uma “reeducação”. Daí, por exemplo, a necessidade de traduções e paráfrases bíblicas em línguas peninsulares, as quais foram parte primordial de um plano cujo propósito era fazer voltar às línguas espanhola e portuguesa as fontes judaicas, para que pudessem ter acesso a elas aqueles que haviam sido afastados das mesmas e haviam sido “contaminados” com doutrinas alheias às normas. De modo que as autoridades rabínicas aceitaram e adotaram essas romanceações por razões pragmáticas: a falta do domínio do hebraico pelos que retornavam ao judaísmo. Estes últimos foram, então, os destinatários mais evidentes da referida produção literária que recriava temas bíblicos ou da história e da tradição judaicas.

E ainda, as obras desse corpus eram destinadas

a um público culto, conhecedor não só da língua, mas também do paradigma que compunha as letras áureas espanholas. O referido público seria capaz de apreciar a ductibilidade e as realizações estéticas dessas criações e assim assimilaria de modo mais efetivo, e sem dúvida mais prazeroso, os conteúdos bíblico-religiosos nos quais se pretendia instruí-lo. Além disso, o sincretismo inerente a essas obras, graças ao qual se consegue harmonizar as letras clássicas hispânicas do âmbito cristão com o conteúdo religioso e exegético judaico, exalta o que pode ser uma ambição essencial dos hispano-hebreus descendentes dos conversos e/ou expulsos: a dupla filiação defendida e não anulada.

Sem dúvida, tais obras constituíam um veículo extremamente eficaz para conseguir a identificação individual com a tradição recuperada. Já não se trata de uma abstração ou de um passado histórico indefinido, atemporal, mas o leitor se encontrava diante da representação de sua própria história e busca pessoal. Quando abandonam a Península Ibérica por serem habitantes indesejáveis, os judeus e os judeo-conversos levam em sua bagagem intelectual abundantes reminiscências do saber cultural da região e do passado que deixam para trás. Disso resulta que, entre a literatura hispano-hebraica que se desenvolve fora da Península e a espanhola “cristã-velha”, se pratica um jogo muito sutil de analogias e diferenças, de atrações e repulsões.

Finalmente, não desejo descartar outro destinatário possível que esteve no horizonte mais ou menos consciente desses autores: refiro-me ao propriamente cristão, ante o qual se apresentam como poetas hispânicos que defendem seu saber e competência, desafiando assim, no âmbito literário, a negação do direito de filiação.

Neste trabalho, focalizarei o autor judeo-português João Pinto Delgado e farei uma breve aná-

lise do poema “A saída de Lisboa”, como texto representativo dessa literatura menos conhecida, literatura do século de ouro escrita fora da Península por hispano-hebreus ou *sefarditas*. Em minha opinião, esse corpus constitui uma literatura pós-traumática, a qual registra um comportamento particular no que diz respeito à pulsão da memória e ao esquecimento.

Efetivamente, desde a perspectiva de Irwin-Zarecka (1994), estamos diante de uma comunidade da memória, cuja base comum é uma experiência traumática reconhecível, marcada pela ambivalência. Deixando de lado a polêmica levantada pelos sociólogos e antropólogos que defendem a noção de memória coletiva (HALBWACHS, 1980; YERUSHALMI, 1989, entre outros) e os que a negam, como Olick (1999), cabe perguntarmos inicialmente: O que lembra – quer dizer, repete, ressignifica ou caracteriza – e o que esquece o judeo-converso? Se esquecer é também perdoar, pacificar a memória, e não sempre um ato negativo, mas um ato necessário para compor uma nova identidade. O que esquece ou quer esquecer esse coletivo? E como opera textualmente o ritual dessa memória que, a meu ver, é necessariamente paradoxal?

Sem dúvida, a peculiaridade da literatura judeo-conversa e de sua problemática recepção deve-se, um pouco, ao fato de ser um corpus representativo de processos de evidente reelaboração de heranças multiculturais, e isso no seio de sociedades – cristã, novo-cristã, hispano-judia ou novo-judia – que no alvorecer da Idade Moderna atravessaram um processo consciente de aculturação; e outro, paralelo, inconsciente e até negado, de incorporação aleatória de contribuições culturais percebidas como alheias, mas inseridas no seu passado cultural, entre os quais o da Espanha medieval hispano-hebreia e hispano-cristã.

Uma parte significativa do discurso crítico atri-

buído à sistematização da literatura judeo-conversa tem levado em conta, principalmente, como foi assinalado anteriormente, a autenticidade da crença religiosa dos autores, incerta em muitos casos.⁸ Em sua maioria, tais tipologias diferenciam, por um lado, os chamados “judeus novos”, que retornaram definitivamente ao judaísmo, deixando para trás seu passado cristão, como é o caso do autor que nos ocupa – Pinto Delgado –, ou nos casos de Miguel Daniel Levi de Barrios e Isaac Cardoso. O segundo tipo seria o oposto: os que assumiram plenamente o cristianismo, deixando para trás sua filiação judaica. Um terceiro tipo seria constituído por aqueles a quem a oscilação entre as religiões levou-os até o agnosticismo ou o ateísmo, como o exemplifica a trajetória existencial de Baruch Spinoza. Einat Davidi (2011) acrescenta um quarto grupo, resultante do cruzamento cristão-novo, e que ele considera o mais interessante, caracterizado pela mescla das religiões através de doutrinas místicas, inspiradas no neoplatonismo que circulava na época. A esse respeito, Davidi (2011, p. 157-8) observa: “Aqui encontramos diversas constelações, como a formulação de uma doutrina religiosa em termos da outra e, o que tem especial importância no campo da literatura, uma amálgama de imagens, metáforas e alegorias”.

Indubitavelmente, toda taxonomia resulta reducionista e também as primeiras categorias de conversão “pura” se entrecruzam e se contaminam. Assim, Pinto Delgado, pertencente ao primeiro grupo, não exclui de modo algum o sincretismo do último, mas em vários momentos o exemplifica plenamente.

De modo geral, os autores ibéricos de origem judaica buscavam em seus versos um alívio para o sofrimento individual ou coletivo, narravam com admiração os feitos dos heróis bíblicos ou

dos mártires da Inquisição, mas também tratavam os temas religiosos ou históricos, adotando um registro mais lúdico e certamente menos ortodoxo, ao mesmo tempo em que muitas de suas escolhas estilísticas eram frequentemente de inspiração conceptista ou gongorista (FINE, 2011, p. 9). Uma característica marcante deste corpus foi sua vontade de emular, e ao mesmo tempo desafiar, os cânones cristãos velhos. No que diz respeito aos preceitos hebreus, a literatura vernácula não pretendia substituí-los. Não obstante, se poderiam identificar alguns exemplos significativos de reapropriação de certos traços dos preceitos literários judaicos por parte da literatura escrita em espanhol na diáspora ocidental. Essa dinâmica paradoxal terá como resultado uma literatura “mestiça” ou “contaminada” não só em suas escolhas estilísticas, mas também confessionais e, oportunamente, até exegéticas.

Como já se assinalou, a recepção dessa valiosa literatura caiu no esquecimento e foi totalmente excluída da literatura espanhola. Juízos como os de Menéndez Pelayo foram determinantes nesse sentido:

A literatura dos judaizantes espanhóis do Século XVII, o mesmo que sua consciência, não possui originalidade nem caráter próprio, antes segue todas as vicissitudes de gosto próprias da geral espanhola. No máximo, distingue-se, e não mais que em certos poetas, pela predileção que dá aos assuntos do Antigo Testamento (MENÉNDEZ PELAYO, 1978, p. 699-700).

No horizonte desses juízos derogatórios do pesquisador espanhol, o caso de Pinto Delgado é destacado quase como uma única exceção, embora ele não tenha conseguido dar um impulso à recepção geral de sua obra. Afirma Menéndez Pelayo:

Muito mais (...) vale como poeta Moseh Pinto Delgado, português também, embora não tenha usado em suas obras impressas outra língua sem ser a castelhana (...). O sentimento elegíaco predomina nele (...) sem que lhe falem condições descritivas (...) Distingue-se pelo bom gosto continuado no estilo e na linguagem, sem que sejam perceptíveis em seus delicados versos vestígios de afetação e culteranismo, dos quais não se livrou nenhum gênio de então. Na versificação, é habilidoso e fácil, mostrando certo amor e gosto especial pelos metros curtos, à moda dos antigos cancioneros. Por isso não despreza nem se mostra canhestro no uso dos hendecassílabos da escola de Garcilaso. Como poeta de índole terna e suave (...) *interessa e comove mais quando chora suas próprias desventuras* e se dirige ao Senhor com arrebatamento místico (MENÉNDEZ PELAYO, 1978, p. 700). (*O grifo em itálico é meu*)

Rodriguez de Castro (1781) e Amador de los Ríos (1848) serão outras das escassas vozes críticas que expressaram no passado juízos elogiosos sobre a obra de Pinto Delgado. Não obstante, até a edição de Garzón (1848) de *Lamentações do profeta Jeremias*, publicada em 2008, não se havia publicado na Espanha edição crítica de suas obras.

A trajetória de vida e literária de Pinto Delgado evidencia um paradigmático percurso pelas diferentes variantes da tipologia acima mencionada. Nascido no Algarve, em 1580, aos vinte anos se mudou com sua família para Lisboa a fim de levar adiante sua vocação literária. Em 1616, publicaram-se em Lisboa dois poemas seus, dos poucos escritos em português, que representam a breve etapa cristã de sua carreira literária. Em 1624, Pinto Delgado juntou-se a sua família em Rouen, refugiada ali para escapar da Inquisição portuguesa. Na cidade francesa, publicou uma coleção de poemas

que consolidaram sua reputação literária: “Poema da rainha Ester”, “Lamentações do profeta Jeremias”, “História de Ruth” e várias poesias avulsas,⁹ obra dirigida ao Cardeal Richelieu. Sem depreciar seu valor literário, esta coleção é considerada como a poesia cripto-judaica que mais explicitamente adere ao judaísmo.

Em consequência do conflito fratricida que, em 1633, se instalou em Rouen, no seio da comunidade de cristãos novos portugueses,¹⁰ a família de Pinto Delgado partiu para Amsterdam, onde se radicou e praticou o judaísmo abertamente. Aí, Pinto Delgado adotou o nome de Mosseh. Entre 1636 e 1640, tornou-se um dos chefes supremos do seminário religioso de Amsterdam, morrendo em 1653.

Entre as obras que correspondem ao seu período de estabelecimento em Amsterdam, conserva-se na Biblioteca Etz Haim da referida cidade um manuscrito em castelhano com poemas de caráter autobiográfico. O texto, provavelmente escrito por volta de 1640, leva um subtítulo acrescentado em língua portuguesa: *Diálogos contra a Cristandade*.¹¹

Na primeira parte do manuscrito, o peregrino Mosseh, numa pequena academia judaica situada a seis milhas de Amsterdam, conta sua vida desde os anos de infância e de juventude no Algarve e em Lisboa, até sua chegada e permanência em Rouen, dedicando-se à narração da perseguição sofrida pelos cristãos novos. Na segunda parte, um nobre holandês cristão lhe pede para conhecer as bases do judaísmo e do cristianismo. O diálogo que se estabelece entre o nobre, os membros da academia e o peregrino constitui um exemplo significativo de um gênero muito desenvolvido no período da literatura judaica, o gênero apolo-gético.¹² É nesse manuscrito que está incluído o poema “A saída de Lisboa”:

Aqui está a infame porta,
A da oliveira e da espada
Para sair tão fechada
E para entrar tão aberta.

Se em ti a paz se desterra
Não és do ramo capaz,
Porque um promete paz
E o outro executa a guerra.

Recolhe-te, ó nau, a Sodoma,
Somente seu cúmplice embarca,
Que, como não és a Arca,
Não há que esperar a paloma.

Mancha tua navalha selvagem
E fique pendurado aqui:
Ficará a insígnia em ti
Como brasão verdadeiro.

E tu, o mais feroz leão,
Que mata quem não te ofende,
Pela mão de quem te entende,
Terás a satisfação.

E embora nasça tua alegria
Vendo a tantos perecer,
Se a muitos o fizeste ver,
Também hás de ver teu dia.

Se nosso pecado obriga
A sofrer tanto rigor,
Considera que o Senhor
Se dissimula, castiga.

Se parece que se esquece
De castigar seu inimigo,
É somente porque o castigo
Há de ser maior que a vida.

Porque o céu mais se indigna,
Fabricaste teu palácio
Onde deste um breve espaço
Para que o corpo se incline.
(...)

Os desterrados virão
Ao novo Templo viver
E a quem quiserem servir
Teus reis o servirão.

(...)
E tu, Povo, que provaste
De Deus a piedosa vara
Volta, volta a Quem te ampara
Pois te escuta e não o chamaste.

Não mudes o coração
De teu escudo e de teu Rei;
Sê tu objeto de sua Lei
E tua vida sua razão!

Segue seus santos preceitos
Que em meio aos arados
Entre leões irados,
Hás de alcançar teus efeitos.

Não te esqueças do lugar
Onde holocausto oferecias,
Luas e páscoas fazias
E oferendas no altar.

E, embora tenha se afastado de nós,
Por erro nosso, não te assombres,
Porque os distantes do homem
Muito perto estão para Deus.

A destra esquece aquele,
Jerusalém que te esquece!

Falte a seus anos a vida
A quem te escolhe, ó Babel!

E, enquanto, entre as trevas,
Vê o sol de tua verdade;
E onde tudo é maldade,
O que pode haver senão nevoeiros?¹³

A voz lírica do poema de Pinto Delgado situa-se num contexto contemporâneo e no âmago da própria experiência de vida, especialmente a que registra a marca do trauma. Não obstante, o falante une associativamente não só a vivência individual com a coletiva e contemporânea, mas também o trauma presente com o passado histórico do povo judeu, para procurar emergir como o porta-voz de uma nação e de sua história, legitimando assim a experiência conversada da expulsão/conversão forçada como um elo a mais na cadeia diacrônica que configura a consciência histórica do povo judeu.

Recordemos que, no Antigo Testamento, as referências à memória são majoritariamente de índole coletiva, dado que a concepção que sustenta o texto bíblico consiste em que não pode haver povo sem memória histórica. O povo deve lembrar constantemente seu pacto com Deus, a saída do Egito, os quarenta anos no deserto, o dia do sábado, os preceitos, as festividades. A falta de lembrança histórica traz junto castigos, tais como a diáspora. Mas se a lembrança é coletiva, a consciência é interior e configura o homem como indivíduo. O esquecimento, por sua vez, é equiparado à morte. Essa concepção coletiva e repetitiva relativamente ao passado, que anula amplamente a sucessão temporal, está representada no poema e em grande parte da obra do autor: nela o tempo é recorrente e até circular, situando-nos realmente diante de um ritual acronológico da memória que retorna aos mesmos quadros: a saída do Egito, a destruição do

Templo e de Jerusalém, a diáspora, a expulsão etc.

Levando em consideração essas coordenadas, o poema “À saída de Lisboa” corresponde a um gênero misto que oscila entre a denúncia contra a cristandade e a apologia do povo de Israel, mas tudo isso imbricado na memória individual do eu lírico.

Já desde seu título, o falante lírico situa-nos na liminaridade, esse umbral que estimo como caracterizador da situação conversa. Roger Bartra (2008) mostra que a melancolia é um mal da fronteira, o da transição; assimilável à situação conversa é esse espaço fronteiriço, um espaço, a meu ver, que não pode se abandonar. E “estar na fronteira” implica também uma situação de memória performativa recorrente, incessante. Essa dinâmica encontra sua expressão no primeiro verso do poema “Aqui está a infame porta” (v. 1). De fato, o dêitico é a marca de uma ferida perene, uma porta infamada, publicada, mas nunca abandonada: o limite que nunca se pode transpor. Entretanto, “Para sair tão fechada” (v. 3) entroniza a situação existencial da voz lírica, colocando-a nesse espaço de cativo daquele que metaforicamente não é capaz de desprender-se, ao que se retorna involuntariamente e que constitui a marca de uma perseguição internalizada, que se retroalimenta.

O gesto subsequente do eu lírico consiste em diferenciar-se do Outro. Assim, as estrofes que seguem são uma exortação ao primeiro da cadeia de destinatários: o perseguidor, o vitimador: a cristandade. A necessidade desse Outro é o fundamento e deve trabalhar e consolidar seu antagonismo e hostilidade: como Sodoma, o outro não é “a Arca” (v. 11), mas a marca de Caím: “Mancha tua navalha selvagem/ ficará a insígnia em ti” (vv. 13-15), “o mais fero leão” (v. 17), todas as metonímias e metáforas que abundam na escritura de Pinto Delgado.¹⁴

A partir da estrofe de abertura e em numerosos

versos subsequentes, a voz lírica se referirá de modo mais ou menos explícito ao cristianismo, e isso configurando uma caracterização teológico-doutrinária: a idolatria, a Trindade, a Igreja (“palácio (...) para que o corpo se incline”, vv. 34-36). Simultaneamente, os campos semânticos nos quais se permeia o destinatário lírico correspondem à violência exercida, ao castigo, à morte e à condenação na outra vida, tudo o que estaria aguardando o antagonista. Configura-se assim um movimento de hiperbolização negativa do destinatário.

Esses sintagmas que se reiteram ao longo do texto não constituem unicamente a marca obsessiva da memória da expulsão e de seus agentes, da conversão forçada e da perseguição inquisitorial, mas conduzem a uma das isotopias primordiais no paradigma do corpus: a autoculpabilização. Pinto Delgado sugere que o povo foi responsável do sofrimento por não haver aderido completamente à Lei de Moisés. Trata-se de um tema recorrente na literatura dos cripto-judeus, derivado em grande parte do sentimento de culpa pela aceitação da conversão e o abandono da observância religiosa judaica, sendo esta uma isotopia que oscila ambigualmente entre a memória e o esquecimento. De fato, no ritual da memória, o lembrar é também culpabilizar-se (“nosso pecado”, v. 25; “Não te esqueças do lugar/onde holocausto oferecias” (v. 109); “nosso erro”, v. 114; ou nos versos 97-100: “E tu, povo, que provaste/ de Deus a piedosa vara/ volta, volta a quem te ampara/pois te escuta e não o chamaste”).

Nesse sentido, os versos 117 e seguintes são de especial interesse, por desenvolver a concepção da memória histórica do judaísmo – cuja contrapartida é o castigo que implica o esquecimento –, a qual me referi anteriormente. “A destra esquece aquele, Jerusalém, que te esquece”, intertexto explícito do salmo 137 (136 da Vulgata): “Se eu me

esquecer de ti, ó Jerusalém, que perca minha destra a sua destreza! Que se cole minha língua ao palato, se não me lembrar sempre de ti” (SANTA BÍBLIA, 1995, p. 616).

Em minha opinião, é nessa dinâmica paradoxal de lembrança-esquecimento, que se situa a memória conversa: por um lado, o lembrar é também lembrar o esquecimento e submeter-se à autorre-criminação; daí a resistência inconsciente. Como exemplo significativo dessa dinâmica paradoxal, o poema evidencia outro dos tópicos do corpus converso, o que insinua que a Inquisição pode ter sido um instrumento de Deus para fazer retornar os conversos ao judaísmo, fazendo-os lembrar de suas origens.

No que diz respeito aos destinatários líricos desse poema, pode-se afirmar que são múltiplos e se sucedem paulatinamente: a experiência subjetiva da primeira estrofe leva ao destinatário cristão, para dar lugar imediatamente aos conversos, ao povo de Israel e, finalmente, a Deus, como destinatário último e ponto culminante. O falante assume aí uma voz profética que anuncia a redenção, a reconstrução do Templo e o retorno a Jerusalém (vv. 65 e ss) e, simultaneamente, o castigo do vitimador.

A estrofe de encerramento inicia-se com um intertexto remanescente do livro de Jó. Indubitavelmente, o poema termina de modo disfórico, nas trevas e na confusão, reafirmando a condição conversa nele representada como perene. É importante lembrar aqui a datação do poema, escrito por Pinto Delgado em Amsterdam, já na condição de judeu perfeito e livre. Isso significa que o judeu novo se encontraria assim sempre situado “à saída de Lisboa”? Visto que, apesar de sua índole aparentemente de redenção, no poema que estamos interpretando, não há salvação religiosa, acolhimento no sagrado ou retorno a uma tradição teológica.

Pinto Delgado, poeta judeu, mas de língua espanhola, vivia na dualidade. Escreve afincado na memória, em seus desgarramentos, em suas impossibilidades. Trata-se então de uma escritura pós-traumática, a que reativa e recria “a ferida” incessantemente. Se a língua, apesar de tudo, não se perdeu, teve de atravessar um processo marcado pelo desamparo, que é, finalmente, o lugar no qual se situa a memória do judeu novo. Por isso, no meu entender, na poesia desgarrada de Pinto Delgado se reconhece uma matriz de ceticismo que sugere, ou pelo menos insinua, que as promessas de reivindicação, ou também de redenção, talvez deixem de ser cumpridas para sempre.

NOTAS

1 Emprego a noção de “converso” em seu sentido mais amplo, tal como foi utilizada no período, e também posteriormente, até as últimas décadas, em grande parte da historiografia. Desde essa perspectiva, o converso ou cristão-novo é o termo que designa os judeus que se converteram ao cristianismo, primordialmente a partir do final do Século XIV na Península Ibérica, mas também seus descendentes, durante várias gerações. A sinceridade, ou a ausência dela, ao professar a fé cristã não eximia esse grupo heterogêneo de ser designado como “converso”.

2 Designação empregada por Yosef Kaplan (1996) para os conversos que se reintegraram ao judaísmo fora da Península Ibérica.

3 Entre os críticos que têm investigado a literatura da diáspora sefaradita ocidental, destacam-se os trabalhos de Revah, por exemplo, o de 1961; Boer, 1995, 2005, 2011; Brown, 1993, 1997, 2000, 2007; Novoa, 2005; Diez Esteban, 1994.

4 O bilinguismo – português e espanhol – foi um fenômeno habitual entre os escritores portugueses ao longo dos Séculos XVI e XVII. A grande maioria dos autores “judeus novos”, portugueses ou filhos de portugueses, eram

descendentes dos expulsos dos reinos hispânicos e haviam conservado o espanhol no seio de suas famílias. Mesmo assim, não poucos entre eles haviam nascido e vivido na Espanha, no âmbito do movimento migratório de muitas famílias de conversos portugueses que se registrou até os fins do Século XVI e os princípios do XVII. Todas essas razões, como também o amplo desenvolvimento da literatura espanhola do século de ouro nesse período, explicam a escolha do espanhol como língua literária e também a influência e a vontade de filiação do corpus dos escritores “judeus novos” ao paradigma da literatura espanhola áurea. Esses escritores conheciam, admiravam e emulavam escolas literárias em voga como o gongorismo e o conceptismo. Desse modo, floresceram em Amsterdam as academias literárias, a exemplo daquelas que se desenvolviam na Espanha.

5 Segundo Graizbord (2004, p. 2-8), uns se ocupam do grupo de renegados ou dissidentes judeo-conversos, outros, ao não poderem suportar a pressão dessa liminaridade, decidem retornar à Península e passam a ser informantes da Inquisição.

6 Com relação à conformação da identidade sefardita na diáspora, Jonathan Ray (2008, p. 25) sustenta o seguinte: “I have argued that Sephardi identity based on a recognizable, shared communal culture was only forgot after 1492 as a product of the long process of migration and resettlement”.

7 Ver meus trabalhos (FINE, 2010; 2011).

8 Ver, por exemplo, as classificações elaboradas por Gitlitz (1996) e Faur (1992).

9 Ver a antologia de Oelman (1982).

10 O referido conflito foi incitado pelo enviado da Inquisição espanhola, Cisneros, para investigar os cripto-judeus na França.

11 A obra foi somente parcialmente editada por Révah, 1961, in “Autobiographie d’un Marrane”. Alguns dos poemas, inclusive o que nos ocupa, foram publicados por Artigas (1999) e por Oelman (1982).

12 Menasseh Ben Israel e Isaac Cardoso são exemplos que se sobressaem dessa literatura apologética.

13 Pinto Delgado, in Oelman (1982). Reproduzo uma seleção de versos relevante para minha análise. A partir daqui, citarei essa edição e somente indicarei o número do verso ou dos versos mencionados. O poema está escrito em redondilhas, em que se observam certos deslizes prosódicos, em parte produto dos lusitanismos, habituais na escritura dos hispano-portugueses da comunidade de Amsterdam.

14 É de se notar que algumas das figuras coletadas pelo eu lírico têm sua filiação no paradigma do Novo Testamento, por exemplo, Mateus 21, manifestando-se assim como uma paixão de Cristo invertida. Isso revela o sincretismo que caracteriza o corpus, uma das marcas sobressalentes da escritura dos hispano-portugueses de origem conversa da diáspora ocidental.

REFERÊNCIAS

AMADOR DE LOS RÍOS, José. *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*. Madrid: D. M. Díaz, 1848.

ARTIGAS, María del Carmen. *Antología Sefaradí: 1492-1700*. Madrid: Editorial Verbum, 1997.

BARTRA, Roger. *Melancholy and Culture: Essays on the Diseases of the Soul in Golden Age Spain* Cardiff: University of Wales Press, 2008.

BOER, Harm den. *La literatura sefardí de Amsterdam*. Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 1995.

_____. “Le ‘contre-discours’ des nouveaux juifs. Esprit et polémique dans la littérature des juifs sépharades d’Amsterdam”. In: BENBASSA, Esther (ed.). *Les Sépharades en littérature. Un parcours millénaire*. Paris: PUPS, 2005, p. 47-65.

_____. “Hacia un canon de la poesía religiosa judeo conversa”. *Calíope. Journal of the Society of Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, 17, 1, 2011, p. 19-42.

- BODIAN, Miriam. “Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe”. *Past and Present*, 143, 1994, p. 48-76.
- BROWN, Kenneth. “Texto y contexto de dos manuscritos literarios inéditos del siglo XVIII escritos por sefardíes”. *Espacio, Tiempo y Forma*, 6, 1993, p. 199-219.
- _____. “The Spanish and Portuguese Golden-Age Parnassus in Hamburg: Jeosúah Habiho’s Colección Nueva (1764)”. In: *Die Sefarden in Hamburg: zur Geschichte einer Minderheit*. HALÉVY, M. Studemund (ed.). Hamburg: Buske, 1997, vol II, p. 876-974.
- _____. *El Barroco sefardí Abraham Gómez Silveira, Arévalo, prov. de Avila, Castilla 1656-Amsterdam 1741*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000.
- _____. *De la cárcel inquisitorial a la sinagoga de Amsterdam (edición y estudio del “Romance a Lope de Vera” de Antonio Enríquez Gómez)*. Toledo: Consejería de Cultura de Castilla-La Mancha, 2007.
- DAVIDI, Einat, “Teo-poética entre redención y perdición: la versión conversa del Cantar de los Cantares de Antonio Enríquez Gómez”. *Calíope. Journal of the Society of Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, 117, 1, 2011, p. 157-176.
- DÍEZ ESTEBAN, Fernando. “La poesía épica de Miguel de Silveira”. In: DÍEZ ESTEBAN, Fernando (ed.). *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*. Madrid, Letrúmero, 1994, p. 103-129.
- 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. “Reflexiones en torno a la literatura de conversos: un caso de hibridismo aurisecular”. CEBALLOS, René; GRONEMANN, Claudia (eds.). *Passagem: Hybridity, Transmédialité, Transculturalidad*. Hildesheim, Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2010, p. 309-319.
- _____. “Los Psalmos de David de Daniel Israel López Laguna”. *Calíope. Journal of the Society of Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, 117, 1, 2011, p. 177-197.
- GITLITZ, David M. *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996.
- GRAIZBORD, David. *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. *The Collective Memory*. New York: Harper & Row, 1980.
- HARTMAN, Geoffrey. “On Traumatic Knowledge and Literary Studies”. *New Literary History*, 26, 3, 1995, p. 537-563.
- IRWIN-ZARECKA, Iwona. *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick, NJ: Transaction Press, 1994.
- KAPLAN, Yosef. *Judíos nuevos en Amsterdam: estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- _____. *From Christianity to Judaism; The Story of Isaac Orobio de Castro*. New York: Oxford University Press, 1998.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles IV*. Madrid: Librería Católica de San José, 1978.
- NOVOA, Nelson. “Poesía y Biblia en el exilio marrano del siglo XVII: los casos de Miguel de Silveira y Jacob Uziel”. *Via Spiritus*, 12, 2005, p. 41-68.
- OELMAN, Timothy. *Marrano Poets of the XVIIth Century*. Toronto: Associated University Press, 1982.
- OLICK, Jeffrey K. “Collective Memory: The Two Cultures”. *Sociological Theory*, 17, 3, 1999, p. 333-348.
- PINTO DELGADO, João. “A la salida de Lisboa”. In: OELMAN, Timothy (ed.). *Marrano Poets of the XVIIth Century*. Toronto: Associated University Press, 1982, p. 54-64.
- _____. *Lamentaciones del profeta Jeremías*. GARZÓN, Jacobo Israel (ed.). Madrid: Hebraica Ediciones, 1998.
- RAY, Jonathan. “New Approaches to the Jewish Diaspora: The Sephardim as a Sub-Ethnic Group”. *Jewish Social Studies*, 15, 1, 2008, p. 10-31.
- RÉVAH, Israel S. “Autobiographie d’un Marrane: Édition partielle d’un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado”. *Revue des Études Juives*, 119, 1961, p. 41-130.

RODRÍGUEZ DE CASTRO, José. *Biblioteca española. Tomo primero que contiene la noticia de los Escritores Rabinos Españoles desde la época conocida de su literatura hasta el present*. Madrid: la Gazeta, 1781.

SANTA BIBLIA. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas, 1995.

SURTZ, Ronald. “Características principales de la literatura escrita por conversos: algunos problemas de definición”. *In*: ALCALÁ, Ángel (ed.). *Judíos, sefarditas, conversos: La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito, 1995, p.547-556.

VILA, Juan Diego. “El Quijote y la sugestión conversa: silencios, elisiones y desvíos para una predicación inefable”. *In*: FINE, Ruth; LÓPEZ NAVIA, Santiago (eds.). *Cervantes y las religiones*. Madrid/ Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2008.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1989.