



**INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E EXCOMUNHÃO EM AMSTERDÃ: O CASO
URIEL DA COSTA**

Ernania Santana Santos*¹

Resumo: A intolerância religiosa apesar de ser um tema ainda tão atual, remonta ao século XVI, e foi responsável por causar várias vítimas ao longo dos tempos, nesse sentido, se insere o caso de Uriel da Costa, cristão-novo que após empreender fuga para Amsterdam, onde havia uma certa liberdade religiosa para praticar o judaísmo, mas por defender ideias ortodoxas terminou sofrendo uma impiedosa perseguição que levou a excomunhão, conseqüentemente não suportando tamanha desonra cometeu o suicídio. Nesse período Holanda já se apresentava como centro econômico promissor, mas também com várias congregações judaicas e como refúgio para muitos perseguidos de praticar sua fé judaica em regiões onde o santo ofício atuava. Entre a historiografia há uma certa tendência em perceber uma evolução do pensamento de Da Costa dividido por fases transitando desde o catolicismo até o deísmo com paradas no marranismo criptojudáico e no judaísmo mais ortodoxo pelo meio do caminho.

Palavras-chave: Intolerância, Excomunhão, Ortodoxia, Heterodoxia

ABSTRACT

Summary: Religious intolerance despite being a subject still so present, dates back to the sixteenth century, and was responsible for causing several casualties over time, in this sense, fits the case of Uriel da Costa, a New Christian who undertake after escape to Amsterdam, where there was a certain religious freedom to practice Judaism, but to defend orthodox ideas ended up suffering a merciless persecution that led to excommunication, thus not supporting such dishonor committed suicide. During this period the Netherlands has presented itself as promising economic center, but also with various Jewish congregations and as a refuge for many persecuted to practice their Jewish faith in regions where the holy office acted. Among historiography there is a tendency to perceive an evolution of thought Da Costa split in phases transiting from Catholicism to deism with stops in criptojudáico Marranism and more Orthodox Judaism by the way.

Keywords: Intolerance, Excommunication, Orthodoxy, Heterodoxy

1. INTRODUÇÃO

Resultante das grandes transformações ocorridas na nossa sociedade ao longo dos séculos, os conceitos de intolerância e tolerância também se modificaram, ampliando sua

* Graduada em História pela Universidade Federal de Sergipe.
Integrante do Grupo de Pesquisa "Diáspora Atlântica dos Sefarditas."
Email: ernaniasantos@hotmail.com



ANAIIS ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

definição desde o princípio até os dias atuais, para atender a sociedade moderna. De acordo com Bobbio (1992: 203), a princípio, o termo era usado apenas no sentido religioso de aceitação ou não da religião ou postura política de minorias. Os filósofos dos séculos XVII e XVIII, John Locke e Voltaire, também escreveram sobre esse tema em suas respectivas obras “Carta acerca da Tolerância” e “Tratado sobre a Tolerância”, interessavam-se pela intolerância religiosa, muito praticada naquele momento. Com o passar dos séculos o termo se ampliou e atualmente também é utilizado ao se referir à intolerância direcionada a qualquer tipo de minoria étnica, linguística etc.

Para Cardoso, (2003:57) na modernidade o conceito de intolerância/tolerância sofreu ampliação, se no renascimento o termo tolerância se referia basicamente à liberdade religiosa, no século XIX esse passou a referir-se à liberdade de pensamento, de expressão e de ações. Para Jacques Le Goff² a noção de tolerância e de sua correlativa intolerância se remonta ao século XVI, um dos primeiros documentos em que se empregou publicamente esta expressão foi no Editó da Tolerância (1562), que outorgava a liberdade de culto aos protestantes. Mas se começou a usar de forma ampla (como sua antítese), a partir do final do século XVII. Até nossos dias persiste a impressão de que a tolerância não é algo natural, mas que supõe um certo esforço para aceitar uma idéia ou um comportamento. A tolerância representa, por conseguinte uma construção, uma conquista, ao passo que a intolerância se manifesta através de atos de proibição, de exclusão ou de perseguição (LE GOFF, 2002, pg. 33).

É nesse sentido que se insere a discussão de nosso estudo aqui, tema tão atual posto que em todo mundo a intolerância vem aumentando dia-a-dia. O artigo apresentado tem como objetivos contribuir para a sistematização de algumas idéias e objeções de Uriel da Costa na obra, “Exames das Tradições Farisaicas” resultando na intolerância e perseguição pela qual passou; de observar até que ponto houve essa tolerância religiosa em Amsterdã, haja vista, que pôde-se anotar alguns casos de excomunhão por parte daqueles que tentaram confrontar a ortodoxia da lei rabínica, bem como, de expor como suas idéias contribuíram para o desenvolvimento de novas mentalidades do judaísmo sefardita ocidental.

A relevância de se estudar esse tema se dá, pelo fato de um cristão-novo buscando reintegrar sua antiga fé termina perseguido pelos os pares no seio de sua própria comunidade. A nossa proposta nesse estudo é de esclarecer por que Uriel da Costa fugindo de Portugal, onde

² Las Raíces Medievales de La Intolerancia, 2002.



não era permitido praticar sua crença com destino à Holanda, onde naquele período se estabelecia como centro de tolerância religiosa sofreu um processo de intolerância por seus pares? Quais as consequências dessa perseguição? E de que maneira esse processo de intolerância resultou em mudanças de mentalidades no judaísmo da sociedade sefardita ocidental?

Para tais reflexões, serão utilizadas as seguintes fontes primárias: “Exames das Tradições Farisaicas” de Uriel da Costa, bem como, da introdução analítica e comparativa da mesma obra com outros textos por H. P. Salomon e I. D. Sassoon; “Tratado da Imortalidade da Alma” do médico Samuel da Silva, publicação que refuta três dos capítulos de Exames das Tradições Farisaicas. Além destes, utilizamos a auto biografia de Da Costa, (a que utilizamos no nosso estudo é a versão portuguesa da edição crítica da obra, “Exame das Tradições Farisaicas”. (Costa, 1995b: 576-584), uma versão mais moderna e anotada, tradução de Castelo Branco Chaves, sob o título de “Exemplo da Vida Humana” (1937), a qual conheceu já duas reedições. No referencial teórico, “Judíos Nuevos em Amsterdam” de Yosef Kaplan; “Cada Um na Sua Lei: Tolerância Religiosa e Salvação no Mundo Atlântico Ibérico,” de Stuart B. Schwartz entre outros.

REVISÃO HISTORIOGRÁFICA

Herói de romances, novelas e tragédias, durante muito tempo os estudos sobre Uriel da Costa basearam-se apenas nos excertos contidos na sua autobiografia intitulada, “*Exemplar Humanae Vitae*,” primeira versão integral da mencionada autobiografia espiritual redigida em latim e publicada em 1687 pelo neerlandês Philipp van Limborch (1633- 1712). Durante muitos anos essa foi a principal fonte e quase única, não obstante, com várias lacunas e por não estar assinada se viu contestada quanto à sua autoria. Posteriormente os importantes trabalhos de investigadores como Artur de Magalhães Basto, Abrão de Moisés Vaz Dias, Israel Salvator Révah, Yosef Kaplan e Gabriel Albiac através de documentos parece comprovar a autoria da carta testamento à Uriel, fazendo surgir novos estudos dos quais falaremos aqui alguns.

Nesse sentido, a tese de Madeira intitulada, “*Ficção e História: A figura de Uriel da Costa Na obra de karl gutzkow*”³, constitui um estudo aprofundado da novela Der Sadducäer

³ Rogério Paulo da Costa Madeira - Dissertação de Doutorado em Letras, na área de Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literatura Alemã, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da Professora Doutora Maria Manuela Gouveia Delille e a co-orientação da Professora Doutora Maria Manuela Nunes, 2009.



ANAI ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

von Amsterdam (1834) e da tragédia Uriel Acosta (1846), abordando especialmente sobre o tratamento ficcional dado à figura do referido livre-pensador judeu-português, bem como à temática histórica correlacionada, aspectos até aqui amplamente negligenciados pela crítica literária. Com o intuito de conhecer melhor a personagem histórica que está na base da concepção do seu corpus literário procura dá respostas para os seguintes questionamentos: quando exatamente deixou Uriel o reino católico de D. Filipe II? Em que circunstâncias? Com que anseios abandonou a pátria e confissão religiosa? Por que motivos em concreto adoptou um novo nome? Quais os contornos fundamentais do seu percurso de vida até ao suicídio em 1640?

Segundo o autor, verificou-se que é na década de 40 do século XIX, sob o impacto causado pela recepção da tragédia, “Uriel Acosta” de Karl Gutzkow, que se assiste a um recrudescimento do interesse pela figura histórica portuguesa, principalmente nas décadas finais do século XIX e nas seguintes, onde começam então a surgir já alguns textos breves sobre Uriel da Costa incluídos em obras de referência sobre a História dos Judeus.

Rogério Paulo faz notar, que o cristão-novo assimilado (e depois convertido ao judaísmo sefardita de Amesterdão) é transformado num bem mais complexo criptojudeu portuense (e posterior judeu-novo do exílio germano-neerlandês). Esta atualização do seu perfil filosófico-religioso não justifica, todavia, uma metamorfose biográfica completa da figura histórica portuguesa. No seu esboço biobibliográfico segue a concepção de outro autor de que ainda falaremos adiante na medida em que corrobora com a evolução do pensamento de Da Costa, citando os “*marcos de uma profunda evolução doutrinal*” (Abreu, 1984: 122) dividida por fases, principalmente no que diz respeito às derradeiras do seu périplo espiritual.

Nesse sentido, observa que é nas duas fases iniciais após a formação católica, o catolicismo (1583/1584-1609) que por imposição do pai lhe fora ministrado na infância e na adolescência e o marranismo (1609/1610-1614), já no âmbito universitário a primeira crise de católico desiludido vai-se de tal modo agudizando pela leitura comparativa do Antigo e do Novo Testamento da edição latina da Vulgata, bem como de outros livros espirituais, os quais o amedrontam com a condenação eterna, que o falecimento do pai abre espaço à irrupção do culto criptojudaico fortemente arraigado no seio da sua família materna há três gerações.

A fase subsequente da aventura espiritual é o judaísmo ortodoxo (1614-1616) e o judaísmo saduceísta (1616-1632) que correspondente à verdadeira (re) conversão ao judaísmo dos seus antepassados na comunidade sefardita, primeiro, em Amesterdão e, depois, em Hamburgo. Não obstante, não afirma com precisão a passagem à última fase, coloca que essa



foi da aventura religiosa,⁴ corresponde ao deísmo naturalista ou ético⁵ (1624/1632-1640), onde o pensador heterodoxo abandona definitivamente o judaísmo e todo o universo das religiões reveladas para aderir ao deísmo naturalista.⁶

A pesquisa de Mordock,⁷ “*Sobre a língua e o discurso do “Exame das tradições Phariseas” de Uriel da Costa,*” busca analisar o vínculo entre a identidade liminar do ex-converso portuense Uriel da Costa e a linguagem da sua obra, abordando aspectos linguísticos do Exame das Tradições Phariseas como: “a singularidade do idioma português de Da Costa e a sua relação com a bíblia de Ferrara, também discute aspectos discursivos da obra como a orientação purificadora da semântica dacostiana, a aspiração a uma hebracidade desprovida da tradição judaica pós-bíblia”. Segundo o autor a figura de Uriel que brota do seu Exemplar projetou-o como um paladino instintivo da razão e um mártir das luzes, chegando a despertar o interesse de Voltaire e a comoção de Herder.

O autor observa bem, que quando Da Costa chegou a Amsterdã em 1615, começava a nascer nesta cidade uma comunidade judaica inteiramente criada por ex-cristãos-novos, que adotavam a prática da fé judaica, religião essa que estiveram tecnicamente apartados por quase um século pela qual muitas vezes tiveram conhecimento através da literatura anti-judaica que circulava na península Ibérica ou ainda do que representava o judaísmo a partir do velho Testamento. (Mordoch, 2011: 14-15). Entende a adesão imediata a comunidade judaica local por Uriel da Costa como uma tentativa de resolução do “estado limiar da condição de cristão-novo em que viveu em Portugal até esse momento.”

O fato de Da Costa ter sido aluno de direito canônico na Universidade de Coimbra, comprova por documentação sua proficiência em latim, haja vista ser essa língua indispensável para os estudantes desta carreira. Sua formação religiosa também se realizou nessa língua, já que desde há tempos o latim era a língua sacra por excelência da tradição cristã. Além do mais, pelo que entende no marco da contra-reforma católica as traduções da Bíblia a línguas vernáculas estavam sumamente proibidas. (Mordoch, 2011: 22). Na medida que o contato com o hebraico provavelmente só aconteceria a partir do momento em que deixou Portugal, mesmo

⁴ O autor parece seguir a tese de I. Salvator Révah.

⁵ Ao referir-se ao “deísmo naturalista ou ético” segue pelo mesmo viés de Luís Machado de Abreu.

⁶ Tudo o que precede é um sumário de Rogério Paulo da Costa Madeira - Dissertação de Doutoramento em Letras, na área de Línguas e Literaturas Modernas, 2009, pp. 77-111).

⁷ Gabriel Mordoch - Dissertação de mestrado interdisciplinar junto ao departamento de línguas judaicas da faculdade de Ciências Humanas da Universidade Hebraica de Jerusalém.



ANAIIS ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

porque segundo o autor, no referido país era proibido a prática da fé judaica e por conseguinte o hebraico também o estava.

Ainda a respeito da identidade linguística de Da Costa observa o latim na sua formação religiosa e intelectual e acredita que o conhecimento em hebraico o mesmo deve ter aprendido apenas na segunda fase de sua vida (a qual coincide aproximadamente com a segunda cronológica da sua vida. Sobre o discurso de Uriel na obra, faz notar que tanto Da Silva quanto Da Costa, fazem uma leitura tendenciosa do verso bíblico que tem principalmente a finalidade de provar suas posições mitigando a verdade e fundamento da lei em detrimento da posição discursiva dos oponentes.

Diferentemente de outros autores, destaca duas grandes fases na vida de Uriel, onde se expressou “a liminaridade dacostiana.” A primeira de cristão-novo em Portugal e a segunda de judeu-novo excomungado em Hamburgo e Amsterdã. Guardada as proporções, ao passo que a negação da religião revelada pode ser entendida como uma resolução dialética dessas duas experiências liminares.”

Por fim sobre o discurso de Da Costa presente na obra, “Exame das Tradições Farisaicas,” diz que trata de refutar, nas entrelinhas a prerrogativa dos mestres do Talmud, bem como dos comentários oficiais que os sucederam, no que diz respeito ao exercício dessa função. Por fim, segundo o autor, esse discurso acima citado pode ser entendido como, “uma etapa de transição, de uma concepção de religião revelada e de um Deus providencial a uma depuração dos textos canônicos, vistos não mais como divinos, mas humanos, e da quintessência da religião.”⁸

Um dos mais importantes investigadores da biografia de Uriel da Costa é o historiador francês *Israel Révah*, responsável pela descoberta de uma gama de dados sobre a família materna de Uriel na década de 60 e início dos anos 70 do século XX, onde entre os milhares de processos da Inquisição portuguesa, analisou o processo inquisitorial do avô materno de Da Costa, além de outros documentos preponderante para responder a algumas lacunas presente no Exemplar Humanae Vitae, bem como, contribuindo para uma reconstituição historiográfica de alguns períodos mais obscuros.

Israel S. Révah, não sacramenta o exemplar como fonte (Révah, 2004: 531-541) e confirma sua tese de 1962 (cf. Révah, 1995b: 104ss.), com uma série de documentos de que nos últimos anos da sua vida em Portugal (1609-1614), o converso portuense já professava

⁸ Tudo que precede é um sumário de Gabriel Mordoch, 2011,



ANAIIS ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

secretamente a Lei de Moisés. Acredita que houve uma variação entre o marranismo normal e marranismo ensinado por Uriel da Costa no início do século XVII mostrando que ele estava ciente e ensinou a cerimônias desconhecendo o original rabínico. Estes elementos não tinham nenhuma base bíblica. (Révah, 2004: 533).

Révah (1995a: 105ss.; 2004: 513-529) afirma que entre 1609/1610 e 1614, o jovem Gabriel da Costa não teria aderido nem a um judaísmo bíblico de único gênero, nem ao judaísmo rabínico tradicional, mas sim, a uma variante miscigenada do judaísmo, perfeitamente comum entre a população marrana portuguesa do início do século XVII. Nesse sentido, durante esse curto período ele teria sido o principal responsável pela iniciação e conversão à Lei de Moisés de pelo menos alguns de seus familiares mais próximos, como a mãe, os irmãos e os cunhados, bem como, os vizinhos Leonor e Branca de Pina, formando assim um dos múltiplos conventículos judaizantes espalhados pela cidade do Porto (Révah, 2004: 515ss.). Ainda de acordo com o historiador, o fato de Da Costa omitir toda a sua vida em Portugal no Exemplar Humanae Vitae, onde a sua vivência marrana é excluída se deve à falta de interesse em que o autor exausto e revoltado não pretende trazer a lume um período distante e assaz embaraçoso da sua vida (Révah, 2004: 534s.).

Luís Machado,⁹ após analisar os textos e a autobiografia de Uriel, estabelece os marcos de uma profunda evolução doutrinal pela qual teria passado, dividindo por fases. A primeira fase ele denomina de cristã-nova e refere-se a uma infância e uma adolescência de prática católica intensa e sincera. Na segunda fase corresponde ao conteúdo do primeiro texto intitulado, “*Propostas contra a Tradição*” onde ataca e critica algumas tradições por serem alterações e acréscimos da lei e ao mesmo tempo contesta com ênfase particular, a existência da lei oral. A terceira fase documentada pela sobrevivência de três capítulos do “*Exame das Tradições Farisaicas*” foi dominada pela crítica contra a doutrina da imortalidade da alma e da ressurreição dos mortos utilizando uma documentação fundada principalmente em textos bíblicos para os quais recusa a exegese tradicional.

Continua, no entanto, a reconhecer a autoridade da Lei escrita à cuja interpretação aplica critérios racionais. Por fim nega a existência de qualquer revelação natural, faz da Lei mosaica uma invenção humana como tantas outras e proclama a reta razão como norma da existência individual e coletiva. Verifica-se assim que, das quatro fases em que se deu a evolução doutrinal

⁹ Luís Machado de Abreu - O deísmo Ético de Uriel da Costa; Univ. Aveiro 1984.



ANAIIS ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

de Uriel, as três primeiras se situam no âmbito da religião positiva e do judaísmo em particular, e a última corresponde ao abandono do universo das religiões reveladas e o apego pelo deísmo racionalista de pendor ético. Aborda que Pierre Bayle escreveu que se Uriel tivesse vivido mais seis ou sete anos talvez tivesse negado a religião natural.

De acordo com *Artur M. Basto*, Da Costa viveu um dos maiores dramas de consciência da história do judaísmo (Basto, 1930: 3) com uma vida cheia de aventura e torturada, as lutas de seu espírito de “livre-pensador,” as suas controvérsias escandalosas e violentas com os judeus de Amsterdã, citando C. Michaelis de Vasconcelos, diz que a sua trágica morte depois de haver dirigido à humanidade, deixando um testamento, uma das cartas mais perturbadoramente comovente que ela jamais recebeu tem despertado o interesse ultimamente de críticos da historiografia Alemã. (Basto, 79, 1930: 10). De fato, os estudos sobre a figura de Uriel da Costa está presente também em trechos e mini-capítulos de estudiosos como, Yosef Kaplan (1996), Stuart Schwartz (2009), Luís Machado de Abreu (1984) entre outros.

Basto, contribuiu de forma significativa na mediada em que encontrou documentos inéditos com fatos novos e incontroversos de suma importância que provam e permitem o esclarecimento de alguns pontos obscuros da biografia.” (Basto, 79, 1930: 12). Seguem os fatos novos: o pai de Uriel da Costa, Bento da Costa Brandão era cavaleiro fidalgo da casa real e mercador; a expatriação de Uriel da Costa se deu antes de 29 de abril de 1615; Uriel foi arrendatário da comenda de Vila-Cova em Entre Douro-e-Minho pertencente a Dom Jorge de Mascarenhas, futuro marquês de Montalvão; A fuga de Uriel da Costa foi denunciada por Miguel Chamôrro, que se viu enganado nos seus propósitos gananciosos posto em prática pelo fugitivo; Uriel morava na Rua de São Miguel numa das trinta casas cedidas pela municipalidade Portuense às trinta famílias nobres israelitas emigradas de Castela em 1492; Essa casa passou a ser propriedade do Marquês de Montalvão que em 1620n a vendeu a um terceiro por 300\$000 rs.¹⁰

Para *Schwartz*, Da Costa “era um converso da cidade do Porto que havia estudado teologia em Coimbra e fora com a família para Amsterdam,” por ser constituído de uma inquietude e interesses teológicos vastos, se vira obrigado a empreender uma “odisseia espiritual” (Schwartz, 2009: 96) resultante do seu auto questionamento. Para tanto, entende que o mesmo transitou desde o catolicismo até o deísmo, com paradas no marranismo criptojudaico e no judaísmo mais

¹⁰ Tudo o que precede é um sumário de Artur de Magalhães Basto. O instituto, 79, 1930, pp. 11-12



ortodoxo pelo meio do caminho. No que diz respeito sua vida intelectual aborda que não teve grande formação no direito ou na exegese bíblica, no entanto, não impediu de escrever um tratado em 1616 contestando a autoridade rabínica.

No aspecto religioso, observa que tendo estudado teologia judaica e cristã, Uriel da Costa propôs questionamentos em ambas, principalmente no que diz respeito às autoridades institucionais e a origem divina da Torá. O fato de questionar a imortalidade da alma significava compartilhar as idéias do povo simples perseguido pela inquisição, más também dos cétricos cultos da época. Nesse sentido, o autor propõe que a negação da imortalidade da alma não era um tema incomum e pensamento individual do portuense. (Schwartz, 2009: 97).

3. ENTRE EXCOMUNHÃO E RECONCILIAÇÃO

Gabriel da Costa e sua família chegaram em Amsterdã antes de 29 abril de 1615, tendo sido convertidos ao judaísmo passaram a utilizar nomes diferentes dos recebidos no batismo. Após passar pelo processo de circuncisão, Gabriel passa a ser Uriel da Costa, seus irmãos mais novos passaram a se chamar Jerônimo (Mordecai) e João (Joseph), e o seu irmão mais velho, Jácome (Abraão). Não demora muito e Uriel da Costa juntamente com seu irmão mais velho, sua mãe, Branca da Costa (ou Branca Dinis) e suas respectivas esposas, trocaram Amsterdã para residir em Hamburgo, deixando seus irmãos mais novos onde aí já haviam instalado uma feitoria. (SALOMON, 1995, pp. 39-40).

Yosef Kaplan, nos dá conta que há 13 anos antes da chegada de Uriel, já havia se constituído a primeira congregação sefardita de Amsterdã denominada “Bet Jacob” (casa de Jacob) que começou a atuar por volta de 1602, formada a partir de um núcleo de comerciantes hispano-lusitano com autorização para praticar sua fé judaica e realizar suas cerimônias religiosas desde que fosse em local privado e não em sinagogas públicas. Por volta de 1608, ainda em caráter privado de culto se constituiu uma segunda congregação chamada “Neveh Shalom,” (Morada da Paz) que posteriormente passa a sofrer conflitos internos, claro reflexo da realidade sócio cultural do mundo dos judeus novos resultante de uma série de disputas, questões rituais e exegese rabínica desembocando na formação da terceira congregação “Bet Israel” (Casa de Israel), (KAPLAN, 1996, p.14).

A pesquisa de Salomon, além de corroborar a existência dessas três comunidades de Amsterdã citadas acima, acrescenta ainda a existência de outras três comunidades religiosas hebraicas em Hamburgo desde 1610. No entanto, coloca que desconhece-se em qual delas Uriel



ANAI ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

e sua família ingressaram, contudo, observa que o descontentamento de Uriel na crença judaica ocorreu pouco tempo depois de chegar a Hamburgo, quando notou discrepâncias entre a Lei de Moisés, isto é, o pentateuco e a chamada Lei Oral pela qual se governava a nação judaica. (SALOMON, 1995, p.40).

A primeira excomunhão de Da Costa, se deveu ao fato de ter escrito em 1616 um tratado, intitulado, “Propostas Contra Tradição,” onde percebia algumas contradições mais marcantes entre a “Lei de Moisés,” isto é, o Pentateuco e a chamada “Lei Oral,” bem como contestando a autoridade rabínica, enviou seu texto polêmico aos dirigentes da comunidade judaica de Veneza (que era constituída por judeus de origem espanhola e portuguesa).

Ao ter conhecimento dessa proposição o rabino Leon Modena, que era um célebre pregador da comunidade judaica “Alemã” de Veneza, tratou de refutar essas idéias heterodoxas de Uriel com a produção de uma tese, ao mesmo instante que através dos diretores das comunidades de Hamburgo exigiu a retratação do herético sob pena de excomunhão, como Uriel recusou retratar-se, Modena mandou proceder em Hamburgo à excomunhão do corpo enquanto que conduzia na sinagoga ponentina de Veneza uma cerimônia em que o mesmo foi excomungado em effígie.¹¹

Apesar de ser excomungado em Hamburgo 1618, Uriel não desistiu do intento de combater as “falsidades da lei rabínica” que para ele era uma deturpação farisaica da lei de Moisés, e tendo negócios (Uriel fazia comércio de açúcar no quadrado comercial Hamburgo-Brasil-Portugal (Porto e Viana) – na cidade, permaneceu em Amsterdã e prosseguiu no desenvolvimento de um livro que seria posteriormente a obra, “Exame das Tradições Farisaicas,” uma versão mais ampla do que havia produzido em 1616 com pretensão de publicar.

No entanto, antes mesmo de realizar seu objetivo, fora surpreendido pelo médico Dr. Samuel da Silva, que era um dos parnassim (diretores) da colônia luso-judaica de Hamburgo, que tendo em suas mãos alguns cadernos de Da Costa que tratavam sobre a alma do homem, antecipou-se e lançou um tratado refutando as idéias de que falaremos abaixo. (SALOMON, pg. 45). Essa informação nos é confirmada pelo próprio Samuel da Silva em seu “Tratado de Imortalidade da Alma,” que diz assim:

¹¹ Essas informações acerca da excomunhão de Da Costa podem ser encontradas na introdução à obra “Exame das tradições Farisaicas” de Uriel da Costa por H. P. Salomon, pg. 41.



ANAIIS ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

Tendo notícia que o contrariador que nos obriga a escrever tratava de imprimir um livro, e desejando muito vê-lo, alcançamos um só caderno, que testemunhamos fielmente ser escrito de sua própria mão, de que aqui vai o traslado, palavra por palavra. Somente distinguimos por partes, para dar resposta mais clara a cada uma delas. (DA SILVA, 1623, p. 474).

Nesse sentido, em 1623, o Dr. Samuel da Silva publicou em Amsterdã, na imprensa de Paulo Aertsen Van Ravestyen, um livro em português intitulado, “Tratado da Imortalidade da Alma” que corresponde a uma refutação da negação da imortalidade da alma defendida por Uriel. De acordo com *H. P. Salomon* e *I. D. Sassoon*, no início de maio de 1623, Da Costa também já se encontrava em Amsterdã e prosseguia em professar as mesmas “heresias” que lhe tinham valido a excomunhão em Veneza e Hamburgo.

Não se importando com a punição da excomunhão pela qual já havia passado, não se intimida e prossegue na redação do “Exame das Tradições Farisaicas,” que nada mais era do que a comparação da lei de Moisés com a lei escrita. Não se sabe ao certo a data da publicação do referido livro de Da Costa, mas, para Salomon, se deu entre 21 de março e 21 de maio de 1624, no mesmo prelo de Paulo Aertsen Van Ravestyen, que fez a impressão do tratado de Samuel da Silva no ano anterior. (SALOMON, p. 48).

A publicação do livro marcaria o prelúdio de sucessivas desgraças na vida de Uriel, tanto no aspecto religioso, como no familiar e econômico, até resultar na terceira excomunhão como bem colocou o historiador, Stuart Schwartz: *“Publicando idéias cada vez mais heterodoxas prosseguiu nos ataques à autoridade rabínica. A separação da comunidade lhe desgraçou tanto a vida que ele buscou e obteve a reconciliação, apenas para ser excomungado outra vez. No final acabou se suicidando.”* (SCHWARTZ, 2009, p. 97).

De fato, conforme bem colocou Schwartz, mal o livro saiu do prelo e logo desencadeou uma série de acontecimentos dramáticos na vida de Da Costa, como ele próprio coloca no Exemplar:

Assim que este libelo apareceu, os Anciãos e os deputados da Nação Judaica formaram conluio, acusaram-me perante o magistrado público, alegando que eu escrevera um livro onde se negava a imortalidade da alma, o que não era apenas ofendê-lo, mas abalar a própria base da religião cristã. Esta denúncia motivou a minha prisão, permaneci na cadeia oito ou dez dias, depois dos quais fui posto em liberdade, mediante fiança. O juiz condenou-me, por fim, ao pagamento de trezentos florins e à destruição dos meus livros.

O pagamento da fiança teria sido feito por dois de seus irmãos que em seguida cortaram relações com o mesmo, esse fato originou sua segunda excomunhão, pela qual também foi apartado da comunidade durante alguns anos. De acordo com *Paulo Madeira*, em sua



ANAI ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

dissertação de doutorado, a prova documental dessa excomunhão só no início do século XX se vem a revelar irrefutável, quando Joaquim Mendes dos Remédios (1867-1932) — num capítulo da sua obra sobre os Judeus Portugueses em Amesterdão intitulado “Uriel da Costa. Alguns dados inéditos e desconhecidos para a sua biografia” (1990: 323-336 [11911: 157-168]) — transcreve e publica o texto original da acta comprovativa da ratificação da segunda excomunhão, confirmando as conjecturas de Joseph Perles, nomeadamente, quanto à data desse segundo herem¹² (15 de Maio de 1623) e à identidade do visado no documento (Uriel Abadot, isto é, Uriel da Costa).¹³

Com o passar dos anos, segundo ele colocou na sua carta testamento, instruído por tudo que a experiência e os anos ensinam, mudando o entendimento humano passou a ter dúvidas se devia a Lei de Moisés ser considerada como Lei Divina, concluiu por fim, que a lei não era de Moisés, más tão somente uma criação humana porque em muitos pontos ela estava em guerra com a lei da natureza, e o autor da natureza, Deus, não poderia ser contrário a ele mesmo.

Não obstante, já ter se fixado nesse raciocínio, mas por viver apartado do convívio da comunidade judaica resolveu renegar suas afirmações e idéias e voltou a se reconciliar com ajuda de um seu parente. A terceira excomunhão de Da Costa teria se dado em 1632, por motivos completamente diferentes das outras duas anteriores, se antes ele tinha sido ultra ortodoxo no seu pensamento conforme apresenta-se no livro, “Exame das Tradições Farisaicas,” defendendo o cumprimento da lei de Moisés em confronto com a lei oral, agora seria ele heterodoxo em suas idéias.

Poucos dias após a reconciliação, um sobrinho, filho de sua irmã, esse mesmo que lhe ajudou na reconciliação denunciou-o por causa dos alimentos e a forma com que ele preparava-os, além de outras coisas que provavam que Da Costa não era judeu. Não bastasse a guerra familiar que o mesmo acabara de entrar, e a guerra com a comunidade, - aqui fica entendido os rabinos e o povo - resultante dessas denúncias, para acabar de piorar, surge um novo fato contra o mesmo, faz saber, uma conversação que Da Costa teve com dois homens (um italiano e um espanhol) com denominação cristã, chegando à Amsterdã procedentes de Londres.

¹² Excomunhão

¹³ O referido documento, assinado pelos delegados das três congregações judaicas de Amesterdão (Bet Jacob, Neve Shalom e Bet Israel), e cujo teor é análogo ao do texto de excomunhão de Baruch (Bento) de Espinosa ocorrida a 27 de Julho de 1656, foi encontrado por Mendes dos Remédios no Arquivo Municipal de Amesterdão e foi posteriormente objeto de uma divulgação mais ampla, quer no original português (Gebhardt, 1922: 181s.; EHV 576) quer em tradução alemã (Gebhardt, 1922: 182s.), francesa (Osier, 1983: 189s.) e inglesa (Uriel da Costa, 1993: 556).

Tendo sido perguntado por esses dois cristãos velhos, sobre a oportunidade de ingressar na comunidade judaica e convertesse ao judaísmo, Uriel aconselhou-os que assim não fizessem e permanecessem o que eram, pois ignoravam o terrível julgo que sobre eles iria cair. Não obstante, Uriel tenha pedido para que os homens não falassem aos judeus sobre tal conselho e os mesmos prometeram não contar, mas terminaram denunciando-o.¹⁴

A sequência desses acontecimentos levara os chefes da comunidade e os rabinos a convocarem o “herético” a comparecer no grande conselho onde davam ciência das acusações feitas e exigiram que se o mesmo era judeu, deveria guardar e cumprir a sua sentença sob pena de nova excomunhão. A seguir segue uma descrição da sentença feita pelo próprio Uriel no Exemplar Humanae Vitae (1937):

Foi-me feita a sua leitura, onde era condenado a apresentar-me na sinagoga, vestido de luto, e levando na mão um círio negro, a retratar-me publicamente, recitando palavras da sua composição, quanto possível infame e nas quais faziam ecoar até ao céu os meus crimes contra a religião. Depois do que me devia ser infligido na sinagoga o espetáculo da minha flagelação com correia ou com vara. Exporia em seguida o meu corpo, estendendo-me no limiar da mesma casa de Deus, para que todos me pisassem e, para completar, jejuns a datas determinadas.

Contudo, Da Costa que não era afeito a essa ideia de submissão às leis religiosas desde dos tempos de outrora em que praticava a fé católica, pois segundo ele fora criação humana, negou-se a cumprir a sentença, principalmente porque tal submissão nesses moldes era desonrosa, conseqüentemente fora novamente eliminado da comunidade e excomungado. Daí em diante o mesmo passa por vários momentos de sofrimentos, hostilidades e desprezos tanto do povo quanto dos seus familiares até problemas de saúde sem que ninguém o ajudasse.

Foram sete anos de sofrimentos, não obstante, repetidas vezes foi persuadido a reconsiderar a sua decisão e submeter-se à sentença, desiludido por ter cortado relação com a sua família (mãe e irmãos) a quem tinha muito amor e havia educando-os na mesma casa e instruídos no judaísmo. Nesse sentido, desde da segunda excomunhão seu sobrinho, denunciador, tornou-se o mais acirrado inimigo da sua honra e dos seus bens, na medida que fez uma manobra para que um dos irmãos de Uriel se apropriasse de uma parte dos bens cuja guarda lhe foi confiada, rompendo completamente as relações comerciais. Enfim, suportando todo tipo de humilhação, como por exemplo, ser chamado de traidor, ter sua casa apedrejada, e vivendo apartados de todos, resolveu então aceitar e cumprir tudo o que lhes pediam.

¹⁴ Exemplar Humanae Vitae. (Tradução de Castelo Branco Chaves).



Sete anos depois, em 1639 resolveu se reconciliar e aceitar a sentença e penitencia já mencionadas acima, o que provocou grave desonra e humilhação levando ao seu suicídio em 1640. Curiosamente é nesse mesmo ano de 1639 em que Uriel da Costa passa por uma cerimônia para a reconciliação e libertação da excomunhão a que lhe foi imposta submetendo-se a fazer certas promessas e submeter-se as certas penitências de praxe que consistiu na flagelação simbólica e no atropelamento à porta da sinagoga, “as três comunidades religiosas dos portugueses de Amsterdã: Bet Jacob, Neveh Shalom e Bet Israel fundiram-se em uma única e dando origem a congregação Talmud Torá constituído como única sinagoga em Amsterdam.” (KAPLAN, 1996, pg.16).

Salomon, traz duas versões para o suicídio de Da Costa em abril de 1640, a primeira do padre luterano de Hamburgo Johann Müller, onde informa que o suicídio de Uriel da Costa teria sido provocado pela humilhante cerimônia na Sinagoga, consta que o mesmo redigiu sua autobiografia pouco tempo antes de se suicidar e o documento foi encontrado em cima da mesa perto do seu cadáver. Outra versão da morte de Uriel é a de Filipe Van Limborch pela qual, Da Costa teria acabado sua carta testamento pouco dias antes de ter tomado a decisão de pôr fim a sua vida, que com raiva de seu irmão (ou do primo), vendo que ele passava perto de sua casa resolveu dá um tiro e em seguida a sí, mas não acertou e por medo de ser descoberto, fechou a porta deu um tiro em sua própria cabeça, o manuscrito foi encontrado ao lado do morto em sua casa. (SALOMON, 1995, pg. 56).

3.1 A Obra

O livro, “Exame das Tradições Farisaicas” contém 214 páginas e encontra-se dividido em duas partes: a primeira é composta por 14 capítulos curtos, que corresponde ao primeiro texto enviado à Veneza em 1616 quando da primeira excomunhão, na segunda excomunhão aparece de forma revista. O primeiro capítulo denominado de “Proposição” consta de 14 argumentos, como aliás, é comum em quase todo o livro, uma forma de Uriel organizar seu pensamento e tratava-se de mostrar as discrepâncias conferidas com a lei Talmúdica. Constam aqui algumas das idéias de Da Costa: “*Tradição que se chama lei de boca não he verdadeira tradição, nem teve princípio com a lei,*” e mais adiante diz: “*A tradição que se chama lei de boca é contrária a lei escrita.*” (DA COSTA, 1624, pg. 5).

No que diz respeito ao significado de “Proposição” que denomina o primeiro capítulo do livro de Uriel, o historiador *Stuart Schwartz*, nos indica que a igreja sustentava que as idéias em conflito com as verdades reveladas dos dogmas eram “proposições” isto é, declarações que



ANAIIS ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

potencialmente indicavam concepções erradas em questão de fé e que eram, portanto, pecaminosas. Essas ideias punham em risco a alma do indivíduo, mas, pior ainda, a manifestação delas poderia provocar escândalo ou exercer influência sobre outras pessoas. (SCHWARTZ, 2009, pg. 38).

A segunda parte do livro, essa mais extensa que a primeira, é composta por 20 capítulos, uma questão final e dois sonetos decassílabos intitutados respectivamente “*aos rebeldes porfiosos do povo*” e “*em nome de alguns do povo quase penitentes*” é também separada da primeira por um prefácio onde logo em seguida começa uma nova numeração dos capítulos a partir do primeiro. Na verdade, essa segunda parte além de ser uma tréplica ao tratado de Samuel da Silva, é provável que nela esteja contida também uma revisão ampliada de seus textos a despeito da tradição. Nesse sentido, o próprio Uriel no prefácio esclarece a divisão do livro quando diz: “*Como antes de entrar na resposta he necessário por o que elle vio de nossa mão sobre a alma.*” (DA COSTA, 1624, pg. 55).

Dessa forma, os três primeiros capítulos da segunda parte correspondem ao seu primeiro texto escrito em 1616 que tinha as numerações diferentes, faz saber: 23, 24 e 25 respectivamente, nesse texto estão proposições como: a definição de alma; observa que não há diferenças nos tipos de alma; como se gera a alma; sobre a premiação dos justos e negação da ressurreição entre outras. Já os capítulos do 4-20 respondem à Samuel Silva e ao seu tratado à cerca da imortalidade da alma. Em contrapartida, os capítulos de “Imortalidade da Alma” do seu adversário incidem sobre matéria de natureza filosófica trazendo apenas um ou outro pormenor da vida de Uriel.

Convém expor aqui, algumas das principais idéias da objeção à Imortalidade da Alma. A despeito da definição do que venha a ser alma, Da Costa expõe que “alma é o espírito de vida com que vive, o qual está no sangue e com este espírito vive o homem, faz suas obras e se move enquanto lhe dura e não se extingue faltando naturalmente ou por outro caso violento tirado.” Também para ele, “não há diferença entre a alma do bruto e a alma do homem, que ser a do homem racional e a do bruto carecer de razão.” Sobre quem gera a alma no corpo do homem, para ele é tão claro como o sol gerar o homem a alma de outro homem por geração natural, da mesma maneira que um animal gera a alma de outro animal semelhante a ele. (DA COSTA, 1624, pg. 56).

Salomon, em sua edição crítica à obra de Uriel, entendendo essa questão numa perspectiva histórica, observa que a imortalidade da alma como doutrina explicita é de origem



ANAI ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

grega, remontando a Sócrates (470-400 a.c), ou Platão (428-348 a.c). O Fédon de Platão contém argumentos a favor da imortalidade da alma individual e racional. Aristóteles (384-270 a.c) exprimiu pontos de vista que tem sido interpretado, ora a favor desta doutrina, ora contra ela. Epicuro (341-270 a.c) e seus contradisseram abertamente a doutrina, usando do argumento que a alma é corpórea e se desfaz com o corpo. Já o conceito de ressurreição não é de origem grega, ainda que a idéia próxima de metempsicose fosse certamente familiar a Pitágoras (570-500 a.C). As duas crenças encontram-se reunidas no novo testamento, onde não há uma definição de alma, ao passo que a crença na ressurreição é um elemento central da teologia neo-testamentária. (SALOMON, 1995, pg.72).

Sobre a imortalidade da alma e a ressurreição dos mortos, em capítulo intitulado, “Em que se põe os fundamentos que costumam trazer por si os que dizem ser a alma do homem imortal, e haver ressurreição dos mortos com as respostas a eles,” diz Da Costa: “*Os que apregoam imortalidade da alma e ressurreição dos mortos, são como homens que querem subir uma parede lisa sem escada, que não tendo em que se pegar, todas as vezes que estendem a mão e vão para pôr o pé, escorregam e caem.*” (DA COSTA, 1624, pg. 67).

Para sustentar suas objeções e seus argumentos no “Exame das Tradições Farisaicas,” utiliza-se Uriel da Costa de vários textos bíblicos principalmente da Bíblia de Ferrara, da Bíblia latina de Pagnino. Além disso, faz frequentemente menções aos judeus saduceus, ao passo que Da Silva sustenta seus pensamentos acerca da imortalidade da alma nos filósofos como Aristóteles e nos sábios, não obstante, recorra algumas vezes também aos versículos bíblicos para fazer valer sua exegese. De acordo com Mordoch, “*o fato de Da Costa citar todos os versículos bíblicos incrustado no Exame das Tradições em português pode denotar uma crítica subliminar a autoridade inculcada à essa tradução bíblica consagrada pela tradição judaico-sefardita de seu tempo.*” (MORDOCH, 2011 pg. 27).

Yehuda Arie de Modena, rabino veneziano, em seu tratado Magen-Ve-Sina, em 1617 respondendo as objeções consideradas de conteúdo Caraítas de Da Costa, coloca que o herético não é o primeiro a levantar essas questionamentos, que já foram expostos em outros tempos, já desde o final do período e segundo templo aquelas seitas começaram a atuar e prosseguiram depois da destruição do templo, e sempre combateram juntos contra nossos sábios e se destacou entre eles um indivíduo com o nome de Anán, que por não ter sido ordenado Gaón (cabeça de uma das academias babilônicas), se encheu de ressentimento e obrou para que Israel se



desviasse da tradição dos profetas e sábios e escreveu livros e formou muitos discípulos. (KAPLAN, 1996, pg.148).

A busca pela salvação atormentava Uriel desde o princípio, tendo suas raízes ainda na fé católica até os 22 anos, era obcecado pela ideia da perdição eterna, onde pretendia conseguir a absolvição geral e alcançar a salvação, tendo percebido não conseguir realizar seu intento, pois, para isso deveria se submeter aos seus cânones, e como assim não pretendia proceder, se encheu de inquietudes, sofrimento e dor. Depois passou a refletir sobre tal questão e começou a ter dúvidas se o que se fala da outra vida não falta fundamento e se nesse aspecto a fé estava de acordo com a razão. Não encontrando mais a paz na fé católica, leu os livros integral de Moisés e dos profetas, Moisés agora tornara sua fé.¹⁵

Como a prática judaica em Portugal era proibida, esse fato motivou a preparação da sua transferência para a Holanda, que se deu entre o fim de fevereiro ou no começo de março de 1614, com sua mãe, sua mulher, três dos seus irmãos e uma cunhada, que embarcaram secretamente em Viana com destino Amsterdão, uma sua irmã ficou no Porto, juntamente com o marido. Por decreto de 13 de Março de 1610, os cristãos-novos foram proibidos de sair de Portugal sem autorização real, bem como, e qualquer cristão-novo que saísse sem permissão teria sua fazenda confiscada, pagando um prêmio para quem denunciasse. Nesse sentido, a fuga da família Da Costa, foi denunciada por Miguel Chamorro que exigiu seu prêmio no tribunal.¹⁶

4. AMSTERDÃ E A SUA RELATIVA TOLERÂNCIA RELIGIOSA

De acordo com *Schwartz*, o tolerantismo religioso usualmente é designado como “uma política de Estado ou da comunidade,” e tolerância significando “um conjunto de atitudes ou sentimentos.” O tolerantismo religioso e a liberdade de consciência são vistos como frutos fundamentais da secularização do mundo moderno, mas o ressurgimento de vários fundamentalismos em nossa época, disfarçados de nacionalismo ou de verdade religiosa, deve nos alertar contra qualquer espécie de concepção teleológica da secularização ou da liberdade religiosa. (SCHWARTZ, 2009, pp. 22-25).

A Holanda, além de apresentar-se como uma alternativa bastante promissora no aspecto econômico, também no aspecto religioso apontava como refúgio para muitos perseguidos por

¹⁵ Exemplar *Humanae Vitae* – tradução de Castelo Branco Chaves.

¹⁶ I. S. Révah, *Annuaire*, 70, 1970, 575-577.



ANAI ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

praticar sua fé judaica em outras regiões onde o Santo Ofício atuava, principalmente a partir de 1609, quando foi firmado acordo para suspensão da guerra entre a Espanha e a República Holandesa, começou a assumir um papel preponderante no comércio internacional, onde os mercadores da diáspora sefardita ocidental escolheram Amsterdã como centro principal de suas atividades, fundamentalmente para o tráfico com a Península Ibérica e o nordeste brasileiro. (KAPLAN, 1996, pg.12).

De acordo com *Schwartz*, Amsterdã possuía um ambiente propício de relativa liberdade religiosa apartada do mundo ibérico, onde era proibido expressar a fé cristã-nova e sua complexidade em relação ao cristianismo e ao judaísmo. Nesse sentido, desde 1580, muitos conversos espanhóis e portugueses tinham ido para lá fugindo da inquisição, havia uma política estatal de tolerantismo em relação a eles, que não obstante, as autoridades religiosas judaicas usufruísem de certa autonomia recebida do governo municipal, mas com o intuito de mitigar possíveis problemas com a população cristã e para manter a ortodoxia entre os judeus procuravam controlar os escritos e as declarações públicas da comunidade, como ocorreu com Da Costa. (SCHWARTZ, 2009, pg. 96).

Convém acrescentar ainda que em Amsterdã como em todos os outros centros da diáspora sefardita ocidental, foram os ex cristãos-novos da Espanha e Portugal os que sentaram as bases da nova vida judaica. Paradoxalmente foram estes ex criptojudes recém convertidos publicamente à sua fé ancestral que fundaram suas próprias comunidades. KAPLAN, 1996, pg.13). Nesse sentido, Da Costa não percebeu que esses cristãos novos que haviam ocultamente judaizado na Espanha e em Portugal em muitos casos haviam se desligado completamente do judaísmo e agora se converteram em judeu novo, judaísmo este que teve que inventar sua própria tradição.

Pensadores como Uriel tinham vivido na Espanha e em Portugal, onde havia uma longa tradição popular de relativismo religioso, além de uma antiga discussão teológica sobre as implicações da lei natural quanto à possibilidade de salvação. “A ideia de que todos os credos podiam levar à salvação, era uma concepção familiar a todos os cristãos-novos, ortodoxo e heterodoxo, em qualquer fé que realmente abraçassem, e na verdade era familiar a espanhóis e portugueses de qualquer formação.” (SCHWARTZ, 2009, pp. 101-102).

Nesse sentido, também essa cidade que se constitui não só no centro de criatividade religiosa e secular dos sefarditas ocidentais, mas também no principal cenário da confrontação entre quem pretendia manter viva a chama do judaísmo rabínico e quem havia tentado desafiar



a supremacia do talmude e autoridade de La Halajá (lei religiosa), entres esses encontram-se Uriel da Costa, Juan de Padro, Baruj Spinoza, Daniel de Ribeira e outros críticos da tradição rabínica que foram combatidos e excomungados por suas ideias heterodoxas e pela crítica racionalista do texto bíblico e das fontes rabínicas que haviam enunciado. (KAPLAN, 1996, pg. 19).

CONCLUSÃO

No que diz respeito à historiografia aqui apresentada a respeito do tema de Uriel da Costa e seu discurso frente suas proposições, percebe-se que há em sua maioria uma repetição de análise observando suas idéias pautadas na evolução do seu pensamento dividida por fases, para alguns espiritual, para outros doutrinal. As idéias ortodoxas de Da Costa pouco tiveram peso nesses estudos em detrimento das idéias heterodoxas que só surgiram em sua autobiografia com a dúvida e posterior negação da Lei de Moisés, onde passou a crer na lei natural. Contudo, o que não ficou bem esclarecido é essa mudança de pensamento que conservou alguns pontos defendidos anteriormente, carecendo de mais documentos para preencher essas lacunas estabelecidas em sua carta testamento.

Nesse sentido, os principais aspectos e etapas da (re) construção historiográfica e Literária da biografia de Uriel da Costa, desde 1644 aos nossos dias parece ter sido extremamente morosa e inconstante principalmente devido à escassez e, porventura, mesmo ao desaparecimento de provas documentais, de resto, dispersas por bibliotecas e arquivos de várias cidades europeias, desde Amsterdão a Lisboa e ao Porto, passando por Hamburgo e Veneza, por exemplo. Trata-se, com efeito, de um processo de reconstituição histórico-científica e ficcional sujeito a grandes intermitências e incertezas desde que, em circunstâncias que continuam a aguardar um esclarecimento cabal, um manuscrito do texto autobiográfico Exemplar Humanae Vitae chegou às mãos de Joanes Müller (1592-1673).

Uriel da Costa que se denominava de natureza compassiva inclinado à piedade, ao passo que durante a análise do seu discurso na sua obra, “Exame das Tradições Farisaicas” se mostrava intolerante fazendo uso de uma interpretação literal e purista da lei de Moisés, pela qual, para dar sustentação às suas objeções, fazia amiúdemente uso de versículos de livros bíblicos do velho testamento para provar a contradição da lei rabínica, que para ele era fruto da criação humana e farisaica. Todavia seu discurso agressivo se faz notar também em alguns



ANAI ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

pontos de sua autobiografia quando já havia abandonado as idéias de outrora, salvo a negação da imortalidade da alma que perdura até sua morte.

De fato, após sua morte uma nova mentalidade do judaísmo sefardita ocidental se manifestou não só nos espíritos rebeldes e inconformistas com uma clara tendência para a secularização como consequência das condições histórico-sociais peculiares a este judaísmo que teve que inventar sua própria tradição. Se tratava de uma profunda mudança que implicava um claro giro em direção a modernização da sociedade sefardita ocidental.

Por fim, por sua mentalidade, seus vínculos com o mundo gentil e sua aceitação na cultura europeia se pode considerar o sefardismo ocidental, e em especial o seu centro nevrálgico em Amsterdã, como precursor da modernização e secularização da sociedade judaica europeia, e como precursores, foram também os primeiros a sentir os embates da assimilação que tanto afetaram o judaísmo em sua intrincada passagem à modernidade.

REFERÊNCIAS

ISSN: 2447-8113

Grupo de Pesquisa Diáspora Atlântica dos Sefarditas – CNPq/UFS



ANAIIS ELETRÔNICOS
1ª EDIÇÃO
SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA

- ABREU, Luis Machado de. **O deísmo ético de Uriel da Costa**; Univ. Aveiro 1984.
- BESSA-LUÍS, Agustina. *Um bicho da terra*. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.
- BOBBIO, N. “**As Razões da Tolerância**” in BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**: Campus, 1992.
- BASTO, Magalhães Artur. *Novos dados in Instituta* **79**, Porto 1931; p. 358
- CARDOSO, Clodoaldo M. **Tolerância e seus limites – Um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade**. São Paulo: UNESP, 2003.
- COSTA, Uriel da. **Exame das tradições Phariseas**, Amsterdam 1624. In Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen / Uriel da Costa. Translation, notes and introduction by Salomon, H.P. and I.S.D. Sassoon. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1993.
- COSTA, Uriel da. **Exemplo da vida humana**. In: _____. Exame das tradições farisaicas. Braga: Edições APPACDM, 1995. p. 582-583.
- Exemplar Humanae Vitae. (Tradução de Castelo Branco Chaves), 1937. In Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen / Uriel da Costa. Translation, notes and introduction by Salomon, H.P. and I.S.D. Sassoon. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1993.
- GEBHARDT, Carl: *Die Schriften des Uriel da Costa; curis societatis spinozanae*, Heidelberg, Amsterdam, London 1922.
- KAPLAN, Yosef. **Judios Nuevos en Amsterdam: Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII**. Barcelona: Gedisa, 1996.
- LE GOFF, Jacques. Academia Universal de las Culturas la Intolerancia. In *Las Raíces Medievales de La Intolerancia*. Granica, 2002.
- LOCKE, John. **Carta Acerca da Tolerância**. Trad. de Anuar Aiex. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural. 1983, 344p.
- MADEIRA, Rogério Paulo da Costa - **Ficção e História: A figura de Uriel da Costa Na obra de karl gutzkow** - Dissertação de Doutorado em Letras, na área de Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literatura Alemã, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009.
- MORDOCH, Gabriel - **Sobre a língua e o discurso do “Exame das tradições Phariseas” de Uriel da Costa** - Dissertação de mestrado interdisciplinar junto ao departamento de línguas judaicas da faculdade de Ciências Humanas da Universidade Hebraica de Jerusalém, 2011.
- OSIER, Jean-Pierre: **D’Uriel da Costa a Spinoza**. Berg, Paris 1983.



ANAIIS ELETRÔNICOS

1ª EDIÇÃO

**SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CRIPTOJUDAICOS
CRIPTOJUDAÍSMO E CABALA**

RÉVAH, Israel Salvator: **Uriel da Costa et les Marranes de Porto** – cours au College de France 1966-1972; édition présentée et annotée par Wilke, Carsten Lorenz; c.c.bCalouste Gulbenkian, Paris 2004.

SALOMON, Hernan Prins: **Examination of pharisaic traditions - Exame das tradicoes Phariseas**. Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen / Uriel da Costa. Translation, notes an introduction by Salomon, H.P. and I.S.D. Sassoon. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1993.

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

SILVA, Samuel da. **Tratado da Imortalidade da Alma**, 1923. In Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen / Uriel da Costa. Translation, notes an introduction by Salomon, H.P. and I.S.D. Sassoon. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1993.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993. 195p.