

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora

Maria Armanda do Nascimento Arruda

Vice-Diretor

Paulo Martins

EDITORA HUMANITAS

Presidente

Ieda Maria Alves

Vice-Presidente

Mário Antônio Eufrásio

Adma Muhana

Uriel da Costa e a nação portuguesa:
edição diplomática e estudo do
"Exame das tradições fariseias"

HUMANITAS

Rua do Lago, 717 – Cidade Universitária
05508-080 – São Paulo – SP – Brasil
Tel.: (11) 3091-2920
e-mail: editorahumanitas@usp.br
<http://editorahumanitas.commetecuite.com.br>

Proibida a reprodução parcial ou integral desta obra
por qualquer meio eletrônico, mecânico, inclusive
por processo xerográfico, sem permissão expressa do
editor (Lei n. 9.160, de 19/02/1998)

HUMANITAS



Foi feito o depósito legal na Biblioteca Nacional (Lei nº 1.825, de 20/12/1907)
Impresso no Brasil / Printed in Brazil
Janeiro 2017

São Paulo, 2016

M952
Muhana, Adina.
Uriel da Costa e a nação portuguesa : edição diplomática e estudo do
"Exame das tradições fariseias" / Adina Muhana. -- São Paulo :
Humanitas : FAPESP, 2016.
316 p.

ISBN 978-85-7732-323-4

1. Cristãos-novos. 2. Conversão religiosa -- História. 3. Judeus --
Século 17. Judaísmo -- Século 17. I. Costa, Uriel da, 1585-1640 II.
Título.

CDD 296

Esta publicação contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo,
processo 2015/11173-9.

As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de
responsabilidade do(s) autor(es) e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Serviço de Editoração e Distribuição
3091-2920/4593
editoriaffch@usp.br

Coordenação Editorial
Helena Rodrigues - MTb n. 28.840

Projeto gráfico e Diagramação
Marcos Eriverton Vieira

Capa
Victor Ivanon

Revisão
autora e Victor Granado

SUMÁRIO

Prefácio Leon Kossovitch.....	07
Nota introdutória.....	17
ESTUDO PRELIMINAR..... 19	
Os Escritos.....	19
O expatriamento de Gabriel da Costa	25
Bordéus e outras comunidades de portugueses transpirenaicas	28
Hamburgo.....	34
A heresia judaizante: os cristãos-novos de novo.....	39
"Propostas contra a Tradição"	48
A mortalidade da alma no <i>Exame das Tradições Fariseias</i>	76
Veneza.....	96
Amsterdã.....	99
A <i>nação portuguesa</i>	114
A falta de conhecimento da doutrina por parte dos judeus-novos	150
Os estatutos de sangue.....	164
Melhor dizendo, o proselitismo acobertado	182
Na língua de Portugal	211
Referências bibliográficas	217
EXAME DAS TRADIÇÕES FARISEIAS	229

dentes até a legislação pombalina de reforma da Inquisição em Portugal, no ano de 1773 – não obstante continuar a operar nos estudos sobre o tema... Por outro lado, utilizo fartamente o termo “judeu-novo”, proposto por Yosef Kaplan em sua obra *Les nouveaux-juifs d'Amsterdam* (Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme), como conceito que alude ao mesmo tempo à conversão ao judaísmo dos portugueses que são tidos por descendentes dos cristãos-novos e à sua ignorância dos princípios gerais do judaísmo.

Em terceiro lugar, julgo necessário prescindir também das designações correlatas de “sefarditas” e “asquenazes” por não corresponderem a divisões, seja das comunidades judaicas do século xvii, seja por estarem ausentes do vocabulário coetâneo relativo aos agrupamentos judaicos. De modo diverso, adoto com amplitude a expressão *nação portuguesa* ou simplesmente *nação*, empregada pelos membros das comunidades portuguesas judaicas para se auto-referirem, no sentido já destacado pela estudiosa Miriam Bodian em vários artigos e em seu livro *Hebrews of the Portuguese Nation*: como manutenção de um *ethos* ibérico, o qual segrega os judeus-novos portugueses de membros de outras comunidades judaicas, identificados no singular como *tudestos*, *polacos*, *italianos*.

Muitas das reflexões aqui desenvolvidas principiaram na Bibliothèque Nationale de France, por ocasião do pós-doutorado que realizei no ano de 2012 sob os auspícios da Capes, o incentivo da Universidade de São Paulo e o acolhimento da Maison du Brésil. Elas se beneficiaram do diálogo com os colegas Jean-Frédéric Schaub e Natalia Muchnik, que generosamente me receberam na École des Hautes Études en Sciences Sociales, aos quais agradeço. Evidentemente, as conclusões a que este trabalho chegam são de minha inteira responsabilidade, muito embora, em sua formulação final, resultem da conversação constante com o amigo Leon Kossovitch.

Estudo Preliminar

Os Escritos

O *Exame das tradições fariseias conferidas com a lei escrita* foi encontrado por Herman Salomon em 1993, depois de 370 anos desaparecido, tendo o estudioso publicado uma sua tradução inglesa nesse ano e uma edição portuguesa em 1995.¹

Até então era o livro um mito, uma vez que não se conhecia qualquer exemplar dele desde que fora mandado queimar pelo conselho diretivo da comunidade portuguesa de Amsterdã, o *mahamad*,² em 1624. Seu reaparecimento, a par de documentos novos compulsados por diversos estudiosos e estudos monográficos recentes acerca de autores da comunidade portuguesa de Amsterdã, exigem uma nova apreciação do pensamento de Uriel-Gabriel da Costa, apesar do que já foi escrito acerca de sua vida e obra.³ Levando em conta que, tendo adotado o prenome judaico de “Uriel”, em seu último escrito reafirma o nome cristão de “Gabriel”, neste estudo será mantida a dualidade dos nomes, resultado do seu duplo pertencimento, desde a conversão ao judaísmo, ao partir de Portugal. Contrariando imputações de ignorância a seu autor, não um filósofo, mas um jurista, o *Exame das tradições fariseias* revela uma noção suficiente dos princípios da teologia judaica rabínica e sua dissociação dela, ao mesmo tempo que uma convicção de que a interpretação do texto sagrado que propõe está mais em acordo com o judaísmo, do qual se afirma parte. Talvez não passe de uma “banal e brilhante censura”, como julga Jean-Pierre Osier, em seu

1 A edição apresenta como introdução um apanhado do que mais recentemente se conhece acerca da vida de Uriel-Gabriel da Costa, bem como um minucioso cotejo entre os três capítulos originais da obra relativos à mortalidade da alma, sequestrados pelo médico Samuel da Silva e reproduzidos em seu *Tratado da Imortalidade da alma* (1623).

2 Em Amsterdã, o conselho executivo da *nação* (*mahamad*), era composto por seis administradores (*parnasim*), eleitos por um ano, e por um tesoureiro (*gabbaï*). Ver C. Wilke, *Histoire des Juifs Portugais*, p. 142.

3 Ver bibliografia específica ao final do volume.

denso livro sobre *Uriel et Spinoza*, mas o fato de ter sido atual por mais de cinquenta anos na *nação portuguesa* de Amsterdã, dando ensejo a diversas respostas nas comunidades portuguesas-judaicas em que foi conhecido, demonstra que teve uma importância incomum nelas. *Nação portuguesa* – termo pelo qual se definem as comunidades judaicas de proveniência ibérica no século XVII na Europa do Norte – é ela mesma uma noção ambígua, como Uriel-Gabriel, ao reunir num só conceito o *ethos* ibérico e a estrutura sociopolítica e teológica judaica. Os questionamentos, censuras e recusas que Uriel da Costa faz a ela no *Exame das tradições fariseias*, só aparentemente isolados, evidenciam também o embate entre setores judaicos e cristãos no século XVII, na Holanda, no fito de arrebatá-los os cristãos-novos para suas fileiras.

A existência de um proselitismo judaico nas *nações portuguesas* europeias do século XVII surpreende e grande parte deste trabalho é dedicada a confirmá-la. Os documentos aqui compulsados são todos extraídos de obras já publicadas, divergindo porém na tese central, baseada em diversa interpretação dos mesmos; não pude consultar a documentação primária que se encontra nos arquivos, infelizmente. Parto do pressuposto de que as *nações portuguesas*, em diversas partes da Europa transpirenaica, se formaram paulatinamente, e foram resultado de um imenso esforço tanto de líderes religiosos como de autoridades civis, que acolheram portugueses descendentes de cristãos-novos perseguidos pela Inquisição objetivando incorporá-los a comunidades definidas como judaicas. Com isso, casos de heterodoxia, como o de Uriel-Gabriel da Costa e outros, serão melhor compreendidos se tomados como conservação de um *ethos* ibérico, mal-adaptado ao judaísmo rabínico. Destarte, procuramos manter o pertencimento dessas comunidades portuguesas-judaicas à história da Península Ibérica, católica durante o Antigo Regime, em vez de transferi-las em bloco para a história judaica – ironicamente dando razão à Inquisição, que supunha judaizante toda aquela gente.

Foi esse mesmo princípio, de pertencimento a uma história judaica, pensamos, que autorizou o governo de Israel a se apropriar de documentos manuscritos e impressos da *nação portuguesa* de Amsterdã que haviam sido emprestados para a exposição de 1978-1979 em comemoração à fundação do Estado de Israel em Jerusalém, sem jamais os devolver à Holanda, ou, quem sabe até, remeter cópias suas a Portugal.⁴ Esses documentos, é mister editá-

4 Comunicação pessoal do prof. José van den Besselaar. Tb. no estudo introdutório de Manuel Cadafaz de Matos e Herman Prins Salomon, à edição de Mendes e Remédios, *Os judeus portugueses em Amsterdã*, consta à p. xxxv: “Entre Setembro de 1978 e julho de 1979 [...] todos os manuscritos e aproximadamente 2000 impressos (seleccionados entre perto de 25000) foram levados em caixas para a Biblioteca Universitária de Jerusalém. Tais valores foram, nessa cidade, objecto de uma grande exposição, em 1980. Lamentavelmente, porém, essas preciosas fontes

-los, e em sua língua portuguesa, a fim de que novas hipóteses interpretativas possam ser formuladas.

Por duas vezes – por ocasião da publicação de seu livro *Exame das tradições fariseias*, e, mais tarde, por denúncias de práticas contrárias ao judaísmo –, Uriel-Gabriel da Costa foi banido da comunidade judaica de Amsterdã, à qual só retornará de modo farsesco numa triste cerimônia de reconciliação, para logo ser lançado fora dela, pelo suicídio, em 1640. Entre os dezessete anos que medeiam o *Exame das tradições fariseias* do testamento que sobrevive à sua morte, não consta que Gabriel-Uriel da Costa tenha escrito coisa alguma, o que indicia que todo seu ímpeto de escritura esteve vinculado à discussão da prática e da teologia judaicas, tal como as defrontara na sua chegada à Europa setentrional, em 1615.

São únicos escritos seus, primeiro, o texto das perguntas que envia as autoridades de Hamburgo em 1616, pouco mais de um ano depois de ter deixado Portugal, e conhecido como “Propostas contra a tradição”, em português. Segundo, o livro que escrevia em 1623 e que foi violado pelo médico português Samuel da Silva, seu conterrâneo e ex-companheiro em Hamburgo, ou por alguém com sua convivência; três capítulos dele foram publicados e comentados por Silva em sua própria obra, *Tratado da Imortalidade da Alma*, no mesmo ano. Ainda nesse ano, a reescritura do mesmo livro, publicado em 1624 sob o título de *Exame das tradições fariseias conferidas com a lei escrita*, também em língua portuguesa, acoplado à *Resposta a hum Samuel da Silva que faz offício de médico, seu falso caluniador*. E, terceiro, finalmente, o escrito feito à guisa de testamento, entre 1639 e 1640, e publicado postumamente em 1687 por Philip van Limborch, sob o título *Exemplar humanae vitae*, em língua latina. Pelos dois primeiros, temos que os pretendidos interlocutores de Uriel-Gabriel da Costa são os membros das *nações portuguesas* da Europa do Norte, ao passo que o último revela maior amplitude, para além do entorno português e judaico, destinando-se mais diretamente aos cristãos holandeses que, protestantes, gozam de sua simpatia, como fica evidenciado no *Exame das tradições fariseias*. Nenhum desses escritos se apresenta como um *tratado*, teológico ou mesmo doutrinário, mas apenas como “propostas”, como “exame” e como “resposta” de um jurista, quer dizer, como discussão acerca de assuntos polêmicos, passíveis de uma determinação legal. Todavia, em razão do primeiro, seu autor é ameaçado de excomunhão, a qual se cumpre célebre dois anos depois (1618); e, em razão do segundo, é preso, excomungado e seu livro queimado (1624). Quanto

não chegaram a ver mais a terra onde tão carinhosamente foram compostas e zelosamente guardadas durante séculos. É que, depois de terminada tal exposição, os manuscritos, bem como os impressos, ficaram depositados, com a incompreensível anuidade dos dirigentes do Seminário e Biblioteca de *Ets Haim*, na Biblioteca de Jerusalém”.

ao *Exemplar humanae vitae*, escrito em latim para quaisquer e ninguém,⁵ até hoje move pela sua intensidade: nem proposta, nem exame, constitui-se como uma espécie de memorial, anunciando o suicídio iminente do seu autor e publicado em situação já diversa daquela à qual estaria destinado. Foi editado no interior do *De veritate Religionis Christianae. Amica Collatio cum Erudito Iudaeo* (1687), do arminiano Philip van Limborch que, numa apologia do cristianismo, debateu com outro membro da *nação portuguesa*, Isaac Oróbio de Castro (o “judeu erudito” do título), e associou à sua refutação a diatribe anti-rabínica de Uriel-Gabriel da Costa⁶. Os arminianos (ou remonstrantes, como preferiam ser chamados⁷) constituíram uma divisão da Reforma protestante, concebendo a predestinação com um misto do livre-arbítrio e da vontade divina e, no campo político, defendendo a independência das esferas civil e religiosa. Em conflito com os calvinistas ortodoxos, que se implantaram como facção religiosa dominante na expulsão do jugo espanhol católico, em 1581, os remonstrantes recusaram a concepção teocrática do poder político subordinado à Igreja. Com Hugo Grócio entre eles, entendiam que o Estado só deveria reger a Igreja nos assuntos externos, ao mesmo tempo que esta só poderia exercer um poder coercitivo no que dizia respeito ao espiritual; a partir de 1618, “passam à distinção entre religião externa e autoridade civil, de um lado, e, de outro, interioridade espiritual, ou consciência, sobre a qual nem Igreja nem Estado tem soberania”⁸. A discussão ainda é atual nos anos de 1670 e 1680, com os remonstrantes defendendo que, desde que não perturbassem a ordem, heterodoxos, dissidentes, judeus, ateus e demais denominações religiosas não podiam sofrer violência por parte de autoridades religiosas, nem o Estado devia permitir tal. O caso de Gabriel-Uriel relatado no *Exemplar* expunha como nefasta e fatal a confusão entre ambas as esferas de poder, o que se comprovaria com a organização teológico-política judaica, existente ali mesmo no interior da Holanda. O *Exemplar humanae vitae* – encontrado entre os papéis de um dos primeiros opositores ao regime calvinista, o líder remonstrante Simon Episcopius, tio de Limborch – apareceu assim como prova demonstrativa da abusiva ingerência

5 No *Exame das tradições fariseias* Uriel declara com orgulho: “Nas letras nasci eu, e da mama posso dizer me tiraram para elas, pois de oito anos entrei na gramática Latina; e eram ellas tam proprias, e naturaes para mim, que a tudo o mais furtava o tempo para o dar a ellas. Assim diferentes estudos gastei a idade, e posto que milha profissam foi estudar direito, a curiosidade me levava tambem a saber o que diziaõ os Theologos, e a revolver seus escritos”, p. 133-34. Pela sua destinação, quer se quer ampla, não estranha que o *Exemplar humanae vitae* tenha sido publicado em latim; todavia, desde C. Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, se disputa se teve o *Exemplar* uma primeira redação em língua portuguesa.

6 E de Philip van Limborch também uma *Historia Inquisitionis*, em quatro volumes, publicada em Amsterdam em 1692, e que apresenta as primeiras gravuras referentes à instituição. Ver Henry Kamen, *La Inquisición española*, p. 300.

7 De remonstrância, ou expressão de objeção e protesto.

8 M. Chauí, *A nervura do real*, pp. 141-42.

das autoridades religiosas sobre as liberdades civis, entre os judeus como em outros casos.⁹

São esses três escritos em conjunto que nos propomos a analisar.

Hoje se conhece a maior parte dos acontecimentos que constituem a vida de Uriel-Gabriel da Costa, podendo-se delimitar os principais momentos da escritura da obra desse descendente de cristão-novo, tornado, após sua chegada a Amsterdã por volta de 1615, um judeu-novo.¹⁰ É possível, com precisão bastante, identificar seus ascendentes e seus estudos em Portugal e, após seu exílio em Hamburgo e Amsterdã, suas atividades e escritos relativamente à sua inserção na comunidade luso-judaica neerlandesa, bem como acompanhar a presença, ainda que sob a forma de refutação, de proposições desses escritos em outros autores. Difícil é enfrentar com isenção a agra censura que Uriel-Gabriel faz aos dirigentes religiosos da comunidade judaica de Amsterdã no *Exemplar*, o que levou alguns estudiosos a oscilarem entre tomar tal censura por falsificação – a considerar que as palavras presentes nos textos de Uriel-Gabriel foram postas por outrem após sua morte –, ou por falsidade – a considerar que Uriel-Gabriel mentiu no relato dos acontecimentos que autenticamente escreveu. Todavia, após a descoberta do exemplar do *Exame das Tradições Fariseias*, isso não é mais fátivel, dada a concordância entre ambos os escritos em suas linhas mestras. É difícil também inserir essa censura num momento anterior ao da excomunhão de Bento de Espinosa e Juan de Prado, quando as principais características da *nação portuguesa* de Amsterdã ainda não se tinham consolidado; tal censura se origina de uma incompatibilidade entre as expectativas de um descendente de cristão-novo em relação a um judaísmo do qual só tem conhecimento literariamente, e a existência histórica do mesmo. Com isso, embora seja um dos primeiros casos de dissensão entre os novos judeus, o de Uriel-Gabriel da Costa não é único nem isolado e manifesta os dilemas que as comunidades portuguesas enfrentaram, seja em Amsterdã, seja em outras cidades da Europa do Norte. Pelo caráter ao mesmo tempo singular e exemplar de Amsterdã, aí eles se tornam mais visíveis, permitindo uma nova abordagem daquela que foi a mais florescente comunidade judaica dos tempos modernos, não obstante ter se dissolvido quanto a seu caráter *português*, como as demais, ainda durante o século XVIII. E ninguém menos que Carl Gebhardt, o editor de tantos documentos e estudos relativos a Uriel-Gabriel e Espinosa, quem afirma:

9 O teólogo ortodoxo luterano Johann Müller possuiu uma outra cópia do *Exemplar*. É ele quem primeiro noticia o suicídio de Uriel da Costa, em seu livro de polémica antijudaica, *Judaismus oder Judenthum*, editado em Hamburgo, em 1644.

10 Utilizo o termo na acepção difundida por Y. Kaplan, não obstante poder ser empregada neste trabalho também para designar os cristãos-velhos convertidos ao judaísmo, como indica M. Bodian, “Les juifs portugais d'Amsterdam et la question identitaire”, *Archives du Centre Cultural Calouste Gulbenkian*, 48, 2004.

La majorité du peuple suivit le chemin de l'assimilation comme le lui montrèrent des demi-caractères superficiels à la manière de Menasch ben Israel, puisqu'ils prirent pour mythe du judaïsme la superstition de la Kabbale, non sa mystique, et ultérieurement les Sépharades d'Amsterdam ont disparu en tant que peuple dans une aschkenazification sans importance.¹¹

No caso de Uriel-Gabriel da Costa, o que primeiro causa estranheza é que, já em 1616 tenha recebido tão severa repressão por parte do rabino Leão de Modena, quando da redação das denominadas "Propostas contra a tradição", não passando de um jovem recém-chegado na comunidade portuguesa de Hamburgo, declaradamente disposto a *retornar* ao judaísmo, tendo inclusive se circuncidado tão logo chegara ao norte da Europa.

Segundo os conhecimentos de que dispomos pelos trabalhos principais de Carolina Michaelis de Vasconcelos, Herman Salomon e Israel Révah, alguns parentes de Uriel-Gabriel da Costa se dirigiram a Amsterdã nos primeiros anos de implantação da comunidade portuguesa, em 1602, quando esta era apenas uma colônia mercantil, à semelhança de tantas outras da Europa setentrional, que cresciam com a emigração dos descendentes dos cristãos-novos. Alguns membros da sua família haviam sido molestados pelo Santo Ofício e não é impossível que a proximidade de Gabriel da Costa com um antigo professor de cânones de Coimbra, Antônio Homem, o fizesse temer pela sua segurança e a dos seus familiares, quando ainda no Porto. Essa proximidade à primeira vista demonstraria o criptojudaísmo, isto é, o marranismo de Gabriel da Costa, muito embora tenha ele atuado no ofício de tesoureiro da Colegiada da Sé do Porto em 1603-1604, como evidenciou H. Salomon. A questão é que, em Coimbra, onde Gabriel da Costa estudou Direito com interrupções entre 1601 e 1604, foi Antônio Homem quem assinou suas provas de admissão, em 1605, depois que ele retomou o curso. Desde 1617, o infeliz professor foi acusado de ter liderado uma "Confraria de São Diogo", dedicada a um certo Diogo de Assunção, um frei capuchinho cristão-velho queimado pelo Santo Ofício em 1604 por se dizer que no cárcere professava a fé judaica, o qual se tornou um dos chamados "mártires do judaísmo".¹² Segundo estudos de Saraiva de Carvalho, Gabriel da Costa fazia parte efetivamente do círculo de Antônio Homem, mas é improvável que o denominado *Præceptor Infelix* tenha sido culpado de qualquer "culto judaico secreto", em que participariam 55 freiras e mais de 85 oficiais, como se afirmou e se tem repetido.¹³ As denúncias na

11 C. Gebhardt, *Cabiers Spinoza 3*, "Le déchiement de la conscience", p. 141, texto que constitui um extrato traduzido da introdução de seu livro *Die Schriften des Uriel da Costa*, de 1922.

12 Cf. M. Bodian, *Dying in the Law of Moses*, p. 181.

13 Saraiva de Carvalho, J. M. de Almeida, *The fellowship of St. Diogo: New Christian, Judaizers in Coimbra in the Early Seventeenth Century*, PhD dissertation, University of Leeds, 1990, pp. 33 e

Inquisição faziam de Antônio Homem um sumo-sacerdote oficiante do culto do Yom Kippur e entre seus ensinamentos estavam que a diferença essencial entre a lei do judaísmo e a do cristianismo era a observância do *sabbath* e o culto das imagens, e que, vivendo em perseguição, era suficiente aos judeus ter em mente a intenção de cumprir aqueles preceitos da lei que não podiam ser observados a salvo. Aprisionado em 1619, o infeliz preceptor acabou por ser queimado em 1624 como *negativo* — alguém que nega ter praticado o crime de judaísmo, mas que a Inquisição está convencida de que judaizou. Da sua sentença, diz H. Salomon:

the execution of Padre Dr. Antonio Homem is one of the most infamous examples of judicial murder in the annals of the Portuguese Inquisition. This brilliant canonist went down in Portuguese history as "the unlucky professor" because his fame and success drove his colleagues to such envy that they did not rest until they brought about his arrest on trumped-up charges. Armed only with his juridical expertise, Homem heroically defended himself from outrageous and fantastic accusations, steadfastly refusing to save his life at the cost of his honor.¹⁴

Sabendo-se hoje que tais acusações de judaísmo contra o padre Antônio Homem foram forjadas num amplo movimento de controle da Universidade portuguesa por parte do Santo Ofício, desfaz-se, igualmente, o argumento de pretenso marranismo de Gabriel da Costa por incitação do seu mestre, anteriormente à sua partida para Amsterdã.

O expatriamento de Gabriel da Costa

O aprisionamento e morte de Antônio Homem, em todo o caso, se passa alguns anos depois de Gabriel da Costa conduzir a família do Porto para Amsterdã, na primavera de 1615.¹⁵ Segundo consta no *Exemplar* e pelos documentos arrolados por I. Révah, foi ele o responsável pela emigração de quase toda a família: a mãe, a esposa e três irmãos. Apenas uma irmã casada, de nome Maria, permaneceu no Porto; anos mais tarde, ela e o marido serão investi-

199, n. 50. C. Roth, *A History of the Marranos*, p. 170; D. M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Jewish Pub. Society, 1996. Para uma crítica a essa versão, ver a resenha de H. Salomon a essa última obra, intitulada "Crypto-Judaism or Inquisitorial Deception?", in *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 89, No. 1/2 (Jul-Oct., 1998), pp. 131-154, Published by University of Pennsylvania Press, bem como sua Introdução ao *Exame das Tradições Farisaisas*, p. 36, n. 11.

14 "Crypto-Judaism or Inquisitorial Deception?", op. cit. nota anterior, p. 151-2.

15 I. Révah, *Uriel da Costa et les marranes de Porto*, p. 9, afirma que tal ocorreu em 1614. A data de 1615 é proposta por Saraiva de Carvalho e Salomon.

gados pelo Santo Ofício, que se apodera de todos os bens que possuíam, enquanto sócios do negócio dos irmãos¹⁶. Disso Uriel-Gabriel se queixará desde Hamburgo, em documentos localizados pelo mesmo estudioso H. Salomon. Quanto ao próprio Gabriel, filho segundo dessa família de pequena fidalguia portuguesa¹⁷, estudante de Direito até 1608, não há registro de que tenha se graduado, embora tenha cursado a faculdade de *Cânon*¹⁸. Quando morreu seu pai duas Faculdades jurídicas existentes em Coimbra¹⁹. Quando morreu seu pai Bento da Costa Brandão, cristão-velho, portanto, cavaleiro fidalgo, católico praticante, comerciante de vinho, algodão e açúcar do Brasil, administrador de bens eclesiásticos, Gabriel surge como seu sucessor em todas as atividades e negócios, sendo provável que tenha deixado a Universidade para ocupar as funções paternas. Conforme afirma em sua *vida*, o principal motivo para sair de Portugal foi o fato de estar duvidoso em relação a princípios do catolicismo acerca da imortalidade da alma. Embora, em livro editado postumamente, escritos de I. Révah procurem mostrar, com base em confissões de processos inquisitoriais tardios, que Uriel-Gabriel praticava um criptojudáismo quando ainda morador em Portugal, tendo inclusive convertido ao judaísmo duas de suas primas e vizinhas, Leonor e Branca de Pina, essa suposição parece ainda mais frágil do que aquela que atribui sua participação na pretensa seita secreta de António Homem.¹⁹

De certo, quando Gabriel da Costa segue para Amsterdã, em 1615, a cidade já se afirma como um porto seguro para portugueses cristãos-novos, bem como para indivíduos de outras religiões: protestantes de Antuérpia e dissidentes ingleses e, mais tarde, também huguenotes da França; apenas os católicos, identificados com os detestados espanhóis de Filipe II, são abertamente hostilizados na Amsterdã calvinista, que faz gala de acolher os perseguidos da Espanha. Desde que não sejam "papistas", os portugueses são muito

16 Ver H. Salomon, *Exame das tradições farisaicas*, Introdução, p. 38, n. 15. Não consta que Maria e seu esposo tenham deixado Portugal, mesmo depois que seus bens foram tomados e serem obrigados a usar sambenito. Talvez, para a rede comercial familiar, fosse mais consequente a permanência em Portugal do que a partida para Amsterdã.

17 Diz H. Salomon: "já em 1601 [Bento da Costa Brandão] ostentava um título nobiliário: 'cavaleiro-fidalgo da Casa de El-Rei Nosso Senhor', que, a partir de 1606, trocou pelo de 'cavaleiro-fidalgo da Casa da Infanta Dona Isabel', *Exame das tradições farisaicas*, Introdução, p. 34.

18 C. M. de Vasconcelos, "Uriel da Costa", *Revista da Universidade*, p. 244.

19 Para apontar apenas algumas incongruências, primeiro, I. Révah toma como verdadeiros depoimentos sumários de processadas que acusam pessoas fora de Portugal (portanto, intocáveis), como responsáveis pelo seu judaísmo, o que é um tópico nas confissões perante a Inquisição; segundo, comprova a veracidade das denúncias com manuais de inquisidores que apresentam como demonstração de judaísmo uma série de ritos, os quais foram publicados pelo menos uma dezena de anos após o pretenso ensinamento de Gabriel da Costa.

bem-vindos na Holanda.²⁰ Um interessante estudo de J. Boyajian propõe que, anteriormente ao século XVII, em Portugal, considerações financeiras tinham feito se aliar cristãos velhos e novos; e, inclusive, que esses fatores financeiros haviam sido suficientemente poderosos para no século XVII dispersar portugueses através da Europa e atrair cristãos-novos portugueses, já integrados ao catolicismo ibérico, a Amsterdã e ao judaísmo.²¹

No que diz respeito à *nação portuguesa*, neste ano de 1615 as autoridades de Amsterdã ainda não permitem o exercício público do judaísmo, o que ocorrerá em breve, em 1616, com a autorização de culto público em sinagoga. Gabriel da Costa e seus parentes constituem, nesse momento, uma das cerca de cinquenta novas famílias de portugueses, a maior parte dos quais com cristãos-novos entre seus membros, que emigram anualmente para Amsterdã, entre 1609 e 1621, em razão da Trégua dos Doze Anos entre Holanda e Espanha – ocorrida no interior da Guerra dos 80 anos iniciada em 1568 entre as duas nações. Naqueles anos, entre os novos imigrantes constata-se a presença não só de mercadores, como no princípio, mas também de outros ofícios, como cantores, professores, médicos, farmacêuticos, impressores, lapidadores de diamante e rabinos, conforme M. Bodian²²; além desses, vieram viúvas e demais gente pobre ou empobrecida, haja vista o número de sociedades beneficentes²³ e os lamentos dos membros da junta executiva da congregação, os *parnaisim*, acerca da impossibilidade de os acolher dignamente.²⁴ Não só portugueses acorrem à cidade como também, a partir de meados dos anos de 1630, miseráveis judeus alemães e polacos, o que, tudo junto, levou a que a cidade passasse a ser desde então conhecida como a "Nova Jerusalém".

A princípio – como dito –, não haveria por que desconfiar da aspiração do jovem descendente de cristãos-novos Uriel-Gabriel em abandonar a

20 H. Salomon apresenta assim os primórdios da *nação portuguesa* em Amsterdã: "Dada a proscrição do culto católico, não tinham filiação religiosa certa. Graças ao restabelecimento da livre saída dos cristãos novos portugueses em 1601, outorgado pelo rei Filipe II, a colônia ou 'nação' portuguesa de Amsterdã foi-se avolumando até atingir mais de 200 indivíduos cerca de 1606, e mais de 200 famílias (800 indivíduos?) em 1616, dos quais a maior parte se integrou na vida religiosa judaica". *Tratado da verdade*, p. XLIV.

21 James C. Boyajian. "The new Christians reconsidered: Evidence from Lisbon's portuguese bankers", *Studia Rosenthaliana*, XII, 1979, pp. 129-156.

22 M. Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation*, p. 4.

23 Neste sentido, avalia G. Nahon: "La Nation juive d'Amsterdam comprend des marchands menant grand train, mais ce n'est qu'une minorité apparente. La pitié vit dans la médiocrité et la misère: les emplois – exclusivement dans les maisons juives – sont rares et seule la charité dispensée par un nombre invraisemblable de confréries (près d'une centaine) lui permet de survivre". "Amsterdam, métropole occidentale des *séfarades* au XVII^e siècle", *Cahiers Spinoza* 3, pp. 33-34.

24 J. Mendes dos Remedios arrola cem associações, entre as de caridade e instrução, que estiveram atuantes com maior ou menor duração entre os séculos 17 e 18 em Amsterdã. Cf. *Os Judeus Portugueses em Amsterdã*, pp. 199-203.

Península e suas perseguições, retornar à religião de seus avós, e começar uma nova vida junto com seus familiares, reintegrados ao povo judaico, em uma das diversas comunidades portuguesas da Europa além-Pirineus.

Bordéus e outras comunidades de portugueses transpirenaicas

Neste início do século xvii, outras comunidades de portugueses se implantaram além-Pirineus. Além da Holanda, por toda a parte na França, onde a prática do judaísmo tampouco era permitida, mas onde não havia Inquisição, se constituíram redutos de portugueses com grande contingente de descendentes de cristãos-novos (Toulouse, Montpellier, Lyon, La Rochelle, Ruão). Ao longo dos anos, em nenhum deles se desenvolveu uma comunidade judaica formal, exceto em Bordéus e Baiona.²⁵ Isso evidência o vigor da comunidade de Amsterdã que, à semelhança de tantas outras, de Saint-Jean de Luz a Dantzig, poderia não ter prosperado em sua institucionalização do judaísmo. Usando livremente uma formulação de Y. Yerushalmi, é preciso concordar com "o que deve surpreender não é que tenha havido fenômenos de incongruências e heterodoxias, e sim, ao contrário, que a maior parte dessas pessoas tenha finalmente se integrado na vida judaica".²⁶ Entretanto, como se pretende mostrar, essa integração só existiu, e com muita dificuldade, por não ser possível nesse momento outra inserção para aqueles *portugueses*, seja na sociedade holandesa, seja nas demais da Europa. Um conhecido autor do século xviii, A. Ribeiro Sanches – ele mesmo descendente de cristãos-novos e católico, convertido ao judaísmo em Londres, entre os anos de 1726 e 1735, e reconvertido por fim ao catolicismo até a morte, em 1748, ao esmiuçar a origem da denominação *Cristãos Novos e Cristãos velhos em Portugal* num opúsculo deixado manuscrito, declara assim as razões de denominada expansão do judaísmo entre os portugueses:

[...] Vê-se que o Cristão novo penitenciado, tanto que saíu no Auto da Fé sabe a quanto perigo está sujeito: enquanto vive em Portugal ensina a seus filhos, ou sobrinhos o modo de processar da Inquisição (origem de todo o Judaísmo): Logo que pode sair do Reyno o faz sem demora. A navegação mais fácil que acha he para Hollanda, Inglaterra ou França, aonde chega ignorante da Lingoa daquellas terras, sem conhecimentos mais que dos Judeos portugueses, ou Castilhanos, entre os quaes acha

25 C. Roth, *A History of the Marranos*, p. 277.

26 Apud Y. Yovel, "Marranisme et dissidence. Spinoza et quelques prédécesseurs". *Cahiers Spinoza* 3, p. 85.

parentes e amigos; e ou de boa vontade, ou forçados da necessidade, como já succedeo algumas vezes, se fazem Judeos.²⁷

Se não damos como natural o propalado "retorno ao judaísmo" dos portugueses e espanhóis expatriados para Amsterdã nas primeiras décadas do século xvii, fica a pergunta acerca de que fatores teriam propiciado uma tão forte implantação do judaísmo nessa comunidade e que não existiram nas demais. Algumas sugestões são dadas aqui; outras razões certamente teriam de ser investigadas.

O caso de Bordéus é dos mais complexos. Aí, nos documentos oficiais, os imigrantes são designados como "cristãos-novos" ou "mercadores Portugueses", do mesmo modo que nas diversas outras regiões. Como tais, tinham seus próprios sacerdotes e confessores portugueses, que administravam os sacramentos católicos, e se casavam na Igreja, não obstante os estudos identifiquem também rituais judaicos no âmbito doméstico. As crianças eram batizadas, embora haja menções a circuncisões de meninos por práticos. Mesmo quando, no final do século xvii e começo do xviii, a *nação portuguesa* comprou seu próprio cemitério, e "em cujas inscrições sua real identidade era perfeitamente óbvia, o pretexto ainda era guardado", diz Cecil Roth, em sua história dos marranos.²⁸ Não parece ser tão simples: segundo J. Cavignac, durante todo o século xviii, os portugueses de Bordéus e, em geral, de todo o sudoeste da França, permaneceram nominalmente católicos, o que lhes possibilitou participar da vida econômica das cidades onde estavam instalados.²⁹ Em 1686, um decreto do Conselho permitiu aos estrangeiros, de qualquer qualidade, condição e religião, entrar no reino sem passaporte; neste ano, ao que consta, os judeus portugueses deixaram de batizar seus filhos, mas o último casamento católico na *nação* só ocorreu em 1705, segundo se documenta. Além disso, aos de Bordéus era impensável serem assimilados aos *tudeus* da Alsácia e da Lorena, isto é, aos que serão chamados de judeus asquenazes, da França, e, durante todo o tempo de sua existência, os judeus da *nação portuguesa* exigiram um reconhecimento do caráter distinto de ambas as comunidades. E isso porque os judeus de Avignon e os de origem alemã se faziam passar por portugueses para não serem expulsos pelas autoridades municipais, uma vez que apenas aqueles eram bem-recebidos na cidade. Essa forte separação entre as comunidades ocorre não apenas na França católica. É conhecido o episódio do rico negociante português de Londres Jacob Bernal, que, já em 1744, solicitou autorização dos dirigentes para desposar uma *tudeica*. Embora o assentimento tenha sido dado, Bernal teve de se demitir dos cargos que exercia na sinagoga, nenhum

27 A. R. Sanches, *Cristãos Novos e Cristãos velhos em Portugal*, p. 45.

28 *A History of the Marranos*, p. 222.

29 "A Bordeaux et Bayonne. Des 'marchands portugais' aux citoyens français", p. 56.

da coletividade relativamente a seus dirigentes religiosos, seu artigo 33 ainda estatui que

Le rabin ne prendra aucune part aux affaires de la Nation, il se contentera de tout ce qui regarde son ministère, sans qu'il soit permis d'augmenter ses gages ou rétribution ordinaire, portée par ledit état, sous quelque titre ou prétexte que ce puisse être.³⁴

Se excluirmos a possibilidade de um erro tipográfico, aliás, o próprio título dos Regulamentos de Saint-Esprit realça, se não a dificuldade, a ambiguidade da *nação* em se assumir de pleno como judaica: *Règlements de la Nation Portugaise Juive & Espagnole établie au Bourg de Saint-Esprit près Bayonne*. G. Nahon transcreve o documento interpondo uma vírgula entre *portugaise* e *juive*, o que coordena os termos numa equiparação, evitando hierarquizá-los. Mas é possível também interpretar que o título, de algum modo, subsume os dois adjetivos (*juive* e *espagnole*) no primeiro (*portugaise*), deste modo pressupondo uma *nação* portuguesa, especificada ao mesmo tempo como comportando judeus e espanhóis. Mais ainda, se pensarmos que em Espanha não havia judeus como tais, mas apenas descendentes de judeus convertidos ao catolicismo, cristãos-novos, portanto, não é impossível supor que a comunidade se publicasse composta por dois agrupamentos, que os Regulamentos identificam em comitância como distintos e unidos, por meio do sinal tironiano: um português e judaico e, outro, espanhol, fosse ou não judaico. São todas combinações possíveis no corpo amalgamado dessas comunidades e traduzidas no idioleto da *nação* no século XVII. A comunidade portuguesa de Saint-Esprit alcançou seu ápice com cerca de 3500 membros nos anos de 1750, decrescendo em seguida, até se dissolver finalmente: por emigração, por assimilação com os demais judeus de Baiona, por miscigenação com vizinhos católicos etc.

Então, à semelhança do que ocorre em Amsterdã e outros lugares, não é evidente, como muitos estudos pretenderam, ou ainda pretendem, que essas comunidades se revelem como judaicas tão logo se permitiu aos descendentes dos cristãos-novos desterrados da Península professarem sua religião em liberdade. Esses oscilaram, geralmente, entre a adoção do catolicismo e o judaísmo e, quando na ausência de sacerdotes católicos (como ocorria necessariamente nos enclaves de regiões protestantes), receberam, não sem conflitos, rabinos que as organizaram a modo judaico. Em regiões de entorno católico, como nos casos de Nantes e de Ruão, a historiadora Natalia Muchnik julga, inclusive, que é "légitime de postuler que les judéoconverts catholiques de France ont délibérément embrassé la loi du Christ", muito embora nunca deixassem de manter contatos próximos, de natureza comercial ou familiar, com outros

34 G. Nahon, *Les nations juives portugaises du Sud-Ouest de la France*, pp. 194 e 196.

dos dignitários da corporação assistiu à cerimônia, e os ritos mais solenes dela deixaram de ser executados.³⁰ Ainda em 1762 se dizia que

un juif de Londres ressemble aussi peu à un juif de Constantinople que celui-ci à un mandarin de la Chine; un juif portugais de Bordeaux et un juif allemand de Metz paraissent deux êtres absolument différents.³¹

Fazer parte da *nação portuguesa*, portanto, era uma honra e uma singularidade. Quais entre os judeus podiam ser admitidos nela, quais entre os portugueses podiam aí permanecer foram questões nada irrelevantes e sempre em pauta.

Idas e vindas, na França, a Comissão Malherbes, formada em 1787 na sequência dum esforço de tolerância para com os protestantes, trabalhou a fim de que uma lei outorgasse aos "judeus conhecidos na França sob o nome de judeus portugueses, espanhóis e avinhonenses" os direitos de cidadania, o que acabou por ocorrer em 1790. Em todo o caso, em termos de práticas religiosas judaicas, segundo novamente J. Cavignac, na comunidade bordalesa se verificava uma religião bastante morna, inclusive nos dirigentes religiosos, sendo de se destacar o testamento de um certo Jacob Robles, negociante, quando afirma que ele não acreditara em outra religião senão na que a natureza gravara em sua mente.³² Finalmente, na comunidade de Bordéus,

Les rabbins, malgré leur rôle au Bet din, le tribunal religieux, étaient les employés de la Nation: ils étaient nommés et salariés (de 300 à 1200 livres à Bordeaux) par les administrateurs, dont le peu de déférence à leur égard suscitait leurs plaintes.³³

Quanto aos *Règlements de la Nation Portugaise de Saint-Esprit* – comunidade próxima a Baiona – aprovados em 1753, estes são ainda mais explícitos em restringir a ingerência dos religiosos na vida civil da *nação*. Dando como causa da cizânia e instabilidade na comunidade o abuso dos rabinos em excomungar membros da *nação* a seu bel-prazer, em seu artigo 30 os *Règlements* exigem que as excomunhões só possam ser pronunciadas se de comum acordo entre rabinos e vogais da comunidade e, exclusivamente, em assuntos de religião e de casamentos clandestinos. Para não restar dúvidas da supremacia

30 J. L. de Azevedo, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, p. 386.

31 Jacob Pinto, *Letras de alguns Juifs Portugais e Allemands à M. de Voltaire*, 1º, 12, apud J. L. de Azevedo, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, p. 387.

32 J. Cavignac, 'A Bordeaux et Bayonne. Des 'marchands portugais' aux citoyens français', p. 60.

33 Idem, ibidem, p. 61.

portugueses, católicos ou judeus, da diáspora ibérica. Também o estudo de G. Nahon, *Métropoles et périphéries séfarades d'Occident* conclui que diversas comunidades de portugueses (sefarditas, criptojudaicas, ou marranas, como quer que as chame), em Baiona, Bordéus, Nantes, Labastide-Clairença, Ruão, Saint-Jean de Luz e outras menores – cujos membros mantinham em geral ligações comerciais e familiares com a comunidade portuguesa-judaica de Amsterdã – desapareceram ao longo dos séculos xvii e xviii. No sentido oposto, muitas vezes tais comunidades só se afirmaram ou só se manifestaram como judaicas ao serem antagonizadas como católicas: sendo formadas por quem emigrou devido à perseguição religiosa da Inquisição católica na Península por acusação de judaísmo, não é estranho que possam se definir como judaicas frente à ameaça de nova perseguição religiosa, se se mostrarem como católicas.

É isso justamente o que afirma o padre Antônio Vieira no papel conhecido como “Proposta que se fez ao sereníssimo rei D. João IV a favor da gente da nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco”, escrito no mesmo ano em que se deslocou pela primeira vez a Holanda, em 1646, consistindo em um testemunho a não se desprezar. Depois de afirmar que a gente da nação tem sido lançada de Portugal por castigo ou por medo, representa que

muitos que eram verdadeiros cristãos, ou pela necessidade ou pela má doutrina e exemplos, vendem e perdem a Fé com grande lástima e com miseração dos católicos daquelas terras, que conhecem serem vencidos aqueles pobres homens mais pela força da tentação e ocasião, que por falta de conhecimento ou desejo de retroceder; porque é certo que uns resistem seis meses, outros um ano e dois, e quase todos andam primeiro vacilando entre uma e outra crença, até que finalmente se rendem e se circuncidam.³⁵

O percurso de um dos mais conhecidos membros da *nação portuguesa* de Amsterdã, por seu renome no exercício da medicina e por seus escritos de polêmica religiosa em defesa do judaísmo, Isaac Oróbio de Castro (1617-1687), serve de ilustração ao problema de o quão dificultoso muitas vezes foi para um português descendente de cristão-novo expelido da sua identidade assumir a judaica. Lembremos que é em polêmica com ele que Limborch edita o manuscrito do *Exemplar humanae vitae* de Uriel-Gabriel da Costa. Sem precisar recorrer ao minucioso estudo de Y. Kaplan, que desbasta muitos dos encômios a esse personagem-chave da *nação* na segunda metade do século xvii, mesmo um discurso laudatório, como as *Memórias* de David Mendes Franco, mostra a incongruência da narrativa que faz dele um marrano desde a mais tenra idade:

35 In A. Vieira, *Obras escolhidas*, vol. iv, Obras várias (II), p. 31.

Havião-lhe Ja seus pais (que profecçãõ na apariencia o catholicismo) revelado, na sua tenra idade O segredo do seu judesmo [...] cultivou o Estudo da Philosophia, e sobiu a ser Leitor de Metaphysica na Universidade de Salamanca [...] & de Improviso foi preso pela Inquição em Sevilla por não haver encuberto bastantemente a sua religiãõ; donde o detiverão 3 annos, exposto a perder o juizo pela paixão e desgosto que tomou de se ver reduzido a tão miseravel estado; muitas vezes se Interrogava clamando, he possivel! sou Eu Oróbio? Depois de Expirados os ditos annos lhe derão tormentos [...] Em todos estes violentos martyrios (que farião a qualquer outrem confessar, inda aquilo que não ouvesse feito) sosteve constante professava o Christianismo não obstante que havia judaisado, e assim o relaxarão. Depois disso em vez de procurar de passar a alguma outra Terra, donde sem areceyos de presecuções, podesse Livrementemente professar a Religião pela qual tanto havia padecido, continuou a fingir que era Christão, foy a tomar seu Domicilio a Toulouse, donde disputou a dignidade da Cadeira Professoral de Medicina [...] e foy eleito Professor, não obstante que era forasteyro. Conseguir esta gloria & Cansarse de dicimular, foi a mesma cousa, e assim resolveo deixar sua patria & dignidade, & veyo a esta se fez circuncidar, e se pos o nomem de Ishac.³⁶

Com Isaac Oróbio de Castro ocorre o que ocorreu a tantos outros, mesmo quando a *nação* já se encontrava plenamente constituída: após deixar a Península devido às violências inquisitoriais, dirige-se a uma cidade com realeza da comunidade portuguesa, protestante ou católica, mas que não dispõe de tribunal nem prisão inquisitorial. Como um elogio à resistência diante da Inquisição, o memorialista nota que Balthasar (seu prenome católico, antes da conversão) não confessa judaizar, nem após três anos de prisão e torturas, o que permite considerar a hipótese de que, com efeito, se já não praticava o catolicismo, tampouco era adepto do judaísmo. Obrigado a usar o sambenito por dois anos, depois de ser solto dirige-se para Toulouse, cidade católica onde, não obstante ter havido períodos de relação pacífica entre a igreja e a sinagoga durante o período medieval, diversos decretos de expulsão também foram promulgados e mais de um judaizante queimado vivo. Oróbio de Castro aí permaneceu durante catorze anos professando a medicina, até que em 1666 deixou a cidade de Toulouse por Amsterdã, onde se converteu ao judaísmo e viveu até a morte. Aí, nas palavras de Joaquim de Carvalho, a sinagoga não teve quem se lhe comparasse no zelo ortodoxo e no furor anticitristão.³⁷

36 *Memórias do estabelecimento e progresso dos judeus portugueses e espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam*, pp. 44-45.

37 Ver Joaquim de Carvalho, “Oróbio e o Espinismo” (Lisboa: Acad. das Ciências, 1937). A principal obra de Oróbio de Castro foi o *Certamen Philosophicum Propugnata Veritatis Divinae ac Naturalis Adversus J. Bredenburgi Principia* publicada em Amsterdam em 1684, contra o *Tratado*

Hamburgo

Do mesmo modo que no sudoeste da França e em Amsterdã, também em Hamburgo o estabelecimento dos portugueses começou a ganhar importância no final do século XVI, quando a cidade constituía o mais importante centro da Europa do Norte no concernente ao tráfico de açúcar e especiarias. Segundo C. Roth, a cidade de Hamburgo optara pelo protestantismo em 1529 e já em 1567 convidava mercadores ingleses a se estabelecerem nela; desde 1577, chegaram portugueses, cristãos-novos em grande parte, a princípio tidos por indesejáveis católicos. Em breve, Hamburgo se tornou o segundo maior núcleo de indivíduos da Península Ibérica no Seiscentos³⁸ e foi para aí que Gabriel-Uriel da Costa se dirigiu, ao deixar Portugal. Em 1611, os habitantes apresentaram ao Senado uma petição solicitando que os portugueses fossem expulsos do lugar, tendo-se identificado que havia quem professasse o judaísmo entre eles, religião não permitida até então. O Senado aplicou a decisão das academias luteranas para Frankfurt e Iena, pela qual os judeus poderiam residir na cidade, desde que sob severas restrições, a fim de serem convertidos ao Evangelho. Em consequência, em 1612 foram autorizados a permanecer, sob a condição de não professarem culto público, embora em 1626 tenham erguido uma sinagoga e, para a administração das cerimônias, tenha vindo de Amsterdã o rabino Isaac Athias. Circuncisões clandestinas praticadas em cristãos velhos fez que o Livro da Nação, de 1653, ameaçasse de banimento aqueles que procediam a circuncisões em adultos ou crianças que “não são da semente de Israel”, sem a autorização expressa do *mahamad*; assim mesmo, diversos relatos de circuncisões clandestinas aparecem “não só nos arquivos de autoridades encarregadas da ação inquisitorial e nos registros das comunidades, mas também na biografia de diversos portugueses”.³⁹ Após várias petições, em 1660, afinal, o Senado autorizou a comunidade a estabelecer instituições judaicas. Por essa época, a comunidade portuguesa de Hamburgo contava com cerca de 500 habitantes, ao passo que a de Amsterdã chegava a pouco mais de dois mil.⁴⁰ O rei de Portugal, D. João IV, que tinha grandes interesses mercantis ali, chegou a nomear como seu agente em Hamburgo o cavaleiro fidalgo Duarte Nunes da Costa, de nome judaico Jacob Curiel.

É na comunidade de Hamburgo que Uriel-Gabriel da Costa se fixa entre 1615 e 1616, com a esposa, a mãe, o irmão mais velho e a cunhada,

Teológico-Político de Espinosa, juntamente com outras de apologia judaica: *Prevenções Divinas Contra a Vana Ydolatria de las Gentes, Explicação Paraphrastica sobre o Capítulo 53 do Prophetia Isaias; Tratado em que se Explica la Prophetia de las 70 Semanas de Daniel e una Epístola Invertida* contra Juan de Prado, de que falaremos adiante.

38 C. Roth, *A History of the Marranos*, p. 229.

39 Strudemann-Halévy, M. “Étrangers universels: les réseaux séfarades à Hambourg”, p. 141.

40 N. Muchnik, “Du Judaïsme au catholicisme: les aînés de la foi au XVII^e siècle”, p. 575, n. 18.

possivelmente logo depois de aportar na Holanda.⁴¹ Em Hamburgo habita também aquele que se tornará seu adversário declarado, o médico Samuel da Silva, natural do Porto, como ele. De Samuel da Silva, sabemos pouco: que foi tradutor de um exerto de Maimônides, que publicou em 1613 o *Tratado de la Tsewah, o Contrición*,⁴² e que era sogro de Benjamin (Dionísio) Musaphia, o qual teria sido expulso da colônia de Hamburgo em 1640, talvez por proferir proposições cristãs.⁴³ A única fama de Samuel da Silva deriva de ter sido con- traditor de Uriel-Gabriel da Costa, com o *Tratado da Imortalidade da Alma* que publicou na tipografia do cristão Paulo de Ravensteyn,⁴⁴ em Amsterdã, para rebater os três capítulos do *Exame das Tradições Fariseias* contidos no caderno surrupiado ao autor.

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 [...]⁴⁵

41 Em sua introdução ao *Exame das tradições fariseias*, p. 39, Salomon alerta para o fato de que não há provas de que Gabriel da Costa e sua família tenham primeiro desembarcado em Amsterdã, embora seja o que se afirma no *Exemplar*: “Terminada a viagem, aportamos a Amsterdã, onde encontramos os judeus vivendo em liberdade. Em obediência à lei, cumprimos para logo o preceito da circuncisão”.

42 Trata-se da seção 5^a do Livro 1 do *Mishné Torah* (“Repetição da Lei”), todo dedicado às Leis do Conhecimento. O *Mishné Torá* é considerado a principal obra de Maimônides, que a escreveu entre 1170 e 1180 e nela compilou todas as opiniões normativas da *halakha* ou lei judaica, em 14 livros. Nascido em Córdoba, Maimônides é uma das maiores autoridades do judaísmo; em seu *Guia de peregrinos*, principal obra filosófica, visa a demonstrar que a religião judaica e a filosofia aristotélica são conciliáveis, uma vez que fé e razão não se opõem.

43 C. Roth, *A History of the Marranos*, p. 231.

44 O editor Paulus Aertsz van Ravesteyn (ca. 1586-1655), esteve ativo em Amsterdã desde 1609 e é conhecido por suas edições bíblicas.

45 *Tratado da Imortalidade da Alma*, composto pelo Doutor Samuel da Silva, em que também se mostra a ignorância de certo contrariador de nosso tempo que entre outros muitos erros deu neste delírio de ter para si & publicar que a alma de homem acaba juntamente com o corpo. Amsterdã, 5383 [1623]. Por essa razão, é comum se afirmar que o livro de Uriel estava na tipografia de Ravensteyn, quando foi roubado; todavia, não faria sentido que o editor Ravensteyn, comprometido com a publicação do livro de Uriel-Gabriel, tenha antes publicado o livro de Uriel-Gabriel. Possivelmente, a afirmação de Silva visava comprometer mais Uriel-Gabriel, entre as autoridades judaicas e as civis de Amsterdã, afirmando que ele tinha intenção de difundir seus escritos pela imprensa — o que é negado no prólogo Ao Leitor do *Exame*: “recolhi os escritos, e não os quis publicar”. No *Exemplar*, Uriel-Gabriel relata assim o episódio: “para me taparem a boca [...] e me tornarem odioso entre os próprios cristãos, antes de entrar no prelo o meu escrito, tiraram a lume um opúsculo, da mão de certo médico, com o título *De immortalitate animarum*. Na sua obra o médico fartava-se de atassalhar-me, como que eu defendesse a seita de Epicuro, pois quem negava a imortalidade da alma, pouco faltava para negar a existência de Deus”.

Pela segunda parte do *Exame das tradições fariseias*, a *Resposta a hum Samuel da Silva*... sabemos enviesadamente que Uriel-Gabriel manteve discussões teológicas mais ou menos amistosas com Samuel da Silva em seu período hamburguês, antes do roubo do caderno do seu livro:

Pois me falaste em hum conselho, que me davas [...] te direi eu agora quam diferente era o que eu dava á tua companhia no tempo que ella quiz usar comigo suas excomunhoens, ou suas maldades. Entam lhe dise que se deixasse daquelle estilo, por que por taes mejos nam ganharia nada. que se o que eu dizia lhe era pezado, e contrario, o deixasse fiquar, seguisse embora seu caminho, e a mim me deixasse no meu, e se nestas materias nam quizesse falar, nam impedisse a fala comum, e geral entre os homens. este te digo eu que era bom conselho; mas a tua má caterva, e particularmente aquella que a ti he mais chegada, e com falso zelo enganava mininos, levada de odio, e de seus falsos respeito, calcou por tudo, e pareçoelhe que eram palavras. Nam sabia a tua má caterva que nam sei eu desdizer verdades, nem me critei com a mentira na boca.⁴⁶

Isso ocorre mais tarde, porém. Aderindo ao judaísmo, Uriel-Gabriel transfere sua família para Amsterdã, enquanto, de Hamburgo, organiza a rede comercial iniciada pelo pai, que o liga ao comércio de açúcar do Brasil, com ramificações na cidade do Porto, onde viviam a irmã e o cunhado. Desse modo, sem estar presente, como tantos outros homens de negócio portugueses, mantém-se vinculado onde paira o fantasma da Inquisição, quer dizer, Portugal, Espanha e suas conquistas, chamadas de “terras de idolatria” pelos membros da *nação*. A expressão alude, claro, ao costume católico de representar imagens divinas, tidas como ídolos pelo judaísmo e proibidas pela Torá – não obstante sua forte presença no cemitério português de Oudekerk, nos arrabaldes de Amsterdã. As viagens de negócio à Península e às conquistas eram imperiosas aos mercadores portugueses, e os novos judeus não estavam dispostos a abdicar delas. Essas viagens, no entanto, não eram autorizadas pelos regulamentos (*Ascamoth*), tanto os de Amsterdã (1644), como os de Hamburgo (1658), que ameaçavam punir com severas penas os que fossem às terras de idolatria – o que não impediu a persistência do fenômeno nem o enfraquecimento de sua intensidade, nota Y. Kaplan.⁴⁷ É como mercadores portugueses, homens de negócio portugueses, gente da *nação portuguesa*, portugueses que se nomeiam e assim são conhecidos em toda a parte onde se instalaram: Goa, Cochim, Pernambuco, Sevilha, Amsterdã, Ruão, Bordéus, Londres, Hamburgo, Safed, Zamosc... E é nessa condição de mercadores e homens de negócio que persistem em manter seus nomes de batismo cristãos, *alias*, mesmo depois de convertidos ao judaísmo.

46 *Exame das tradições fariseias*, p. 192-193.

47 Y. Kaplan, “La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el siglo XVII”, p. 82.

mo e vivendo em “terras de liberdade”, mantendo-os intocados ou forjando pseudônimos que lhes permitissem retornar e negociar na Península ou no Novo Mundo, sem serem reconhecidos pelo Santo Ofício. E isso seja, como se costuma dizer, para protegerem seus correspondentes e parentes que permanecem em “terras de idolatria”, seja para obterem autorização de comerciar,⁴⁸ seja, até, por não se desfazerem de sua condição pátria. São incontáveis os exemplos e entre os mais conhecidos, como ilustração, basta mencionar, nas terras de liberdade, o já citado Jacob Tirado, *alias* James Lopes da Costa; os mercadores-diplomatas Jacob Curiel (*alias* Duarte Nunes da Costa), agente de Portugal em Hamburgo entre 1641 e 1664, e Moses Curiel, seu filho, *alias* Jerônimo Nunes da Costa (1620-1697), com as mesmas funções em Amsterdã desde 1645 até sua morte; Jacob Athias, *alias* Francisco Vaz de Crasto, nascido no Brasil e casado em Amsterdã; o mestre calígrafo Iehudah Machabeu *alias* Luis Nunes Dovale; Aharon Levi, *alias*, Antonio de Montezinos, que fez a Relação acerca do encontro das tribos perdidas de Israel no Novo Mundo; Gaspar Pereyra, *alias* don Gaspar de Vitoria, habitante das Canárias, e tantos outros.

O próprio Uriel-Gabriel da Costa, em Hamburgo, além do deplorado nome de batismo Gabriel, adota ainda o de Uriel Abadot e o de Adão Rómeiz. Este último aparece em diversos documentos notariais referentes a transferências de valores, confisco de bens, propriedade de caixas de açúcar etc. Em um deles, datado de 1627, Uriel-Gabriel da Costa declara, perante os vereadores de Utrecht, que quando residia em Hamburgo, “fazia comércio com Portugal usando o nome Adam Romez, para evitar a confiscação da sua mercadoria”.⁴⁹ É nome que, ainda em 1631, está presente numa conta do Banco de Câmbio de Amsterdã – ou seja, era um *alias* comercial, por assim dizer, o qual, em tradução do hebraico, segundo Carolina M. de Vasconcelos, poderia significar “bicho da terra”, expressão bíblica que comparece com destaque em Camões.⁵⁰ Podemos também imaginar como hipótese que, com esse nome, Uriel-Gabriel refira-se a si mesmo como um homem natural, criatura divina ainda não pervertida pela comunidade humana, em especial pela sua *nação*, no mesmo sentido em que surge a defesa da lei natural no *Exemplar humanae vitae*. Já Uriel Abadot (ou Abadat), é o nome pelo qual Uriel-Gabriel é designado no próprio papel de sua primeira excomunhão em Amsterdã, no “Livro dos Termos da Imposta da nação principiado em 24 de Sebat 5382”, conhecido triste documento:

48 Cf. H. Mechoulan, *Être Juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, p. 33 e Y. Kaplan, “La communauté séfardi de Amsterdam en el siglo XVII”, in *Judíos nuevos en Amsterdam*, p. 27.

49 Ver H. Salomon, *Exame das tradições fariseias*, Introdução, p. 44.

50 A expressão aparece no *Exame das Tradições Fariseias*, mas numa citação de Samuel da Silva, a qual Costa refuta: “Diz elle: Oh desenganese ia o miseravel, e infelice bicho da terra taõ ignorante, que por pura soberba nega a venturaem com que Deos o apartou das bestas, só por se apartar de todo Israel”. p. 106-107.

Os sniores Deputados da nação fazem saber a Vsms. Como tendo noticia que hera vindo a esta Cidade hũ homẽ que se pös por nome Uriel Abadot. E que trazia m.tas opinioes erradas, falsas e heréticas cõtra nossa santissima lei pelas quais já em Amburgo e Veneza foi declarado por herege e excomungado e desejando reduzilo á verdade fizeram todas as dilig.as necessarias por vezes cõ toda a suavidade e brandura por meo de Hahamim⁵¹ e Velhos de nossa nação, a que ditos snirs. Deputados se acharão presentes. E vendo q. por pura pertinácia e arrogância persiste em sua maldade e falsas opinioes ordenão cõ os Mahamadot dos ehilot. E cos de ditos hahamim 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 [1623].

C. de Vasconcelos julga que o nome "Abadot", que Uriel "se pös", pode ser uma "tradução hebraica de *Costa*, no seu sentido latino de *costela*".⁵² J.-P. Osier considera que o nome se vale da raiz hebraica "Abad", "Abadon" que remete a "perda" e "perdição".⁵³ Mais importante é que o nome "Gabriel", não obstante ter sido substituído quando da conversão de Uriel ao judaísmo, é o nome pelo qual Limborch o designa e que estaria na lápide de sua esposa, Francisca de Castro. A hipótese de Vasconcelos é que, depois de excomungado e afastado do povo, "tornassem a dar-lhe o nome cristão primitivo",⁵⁴ o que é plausível, tendo em conta as últimas palavras da sua *vida*, que trazem para o primeiro plano o nome alterado 25 anos antes:

nomen meum, quod habui in Portugallia Christianus, Gabriel a Costa, inter Judaeos, quos utinam nunquam accessissem, paucis mutatis, Uriel vocatus sum.⁵⁵

Enfim, o *alias*, sendo mercantil, não deixa de mesclar a condição portuguesa à identidade judaica, constituindo sempre um nome motivado, que agrega à conotação bíblica uma significação alegórica, que a ultrapassa – de

51 Plural de *haham*, rabinos. Ver M. Kerkhof, "Préstamos en el portugués de los judíos hispanoportugueses de Amsterdam en la primera mitad del siglo xvii", *Sefarad*, vol. 71-2, p. 423.

52 C. Vasconcelos, "Uriel da Costa", *Revista da Universidade*, p. 297.

53 J.-P. Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, p. 190.

54 C. Vasconcelos, "Uriel da Costa", p. 295; H. Salomon, *Exame das tradições fariseicas*, Introdução, p. 52.

55 *Exemplar humanae vitae*, trad. Epifânio da Silva Dias, p. 246.

modo não muito distante do que acontece nos livros de pastores e narrativas épicas contemporâneas, 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 a resistir ser preso em uma só identidade, unívoca e totalizadora. Um caso inverso, que obedece ao mesmo princípio, deve ter sido o de Espinosa que, nascido Baruch na comunidade de Amsterdã, após sua expulsão adota um *alias* latino que traduz seu prenome hebraico, Benédictus, Bento, com o que legitima seu pertencimento à nação portuguesa e a latindade, embora não à religião católica, ou outra qualquer.

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

A heresia judaizante: os cristãos-novos de novo

Se é certo que as conversões em massa efetuadas por Dom Manuel, em 1497, não fizeram desaparecer de uma penada as outras religiosidades, o grau de persistência delas é algo bastante discutido e discutível. A polémica acerca do grau de criptojudaismo dos desde então chamados cristãos-novos resultou numa ácida discussão entre I. Révah e Antônio José Saraiva nos anos de 1970⁵⁶ – o primeiro defendendo a persistência do judaísmo, por gerações, nos descendentes dos judeoconversos, e, o último, a sustentar que esta versão foi construída pela Inquisição, sempre mais gananciosa dos bens dos cristãos-novos e mais fanaticamente ameaçada e ameaçadora. O debate voltou à baila há poucos anos, na pena do estudioso H. Salomon, responsável pela edição em língua inglesa da obra de Saraiva, *Marrano's factory*, e que publicou o artigo "Reaberto o debate entre I. S. Révah e A. J. Saraiva sobre o criptojudaismo peninsular?". Na sua introdução à publicação do manuscrito original do *Trazido da Verdade da Lei de Moisés*, de Saul Levi Morteira, Salomon fornece uma estatística surpreendente: que quase todos os 1175 "relaxados à cúria secular", isto é, executados, em Portugal entre 1540 e 1765, "proclamaram alto e bom som, até ao amargo fim de seus processos, a sua ortodoxia católica e a inocência de qualquer apego ao judaísmo".⁵⁷ Na Espanha – calando aqui as questões algo distintas dos luteranos e dos mouriscos –, no que diz respeito aos judeoconversos, Antônio Domínguez Ortiz avaliza assim o cenário:

56 A polémica, publicada originariamente nas páginas do *Diário de Notícias* de Lisboa, entre 1970 e 1972, tem sido anexada ao livro de Antônio José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, desde sua 5ª edição, em 1978.

57 H. Salomon, "La comunidad sefardi de Amsterdam en el siglo XVII", p. LIX.

Había, pues, ya a mediados del siglo XVI, dos grupos de conversos claramente diferenciados: los criptojudíos, que habían recibido una tradición cada vez más desgradada y se mantenían fieles a una fe y a unas prácticas que podían llevarlos ante los tribunales inquisitoriales; y la masa, mucho más numerosa, de los integrados, de los asimilados, que aspiraban a ocultar su origen y ser recibidos en la comunidad cristiana como miembros de pleno derecho.

Parecía el problema em vías de solución, y esa solución integradora, asimiladora, hubiera llegado sin la reacción fanática de la *societate* cristiana vieja, que además de mantener la persecución inquisitorial contra los judaizantes [...] rodeó a los conversos sinceros de un ambiente de suspicacia y discriminación cuya manifestación más extrema fueron los estatutos de limpieza de sangre.⁵⁸

Em Portugal, durante 37 anos após as conversões forçadas, ou seja, até 1534, leis promulgadas por D. Manuel impediram que se inquirisse acerca dos hábitos religiosos de judeus convertidos ao cristianismo. A partir de 1536, porém, data do estabelecimento efetivo do Santo Ofício em Portugal, por empenho do rei D. João III – cada vez mais afinado com a política de supressão do judaísmo do imperador espanhol Carlos V – os cristãos-novos foram frequentemente acusados de agir contra a religião católica. Desde o início o paradoxo estava dado: como foram forçadas, as conversões produziram a suspeita de que os convertidos sempre podiam praticar sua proibida religião em secreto e transmiti-las a seus descendentes. Na Espanha, a expulsão geral fez desaparecer a figura do judeu. Em Portugal, havendo por um lado a conversão dos judeus residentes no Reino e a consequente permissão de casamentos mistos entre esses novos cristãos e os velhos, e, por outro, mantendo-se a designação de “cristão-novo” para qualquer descendente de judeus convertidos até o ano de 1773, estava dada a brecha para a máquina inquisitorial agir de maneira cada vez mais direcionada a esses indivíduos. O monumental *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*, de 1640, que vigorava quando foi escrito o anônimo *Notícias Recônditas do modo de proceder da Inquisição em Portugal contra seus presos*, em cerca de 1670, proibia que se acusassem cristãos-velhos de judaísmo, sob pena do acusador cair em crime de falsidade; com isso, apenas cristãos-novos ou tidos por tal, ou que passavam a ser por tal tidos após sofrerem uma denúncia, eram acusados de judaizar. Conta o autor anônimo que, em Beja, sabendo que se dizia que os judeus esperavam o Messias, um cristão-velho confessou que fizera um local de encontro para esperar a vinda dele:

prenderão muitos Cristãos velhos, e novos, sem distinção, e experimentou-se, que os Cristãos velhos na Inquisição fazião Confissão de

58 Antônio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna*, pp. 56-7.

Judaísmo, como os Cristãos novos fazem, e pior, se pode ser; porque houve Cristão velho, que confessou fora sobre hum bode esperar o Messias ao poço de Aljustrel, que he fora da Cidadê pouca distancia. E então se fez novo Regimento para os Cristãos novos não poderem testemunhar contra Cristãos velhos: que se seus testemunhos valessem, experimentarão o mesmo damno, e mais se tivessem contra si as presumpções que se imaginação no sangue.⁵⁹

Em sua busca de judeus secretos, ao investigar um acusado, a Inquisição podia recuar a inquirição da “limpeza de sangue” até três ou quatro gerações, com o que, ou identificava um ascendente judeu, ou declarava a impossibilidade de atestar a limpeza do sangue (exceto em nobres com árvore genealógica registrada), o que tudo servia de demonstração da mácula original e indicava o crime de apostasia do catolicismo. Tornaremos a isso adiante. O que importa agora é que, ainda nessas deploráveis condições (afirma Carsten Wilke⁶⁰), foram poucos e atípicos os casos dos descendentes de judeus convertidos que escolheram abandonar Portugal e o cristianismo, inclusive após o estabelecimento da Inquisição, como transparece até mesmo no livro *Consolação às tribulações de Israel*, de 1553 – escrito por Samuel Usque com o fim declarado de mostrar que as tribulações sofridas contemporaneamente pelos cristãos-novos decorriam de terem traído a fé dos ancestrais, como estava profetizado na Bíblia, e que só o retorno ao judaísmo poderia lhes trazer a liberdade e salvação prometidas por Deus ao seu povo.

Após a conversão forçada em Portugal, a maior parte dos descendentes de judeus permaneceu integrada aos seus ofícios e atividades e, depois de 1560, com o chamado ciclo do açúcar brasileiro, estiveram entre os que se lançaram na carreira do comércio marítimo.⁶¹ À diferença do rico comércio do Oriente, o do Brasil não era monopólio real e, por diversas razões, na América portuguesa, diferentemente da espanhola, a Inquisição não logrou a se implantar em profundidade: há registro de três visitações,⁶² que investigaram mil pessoas,

59 *Notícias Recônditas do modo de proceder da Inquisição de Portugal com os seus presos*, pp. 166-67.

O escrito, atribuído a algum anônimo com a colaboração do padre Antônio Vieira, foi publicado pela primeira vez em Veneza, na oficina de João Moretin, em 1750, sob o título: *Relação exactissima, instructiva, curiosa, verdadeira, e noticiosa do procedimento das Inquisições de Portugal, presentada ao papa Innocencio XI pelo Padre Antonio vieira, da Companhia de Jesus. Tirada pela experiencia do que passou na de Coimbra, em tres annos que nella esteve preso. Adiante vão outros dois papeis do mesmo padre... Juntos por um Anonymo*.

60 “Conversion ou retour? La métamorphose du nouveau chrétien en juif portugais dans l’imaginaire sépharade du xvii^e siècle”. In: Esther Benbassa, *Mémoires Juives d’Espagne et du Portugal*, pp. 53-67.

61 Ver, por exemplo, o estudo de E. Cabral de Mello, *Olinda Restaurada*, esp. o cap. 3 “Produção, comércio e navegação, 1645-1654”.

62 A primeira em 1591-1593, abrangendo o Nordeste do Brasil, a segunda entre 1618-1621, sediada na Bahia; e a terceira em 1763-1769, no Grão-Pará e Maranhão.

levando à condenação à morte de vinte delas, ocorridas em Lisboa devido à ausência do Tribunal na colônia. Assim, ao longo do século XVI, feitorias, centros de negócios, entrepostos e cidades foram fundados sob o nome português na América, na África, na Ásia e na Europa – e os que se integrassem a essa empresa, qualquer que fosse sua proveniência, cristã velha ou nova, eram bem-vindos.

Somente no fim do século XVI assiste-se a um movimento amplo em direção às sinagogas por aqueles que são identificados como cristãos-novos, já da terceira ou quarta geração, como nota C. Wille.⁶³ Não é fortuito que tal movimento coincida com a anexação de Portugal por Filipe III de Espanha, em 1580 – no mesmo ano em que as Províncias Unidas declararam nulo o domínio espanhol sobre elas. Com a monarquia dual ocorre um notável recrudescimento das perseguições religiosas pelo Santo Ofício em Portugal, concomitante a uma migração de portugueses em direção aos Países Baixos do Norte, em luta aberta com a Espanha. Ai, na Holanda, os perseguidos pela Inquisição – aqueles que são acusados de judaísmo, aqueles cuja limpeza de sangue não é provada e aqueles que, embora católicos, são contrários à sanha inquisitorial – podem se desvestir das suspeitas de heresia e se furtar à constante ameaça do Santo Ofício.⁶⁴

É nesses anos que nasce Gabriel da Costa, no Porto, à volta de 1581.

A precariedade das acusações na maior parte dos processos inquisitoriais portugueses – bem como os inúmeros casos conflituosos em diversos lugares da Europa entre judeus da sinagoga e judeus-novos portugueses – levou alguns autores, e isso ainda na época, a dizer que o judaísmo secreto dos descendentes dos cristãos-novos convertidos em Portugal fora construído graças às perseguições movidas pela Inquisição Ibérica, que os constituía como hereges. Em dizer isso, aludo – em circunstâncias tão diversas, e por isso mesmo – a palavras famosas de Bento de Espinosa⁶⁵ e do padre António Vieira, bem como às de diversos outros escritores menos conhecidos, como o citado Ribeiro Sancho e outros.

Vieira conhece as comunidades portuguesas de Amsterdã e de Ruão e, minora, nelas, a hegemonia do judaísmo. De Ruão, inclusive, sabemos que

63 Carsten Wille, "Conversion ou retour?", op. cit., p. 54.

64 Ver N. Muchnik, "Religion et mobilité sociale : l'ascension des marranes dans l'Espace inquisitorial (XVIe-XVIIe siècles)", p. 93. Durante o século XVII, a perseguição aos judeus será minorada durante a trégua espanhola-holandesa entre 1609 e 1621, e no período do Condado de Olivares, válido de Filipe IV, e segundo de Portugal, entre 1621 e 1643, para recrudescer em seguida, em Portugal, até o reconhecimento de sua independência frente à Espanha, em 1668.

65 *Tratado teológico-político* (primeira ed. 1670), p. 64: "A experiência de resto ensina que o ódio das nações contribui imenso para a coesão dos judeus..."

uma parte significativa de membros da *nação* regressou a Portugal por ocasião do perdão geral de 1605.⁶⁶ É certo que a afirmação de Vieira tem por fim denunciar os desmandos e a ganância da Inquisição (célere em se apropriar dos bens dos cristãos-novos acusados de judaizar), mas ela é possível diante da peculiar construção que é a *nação portuguesa*, principalmente em Amsterdã, mas também em outras partes da Europa: na segunda metade do século XVII, isso significa comunidades de longínquos descendentes de judeus, que aceitam com reservas a religião judaica, embora adiram ao judaísmo por várias razões. Poderíamos concordar com as afirmações de Y. Kaplan, não fosse a convicção anacrônica que elas expressam acerca da existência substantiva de um "povo judeu", etnicamente definido para além da religião judaica, bem como da taxativa pressuposição de um criptojudaísmo generalizado entre os descendentes dos judeus convertidos ao cristianismo:

fenômeno similar al que L. Kolakowski caracterizara en los Países Bajos del siglo XVII bajo el término de "Christtens sans église" (Cristianos sin Iglesia). En Amsterdam, Hamburgo y Londres surgió una nueva categoría social judía: la de los «judíos sin sinagoga», o tal vez sería más preciso definirlos como "judío sin Halajá", sin apego a la ley talmúdica y rabínica, «judíos sin judaísmo». Para algunos de ellos el judaísmo se definía en términos espirituales y universalistas; otros preferían adjudicarle los mismos contenidos que les fueron conferidos por los cripto-judíos en España y Portugal, y se conformaban con un cumplimiento mínimo de ciertos preceptos; para otros todo judaísmo no podía expresarse sino como cripto-judaísmo, y por lo tanto preferían seguir la doble vida que conocieron en la península ibérica, aun cuando la observancia franca y abierta del judaísmo les estaba permitida.⁶⁷

Ainda assim, duas questões se põem, na suposição de que uma parte da religião dos avós se mantinha nos descendentes dos cristãos-novos ainda no século XVII: (1) por que em seu retorno ao que pensavam ser o judaísmo a maior parte dos descendentes de cristãos-novos se deslocou para regiões em que não podiam professá-lo abertamente, ao invés de se dirigirem para judaias e guetos hispânicos estabelecidos na Europa, no Oriente e no norte da África, como o fizeram, aliás, seus antepassados que lograram escapar da Península nas duas grandes conversões gerais de 1391 e 1492 e isoladamente em momentos posteriores; e (2) por que esse retorno só ocorreu com intensidade a partir da anexação de Portugal à Espanha, dos anos de 1580 em diante.

66 N. Muchnik, "Antonio Vieira y la diáspora sefardí en el siglo XVII", p. 107.

67 Y. Kaplan, "La Diáspora Judéo-Española-Portuguesa en el siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización", pp. 84-85.

A grande dificuldade enfrentada pelos estudos para detectar a presença e o grau da *heresia judaizante* nos descendentes dos cristãos-novos, sabemos, é que a maior parte das informações a seu respeito provém dos arquivos inquisitoriais, que visam justamente a processá-los como hereges, justificando a própria existência da Inquisição, mantida à custa dos bens dos processados. Como bem define a historiadora N. Muchnik,

Les marranes sont avant tout connus grâce aux procès inquisitoriaux qui leur sont intentés. Les témoignages, généralement à charge, mettent en avant et de manière schématique leurs pratiques religieuses ainsi que les solidarités internes. Cette perception déformée est matérialisée par la notion de *complicité*; ce terme désigne en effet toutes les personnes associées dans l'acte d'accusation, ensemble qui correspond en fait aux réseaux de sociabilité et aux familles élargies. Seul le recours à des fonds extra-inquisitoriaux, notamment dans la diaspora séfarde, permet une approche plus nuancée et surtout plus exacte du phénomène. En outre, le caractère souvent discutable des sources utilisées, par les inquisiteurs comme par les historiens, pour reconnaître les marranes véritables, empêche toute évaluation numérique de leurs effectifs.⁶⁸

Ao mesmo tempo, a Inquisição portuguesa fortalece-se a um ponto tal que atua como uma autoridade soberana em relação aos governantes, impondo a condição *judaica*, vale dizer, herética, extirpável, a todos os que não podem provar que não a têm. F. Bethencourt aponta esse lugar central da Inquisição nas monarquias hispânicas e sua autonomia em relação à realza, sobretudo em Portugal.⁶⁹ Um dos casos mais aberrantes é o de Manuel Fernandes Vila-Real: amigo do padre Vieira, doador de recursos à coroa, nomeado por D. João IV conselheiro em Paris, e aí árduo defensor da Restauração. Nessa condição, mantém sua esposa na *nação portuguesa* de Ruão, a qual frequenta em ocasiões de festividades. Com aparentes garantias de que não seria molestado, Vila-

68 "Religion et mobilité sociale: l'ascension des marranes dans l'Espagne inquisitoriale (XVIe-XVIIe siècles)", p. 91.

69 "Na Espanha, o Conselho da Inquisição ocupava o terceiro lugar na hierarquia dos conselhos (depois do Conselho de Castela e do Conselho de Aragão) – um lugar observado nas principais cerimônias da Monarquia, como nas aclamações e nos funerais régios. Em Portugal, onde a Inquisição desenvolveu uma grande autonomia, o rei viu-se obrigado a recuar em diversas situações, sobretudo depois da revolução de 1640 e em 1673-4. No primeiro caso, o novo rei português d. João IV decidiu libertar em 1643 o inquisidor-geral, detido sob a acusação de participar da conspiração a favor de Filipe IV – o prelado viveu ainda dez anos, sem nunca abandonar o cargo e perseguindo os cristãos-novos que financiavam a guerra contra Castela. No segundo caso, o futuro rei d. Pedro II, nesse tempo governador do Reino, apoiou as petições dos cristãos-novos junto ao papa, mas teve que mudar de posição e negar esse apoio diante da pressão unânime dos três Estados a favor da Inquisição nas cortes de 1674", in Francisco Bethencourt, *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália. Séculos xv-xix, p. 409.

-Real aceitou os convites do rei de Portugal e retornou a Lisboa em 1649, a fim de receber os benefícios devidos pelos serviços prestados ao monarca. Aí, foi aprisionado, e sofreu por três anos as violências do Tribunal do Santo Ofício, sob a acusação de judaizar, não lhe valendo nem a riqueza, nem seu círculo de amizade. A fim de não ser tido como *negativo*, isto é, réu não confesso, pas-sível de receber a pena máxima de morte no fogo purificador do auto-de-fé, confessou sucessivamente o que supunha serem as acusações que recaíam sobre ele, as quais, de praxe, lhe são ocultadas; destarte, em suas confissões, atingiu a enorme cifra de 434 jejuns judaicos. Por fim, fez confissão de que

estava tão aferrado à lei de Moisés, que depois da primeira notificação, haveria quinze dias, se dispusera para morrer na mesma lei com as cerimônias dela, lavando-se e vestindo camisa nova, destinada para tal fim, e que também, para melhor disposição de sua morte, jejuara quinta-feira passada.⁷⁰

Devido a suas declarações e confissões, recebeu o beneplácito de ser estrangulado antes de ser lançado à fogueira, num aparatoso cerimonial que contou entre os espectadores com a presença do rei seu senhor D. João IV – ele mesmo excomungado depois de morto, por ter aceitado conter os desmandos do Tribunal, na sequência dos acontecimentos aqui relatados, com leis logo em seguida revogadas.

É preciso lembrar aqui a subordinação da Inquisição portuguesa relativamente ao clero espanhol e, a fusão deste, por sua vez, à realza hispânica, para, em parte, compreender a dimensão de sua perseguição à gente da *nação portuguesa*, seja em Portugal, seja na Espanha. A máquina inquisitorial expunha à forte luz o princípio diretor do Antigo Regime, que identificava o herege com o súdito rebelde, a dissidência religiosa com o delito político e, afinal, a heterodoxia com a ameaça à monarquia. Neste sentido, antes do reconhecimento de Portugal como nação independente por parte da Espanha e, sucessivamente, da Santa Sé, em 1668, o rei português e todas as ações políticas e religiosas passíveis de sustentá-lo eram malvistas e combatidas pela Inquisição portuguesa, que desconsiderou por diversas vezes os interesses dessa realza em prol da Espanha.

Respondendo à primeira questão, então, se tantos portugueses descendentes remotos de judeus convertidos se dirigem a nações cristãs, tanto católicas como protestantes, em sua fuga da Inquisição, é porque escolhem não se incorporar a antigas comunidades judaicas constituídas desde o período me-

70 Ramos-Coelho, *Manuel Fernandes Vila Real e o seu processo na Inquisição de Lisboa*. Lisboa: Empresa do "Occidente", 1894.

dieval em regiões cristãs e muçulmanas, principalmente. A resposta indireta dada por alguns estudiosos, de que os portos franceses, Amsterdã, Antuérpia e Hamburgo se constituíam etapas em direção ao Oriente só se sustenta numa minoria dos casos. O fato de em todas essas localidades ter havido Regulamentos que a partir do final do século XVI instituíam a *magão* indica sua implantação recente e a determinação de seus membros de permanecer nesses locais.

Quanto à segunda, relativa à voga de conversões tardias ao judaísmo, além da perseguição inquisitorial, podemos pensar, ao menos em Portugal, na ocorrência de uma *heresia judaizante*, como sugere J.-P. Osier. A par do protestantismo e do alumbismo, do ponto de vista de católicos insatisfeitos com os rumos da Igreja, na Península Ibérica, o judaísmo aparece como uma via possível de religiosidade, igualmente ancorado no texto bíblico, a própria religião na qual se originou o Cristo. Ainda que se leve em conta que no *Exemplar humanae vitae* Uriel-Gabriel escreve cerca de 25 anos depois dos acontecimentos que o levaram à conversão ao judaísmo e num momento em que já o abandonara, aí se menciona um conflito religioso que verossimilmente terá sido o de muitos portugueses no século XVII:

Não tendo, porém, encontrado repouso na religião católica romana, e desejando estar abraçado a alguma religião, sabendo que entre cristãos e judeus havia rijo combate, pus-me a percorrer os livros de Moisés e dos profetas, onde se me apresentavam alguma cousa que estavam em não pequena contradição com o Novo Testamento e encerravam menor dificuldade. Demais no Antigo Testamento citam tanto os judeus como os cristãos, no Novo Testamento só os cristãos.⁷¹

No limite, os inquisidores não estariam inteiramente errados em identificar uma difusa *heresia judaizante* em Portugal, mesmo em personagens tão militantemente católicos como o padre Antônio Vieira. No caso do protestantismo e de certas recriminações erasmistas a práticas católicas, a censura inquisitorial foi eficaz em obstar sua difusão em Portugal: por meio da expulsão de professores com simpatias por proposições reformistas e por proibir a posse e a entrada de livros que propunham interpretações bíblicas que não aquelas pagadas pela igreja católica – que, não obstante suas grandes diferenças, abrigava concomitantemente a Companhia de Jesus e o Santo Ofício. Os vários índices de livros proibidos, cada vez mais volumosos de 1547 até 1624, taxam de heréticas as obras de Erasmo, como também as que se opõem aos métodos inquisitoriais, as que defendem a leitura bíblica em língua vulgar, e inclusive aquelas que contestam o judaísmo e o maometismo, uma vez que nelas se apresentam e divulgam seus argumentos religiosos. Opor-se a tais determina-

ções do catolicismo contra-reformado não significou sempre, evidentemente, filojudaísmo, mas muitas vezes foi dele aproximado – e punido – em processos que descobrem afirmações com laivos protestantes e judaicos, heterodoxas aos doutores de qualquer das denominações religiosas. É possível incluir nesse caso o nascido calvinista e convertido ao catolicismo Isaac de La Peyrère, que, em seu *Du Rappel des juifs*, de 1643, julgava como tantos dos seus contemporâneos estar próximo o reino do Messias: segundo ele, porém, significativamente, um reino destinado aos cristãos-novos portugueses, que reuniam em si o povo hebreu e o gentio.

Se, por aquelas razões, o protestantismo letrado teve uma difusão bastante limitada aquém-Pirineus, pode-se supor, na melhor das hipóteses, que resquícios do judaísmo se propagaram na população portuguesa, cujos judeus vindos da Espanha somados aos nativos formavam cerca de um décimo da população em 1506, e nunca foram segregadas em guetos. Esses resquícios podiam se mostrar inclusive por meio de costumes e ritos esvaziados de sentido devocional, como lenhos no mesmo Y. Kaplan:

Los procesos inquisitoriales desde la mitad del siglo XVI en adelante, tanto en España como en Portugal, revelan la existencia de un cripto-judaísmo denutrido, carente de conocimientos fidedignos de la religión israelita, cubierto además de una capa de sincretismo teológico, con intensa influencia del cristianismo católico.⁷²

É uma possibilidade chamar, a essa mescla de desconhecimentos, de “criptojudaísmo”, mas a resposta do padre Vieira aos inquisidores durante seu processo no Santo Ofício certamente retrata melhor a situação, ao afirmar no 8º exame que quisera escrever um livro o qual se intitularia *O Conselheiro Secreto*, para a conversão ao catolicismo dos judeus portugueses, “por ser o judaísmo só a heresia que há neste Reino”.⁷³ A *heresia judaizante* de uma parte dos descendentes dos cristãos-novos portugueses, podemos considerar, significava sua dissensão do catolicismo com formulações pertencentes a uma noção trivial de judaísmo, muitas vezes comuns também ao protestantismo, sem constituir todavia um conjunto sistematizado de crenças judaicas. A par das tardias conversões ao judaísmo entre os descendentes dos cristãos-novos, cristãos-velhos houve que se converteram ao judaísmo nesses anos⁷⁴ e alguns deles se tornaram mesmo “mártires do judaísmo”, o que mostra a presença de uma *heresia judaizante*.

72 Y. Kaplan, “La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización”, p. 79.

73 A. Muhana, *Os Autores do Processo de Vieira na Inquisição*, p. 105.

74 É conhecida a vida do cristão-velho Manuel Cardoso de Macedo, que se converteu ao judaísmo, adotando o nome de Abraham Peregrino, e terminou a vida em 1652 como bedel da comunidade de Amsterdã (in *Studia Rosenthaliana*, X, 1, 76, p. 1-36).

71 *Exemplar humanae vitae*, op. cit., p. 207-209.

zante, diversa do judaísmo tanto quanto do catolicismo dominantes, no último quartel do século XVI e princípios do XVII, na Península Ibérica, e que encontrou porto em Amsterdã, bem como em outras cidades além-Pirineus. Em seu artigo sobre os cristãos-novos de Veneza, Pier Cesare Zorattini conclui com a citação de um neófito, Giovanni Giacomo que nos anos de 1630 evidenciava a dificuldade de integração ainda vivida pelos judeus-novos portugueses no gueto veneziano:

Ces Portugais, de cette manière, ne sont ni chrétiens, ni juifs, ni turcs, ni maures, mais ils vivent de leur façon et quand ils se rendent à la synagogue ils portent un bréviaire comme les chrétiens de langue portugaise et sont haïs par les autres juifs, qui ne portent rien d'autre qu'un turban de juif.⁷⁵

Surgimentos de Messias, Encobertos, Impérios, Quintos Impérios, cabalas, Retornos, Nações eleitas, salvação individual, santos mártires etc. transitam então com dificuldade, mas celeremente – e com fortes censuras dos puristas religiosos de uma e outra religião, de uma e outra Inquisição – entre meios e escritos cristãos e judaicos portugueses.

“Propostas contra a Tradição”

Também Uriel-Gabriel da Costa não embarca com a família para uma das comunidades hispanojudaicas do Mediterrâneo, ou do Norte da África, ou mesmo Veneza, o que nos leva a pensar que, sem dúvida duvidando do catolicismo, claras razões comerciais o levaram a se converter ao judaísmo, como muitos outros, e se estabelecer entre os portos de Hamburgo e Amsterdã, nos anos de 1615-1616, modificando inclusive seus hábitos de vestir.⁷⁶ Se é rápida sua conversão ao judaísmo, rapidíssima é sua estranheza acerca da prática judaica com que se confronta em Hamburgo. Já em 1616 escreve em português as “Propostas contra a tradição”, texto que os administradores da congregação

75 P. C. I. Zorattini, «Les nouveaux-chrétiens et les juifs d'origine portugaise à Venise au seizième siècle, selon les sources inquisitoriales de Venise et de Rome», in *Archivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XLVIII, p. 196.

76 Discutindo com Samuel da Silva no *Exame das tradições fariseias*, alude às vestes que passou a utilizar, num sentido que parece se referir a uma ostentação dos signos que identificavam os ricos mercadores judeus portugueses: “Es tam torpe, baixo, e vil que até em vestidos falas. Sabe Deos que por amor da tua maldade, e dos teus, fiz eu alguns que não ouvera de fazer, por que conheço quais sam aqueles que me servem, mas de nenhuma maneira pude fugir da tua má linha. Se andara humilde, ajuntaras mais falsidades das que dizes, pintando meu estado miseravel. Se me visto dizes que trago a alegria nos vestidos”, p. 198.

da cidade, os *parnasim* de Hamburgo, traduzem para o hebreu e assim o enviavam a Leão de Modena, para ser avaliado. A tradução hebraica das “Propostas” foi editada por C. Gebhardt, juntamente com parte da tradução portuguesa da resposta de Modena, a qual foi realizada pelo rabino Moses Raphael de Aguiar⁷⁷ em 1639, ou seja, mais de vinte anos depois de Uriel-Gabriel tê-las escrito – o que mostra a insistente atualidade daquelas proposições entre os membros da *nação portuguesa* de Amsterdã.

Como desconhecemos quase tudo o que diz respeito a esses sete ou oito anos que Uriel-Gabriel da Costa residiu em Hamburgo até se transferir para Amsterdã, e como omite muito das suas leituras, desconhecemos quais foram suas fontes para a contestação da doutrina rabinica já em 1616 e, nos anos seguintes, aprofundar argumentos contrários a ela. Mesmo na hipótese, pouco provável, de que Uriel-Gabriel da Costa houvesse sido instruído no judaísmo anteriormente à sua fuga de Portugal, improvabilíssimo seria que essa instrução fosse de uma dissidência do judaísmo rabinico. O certo é que em 1623, na primeira parte do *Exame das Tradições Fariseias*, Uriel-Gabriel retoma as “Propostas” tais como haviam sido concebidas anteriormente, com muito leves alterações; e aí, no *Exame das Tradições Fariseias*, além dos livros bíblicos, que são a larga maioria, as obras que cita são de Camões e de Virgílio, sem nomeá-los entretanto, um anônimo poema do *Romancero* espanhol, e ainda Pomponio Mela, Josefo, Plínio, Aristóteles, Lutero, Crítilas, Galeno, Platão, Epicuro, Orígenes e Joseph Galileu. Excetuando-se Aristóteles e Lutero, cujas proposições são por ele consideradas e discutidas, os demais aparecem como autorizações pontuais, sendo que, de Epicuro, na época de sua redação, Uriel-Gabriel ainda desconhece os escritos desse filósofo, fazendo coro aos que o detratam como sinônimo de ateu, do que ele mesmo se retrata no *Exemplar humanae vitae*, de 1639-40. Deste modo, pode-se afirmar que Uriel-Gabriel não se filia a nenhuma corrente, nem autoridades, buscando uma resposta acerca da salvação que prescinde da interpretação dos sábios e dos doutores por perscrutar isoladamente o texto bíblico – o que levou J.-P. Osier a falar de um

77 As obras manuscritas de Moses Raphael de Aguiar encontram-se na coletânea EH 48 A

11. Entre elas, consta uma *Explicação do Cap. 53 de Yésaias, feita no Brazil* – o mesmo capítulo que, em sua denúncia ao Santo Ofício, em 1617, Hector Mendes Bravo afirma ter discutido com o rabi Uziel, que o acusa de carisma, o que constitui a primeira menção à seita na comunidade portuguesa de Amsterdã. Ver Kaplan, “Karaites in the early eighteenth century”. Também Eliahu Montalto (m. 1616) e Isaac Oróbio de Castro (m. 1687), deixaram manuscritas explicações sobre o mesmo capítulo, em cuja interpretação o cristianismo compreende a profecia da vinda e morte de Cristo. Moses Raphael de Aguiar, que foi discípulo de Saul Levi Mortiera, seguiu para o Brasil em 1641 e retornou aos Países-Baixos quando da derrota da Holanda em Pernambuco, substituindo Menassés ben-Israel no colégio Eis Haim e morreu em 1679. Escreveu uma *Epítome de Gramática Hebraica* (1660), uma tradução de *Dinim* e também um opúsculo *Sobre a imortalidade da alma* (publicado por Pinharanda Gomes) e, recentemente, por David Weitman.