

Controvérsia religiosa: os livros de Gabriel-Uriel da Costa

Religious controversy: the books of Gabriel-Uriel da Costa

Resumo

Trata-se de avaliar o Exame das tradições fariseias como um livro resultante das sucessivas recusas que as propostas do judeu-novo Uriel da Costa receberam na nação portuguesa, depois de se desterrar de Portugal, por volta de 1615. A uma pretensa unidade de pensamento, procura-se aqui evidenciar a unidade de destinação das formulações do jurista hebreu Costa, a delimitar suas controvérsias e a constituí-lo como desautorizado autor português.

Palavras-chave: Uriel da Costa; nação portuguesa; autoria; controvérsia religiosa; livros impressos.

Abstract

It is a question of evaluating the Examination of the Pharisaic traditions as a book resulting from the successive refusals that the proposals of the new-Jew Uriel da Costa received by the authorities of the Portuguese nation, after exiling of Portugal, around 1615. Instead of one a pretended unit of thought, the purpose of this paper is to demonstrate the unit of destination of the formulations of the Hebrew jurist da Costa, to delimit his controversies and to compose him as an Portuguese unauthorized author.

Keywords: Uriel da Costa; Portuguese nation; authorship; religious controversy; 17th century; printed books.

* Professora livre-docente de Literatura Portuguesa da Universidade de São Paulo (USP).
E-mail: adma@usp.br.

Este estudo se iniciou como uma pesquisa em torno do livro *Exame das tradições fariseias* (1624) e logo se revelou um assunto de maiores dimensões, a envolver não só o escrito de Uriel da Costa (ca.1585-1640), mas a *nação portuguesa* de Amsterdã.¹ Envolve também questões relativas a conceitos-chave das letras no século XVII, dada a própria ausência de concepção do seu manuscrito como “livro”, entre os leitores pretendidos; a inserção dos seus escritos em gêneros de disputa religiosa, e a instabilidade do seu escritor como individualidade autoral. Apresenta-se aqui um extrato dessa mais ampla discussão, desenvolvida em *Uriel da Costa e a nação portuguesa*: edição diplomática e estudo do “Exame das tradições fariseias”, publicado no ano de 2017 pela editora Humanitas, de São Paulo.

Junto com Bento de Espinosa (1632-1677), Uriel da Costa é um dos mais notáveis membros da *nação portuguesa* de Amsterdã. Viveram ambos no mesmo século de Ouro de uma Espanha que alcançava Portugal e os Países-Baixos, contestaram um e outro as instituições e as práticas das autoridades judaico-portuguesas e, como consequência, receberam ambos o *herem* que os expulsou da comunidade. Tem sido assunto debatido se formulações similares que apresentaram frente à religião judaica resultaram de fontes comuns, ou se Espinosa teria desenvolvido temas que primeiramente surgiram na pena de Uriel da Costa. J.-P.Osier mostrou que argumentos presentes em escritos de ambos – acerca da inautenticidade de certos livros bíblicos, como o de Daniel; o desprezo ao culto que os chamados fariseus faziam aos mártires do judaísmo; a razão natural como princípio de legibilidade da Escritura; a extensão do domínio das autoridades religiosas sobre os membros da comunidade –, todavia, inscrevem-se em questões de diversa ordem, filosófica no caso de

1 Como tal, é em grande medida devedor de estudos incontornáveis relativos aos descendentes dos cristãos-novos portugueses, como os de J. M. dos Remédios, *Os Judeus Portugueses em Amsterdam* (1911), J. L. de Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses* (1921), I. Révah, *Spinoza et le Dr Juan de Prado* (1959), A. J. Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos* (1969), a introdução de H. P. Salomon ao *Tratado da Verdade da Lei de Moisés* de Saul Levi Morteira (1988), Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro* (1989), J. Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity* (1992), B. Blumenkranz, *Juifs en France au XVIIIe siècle* (1994), H. Méchoulan, *Être Juif à Amsterdam au temps de Spinoza* (1995), Y.H. Yerushalmi, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise* (1998), além de outros mais recentes, como os de G. Nahon, *Juifs et Judaïsme à Bordeaux* (2003), D. Graizbord, *Souls in Dispute, Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700* (2004), N. Muchnik, *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVIIème siècle* (2005), C. Wilke, *Histoire des Juifs Portugais* (2007) e S. Sand, *Comment le peuple juif fut inventé* (2008), entre os mais destacados. Nosso estudo se realizou no âmbito de um pós-doutorado na EHESS, no ano de 2012, financiado com uma bolsa de estágio pós-doutoral da Capes.

Espinosa, jurídica, no caso de Costa.² O. Proietti, por sua vez – que escreve quando já se conhecia o *Exame das tradições fariseias* –, supõe uma “conexão inegável” entre os dois pensadores.³ Sem dúvida, a peculiar configuração da *nação* de Amsterdã, composta quase que integralmente de judeus-novos,⁴ propiciou mais de uma vez questionamentos análogos e uma oposição aberta às concepções político-teológicas das suas autoridades, não obstante a diferença de enquadramento e de soluções que os autores apresentem.

As personagens

O livro escrito por “Uriel da Costa, jurista hebreu” e impresso sob o título *Exame das tradições fariseias*, em Amsterdã, foi encontrado por Herman Salomon em 1990, depois de 370 anos desaparecido.⁵

Até então não havia sequer certeza de sua existência, uma vez que não se conhecia qualquer exemplar, desde que fora mandado queimar pelas autoridades holandesas a pedido do conselho diretivo da comunidade portuguesa-judaica de Amsterdã. O fato de ter sido atual por mais de cinquenta anos na *nação* de Amsterdã, dando ensejo a diversas respostas, demonstra que ali teve uma importância incomum. Os questionamentos, censuras e refutações ao *Exame das tradições fariseias* evidenciam também o embate entre setores judaicos e cristãos no século XVII, na Holanda, no fito de arrebatar os descendentes de cristãos-novos portugueses e espanhóis para suas respectivas fileiras.

A existência de um proselitismo judaico nas *nações portuguesas* europeias do século XVII surpreende e parte deste trabalho foi dedicada a confirmá-lo. Parto do pressuposto de que as *nações portuguesas* da Europa se formaram paulatinamente e não de modo espontâneo, porém em resultado de um esforço, tanto de líderes religiosos como de autoridades civis, sobretudo as de

2 Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*. Paris: Berg International, 1983.

3 Omero Proietti, *Uriel da Costa e L'«Exemplar Humanae Vitae»*. Macerata: Quodlibet, 2005.

4 Na feliz designação de Y. Kaplan, in *Judios nuevos en Amsterdam: Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardi en el siglo XVII*. Barcelona: Gedisa, 1996.

5 U. da Costa, *Examination of Pharisaic Traditions*. Supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immortality of the soul. Translation, notes and introduction by H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon, Leiden, New York, Köln: Brill, 1993. Edição portuguesa: U. da Costa, *Exame das tradições farisaicas*. Acrescentado com Semuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*. Introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon. Braga: APPACDM Distrital de Braga, 1995.

estados protestantes como a Holanda, Inglaterra e cidades germânicas. Esses acolheram portugueses e espanhóis descendentes de cristãos-novos católicos perseguidos pela Inquisição, objetivando incorporá-los a comunidades, que, por fim, se definiram umas como judaicas, outras não. Com isso, casos de heterodoxia como o de Uriel da Costa são melhor compreendidos se tomados como conservação de um *ethos* ibérico, mal adaptado ao judaísmo rabínico. Esta a razão porque procuramos manter essas comunidades e seus escritores na história da Península Ibérica, católica durante o Antigo Regime, em vez de transferi-las em bloco para uma história judaica.

O caso de Uriel da Costa não foi incomum. Natural do Porto, batizado Gabriel, estudante de Direito canônico em Coimbra, a morte do pai desviou-o de uma carreira de funcionário eclesiástico para a de arrimo da sua família, composta de mãe, irmãos e cunhado. Com a expansão da Inquisição, porém, em tempos de monarquia dual – quando a coroa portuguesa estava nas mãos dos espanhóis – e com processos inquisitoriais recaindo sobre parentes e vizinhos seus, em 1615 Uriel da Costa se desfez de seus bens e se encaminhou para Amsterdã. Aí, embora o judaísmo não fosse permitido,⁶ havia estabelecida desde alguns anos uma comunidade de descendentes de cristãos-novos de origem ibérica, a chamada *nação portuguesa*. Ao chegar ao Norte, Gabriel da Costa se circuncidou e mudou seu nome para Uriel, mantendo parte de sua família em Amsterdã, enquanto, sediado em Hamburgo, reorganizava a rede comercial iniciada pelo pai e ligada ao comércio de açúcar do Brasil, com ramificações na cidade do Porto. Em fazer isso, Uriel da Costa não se distinguia de outros mercadores portugueses, homens de negócio portugueses, gente da *nação portuguesa*, que assim se nomeavam e como tal eram conhecidos.

É nessa condição de mercadores e homens de negócio que grande parte dos portugueses da *nação* insistiam em conservar seus nomes de batismo cristãos, o *alias*, mesmo depois de convertidos ao judaísmo. Esses nomes cristãos lhes permitiam retornar e negociar na Península ou nas conquistas do Novo Mundo e da Ásia; e, a fim de escapar de um reconhecimento por parte do Santo Ofício, também forjavam para si pseudônimos, cristãos ou judaicos. O próprio Uriel da Costa, em Hamburgo, além do deplorado nome

6 A permissão para o culto público só foi dada aos judeus pelo Conselho de Amsterdã em 1616, após o parecer de Hugo Grotius, intitulado *Remonstrantie*, no qual inseria tal permissão no direito das gentes em viver livremente na República, mesmo que divergindo em termos religiosos e desde que em quietação.

de batismo Gabriel da Costa (que talvez tenha tornado a usar depois de sua excomunhão), adota ainda o de Adão Romez⁷ e o de Uriel Abadot, nome pelo qual é designado no papel de sua excomunhão em Amsterdã:

Os snñores Deputados da nação fazem saber a Vsms. como tendo noticia que hera vindo a esta Cidade hũ homẽ que se pôs por nome Uriel Abadot e que trazia m.tas opinioẽs erradas, falsas e heréticas cõtra nossa santíssima lei pelas quais já em Amburgo e Veneza foi declarado por herege e excomungado. E desejando reduzilo á verdade fizeram todas as dilig.as necessárias por vezes cõ toda a suavidade e brandura por meo de Hahamim e Velhos de nossa nação, a que ditos snñrs. Deputados se acharão presentes. E vendo q. por pura pertinácia e arrogância persiste em sua maldade e falsas opiniões ordenão [...] apartalo como homẽ já enhermado, e maldito da L. del Dio, e que lhe não fale pessoa algũa de nenhũa qualidade, nẽ homẽ nẽ molher, nẽ parente nẽ estranho, nẽ entre na casa onde estiver, nẽ lhe dem fauor algũ, nẽ o comuniquem cõ pena de ser compreendido no mesmo herem e de ser apartado de nossa comunicação. E a seus Irmãos por bons resp.tos se concedeu termo de outo dias p.a se apartarem dele. Amsterdam 30 del homer 5383 [“Livro dos Termos da Imposta da nação principiado em 24 de Sebat 5382”, 1623].⁸

O *alias*, então, sendo mercantil, não deixa de mesclar a identidade judaica à condição portuguesa, constituindo sempre um signo motivado, que agrega à significação bíblica do nome uma significação alegórica paralela, que a desvia, amplifica ou ultrapassa. (Algo análogo ocorre nos livros de pastores e nas narrativas épicas coetâneas, em que os nomes dos protagonistas carregam sempre uma dupla significação, de cunho alegórico.) Com isso, o *alias* dispõe o indivíduo a mais de um pertencimento identitário, isto é, permite-lhe alternar de *persona* e resistir a ser fincado em uma só identidade, unívoca e totalizadora.

Resumindo, ao sair de Portugal, Gabriel-Uriel da Costa se fixa entre Hamburgo e Amsterdã, os dois maiores portos comerciais a que acorrem os portugueses, já centros judaizantes, mas onde e quando ainda não era permitido

7 Este último aparece em diversos documentos notariais referentes a transferências de valores e propriedade de caixas de açúcar, “para evitar a confiscação da sua mercadoria”. Ver H. Salomon, “Introdução”, in U. da Costa, *Exame...*, p. 44.

8 C. M. de Vasconcelos, “Uriel da Costa: notas relativas à sua vida e às suas obras”, *Revista da Universidade de Coimbra* (1922), p.295; e H. Salomon, “Introdução”, in U. da Costa, *Exame...*, p. 52.

professar publicamente o judaísmo. Surpreendente é que, logo após sua chegada e conversão ao judaísmo, tenha se posto a combater por escrito suas instituições, ritos e concepções teológicas.

Os escritos

Primeiro, Uriel da Costa escreve, em Hamburgo, um folheto em língua portuguesa com onze perguntas acerca do modo como a Tradição era praticada na *nação portuguesa*, o qual envia às autoridades judaicas em 1616, ano seguinte ao da sua chegada. Manuscrito, do modo como o conhecemos não passa de anotações pontuais, em três ou quatro fólios, acerca de práticas e ritos judaicos, e é conhecido pelo título de “Propostas contra a tradição”.⁹ Dele não conhecemos o original, mas tão-somente a contestação que lhe fez o rabino veneziano Leão de Módena, em seu *Magen-ve-sina*.

Tendo sido essas propostas rejeitadas e, mais, recebido o *herem* pelas autoridades de Veneza e de Hamburgo devido a elas, Uriel da Costa enceta a escritura de um arrazoado maior, o “Exame das tradições fariseias”, que incorpora proposições de Módena (aquelas relativas aos saduceus e epicuristas, entre outras), tanto assimilando-as, como rejeitando-as. Não conhecemos tampouco a estrutura desse primeiro manuscrito do “Exame”, uma vez que foi furtado, em parte ou por inteiro, por um certo Samuel da Silva. Este, também natural da cidade do Porto, havia sido próximo de Uriel da Costa em Hamburgo, mas se distanciaram por divergirem quanto à religião, tornando-se por fim seu mais ferrenho contestador. De posse dos papéis que compunham o “Exame das tradições fariseias”, Samuel da Silva escreve um *Tratado da Imortalidade da Alma*, no qual refuta violentamente três capítulos do manuscrito de Uriel da Costa, em que este combate a noção da imortalidade da alma, comum ao cristianismo e ao judaísmo. Samuel da Silva justifica seu furto alegando ter conhecimento de que Uriel da Costa intentava imprimir suas reprovadas opiniões,¹⁰ o que poderia levar outros, por ignorância ou soberba, aos mesmos erros.¹¹ Contendo excertos do “Exame”, os quais faz acompanhar de suas próprias refutações, Silva publica seu livro em 1623, na tipografia do cristão Paulus van Ravensteyn, em Amsterdã.

9 Uma abreviada versão em português feita por Moses Raphael de Aguilar, em 1639, foi publicada por Carl Gebhardt, em *Die Schriften des Uriel da Costa*, pp. 22-26.

10 *Tratado da Imortalidade da Alma*, op.cit., cap. 8 *incipit*.

11 Idem, “Ao benigno leitor”.

Em consequência do furto e da espúria publicação de trechos destacados do seu “Exame”, Uriel o reescreve, afirmando ainda que, tendo anteriormente tomado trabalho em escrever sobre a Lei, reconhecera não haver quem o quisesse ouvir, razão pela qual recolhera seus escritos e não os quisera publicar.¹² Com essa protestação, claro, Uriel da Costa recusa o argumento de Silva segundo o qual o roubo dos manuscritos visava a atalhar a impressão do “Exame”, que desencaminharia não só outros membros da *nação*, como também cristãos. Por isso, embora traga o mesmo título, o livro que temos impresso em 1624 é um outro *Exame das tradições fariseias*, voltado sobre si mesmo e ampliado, que responde, numa primeira parte, às censuras sobre as “Propostas” e, numa segunda parte, àquelas sobre o próprio “Exame”, a qual intitulou: *Reposta a hum Semuel da Silva que faz offiço de medico, seu falso calumniador*. Agora em forma de livro, faz imprimir esse segundo *Exame das tradições fariseias* na mesma tipografia que o *Tratado* de Silva, a atingir o mesmo público que ele. Além de responder a umas e outras censuras, nesse *Exame* Uriel da Costa efetua uma defesa de seus escritos, a qual é proferida como um vitupério, contra os seus, agora, adversários. A indignação e a virulência que perpassam o livro devem assim ser equacionadas com as injúrias, o grau de ofensa sendo homólogo à ira do ofendido e visando a ser ouvido pelos leitores da *nação portuguesa* – censura ao vicioso, exibição do virtuoso. O insulto, portanto, é regrado e proporcional à ofensa recebida. A outros, outras coisas seriam ditas, doutros modos, detentores de outras finalidades. Tudo isso é o que dá uma aparência tão “viva” e pouco “literária” ou filosófica ao seu livro, um livro violento, pouco educado e desarrumado. Devemos afirmar isso tanto em termos de sua *inventio*, com ideias às vezes híbridas, tateantes, como em termos de sua *dispositio*, com partes ajuntadas, sem conexão unificadora, e como em termos de *elocutio*, com palavras de baixo calão, ironias, ofensas e maldições.

Mas os exemplares do livro são logo queimados e, seu autor, *enhermado*, como vimos. Uriel da Costa se desterra em Utrecht, porém depois de alguns anos aceita uma humilhante cerimônia de reconciliação com a *nação*, a que se segue seu suicídio, em 1640. Pouco antes, no entanto, ainda escreve um texto latino, à guisa de testamento, publicado postumamente por Philippe van Limborch, em 1687, sob o título *Exemplar humanae vitae*.¹³

12 U. da Costa, *Exame das tradições fariseias*, “Ao leitor”.

13 Uma segunda cópia do *Exemplar* esteve na posse do luterano ortodoxo Johann Müller. Foi ele quem primeiro noticiou o suicídio de Uriel da Costa, em seu livro de polêmica antijudaica *Judaismus oder Judenthum* (1644), editado em Hamburgo.

Pelos três primeiros escritos, em língua portuguesa, temos que os pretendidos interlocutores de Uriel da Costa são as autoridades e os membros das *nações portuguesas* da Europa. Nenhum deles se apresenta como um tratado teológico ou mesmo doutrinário, mas apenas como “perguntas”, “propostas”, “exame”, “resposta”, “questão” de um jurista hebreu; quer dizer, como discussões acerca de assuntos polêmicos, passíveis de uma determinação legal, e encaminhadas a leitores definidos. Leitores esses que ocupam um lugar diretivo e de poder na nação judaico-portuguesa, não extravazando seus limites. O princípio retórico fundamental de ordenação das partes consoante um fim – o *decorum* ou *prépon* – há de ser levado em conta, sempre, ainda mais quando se trata de textos que apresentam uma destinação precisa, que os unifica. Daí que, faltando essa unidade, não constituam de antemão “livros”, isto é, impressos unitários, que a princípio se destinam a uma recepção coletiva e anônima, universal. Em vez disso, os escritos de Uriel da Costa apresentam finalidades específicas, com precisas circunstâncias de tempo e lugar, e é em relação a estas que as coisas ditas e o como são ditas devem ser interpretados. A alteração das circunstâncias e destinatários de cada um deles implica novas *rerum*, decorrentes das próprias contraditas que cada um dos textos sofre sucessivamente, a começar com a esquemática escritura das “Propostas”.

Não assim o *Exemplar humanae vitae*, que revela maior amplitude, para além do entorno português e judaico. Escrito em latim, irrompe para fora da nação, em invectiva e acusações, destinando-se aos pósteros e aos cristãos holandeses, que, protestantes, gozam de sua simpatia. Re-significado ao se inscrever na obra de Limborch (cujo manuscrito provavelmente foi manipulado por ele neste sentido), não obstante isso exhibe, potencializada, a cada vez mais agra censura que Uriel foi tecendo ao longo da sua vida contra a *nação portuguesa*, uma vez tendo a publicação do seu *Exame* surtido um efeito contrário ao desejado. No *Exemplar*, antevisto o rompimento final para com a *nação*, desiste da interlocução com suas autoridades e dos benefícios de um acolhimento identitário. Como resposta eficaz contra todas as tradições com que se debatera, adota finalmente a razão e a lei natural, já salientes no malfadado *Exame das tradições fariseias*.

A mortalidade da alma no *Exame das Tradições Fariseias*

O problema da mortalidade da alma exhibe o contencioso teológico em que Uriel da Costa se insere, juntamente com muitos da *nação*, e que atinge sua maior expressão na segunda parte do *Exame das Tradições Fariseias*, a mencionada *Reposta* a Samuel da Silva.

Não obstante suas conformações de gênero, o *Exame* gravita sempre em torno daqueles três capítulos sobre a mortalidade da alma que Silva expusera como ofensivos às religiões judaica e cristã – o que por si justificava que o “empestado” fosse expulso da nação. Mas, para Uriel da Costa, a doutrina da imortalidade da alma, assim posta como núcleo gerador de ambas as religiões, evidenciava apenas que tanto o cristianismo como o judaísmo rabínico assentavam em erros; e explicar as razões de sua proposição passa a ser, assim, a justificação da sua escolha ética. Contra a doutrina da alma imortal defendida por ambas as religiões, Costa antepõe portanto uma ética particular, em que cada um é autônomo para escolher o bem ou o mal segundo sua compreensão da vontade divina, desdenhando conveniências e firmando-se apenas na experiência e na razão relativamente à Lei:

Algum tempo morei eu na escuridade em que veio a muitos estar, embaraçado, e duvidoso com os enleos de falsas escrituras, e doutrina de fabulosos homens, nam podendo tomar firmeza, e acabar de atinar com esta vida eterna tam apregoada de tantos, e lugar onde se avia de possuir; [...] vivo pois contente de conhecer o meu fim, e saber as condicoes da lei que Deos me deu para guardar: nam fabrico torres no vento, alegrandome, ou enganandome vammente com esperanças falsas de sonhados bens: tambem me nam entristeço nem perturbo com receo, ou pavor de maiores males. pello ser de homem que Deos me deu, e vida que me emprestou lhe dou muitas graças, por que sendo que antes de eu ser me nam devia nada, me quiz antes fazer homem que nam bicho.¹⁴

Nesse excerto, Costa subverte o sentido da expressão “bicho da terra”, utilizada por Samuel da Silva como sinônimo da condição ínfima do homem diante da divindade, para se afirmar homem, criatura racional de Deus. Ao mesmo tempo, remete o termo “bicho” ao universo das doutrinas de transmigração da alma, por ele desprezadas.¹⁵ Num livro que cita Virgílio, o *Romanceiro* e Camões, não é possível deixar de notar que a expressão “torres ao vento” inverte um tópico da poesia ibérica do século XVI, qual seja, a fugacidade das esperanças que se fundam em bens passageiros, ao contrário daquelas que se depositam em bens firmes, eternos e imortais, não batidos pelos ventos.

14 U. da Costa, *Exame...*, p. 96-7.

15 Lembre-se a novela picaresca de Antônio Enrique Gómez *El siglo pitagórico y la Vida de Don Gregorio Guadaña* (Ruão, 1644), em que se satiriza igualmente a transmigração das almas.

*As altas torres que fundei no vento,
O vento as levou logo, que as sustinha,
Do mal que me ficou a culpa é minha,
Pois sobre coisas vãs fiz fundamento.*¹⁶

Para Uriel, as altas torres fundadas no vento são a própria transcendência: assentar esperanças e temores em coisas vãs, como falsos bens e males no além, é o que conduz a dúvidas e aflições; ater-se à letra da Escritura e viver com justiça, pelo contrário, é bastante para afastar os males e trazer a tranquilidade. Assim também, considerar alguém que está vivo e que é racional, simplesmente, constitui motivo suficiente para se dar graças a Deus e querer guardar a sua lei, sem mais.

A partir do capítulo 4 da *Reposta* até o fim, Costa discorre sobre a inexistência da alma imortal. Não são, como na primeira parte do *Exame* e nas manuscritas “Propostas”, divergências acerca de práticas rituais (modo da circuncisão, uso do tefilim, determinação dos dias da páscoa) ou do entendimento jurídico da lei (acerca da morte por chumbo, pena pecuniária, posse de animais, alimentação etc.); consistem em discordâncias acerca de conceitos nucleares à doutrina judaica, que Uriel da Costa contesta por contrários à Lei ou à razão natural. Sua mais importante discordância é a de que a noção da imortalidade da alma esteja presente no ditado bíblico – enfatizando, *a contrario*, a presença de afirmações textuais acerca da mortalidade –, e concluindo com uma definição da alma consoante a razão natural: “Alma do homem, pois, dizemos que he e se chama o espirito de vida com que vive, o qual está no sangue, e com este espirito vive o homem, faz suas obras, e se move”.¹⁷ Tal definição é prove-niente da Lei, entendida literalmente, em consonância com filósofos antigos, e não contraria a razão natural, isto é, não faz apelo a milagres e alegorias – “coisas dignas de riso”, lança ele com desdém.¹⁸ Isso é importante porque, se na Lei não está dito que a alma é imortal, e se a ausência de imortalidade da alma é conforme à razão, não se pode supor a alma imortal. E, portanto, não se seguem nem o paraíso, nem o purgatório, nem o inferno como moradas da alma depois da morte, nem também a ressurreição dos mortos, nem ainda o juízo final que premiará com bens eternos as almas dos virtuosos e males eternos a

16 Segundo quarteto de sonetos cujo *incipit* é *Horas breves de meu contentamento*, emulados por diversos poetas quinhentistas portugueses.

17 U. da Costa, *Exame...*, p.56.

18 U. da Costa, *Exame...*, p.79.

dos pecadores – nem, muito menos, noções a elas anexas como transmigração de almas, rogativas pelos mortos, excelência moral dos mártírios e tantas outras – que fundam o poder religioso sobre os membros da *nação*.

Como dissemos, trata-se na *Reposta* e nos mais escritos de Uriel da Costa de uma discussão menos filosófica ou teológica do que uma que visa a uma ação ética e do Direito. A ausência dos prêmios e castigos depois da morte, anexos à imortalidade da alma, implica uma ética terrena, que desconsidera as ilusões religiosas e as satiriza. É uma ética que se resume a alguns princípios de ação, e independe de cerimônias e de ritos, a Tradição constituindo uma excrescência à Lei divina, à qual necessariamente se conjuga a moral e a razão.

Desde as “Propostas”, esboça-se uma rejeição às autoridades, bem como à razão entendida apenas como lógica aristotélica. A lógica, abstração “sem fruto”, não corresponde ao pensamento divino expresso na Escritura, que é regra de vida. Assim, o jurista hebreu dissocia-se das autoridades, quaisquer que sejam, não as reconhecendo como adequados comentadores dos livros sagrados e instituidores das práticas rituais. Não deixa de se valer, porém, dos argumentos da razão natural e do texto da Lei, entendido literalmente. Desse modo, e com sarcasmo, pode confutar as interpretações bíblicas que repousam em metáforas, imagens supersticiosas e alegações do sobrenatural:

*Os Phariseus que somente a certas almas deraõ immortalidade, bema-venturança eterna, e tambem males eternos: para nam condenarem essas almas façilmente aos tormentos, disseram, e dizem que quando aconteça fazer huã alma em hum corpo obras por onde mereça ser condenada: ou faltandolhe por cumprir algum mandamento, a torna Deos a mandar vir em segundo, e terceiro corpo até que ganhe, como elles dizem o pão que no ceo ha de comer. Introduziraõ tambem hum lugar de purgatorio no qual podessem purgar seus defeitos as almas dos que foraõ medianamente bons, em tanto que para este fim as degrada Deos muitas vezes, e mete dentro nos animais (animais bachareis devem fiçar) para que allí se purgem. E assi por que pode acontecer andar a alma de hum homem dentro de huã vaca, quando se degolar aquella vaca, seia de maneira que sinta pouca pena. (que os animais se degolem com piedade bom, e direito he, mas nam por esta causa.) e quando nenhum destes remedios basta, e a alma foi tam má que merece ser condenada, a manda Deos ao lugar dos tormentos eternos, onde para sempre viva penando.*¹⁹

19 U. da Costa, *Exame...*, p. 92-93b.

Essas afirmativas ganham dimensão quando temos presente que, para muitos da *nação portuguesa*, a punição eterna dos pecados era tida por um dos grandes erros das crenças cristãs recém-abandonadas e contrárias à prometida salvação no “mundo por vir” a todos os que se tornavam parte do povo de Israel. Os novos-judeus não aceitavam ser subjugados por essa ameaça, como exclamava o também português rabino Isaac Aboab da Fonseca.²⁰ Além disso – argumenta com Agostinho o ex-estudante de Direito que leu as lições de Francisco Suárez, em Coimbra –, considerando ser o homem uma criatura limitada e finita, não haveria justiça em Deus lhe dar prêmios ou castigos eternos.

Como término do seu replicado escrito, o *Exame das tradições fariseias* traz um intitulado “capítulo extravagante”, formulado como *Questão*: “Pergunta-se se os céus, e a terra acabarão, e fará Deus consumação com as criaturas, ou pelo contrário tudo estará sem fim”; ao que responde que “tudo estará sem fim, e não fará Deus com as criaturas consumação”. Essa questão intercepta a do juízo final, tido para judeus e cristãos como promessa de justiça divina e profecia do fim do mundo e dos tempos. É justamente em relação ao fim dos tempos que, entre cristãos como o padre Antônio Vieira, se especula acerca do Quinto Império, ou, entre os judeus, acerca do Reino do Messias.

Ciente de que também a Escritura é um escrito que, assim, obedece a preceitos retóricos, Uriel da Costa tão-somente destaca as passagens bíblicas sobre as quais os autores se apoiavam para declarar a finitude do mundo, interpretando-as retoricamente segundo as circunstâncias da *persona* que fala e para quem. A principal autoridade para a opinião da finitude do mundo era o salmo 102:

Nam obstam as autoridades com que alguns pretendem mostrar que o mundo terá fim, se forem entendidas com entendimento de homens, e nam com entendimento de mininos, que realmente mininiçe he abraçar aquillo que appareçe a face sem juizo, nem respeito ao sentido de quem fala. Allegam os versos do psalmo 102. que dizem que os ceos pereçerão, envelheçerão, e Deus os mudará como se muda hum vestido, e nam atentam a que proposito alli se trazem estas cousas, e a que fim atira aquelle que as diz, para assi formarem conceito, e entenderem o que quer dizer, mas indiscretamente se arrojam, e arremessam as palavras nuas, e espidas. Hase, pois, de saber que aquelle

20 Cf. A. Altmann, “Eternity of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century”. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 40 (1972), pp. 1-88.

psalmo se intitula, oraçam do affligido, e depois de nelle se debuxar, e retratar a angustia, e miseravel estado de hum afrito, para obrigar a Deos a que se compadeça delle, argumenta da vaidade da vida humana, e eternidade da essencia divina, e para mais mostrar, e confirmar esta eternidade, diz por impossivel, que os ceos terem fim, e se faram velhos, mas a Divindade eterna sempre sera a mesma, e seus annos nam terem remate, nem fim.²¹

Nesse salmo 102, analisa Uriel, a pessoa que fala é um aflito que, para comover Deus e fazê-lo agir em seu favor, compara hiperbolicamente a velocidade com que as coisas mais firmes do mundo se modificam na temporalidade humana, em relação à impassível eternidade divina. Saber quem fala, com que afetos, dotado de que *ethos* e a que fim, portanto, é necessário – mesmo quando se fala com Deus, no Livro de Deus. O que se fala, como vimos, isso está enovelado em meio às demais falas, mormente aquelas que se lhe opõem.

Tendo visto então a quem falam os escritos de Uriel da Costa, como e o que falam, resta-nos a nós também dizer quem é este que os fala.

A condição desautorizada de judeu-novo

A levar em conta o que ficou escrito no *Exame das tradições fariseias*, até aquele ano de 1624, Uriel da Costa considera-se um membro da *nação portuguesa*, judeu, não obstante já ter recebido o *herem* de Hamburgo e o de Veneza, que o punham à margem da coletividade. Diz ele, ridicularizando Samuel da Silva:

Agora se tu falas ja como Christaõ Romano, e não achando fundam to em teu erro, tu passas a dizer que cria Deos novas criaçoens, e tambem cria alminhas negras que infunde no alarve, papagente, torpe, e fero desagraciadas almas que, de taõ alto estado desçeraõ a tãta miseria) [...] eu não sou Christam, e assi he neçessario que fales comigo, como com filho de Abraham, Isahac, e Jahacob, nam bastardo, mas legitimo.²²

Dissociando-se do “papismo”, permanece incerto por qual motivo Uriel da Costa se considera plenamente judeu, condição que até a escritura do *Exame* não põe em dúvida: se porque passou a fazer parte do povo da Aliança

21 U. da Costa, *Exame...*, p. 210-11.

22 U. da Costa, *Exame...*, p.139-40.

pela circuncisão; se porque está convicto de professar o judaísmo, embora sob um viés tido por heterodoxo; ou, ainda, se porque uma ascendência que remontaria aos hebreus o habilitava a ser parte legítima do *judeísmo*. O certo é que nesses anos Uriel da Costa ainda se tem por parte do povo de Israel, o que não ocorre em 1640 quando, ao concluir o *Exemplar humanae vitae*, ostenta seu nome e sobrenome cristãos, vinculados à pátria portuguesa e à ascendência patrilinear, ao tempo em que desgarras de qualquer origem e linhagem o prenome hebraico:

*E para que isso não falte, o meu nome, o que tive, como cristão, em Portugal, Gabriel da Costa, entre os judeus, no meio dos quais oxalá eu nunca tivesse chegado, com pouca alteração, fui chamado Uriel.*²³

Afinal, em Portugal, fora tido por judeu em razão de possuir ascendentes cristãos-novos, ainda que poucos conhecimentos possuísse do judaísmo, e, na Europa setentrional, pela mesma razão, fora aceito como um deles. É a prática das doutrinas que o torna judeu, como queriam os inquisidores, ou basta-lhe para isso a ascendência – como também querem os inquisidores, embora contra os preceitos da religião católica que professam? Se basta a ascendência, nada lhe pode tirar a pertença – já que sua mãe era descendente de cristãos-novos. Porém, se a ascendência não é suficiente e se são necessários também os atos e ritos da religião para um homem ser tido por judeu, como é possível excluir um que não se furtava a praticar devotadamente os ritos judaicos, e, de seu próprio alvitre, se encaminhara para ser integrado à *nação*? E, se, apesar da ascendência, a ausência da prática judaica é suficiente para retirar da coletividade o homem, o que fazer com um como Costa que insistia em praticar os ritos, mas segundo uma prática desviante e que, com contumácia, defendia seu erro? Samuel da Silva interroga-o neste sentido, explicitando-lhe a ausência de alternativas: “já que diz professar ser judeu” e “quer ser judeu”, deve sê-lo plenamente, ou ser entregue a excomungadores. Isso não é força de expressão: documentos mostram que após conseguir que os magistrados holandeses o expulsassem de Amsterdã, e queimassem os exemplares de seu livro, as autoridades rabínicas ainda se lamentam de não ter sido possível condená-lo à morte:

23 U. da Costa, *Exemplar humanae vitae*, p. 247, in S. da Silva, *Tratado da imortalidade da alma*. Trad. Epifânio da Silva Dias. Lisboa: IN-CM, 1982, p. 204-47.

Encontrou-se entre nós um homem mau e perverso [...] nega os principais fundamentos da fé, tais como a imortalidade da alma e a ressurreição, e desdenhosamente publica e afirma que não há diferença alguma entre o homem e o animal. Desmente muitos dos milagres mencionados na Torah [...]. Em vista disso, os chefes da comunidade – depois de diligências cerca das autoridades do Reino – embargaram-lhes os livros e queimaram-lhos publicamente, encerrando-o a ele numa prisão, e conseguindo finalmente expulsá-lo da cidade; porque, como a liberdade religiosa reina naquele país e não existe inquisição em matéria de fé, não foi possível alcançar contra ele a pena de morte, mas tão somente a de expulsão.²⁴

Enfim, era necessário integrar corretamente ao judesmo aqueles portugueses expatriados que, não tendo nascido judeus, passaram a sê-lo, qualquer que houvesse sido sua motivação: convicção, interesse, sobrevivência, medo. Mas, sobretudo, e independentemente da motivação, tornaram-se judeus por poderem exhibir, como um “atestado de nobreza” às avessas, uma ascendência judaica, quando não uma ameaça de perseguição inquisitorial por esse motivo. No caso de Costa, a declaração de honra – que perpassa o *Exame* e o *Exemplar* – está vinculada tanto a sua progênie como a sua educação fidalga:

Os meus progenitores, pessoas bem-nascidas, descendiam de judeus que em tempo haviam sido forçados neste reino a abraçar a religião cristã. Meu pai era verdadeiro cristão, observantíssimo dos preceitos da honra e grande prezador da honestidade de costumes. Em sua casa fui criado fidalgamente.²⁵

No *Exame*, o labor de escritura acerca da mortalidade da alma justifica-se desde o prefácio como um dever de honra, após o furto e a deturpação dos seus escritos: “Já nos é necessário acudir a defender a própria honra, e tirá-la a salvo dos dentes daquela má besta [...] que de honra sabe pouco”.²⁶ Ou, no *Exemplar*, em que o próprio escrito se destina a “quantos sois honrados, cordatos e humanos”,²⁷ a fim de que possam julgar sua *vida*. A escrita que se defende

24 In C. M. de Vasconcelos, “Uriel da Costa...”, p.326.

25 U. da Costa, *Exemplar humanae vitae*, p. 205.

26 U. da Costa, *Exame...*, p. 49-50.

27 U. da Costa, *Exemplar humanae vitae*, p. 223.

e acusa os contraditores, mesmo que desautorizada por provir de um neófito na religião, para Uriel da Costa é ação honrosa e demonstrativa da sua validade. É por evitar extravazamentos de honradez individual, tão senequistas e tão ibéricos, que se fez mister para os líderes da *nação* estabelecer os critérios que permitiam a alguém se tornar parte do povo de Israel, excluindo os indecisos, os equivocados e os independentes. Zelavam assim pelo cumprimento dos deveres e pelos decorrentes benefícios que isso acarretava aos que se faziam novos judeus, adentrando na *nação* – para além de um diluído sangue hebreu.²⁸

A distinção entre o povo dos judeus e a religião judaica é cabível a partir do conhecimento que hoje temos, e tinha Uriel da Costa, das equívocas expressões religiosas dos descendentes de cristãos-novos oriundos da Península Ibérica. A ausência de perseguição inquisitorial, a possibilidade de um acolhimento comunitário, a de poder realizar desassombadamente atividades mercantis e governativas, usufruir de uma rede de solidariedade e se apropriar de uma crença mais favorável a expectativas de salvação eram razões suficientes para que muitos desejassem se integrar à condição judaica e obedecer aos seus ritos. Para uma parte grande das gentes, as discórdias religiosas eram de somenos importância; para outros tantos, porém, a integração ao judaísmo não pôde ser pacífica nem duradoura, como não o foi para Uriel da Costa. Houve ainda um número expressivo desses descendentes que retornou ao catolicismo, ou se transferiu ao protestantismo, ou aderiu ao deísmo, ou ao ateísmo.

Esses descendentes de cristãos-novos – poetas uns, doutrinadores outros, teólogos, polemistas, escritores – carregaram sempre seus duplos nomes, que os evidenciavam, não como identidades individuais, mas, justamente, como *dividui*, divididos. E lembro de Antonio Enríquez Gómez, Manuel de Pina, Daniel Levi de Barrios, Juan de Prado, Oróbio de Castro, Menassés ben-Israel. O fim – de tudo o que mais importa – determinando-lhes não só o que diziam e como, mas ainda o próprio quem o dizia e quando, enquanto *persona* que detinha nome, pátria, família, ofício, condição, hábitos, afetos, estudos. Neste caso, é enquanto Gabriel e Uriel – português e hebreu, jurista de Coimbra, comerciante de Amsterdã, homem de bons costumes, honrados afetos e legítimo saber, estudioso das leis e *pour cause* obrigado a disputar com falsários da Lei – que o escritor do *Exame das tradições fariseias* se figura, nas páginas que hoje podemos ler. Sem essa dimensão, seus escritos se tomariam por expressão de uma subjetividade, irrisória aqui. Pelo contrário, o instável livro de Uriel

28 Lembre-se que a Inquisição portuguesa designava como cristão-novo os descendentes de judeus convertidos até a quinta geração, isto é, que tinham até 1/17 de “sangue” judeu...

da Costa, esse duplo e judicioso *Exame das tradições fariseias*, prova que uma controvérsia jurídico-religiosa foi se avolumando no centro de seus escritos como delimitação de voz, até conduzi-lo à exclusão de suas duas *nações*. De modo tal que lhe retirou qualquer possibilidade de proferição nelas, lançando-o numa morte que, com o *Exemplar humanae vitae*, gritava honra e soberania.

Referências

- ALTMANN, A. Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 40, p.1-88, 1972.
- COSTA, U. da. *Exame das tradições farisaicas*. Acrescentado com Semuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*. Introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon. Braga: APPACDM Distrital de Braga, 1995.
- COSTA, U. da. *Exemplar humanae vitae*. In: SILVA, S. da. *Tratado da imortalidade da alma*. Trad. Epifânio da Silva Dias. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 204-247.
- GEBHARDT, C. *Die Schriften des Uriel da Costa*. Curis Societatis Spinozanae: Amsterdam, Heidelberg, Londres, 1922.
- SALOMON, H. Introdução. In: COSTA, U. da. *Exame das tradições farisaicas*. Acrescentado com Semuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*. Introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon. Braga: APPACDM Distrital de Braga, 1995.
- VASCONCELOS, C. M. de. Uriel da Costa: notas relativas à sua vida e às suas obras. Separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 8, p. 236-395, 1922.