

COLLANA DI ANTROPOLOGIA

Il corpo dei simboli. Nodi teorici e politici di un dibattito sulle mutilazioni  
genitali femminili  
Mila Busoni - Elena Laurenzi

Antropologia. Pratica della Teoria nella Cultura e nella Società  
Michael Herzfeld

Vivere l'Etnografia  
Francesca Cappelletto

Comparativa/mente  
Pietro Clemente - Cristiano Grottanelli

Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo  
occidentale. Volume I: secoli XV-XVII  
Felice Gambin

Tutto è relativo. La prospettiva in Antropologia  
Bruno Barba

Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo  
occidentale. Volume II: secoli XVII-XIX  
Felice Gambin

"Umano, troppo umano"  
Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in Antropologia  
Alessandro Lutri - Alberto Acerbi - Sabrina Tonutti

# ALLE RADICI DELL'EUROPA

**Mori, giudei e zingari nei paesi  
del Mediterraneo occidentale.**

**Volume II: secoli XVII-XIX**

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE  
*(Verona, 14, 15 e 16 febbraio 2008)*

*a cura di*  
**FELICE GAMBIN**

**SEID**

## «SUA ANTIGA NOBREZA»: ANTÓNIO VIEIRA E IL MONDO EBRAICO

Davide Bigalli  
*Università di Milano*

Nel luglio 1643 António Vieira rivolgeva al re Giovanni IV di Portogallo una petizione dove sollecitava il monarca a richiamare nel regno gli ebrei che ne erano stati cacciati. Il documento si colloca in quella produzione di «proposte che all'audacia concettuale mescolavano forti componenti di realismo»<sup>1</sup>: le angustie del regno, dissanguato dall'interminabile guerra con la Castiglia, dopo la recuperata indipendenza, presentavano il rischio di una profonda crisi economica, determinata dalla perdita delle colonie d'oltremare e dal conseguente sterilirsi della rete di commerci, sotto l'aggressiva politica degli olandesi, crisi di cui il sintomo più evidente era la cronica carenza di liquidità. Per far fronte a quest'ultima evenienza, Vieira proponeva di far ricorso alle ricchezze degli ebrei, sia di quanti erano fuggiti all'estero, con particolare riferimento alla comunità giudeo-portoghese di Amsterdam, sia dei *cristãos novos* ancora all'interno del regno. In opposizione alla tradizionale politica dell'Inquisizione, che concludeva nella pratica della confisca dei beni, si avanzava un progetto di riconciliazione nazionale, che appunto consentisse agli esuli il ritorno in patria. Punti di forza del progetto volto a favorire il rientro erano da un lato la constatazione

<sup>1</sup> Si consenta il rimando a Bigalli (2002: 8). Vedi Besselaar (1981: 25-26); Cidade (1985: 33-36); Hanson (1981: 120).

che le ricchezze della comunità di Amsterdam erano al momento fattivamente impegnate nelle ostilità contro la politica del regno di Portogallo:

Se o dinheiro dos homens da nação está sustentando as armas dos hereges, para que semeiem e estendam as seitas de Lutero e Calvino pelo mundo, não é maior serviço de Deus e da Igreja que sirva este mesmo dinheiro às armas do rei mais católico, para propagar e dilatar pelo mundo a lei e a fé de Cristo? (Vieira 1952: II, 21).

Ma dall'altro, muovevano preoccupazioni di natura squisitamente pastorale, nella considerazione della sincerità di molti convertiti («*verdadeiros católicos*») costretti a vivere in terra di infedeli dove manca persino la somministrazione dei sacramenti («*Todos os seus inocentes morrerão baptizados e se salvarão tantas almas que por falta de baptismo se perdem*», 23). D'altronde, anche posta come meramente esteriore la conversione dei *cristãos novos*, la partecipazione alla vita religiosa della patria sarebbe divenuta stimolo a una sincera conversione:

E ainda os que interiormente foram infiéis, à vista dos bons exemplos e doutrina da Igreja, terão ocasião de se converterem a ela, o que entre os hereges lhes falta, posto que a experiência tenha mostrado que é fingida a cristandade de muitos, a mão de Deus não é abreviada nem devemos desconfiar dos eficazes poderes da sua graça (*ibid.*).

A rafforzare l'ipotesi vieiriana della costituzione di una comunità di destino, al di là delle distinzioni religiose ed etniche, veniva finalmente il modello fornito dallo Stato della Chiesa, dove lo stesso "Vigário de Cristo"

não só admite os que nós chamamos "*cristãos novos*" (entre os quais e os velhos nenhuma diferença se faz em Itália), senão que, dentro da mesma Roma e outras cidades, consente sinagogas públicas dos judeus que professam a lei de Moisés (16).

Disincantato giudizio di opportunità politica ed economica che si coniugava con una dimensione pastorale e missionaria. Infatti, dopo aver constatata la distanza tra giudaismo e cristianesimo, consumata nel mancato riconoscimento della funzione messianica e salvifica di Gesù, Vieira procedeva a denunciare nell'eretico protestante, cioè nell'affine, il pericolo più devastante e incalzante: pericolo di un contagio rafforzato dalla contiguità dottrinale. Torna comunque un tema che si svilupperà in altri ambiti: quello della inestricabile prossimità del giudaismo alla vicenda cristiana, al suo scandirsi come *historia salutis*:

Desta mesma nação há e houve em todas as idades da Igreja Católica muitos homens santos e doutos, que com a pureza da vida e verdade da doutrina a ilustraram, e muitos com o seu sangue a ajudaram a plantar e defender; porque, emfim, desta nação foram os apóstolos e a Virgem Santíssima. Este foi o sangue que o Filho de Deus se dignou tomar para preço da nossa redenção e união da sua divindade (23).

La petizione doveva assumere una connotazione decisamente profetica, nel momento in cui la proposta si inseriva nel gran quadro delle sollecitazioni sebastianiste – nella declinazione "joanista" – legate alla figura del re Giovanni IV e al ripristino del regno di Portogallo (Bettencourt Machado Pires 1982: 78-84). Temi sebastianisti che ritornavano, con un accenno diretto al ruolo escatologico del sovrano, a conclusione del testo vieiriano, dove la promessa evangelica della paolina *Lettera ai Romani* si coniugava alla tradizione profetica lusitana:

As nossas profecias contam essa felicidade [della conversione finale degli ebrei] entre os prodigiosos efeitos do milagroso reinado de Vossa Majestade; porque dizem que ao Rei Encoberto virão ajudar os filhos de Jacob e que, por meio deste socorro, tornarão ao conhecimento da verdade de Cristo, a quem reconhecerão e adorarão por Deus (Vieira 1952: II, 24).

Faceva seguito, nel 1648, un'ulteriore petizione, dove la proposta vieiriana si veniva ancor più articolando sul piano delle realizzazioni pratiche, raccogliendo le istanze avanzate dai *cristãos novos* della comunità di Amsterdam, con i quali negli anni intercorsi era venuto intrecciando contatti. Rappresentava una decisa presa di distanza dalle procedure inquisitoriali, giacché si chiedeva – ai fini della integrazione della comunità giudaica nella realtà economica e politica di Portogallo – l'abolizione delle denunce mantenute anonime e senza specificazione dei punti dell'accusa stessa, l'esonazione dalle imposizioni fiscali sui capitali dei *cristãos novos* impiegati nello sviluppo del commercio portoghese e, finalmente, si concludeva riprendendo alcune suggestioni della petizione del 1643, con la ribadita opportunità di abolire la distinzione dei cristiani in *novos* e *velhos*, togliendo quindi i pregiudizi legati allo statuto di purezza di sangue, mentre il compito dell'Inquisizione doveva limitarsi a stabilire la purezza della fede e non l'appartenenza etnica (Besselaar 1981: 28). Si attenuava la valenza delle implicazioni teologiche e religiose, mentre la proposta si concentrava immediatamente – data l'urgenza dei tempi e delle condizioni delle colonie, in particolare del Brasile sottoposto all'incalzare degli olandesi – sulla questione dell'esonazione fiscale, alla luce di un progetto di costituzione di una compagnia di commercio per la grande colonia americana,

modellata sugli esempi che venivano e dall'Inghilterra e dall'Olanda (Hanson 1981: 118-122; 135-137). Ma, come si è già ricordato, nell'intervallo tra le due petizioni è intervenuto il contatto diretto del gesuita con le comunità ebraiche di Rouen e di Amsterdam (Besselaar 1981: 28), laddove quest'ultima doveva assumere un notevole rilievo nello sviluppo delle sue dottrine profetiche. Le proposte di Vieira incontravano un'accoglienza apparentemente benevola, ma al postutto inane, presso la corte del Bragança, giacché postulavano – al di là delle considerazioni paradossali del cosiddetto *Papel forte* (Hanson 1981: 121; Besselaar 1981: 33-34) – una radicale trasformazione dei rapporti interni alla comunità portoghese, annullando le distinzioni tra i cristiani. Lungo questa prospettiva, Vieira si poneva in contrasto con una costante dei processi di autoidentificazione nazionale, soprattutto nel momento cruciale in cui il Portogallo riacquisiva faticosamente una propria autonomia nel consesso delle nazioni iberiche. Ma la posizione vieiriana incontrava la vera e propria pietra d'inciampo nella sua interferenza sul terreno stesso dell'Inquisizione, un tribunale che, fin dagli inizi, si era posto come un'articolazione del processo costitutivo dello stato assoluto (Marcocci 2004)<sup>2</sup>. La proposta di Vieira, comunque, va letta nel quadro della politica economica avanzata in quegli anni dalla Compagnia di Gesù (Boxer 1949: 4; Révah 1956: 3-4; Grant Smith 1974: 2; Alden 1996: 111-113) e conclusa con la costituzione della Compagnia per il Commercio per il Brasile, dove i capitali provenienti dalla comunità ebraica dovevano risultare esenti dal rischio di confisca (Besselaar 1981: 35). Squisitamente vieiriana, nel *Papel forte*, la lucidità con cui argomentava la necessità di una nuova dimensione concettuale dello scontro in atto nel gran teatro del mondo coloniale, di una visione dell'intervento del tempo nell'incalzare delle moderne *vicissitudines regnorum*:

O que dá e tira os reinos no mundo é o direito das armas, cujas leis ou privilégios são muito mais largos; e segundo este direito costumaram sempre capitular os príncipes, principalmente quando uno deles é menos poderoso, e só serve mas razões e opiniões da justiça para quando o que ficou leso se torna a ver em melhor fortuna (Vieira 1952: II, 39-40).

Nel 1646 Vieira era stato impegnato in una missione "para-diplomatica"<sup>3</sup> a Parigi dapprima e in seguito in Olanda, qui per tentare di risolvere la contesa su Pernambuco; se la permanenza nei Paesi Bassi doveva sollecitare nel gesuita

<sup>2</sup> Si rinvia anche al classico Saraiva (1969). Cfr. Bigalli (2002: 10-12).

<sup>3</sup> La locuzione è di Besselaar (1981: 30).

un particolare sentimento di *Haslliebe* nei confronti degli olandesi (Besselaar 1981: 35), la missione – che si sarebbe conclusa in una situazione di stallo – fu occasione per un incontro con la comunità giudeo-portoghese di Amsterdam, con la quale doveva cominciare quella politica di riconciliazione in seguito espressa nel *Papel forte*. La missione diplomatica venne reiterata nell'agosto del 1648: in Parigi, Vieira doveva contattare Mazarino sulla possibilità di un'alleanza matrimoniale tra la casa di Bragança e la corte di Francia, eventualità rivelatasi ben presto inconsistente; in Olanda, doveva proseguire nell'impresa di ottenere un trattato di pace tra gli Stati Generali e il Portogallo di Giovanni IV, nonché l'inserimento del Portogallo nel sistema della Pace di Westfalia: anche quest'ultima missione doveva concludere nel fallimento giacché la prosecuzione della rivolta antiolandese in Pernambuco metteva in difficoltà il negoziatore nei confronti degli Stati Generali (Boxer 1957). I tentativi di riconciliazione rivolti alla comunità giudeo-portoghese venivano frustrati dall'azione dell'Inquisizione in Portogallo, che procedeva ad arrestare il *cristão novo* Duarte da Silva, uno dei principali creditori della corona di Lisbona (Besselaar 1981: 33). Ad Amsterdam, comunque, Vieira avrebbe incontrato e frequentato Menasseh ben Israel, un incontro che sarebbe sfociato in una ampia discussione su temi messianici (Saraiva 1972: 1). Proprio dai colloqui con il «Theologo, y Philosopho Hebreo» (Ben Israel 1987: 99), il gesuita doveva venire sollecitato alla composizione della sua opera profetica, la *História do Futuro*, la cui stesura, mai conclusa, si sarebbe protratta per ben quindici anni. È significativo notare come l'opera progettata dal gesuita richiami proprio il testo di Menasseh ben Israel fin dal titolo: *Esperança de Israel* si trasforma, in Vieira, nel più stratificato *História do Futuro. Esperanças de Portugal e Quinto Império do Mundo* (Saraiva 1972). Lo scritto di Menasseh ben Israel si apriva a molteplici prospettive: da un lato, si inseriva in una temperie di attese messianiche che nel 1623 aveva contemplato l'azione del pseudo Messia Philip Ziegler (Bloom 1937: 24); ma altrettanto significativa era la produzione di scritti: si ricorda la pubblicazione a Middelburg, nel 1642, del *Retrato del Templo de Selomoh* di Yehudah Leon Templo dove, riprendendo sollecitazioni del mistico Adam Boreel, si descriveva e illustrava, con l'ausilio di mappe ed acqueforti, l'edificio sacro (Bigalli 2000: 158). In quella che è stata definita una *patchwork culture*<sup>4</sup>, avevano trovato spazio le ristampe dei testi messianici di Isaac Abravanel, fondati sull'esegesi delle profezie isaitiche (Ben Israel 1987: 77 n. 41;

<sup>4</sup> La locuzione è di Schwetschinski (2004). Cfr. anche Bodian (1997); Braillon-Philippe (2007). A Rembrandt si deve il ritratto, del 1636, di Menasseh ben Israel, riprodotto in Ben Israel (1987: 4).

82 n. 58). E si ricorderà che proprio sul testo di Isaia lo stesso Vieira costruirà la sua rilettura della presenza del Maranhão nella *historia salutis* (Bataillon 1964). Ma ancor più rilevante quanto consegnato da Menasseh ben Israel nel suo *Esperança de Israel*: «En 18 de Ilul [19 settembre] del año 5404, vulgo 644, llegó a esta ciudad de Amsterdam Arón Levi, y en otro tiempo, en España, Antonio de Montezinos» (Ben Israel 1987: 107).

Così Menasseh introduceva, nel corpo del suo testo, il *relato del cristão novo* di Vilaflor, che si era recato in Brasile, da dove era poi rientrato in Europa, dopo un processo di Inquisizione, per ritornarvi nel 1645. Ivi moriva nel 1647 o 1648 (Bigalli 2000: 157). In Amsterdam, Antonio de Montezinos aveva tenuto, al cospetto dei rappresentanti della comunità, una relazione che aveva conosciuto ampia diffusione e suscitato scalpore, poiché vi si dava notizia del ritrovamento, nel continente americano, delle *reliquiae Israel* (Parfitt 2004: 71-75). Il documento doveva dare luogo – secondo Henry Méchoulan e Gérard Nahon – a una «nueva fase en la mentalidad de los judíos de Amsterdam» (Ben Israel 1987: 81). Ma, soprattutto, entrava nella discussione europea relativa alle origini e alla natura degli indigeni d'America. Come è noto, lo stesso Menasseh sarebbe stato interpellato dal pastore John Dury, affinché esprimesse un parere sul *relato* di Montezinos; la risposta dell'erudito ebreo era la promessa di un ampio trattato (Ben Israel 1987: 65). Ma il testo circolava anche grazie agli scambi intrattenuti da Dury con Thomas Thorowgood, che avrebbe presentato il *relato* in appendice al suo *Jewes in America* del 1650 (Gliozzi 1977: 422-431). Con un evidente fraintendimento, giacché Menasseh ben Israel, consapevole delle conseguenze che si intendevano trarre dalle letture giudeogenetiche applicate ai popoli d'America, esplicitamente ribadiva come – proprio sulla base del testo di Montezinos – si poteva inferire che se gli ebrei erano stati «los primeros pobladores» (Ben Israel 1987: 115), erano poi stati sommersi da genti bellicose provenienti dall'«India Oriental», che li avevano costretti a «retirarse a lo más interior y oculto de aquellas regiones, por permission divina, para que se cumpliesse la prophecía de Moseh: “Haré cessar de los hombres su memoria”» (*Deut.* 32, 36; Ben Israel 1987: 116.).

Il racconto di Montezinos avvalorava quindi la teoria di una trasmigrazione per terra dall'estrema Asia all'America e insieme confermava la profezia biblica, consegnata in *Isaia*: «Ecco, questi vengono da lontano, ecco, quelli dal settentrione e dall'occidente, e quelli dalla terra di Assuan» (49, 12). Ma ancor più rilevante sarà la profezia isaitica (*Is.* 18, 1-2), proprio alla luce dell'utilizzazione del testo profetico da parte di Vieira: «Guai al paese dagli insetti ronzanti, situato aldilà dei fiumi dell'Etiopia, che manda per mare gli ambasciatori in

canotti di papiro sulle acque». Commentava Menasseh: parte delle *reliquiae Israel* erano situate «en la Ethiopia y Atassia, imperio del preste Iuan, como de ello han dado información en Roma diversos abyssinos que vinieron de aquellas partes» (Ben Israel 1987: 131).

A conferma, le notizie divulgate alla corte di Ercole d'Este in Ferrara e riportate da Avraham Farisol nel suo *Orhot Olam* (Ben Israel 1987: 131), per concludere: «Y no ay duda que dellos tomaron los abyssinos la circuncisión, la celebración del sábado, y otras varias costumbres que oy tienen judáicas» (*ibid.*).

Tra gli autori ricordati da Menasseh ben Israel lungo la sua discussione della localizzazione delle *reliquiae Israel* vanno annoverati il benedettino Gilbert Génébrard con i suoi *Chronographiae libri quatuor* del 1580 (*ibid.*) e il domenicano Tomás de Malvenda con i libri *De Antichristo*, del 1604 (*ibid.*): testi che ritorneranno nella lettura vieiriana di *Isaia* 18, 1-2 e nella applicazione della profezia al destino del Portogallo, nella prospettiva della formazione del Quinto Impero:

[o] profeta Isaías [...] verdadeiramente se pode contar entre os cronistas de Portugal, segundo fala muitas vezes nas espirituais conquistas dos Portugueses e nas gentes e nações que por seus pregadores se converterão à Fé – que foi o primeiro e principal intento que nelas tiveram nossos piedosísimos reis (Vieira 1985: 153).

Come è noto, dalle conversazioni con Menasseh ben Israel Vieira doveva trarre elementi per la sua grande costruzione profetica: la definizione dell'impresa messianica del Portogallo e l'individuazione del Maranhão come l'ultima terra, la cui conversione avrebbe segnato la *plenitudo temporum*. Un quadro dove trovavano collocazione sia la Compagnia di Gesù come strumento dell'azione divina sia il restaurato regno di Portogallo. In alcune pagine assai suggestive del XII capitolo dell'incompiuto *Livro antepimeiro da História do futuro*, suggestive per l'attenzione con cui viene osservata la realtà fisica e antropica della selva amazzonica, il gesuita, lungo una serie di approssimazioni, viene identificando appunto nel Maranhão la terra della visione isaitica dove le stesse pratiche antropofagiche vengono piegate all'intelligenza del testo della *Vulgata*:

*Ad populum terribilem*, e não pode haver gente mais terrível entre todas as que têm figura humana do que aquela (quais são os Brasis), que não só matam seus inimigos, mas depois de mortos, os espedaçam, os assam, os comem e os caçam a este fim (Vieira 1985: 148).

Lo stesso ambiente in cui vivono le genti brasiliane illustra il testo biblico («Diripuerunt flumina terram ejus») con la trasmutazione degli insediamenti

umani in un mondo equoreo («ruas, travessas e praças de agua») (149); le guerre intratribali e contro i portoghesi vanno a illustrare la definizione di «Gentem convulsam et dilaceratam». Finalmente, l'enigmatico «Vae terrae cymbalum alarum» trova soluzione nell'uso di dotare le imbarcazioni di guerra con campane o *maracas*: «Deste modo – conclude il gesuita – fica decifrado e entendido o antiquíssimo e escuríssimo enigma de Isafas» (151). Infine, attraverso la locuzione della *Vulgata* – *gentem expectantem* – si realizza un rovesciamento della freccia temporale: se la voce del profeta, muovendo dalla remota antichità, trova una chiarificazione nell'oggetto Maranhão, ora il processo si ribalta, giacché muovendo dal presente della terra brasiliana la profezia ritrova la sua direzione verso il futuro. Il detto isaitico trova una conferma nella processualità storica: «Os Maranhões foram os últimos a quem chegaram as novas do Evangelho e o conhecimento do verdadeiro Deus», dopo oltre un secolo dall'*achamento* del Brasile ad opera della spedizione di Pedro Alvares Cabral, nel 1615, periodo in cui data la conquista di Alexandre de Moura (152). Ma il *tour de force* ermeneutico si chiude con un ritorno all'inizio del testo profetico, aprendo una prospettiva rivolta al futuro, un futuro comunque materiato delle angosce del presente, al quale allude il *Vae*:

Mas hoje estão ainda em pior fortuna, padecendo aquele *vae* do poeta [...] porque o estado da esperança se lhe tem trocado no da desesperação. E esperam de se salvar os que de tantos danos e danos eternos são causa? (153, corsivo mio).

Con questo interrogativo, che ricorda il vigore del predicatore Vieira, si chiude l'identificazione della terra della profezia isaitica. Ma si apre immediatamente un'altra questione: quale e su che cosa è fondata la legittimità del Portogallo come agente della *conquista*? Qual è il senso riposto, provvidenziale, della presenza portoghese nella terra americana? La profezia ormai certificata consente di far trascorrere dal piano della probabilità a quello della certezza tutto il patrimonio profetico legato alla storia del Portogallo. La profezia si rivela come storia. La storia comprende in sé, come suo documento, la profezia. La trasformazione che si è realizzata nello statuto del testo si realizza nello stesso *dominus* della scrittura: lo storico del futuro può assumere la veste del profeta, profeta che vede chiaramente l'oggetto, ormai prossimo e incombente, del suo dire. Di nuovo, il richiamo è alla Scrittura, ad Abdia che, nella versione della *Vulgata*, suona: «Et transmigratio Jerusalem, quae est in Bosphoro, possidebit civitates Austri» (*Abdia* 20). Qui Vieira comunque si discosta dal testo di Gerolamo, di cui rifiuta la traduzione dell'ebraico *Sepharad* con *Bosphorus*,

equivoco che ha condotto a un pesante fraintendimento, giacché l'esatta versione del termine ebraico è «termo, límite e fim». Lo stesso termine con cui gli ebrei designano la penisola iberica:

Em Espanha está o Estreito que divide a Europa da África, e Espanha era o termo, límite e fim, como testemunham, de una parte, as Colunas de Hércules e, da outra, o cabo *Finis Terrae*, que são as duas balizas que têm no meio o Portugal (Vieira 1985: 153).

La precisazione filologica, che ricalca le osservazioni di Nicola da Lira nella *Postilla in Abdiam*, consente a Vieira di rileggere la storia della conversione della Spagna ad opera dell'apostolo Giacomo e di conciliare opposte interpretazioni della *transmigratio Jerusalem*:

Todos estes autores [Nicola di Lira, Cornelio a Lapide, François Vatable, François Feuardent, tra gli altri] concordam em que a profecia da conquista das regiões do Austro se entende de Espanha, e discordam só na inteligência da transmigração de Jerusalém, entendendo uns que é a de Nabucodonosor pelos Judeus passados a Espanha, outros que é a de Cristo pelos apóstolos, quando vieram pregar a ela (154).

Lo sforzo vieiriano di conciliare le due interpretazioni muove lungo una duplice strategia: da un lato, sostituire all'indistinto mondo iberico una lettura eminentemente legata al Portogallo; dall'altro, inserire la profezia di Abdia – con la promessa del dominio sulle terre dell'Austro e quindi la legittimazione di tale dominio – nella produzione mitografica portoghese: «Conciliando facilmente estas duas opiniões e mostrando que a profecia se entende mais particularmente de Portugal, digo que falou o profeta de uma e outra transmigração» (154).

Alla base della costruzione vieiriana una notizia riportata nella *Historia Ecclesiastica Bracarenensis* del contemporaneo Rodrigo da Cunha, arcivescovo di Braga e poi di Lisbona (Cunha 1634-1635: I, 14, 2): vi si narra dell'entrata di Giacomo in Braga. Qui l'apostolo trovava la sepoltura di un profeta, che era giunto in Portogallo insieme agli altri prigionieri ebrei che Nabuccodonosor aveva esiliato; Giacomo lo resuscitava per battezzarlo con il nome di Pietro e nominarlo primo vescovo di Braga. La stessa vicenda veniva narrata in una lettera apocrifia di Atanasio vescovo di Saragozza a Ugo, vescovo di Porto, nella quale si aggiungeva che il resuscitato, «factus episcopus, multos Judaeorum ad fidem convertit, dicens se venisse cum illorum majoribus et predicasse transmigratis» (Cunha 1634-1635: I, 14, 4).

La recisa assunzione di questa produzione mitografica consente a Vieira da un lato di applicare, per traslato, al Portogallo, la profezia di Abdia («Assim se compriu nos Portugueses a profecia de Abdias: *transmigratio, quae est in Hispania, possidebit civitates Austri*», Vieira 1985: 155), dall'altro lato, la saldatura tra i

destini del Portogallo e quelli del popolo ebraico esule, e la dimensione provvidenziale dell'evento, confluiscono nel quadro – dal quale abbiamo preso le mosse – di una riconciliazione nazionale. Giacché il gesto di Nabucodonosor vale a evitare a questo segmento della nazione ebraica il coinvolgimento nella vicenda di passione di Gesù. E insieme a stabilire una antichità di insediamento che si traduce in un profondo intreccio tra storia della diaspora ebraica e storia di Spagna:

Nabucodonosor [...] tendo conquistado a Jerusalém e pasado seus habitantes para a Babilônia, dali mandou parte deles para Espanha, por ser parte desta provincia conquista sua [...] e que veio o mesmo Nabucodonosor em pessoa a fazer esta guerra. Destes hebreus (ou desterrados, ou trazidos por Nabucodonosor) ficaram muitos em Espanha, pela qual fortuna [...] não tiveram parte na morte de Cristo e conservaram sua antiga nobreza; e deles [...] foi fundação a insigne cidade de Toledo, Maqueda, Escalona e outras. E assim querem também que desse Nabucodonosor traga seu apelido a ilustre família dos Osórios (Vieira 1985: 153).

Comunità di destino, che concluderà nella realizzazione del regno messianico, promesso al Portogallo:

Tudo o que abraça o mar, tudo o que alumia o Sol, tudo o que cobre e rodeia o céu será sujeito a este Quinto Império, não por nome ou título fantástico [...] Todos os reinos se unirão em um ceptro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema Cabeça, todas as coroas se rematarão em uma só diadema, e esta será a penha da Cruz de Cristo (Vieira 1985: 35-36).

### Riferimenti bibliografici

- ALDEN, D. (1996), *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press.
- BATAILLON, M. (1964), «Le Brésil dans une vision d'Isaïe selon le p. António Vieira», *Bulletin des études portugaises*, XXV, pp. 7-14.
- BEN ISRAEL, M. (1987), *Esperanza de Israel, introducción*, ed. de H. Méchoulan; G. Nahon, Madrid, Hiperión.
- BESSELAAR, J. VAN DEN (1981), *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- BETTENCOURT MACHADO PIRES, A. M. (1982), *Dom Sebastião e o Encoberto. Estudo e antologia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- BIGALLI, D. (2000), *Millenarismo e America. Nascita del Nuovo Mondo o fine dell'Antico?*, Milano, Libreria Cortina.
- BIGALLI, D. (2002), «António Vieira: profetia, storia, politica», in VIEIRA, A., *Per la storia del futuro*, ed. di D. Bigalli, Aosta, L'Eubage, p. 8.
- BLOOM, H. L. (1937), *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Williamsport (Pennsylvania), Bayard Press.
- BODIAN, M. (1997), *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana University Press.
- BOXER, C. R. (1949), «Padre António Vieira, S. J., and the Institution of Brazil Company in 1649», *Hispanic American Historical Review*, XXIX, 4, pp. 474-497.
- BOXER, C. R. (1957), *The Dutch in Brazil 1624-1654*, Oxford, The Clarendon Press.
- BRAILLON-PHILIPPE, J. (2007), *Rembrandt et la Nouvelle Jérusalem. Juifs et chrétiens à Amsterdam au siècle d'or*, Paris, Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme.
- CIDADE, H. (1985), *Padre António Vieira*, Lisboa, Presença.
- CUNHA, RODRIGO DA (1634-1635), *Primeira y segunda parte da historia ecclesiastica dos arcebispos de Braga [...]*, Braga, Manoel Cardozo, 2 voll.
- GLIOZZI, G. (1977), *Adamo e il nuovo mondo. Nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La nuova Italia.
- GRANT SMITH, D. (1974), «Old Christian Merchants and the Foundation of the Brazil Company, 1649», *Hispanic American Historical Review*, LIV, 2, pp. 233-259.
- HANSON, C. H. (1981), *Economy and Society in Baroque Portugal, 1668-1703*, London-Basingstoke, MacMillan.
- MARCOCCI, G. (2004), *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- PARFITT, T. (2004), *Le tribù perdute di Israele. Storia di un mito*, Roma, Newton & Compton.
- RÉVAH, I. S. (1956), «Les Jésuites portugais contre l'Inquisition: la campagne pour la fondation de la Compagnie Générale du Commerce du Brésil», *Revista do livro*, 3-4, pp. 29-53.
- SARAIVA, A. J. (1969), *Inquisição e cristãos novos*, Lisboa, Inova.
- SARAIVA, A. J. (1972), «António Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire», *Studia Rosenthaliana*, VI, 1, pp. 25-57.
- SCHWETSCHINSKI, D. M. (2004), *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth Century*, Amsterdam, Portland Ore, The Littman Library of Jewish Civilization.
- VIEIRA, A. (1952), *Obras escolhidas*, ed. di A. Sérgio; H. Cidade, Lisboa, Sá da Costa, 2 voll.
- VIEIRA, A. (1985), *Livro antepimeiro da História do futuro, nova leitura, introdução e notas por J. van den Besselaar*, Lisboa, Biblioteca Nacional.