

Neste ponto, a reflexão de Miguel Vale de Almeida é essencialmente programática. Trata-se de balizar áreas de estudo e definir agendas para investigações futuras. Nessa linha, afigura-se-me interessante que a agenda de pesquisa sugerida pelo autor venha a incluir também uma busca da diversidade das formações coloniais *dentro* do império português e da diversidade das situações nacionais pós-coloniais que sucederam àquelas formações. Apesar de se basear numa relação de poder brutalmente assimétrica, o colonialismo não deixa de se basear numa relação: a relação, ou melhor, múltiplas relações, entre colonizadores e colonizados. Sublinhar o carácter relacional das situações coloniais não é ilidir a assimetria política, a desumanidade e a violência que sempre as acompanham (como tende a ocorrer em certos discursos sobre «encontros de culturas»), mas antes reconhecer, pelo menos como preconceito razoável, que, para se implantar, o colonialismo tem de se «indigenizar» de alguma forma, que colonizadores e colonizados terão de inventar maneiras de se digerirem uns aos outros (uns com mais proveito do que outros), que essas invenções serão, muito provavelmente, condicionadas pelos quadros culturais que antecedem os encontros e que elas constituirão, por sua vez, as bases sobre as quais prosseguirão a criatividade cultural e a disputa de poderes. Por outras palavras, a comparação cultural entre colonialismos com diferentes centros ganhará em ser complementada com uma *comparação interna* no espaço de afinidades e dife-

renças historicamente instituído pela expansão de cada centro imperial.

JOÃO VASCONCELOS

Anna Foa, The Jews of Europe after the Black Plague (trad. de Andrea Grover), Londres, University of California Press, 2000.

João Paulo II ficará na história como o Papa que protagonizou o mais radical dos cortes em 2000 anos de política judaica da cristandade. Reconhecer o Estado de Israel, admitir-lhe a igualdade entre as nações, foi um passo. Mas a ruptura com a tradição veio com o processo de pedido de perdão aos judeus por parte da Igreja Católica, culminado na «confissão de pecados contra o povo de Israel» e no compromisso de «genuína irmandade com o povo da Aliança» proferidos pelo Papa na missa solene da Páscoa de 2000. Já dentro deste processo, em 1997, o Papa discursara no mesmo sentido numa visita à Sinagoga de Roma, na presença do Grande Rabino, multidão e jornalistas de todo o mundo. A certa altura, João Paulo II disse: «A religião judaica não nos é ‘extrínseca’, mas de certo modo é ‘intrínseca’ à nossa religião. Temos, assim, com ela relações que não temos com nenhuma outra religião. Sois os nossos irmãos predilectos e, de certo modo,

poderia dizer-se, os nossos irmãos mais velhos¹.»

Ora esta ideia do irmão mais velho, aparentemente simpática e até carinhosa, remete directamente para a Carta aos Romanos em que, a propósito de Israel, S. Paulo invoca a profecia que o Senhor fizera a Rebeca (*Génesis*, 25.23) sobre os gémeos que tinha na barriga: «O mais velho será servo do mais novo. De acordo com o que está escrito: Amei Jacob mas não amei Esaú.» Ao mesmo tempo que atacava frontalmente qualquer forma de anti-semitismo e antijudaísmo, o Papa citava o trecho da Carta aos Romanos (9.12) em que Paulo de Tarso, judeu converso, estabeleceu as bases do antijudaísmo cristão. Na inflexão, «[...] por um instante, a tradição vingou-se»².

O livro de Anna Foa — publicado na sua versão original cinco anos antes do episódio da Sinagoga de Roma — conta-nos a história da desavença entre estes «irmãos» no período do século XIV ao século XVIII. A análise da relação entre a Igreja e os judeus é um dos pontos centrais, e interessantes, deste livro, que explora bem as raízes e ramificações da chamada «teologia do desprezo». Viajando entre o período em que a cristandade nascente se diferenciou do judaísmo por via da polémica e o século das luzes e da emancipação, Foa trata os temas da contaminação,

submissão e inferioridade, a precariedade, a usura, a construção do estereótipo físico do «judeu», a conversão forçada, a segregação e a separação à luz do estatuto teológico-jurídico conferido aos judeus pela Igreja Apostólica Romana. Na dita Carta aos Romanos, S. Paulo exprime a noção de que os judeus tinham um papel fundamental na economia da salvação. Santo Agostinho retomaria esse tema com a ideia de que os judeus serviam de testemunhas à verdade do cristianismo. O Povo de Deus tinha cedido o seu lugar ao verdadeiro Israel. Teriam um lugar na sociedade cristã, um lugar subordinado (que viria de facto a ser plenamente definido nos séculos subsequentes). O seu papel tornar-se-ia central no julgamento final, quando a conversão de todos os infiéis, os judeus em primeiro, permitisse o estabelecimento do reino de Deus.

Através de leituras polémicas — e selectivas — das passagens proféticas do Pentateuco relativas aos pecados de Israel (agora dito Israel na carne), a Igreja cristã (agora dita Israel no Espírito) transformou a ideia judaica de eleição numa espécie de eleição negativa, caracterizada por uma persistência obstinada no erro. Foa sustenta que, de um ponto de vista teológico, esta eleição negativa permitiu a possibilidade de uma história judaica. «Mas era uma história de um povo sem reino, sem uma nação, sem poder e destinado, como o lendário judeu Aasvero, a errar pela terra em expiação da culpa de ter negado conforto a Cristo quando subia o Gólgota. Como Aasvero, os judeus

¹ Carlo Ginzburg, «Un lapsus di papa Wojtyła», in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milão, Feltrinelli, 1998.

² Id., *Ibid.*

fizeram o seu caminho pela história, indestrutíveis» (p. 50).

E isto leva-nos ao tema que constitui a preocupação que precede, conduz e orienta o livro: as dificuldades da história e da historiografia judaicas. Como escapar às interpretações providencialistas? Como interpretar a história dos judeus numa veia mais racionalista? Como evitar uma falsa distinção entre o sagrado e o profano? Como encontrar critérios para a integração da historiografia judaica na esfera mais larga da história universal? Foa, logo no prefácio, postula que a história judaica não existe no vácuo, que é um capítulo indispensável na história universal e que a sociedade cristã só pode ser capazmente percebida no contexto da presença judaica, que acolheu e que, através dos séculos, a afectou profundamente — embora numa confrontação basicamente estruturada em termos de violência, espontânea ou codificada.

A deslocação e a migração representaram a norma de um viver marcado pela precariedade imposta aos judeus por uma Europa que criava leis e justificações extraordinárias para lhes tolerar a presença; a história judaica poderia ser encarada como existindo apenas por causa da perseguição, uma resposta passiva a um anti-semitismo eterno e constante. Mas «a identidade judaica não é um espírito que viaja pela história, nem é produto de uma sucessão ininterrupta de *pogroms* em que a luta contra a perseguição se transformou na força motriz da sobrevivência. Os elementos desta identidade, forte, são concretos e bem documentados: co-

munidade, organização familiar, textos sagrados e seu estudo, separação e relacionamento complexo com o mundo exterior. As formas concretas sociais, de organização e culturais, industriosamente construídas pelo povo judaico através dos séculos constituíram a melhor defesa contra qualquer ataque à sua identidade» (p. 51), a «espinha dorsal de uma existência continuada» (p. 3). Até ao século XVIII, e com excepção da quebra das conversões — uma minoria, que nunca afectou profundamente a identidade judaica ou bloqueou a sua transmissão através das gerações —, as estruturas fundamentais da vida e organização dos judeus não se alteraram. Porém, a secularização produziu uma relação diferente entre judeus e cristãos, eliminando, ou pelo menos reestruturando, as motivações ideológicas e religiosas que levavam ao equilíbrio da presença legal (canónica) dos judeus com a respectiva inferioridade e subordinação. A readmissão dos judeus a partir do século XVII — e aqui destaca-se o interesse dos capítulos sobre os judeus portugueses, ou a diáspora marrana — significava a sua naturalização, isto é, o estabelecimento de uma base legal (civil) para a sua continuada residência. Mas a naturalização não implicava direitos iguais e as relações entre o Estado e a Igreja permitiam a discriminação dos seus cidadãos com base na religião. Só com Locke e os teóricos da separação entre o Estado e a Igreja se estabeleceu a ligação entre a naturalização dos judeus e o alcançar direitos iguais. A emancipação tornou-

se inevitável. No processo de transformação, a identidade judaica perdeu grande parte da sua expressão comunitária tradicional.

«A emancipação e a modernização do mundo judaico que a acompanhou deveriam ter levado a um desaparecimento progressivo do anti-semitismo, esse vestígio dos dias negros da discriminação e do ódio religioso» (p. 209). Muito pelo contrário, adaptando-se às condições de mudança, o anti-semitismo transformou-se em argumento político; «modernizando o seu arsenal, revelou uma capacidade extraordinária para agregar poder até que, com Hitler, destruiu a maior parte da população judaica europeia» (*ibid.*).

Muitos são os que interpretam o holocausto como a confirmação dramática do falhanço da emancipação. É uma teoria com pontos fortes, como seja a ideia de que o anti-semitismo é uma constante da qual os judeus não conseguem escapar, mesmo que se disponham à assimilação total. Por outro lado, contra-argumenta Foa, trata-se de uma interpretação nascida da apreciação retrospectiva, uma visão distorcida, porque, «ensombrando o passado, põe em causa o papel dos protagonistas judeus, transformando-os em vítimas passivas; tende a anular a criatividade, inovação e escolha e, por conseguinte, todos os momentos importantes da história judaica na Europa» (p. 217). Mas será que se pode ignorar a apreciação retrospectiva ou as questões que obriga a levantar? Se o peso dos acontecimentos e a sua resistência a interpretações objectivas colocam problemas profundos a quem

queira pensar sobre a civilização ocidental, quanto mais não colocarão ao historiador judeu. «Escrever a história judaica pós-Auschwitz implica pôr as questões de hoje ao passado judaico. A memória do holocausto é um elemento central nas discussões sobre o povo judaico e o seu destino» (pp. 218-219), tanto mais quanto esses mesmos acontecimentos e a própria secularização da sociedade judaica, a existência dentro de um Estado, alteraram profundamente os termos em que tradicionalmente se define o que é ser judeu. Na verdade, a quebra que o século XX trouxe aos moldes tradicionais da vida dos judeus como povo europeu radica também no crescimento de um novo centro americano na diáspora e na criação do Estado de Israel, que colocou o conceito de povo judaico numa base nova. A relação entre uma diáspora que permanece cheia de vitalidade e um Estado que constitui corpo político legítimo de todos os judeus é uma fonte de complexidades.

Anna Foa propõe a ideia de um «novo passado», um passado continuamente revisitado e despojado dos seus clichés» (p. 219), e uma abordagem «baseada metodologicamente em premissas sócio-antropológicas, em vez de históricas, da qual deveria resultar uma imagem de relações entre sociedades e culturas, que não deveria ser informada por lendas com fins felizes ou infelizes, ou contos de fadas acerca de simbiose e coabitação ou, contrariamente, de perseguição e inescapável alienação. É indiscutível que havia uma relação entre os dois mundos (cristão e judaico) e que as

influências recíprocas e trocas culturais se articulavam de inúmeras formas» (p. 220). Mas, ao escrever que «a história é acima de tudo a forma com que o historiador impõe sentido e ordem ao passado» (p. 218), Foa revela o problema com a sua abordagem, uma inversão entre modo e conteúdo, uma preocupação de causa e efeito, decerto muito responsáveis pelas ambiguidades semânticas que percorrem o livro em categorias tão importantes para o esclarecimento do lido como «secularização», «emancipação», «antijudaísmo» e «anti-semitismo». No início do seu livro, Anna Foa adverte que não fará uma história do anti-semitismo, considerando-o «apenas uma faceta de uma história mais vasta» (p. 3), e que a «melhor maneira de evitar a arbitrariedade estéril do mito é olhar para a história dos judeus como um processo de construção e elaboração, um continuado refinar de mecanismos internos e modalidades de sociedade judaica, as suas percepções do mundo exterior e a sua criatividade social. Assim, a história judaica torna-se uma história do desenvolvimento de estratégias de sobrevivência, concretas e subtis, à volta das quais a identidade da nação judaica toma forma, conforme alterna entre imutabilidade e transformação» (p. 51).

Uma identidade é um trabalho em curso, forma-se, deforma-se, reforma-se. Talvez por isso, a autora, apesar da riqueza do material que apresenta, falha no propósito de sobrepor à constante pressão do exterior a realidade da vida das comunidades judaicas europeias. De facto, as estratégias de sobrevivência impõem o seu ritmo à narrativa: o que, na ver-

dade, resulta bem é uma imagem de criatividade no reconhecimento do princípio da adversidade da sociedade de integração e na forma de conviver com ela. No caso dos judeus, enquanto povo europeu, essa adversidade tomou o nome de anti-semitismo. Tratar uma questão que tem fundamentalmente a ver com o temor do divino não é tarefa fácil. Podem sempre escarpelizar-se os ademanos do poder, mas não a sua natureza. E aqui entramos no domínio do político, um domínio que, ilustrado mas não explorado por Foa, deixa o leitor carente de ferramenta capaz de pôr ordem no pensamento sobre o anti-semitismo, o *ismo* que sobreviveu aos outros *ismos* e que talvez só possa ser cabalmente compreendido se e quando acabar.

MANUELA FRANCO

Mafalda Soares da Cunha, A Casa de Bragança, 1560-1640. Práticas Senhoriais e Redes Clientelares, Lisboa, Estampa, 2000*.

Não resta a menor dúvida de que a investigação histórica sobre a nobreza portuguesa durante o feudalismo tardio atravessa actualmente um próspero momento de intensa produção

* Quero agradecer especialmente à Dr.^a Maria Goretti Matias o facto de me ter sido

historiográfica. Ao longo da década compreendida entre 1991 e 2000 publicou-se um interessante conjunto de ensaios — cuja origem encontramos em teses de doutoramento exaustivas e muito bem fundamentadas — que integram já, quanto a nós, o melhor da bibliografia internacional especializada sobre a referida temática. A abordagem de novos campos de investigação, como o são, de facto, o estudo da simbologia e semântica nobiliárias, assim como a análise da reprodução social que recorre a elementos analíticos procedentes da sociologia — só para apresentar dois exemplos de avanços heurísticos palpáveis das referidas obras —, indica-nos a presença de um discurso científico firme e bem consolidado a ter em conta na hora de valorizar genericamente a nobreza europeia no seu conjunto, pelo menos durante o Antigo Regime — com as suas evidentes, e simultaneamente lógicas, diferenças regionais¹.

Recentemente tivemos já a ocasião de nos referirmos a uma parte considerável dos referidos avanços, quando se nos ofereceu a possibilidade de comentarmos o interessante

entregue a recensão desta interessante obra, que coincidiu com a minha estada como investigador visitante no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa durante o mês de Outubro do passado ano de 2000.

¹ Neste sentido, algumas das sínteses históricas relativas à nobreza europeia no seu conjunto publicadas ao longo da referida década (e, portanto, relativamente recentes) fizeram caso omissio, na nossa opinião, desta fértil historiografia — e em especial certas obras relativas aos casos francês, inglês e espanhol. Referimo-nos, concretamente, às sínteses de O. Rey Castelao, *Poder y Privilegios*

ensaio do professor Nuno G. Monteiro² sobre a aristocracia portuguesa às portas da crise do Antigo Regime.³ Há ainda a destacar a obra fundamental de Maria de Lurdes Rosa sobre a instituição do morgadio durante a baixa Idade Média,⁴ de grande importância para a compreensão da propriedade vinculada e da progressiva implantação de um modelo sucessório desigualitário no seio da estrutura nobiliária, muito arreigado nas diferentes regiões europeias do âmbito mediterrânico — tal como se depreende dos resultados obtidos por, entre outros, Bartolomé Clavero para a Coroa de Castela⁵ e

en la Europa del Siglo XVIII, Madrid, 1992, e de J. Dewald, *The European Nobility, 1400-1800*, Cambridge, 1996. Trata-se de visões de conjunto cuja publicação coincidiu precisamente com a edição destas interessantes monografias portuguesas, pelo que se pode entender, em certa medida, a referida omissão. Ora bem, muitas das ideias sustentadas neste conjunto de teses a que estamos a referir-nos já tinham sido previamente avançadas em revistas científicas de renome entre 1985 e 1990, como a *Análise Social*, *Cadernos do Noroeste*, *Ler História*, *O Estudo da História* e *Penélope*.

² Nuno G. Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes. A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, 1998.

³ A. Presedo Garazo, «A propósito de la nobleza lusitana: breve comentario del ensayo histórico de Nuno G. Monteiro sobre las ‘casas de los grandes’ portuguesas a finales del Antiguo Régimen», in *Obradoiro de História Moderna*, 9, 2000, pp. 291-297.

⁴ Maria de Lurdes Rosa, *O Morgadio em Portugal, Séculos XIV-XV*, Lisboa, 1995.

⁵ B. Clavero, *Mayorazgo. Propiedad Feudal en Castilla, 1369-1836*, Madrid, 1974.

⁶ M. A. Vsceglia, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Nápoles, 1988.