

A heresia de Uriel da Costa (1585-1640) contra a comunidade judaica sefardita de Amsterdã¹

João Alberto da Costa Pinto²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.32622>

Resumo: Apresento neste artigo uma descrição analítica da autobiografia – *Uma Vida Humana* (Exemplar Humanae Vitae) de Uriel da Costa, um judeu marrano português nascido na cidade do Porto que se radicou em Amsterdã em 1615 após fuga da Santa Inquisição. Uriel da Costa escreveu a obra um pouco antes de se suicidar (em 1640) e nela encontramos uma descrição da sua trajetória intelectual determinada pela sua radical oposição às práticas político-religiosas da comunidade judaica sefardita de Amsterdã. A autobiografia de Uriel da Costa é um dos grandes documentos das revoltas heréticas no Século XVII. Com a análise da trajetória de Uriel da Costa na sua luta ideológica contra os rabinos sefarditas e do seu suicídio, motivado pelas excomunhões (Heréns) que sofreu, desenvolvo uma breve nota historiográfica sobre uma prática ideológica de naturalismo deísta que já sugeria diretrizes posteriormente disseminadas no pensamento iluminista europeu do século XVIII.

Palavras-chave: Judaísmo; Marranos; Uriel da Costa; Sefarditas de Amsterdã.

Uriel da Costa's heresy (1585-1640) against the Sephardic Jewish community from Amsterdam

Abstract: I present in this paper an analytical description of the autobiography - *Example of a Human Life* (Exemplar Humanae Vitae), by Uriel da Costa, a Portuguese Marrano-Jew born in Porto who settled in Amsterdam in 1615, after fleeing the Holy Inquisition. Uriel da Costa wrote the work just before committing suicide (in 1640). In this book there is a description of his intellectual journey defined by his radical opposition to the political and religious practices of the Sephardic Jewish community from Amsterdam. Uriel da Costa's autobiography is one of the greatest documents concerning the heretical uprisings in the 17th century. Based on the analysis of Uriel da Costa's journey, in his ideological fight against the Sephardic rabbis, and of his suicide, motivated by his excommunications (Herem), I develop a brief historiographical note about an ideological practice of deistic

¹ Este artigo é uma versão revista e ampliada de trabalho apresentado no II Seminário Internacional de História Medieval e Moderna (UFG, UEG, PUC/GO): Mundos Ibéricos em Debate, realizado em Goiânia de 08 a 10 de junho de 2016. O propósito central do artigo é o de divulgar a existência do livro de Uriel da Costa e apresentar a trajetória de um autor que é pouco conhecido do leitor brasileiro, mas fundamental para a compreensão histórica do universo social e ideológico da comunidade judaica de Amsterdã no Século XVII.

² Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (2005). Professor Associado na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. Email: joaoacpinto@yahoo.com.br

naturalism that offered directives later disseminated within the European Enlightenment thought of the 18th century.

Keywords: Judaism; Marranos; Uriel da Costa, Sephardic from Amsterdam.

La herejía de Uriel da Costa (1585-1640) contra la comunidad judía sefardita de Ámsterdam

Resumen: En este artículo presento una descripción analítica de la autobiografía – *Una Vida Humana* (Exemplar Humanae Vitae) de Uriel da Costa, un judío marrano portugués, nacido en la ciudad de Porto, que radicó en Ámsterdam en 1615 después de su fuga de la Santa Inquisición. Uriel da Costa escribió la obra un poco antes de suicidarse (en 1640) y en ella encontramos una descripción de su trayectoria intelectual, determinada por su radical oposición a las prácticas político-religiosas de la comunidad judía sefardita de Ámsterdam. La autobiografía de Uriel da Costa es uno de los mayores documentos sobre las revueltas heréticas en el Siglo XVII. Con el análisis de la trayectoria de Uriel da Costa, en su lucha ideológica contra los rabinos sefarditas, y de su suicidio, motivado por las excomuniones (Heréns) que sufrió, desarrollo una breve nota historiográfica sobre la práctica ideológica del naturalismo deísta, lo que sugería parámetros posteriormente diseminados en el pensamiento iluminista europeo del siglo XVIII.

Palabras clave: Judaísmo; Marranos; Uriel da Costa; Sefarditas de Ámsterdam

Recebido em 25/10/2016 - Aprovado em 15/02/2017

Introdução

Apresento neste artigo uma descrição analítica da autobiografia – *Uma Vida Humana* (Exemplar Humanae Vitae) de Uriel da Costa (1585-1640), um judeu marrano português, nascido na cidade do Porto, que se radicou em Amsterdã (em 1615) após fugir da Santa Inquisição Portuguesa. Uriel da Costa suicidou-se em 1640. A sua autobiografia³ foi o seu último escrito e nela se encontra uma descrição da sua trajetória intelectual (no Porto e em Amsterdã), bem como as suas justificativas para a radical oposição que manteve contra as práticas político-religiosas da comunidade judaica sefardita de

³ A autobiografia só foi publicada em 1687, como transcrição anexa no livro *De Veritate Religionis Christianae et Amica Collatio cum Erudito Judeo*, de Philip van Limborch, um importante teólogo holandês, vinculado à corrente protestante dos arminianos (adiante, descrevo esse grupo político no cenário ideológico do protestantismo holandês), que se tornou conhecido por seus debates com membros das comunidades judaica e católica de Amsterdã. Foi para debater as teses de Uriel da Costa que Limborch publicou na íntegra (como anexo ao seu livro) a autobiografia do marrano portuense. Somente assim se pode conhecer esse texto que se consagrou como um dos grandes libelos heréticos do Século XVII. Já se questionou a autenticidade do documento. Houve até quem dissesse que o mesmo tinha sido escrito por Espinosa, mas hoje, é consensual na historiografia erudita sobre os judeus marranos, especialmente através dos trabalhos de I. S. Révah (referência mundial nos estudos do judaísmo dissidente em Amsterdã), que Uriel da Costa é o verdadeiro autor do texto. Foi Révah quem refutou a hipótese de Gebhardt, especialista nos escritos costianos, de ser Espinosa o autor do *Exemplar Humanae Vitae* (RÉVAH, 1958, p. 185).

Amsterdã. Sua autobiografia é um manifesto político contra os rabinos sefarditas da cidade e foi assim que caracterizarei tal documento neste artigo. Com base em sua análise, exponho a trajetória de Uriel da Costa no contexto dessa comunidade judaica e proponho um exame historiográfico sobre os sentidos da sua derrota política contra os rabinos sefarditas, já que é consensual nos estudos costianos a interpretação de que o seu suicídio está diretamente relacionado às sanções penais que lhe foram impostas ao longo de vários anos pelas sinagogas de Amsterdã. Pretendo demonstrar que a derrota política da dissidência religiosa de Uriel da Costa seria uma demonstração de que a construção da filosofia de Espinosa, em Amsterdã, significava também uma afirmação ideológica de um discípulo político do pensador português⁴.

Uriel da Costa tem o seu nome inexoravelmente vinculado ao de Espinosa pelas punições que ambos sofreram, impostas pelos mesmos rabinos de Amsterdã. Em virtude das premissas filosóficas que adotaram com relação à ortodoxia do judaísmo, eles foram declarados heréticos e excomungados por meio de procedimentos institucionais, os quais se assemelhavam aos da Inquisição na Península Ibérica. Amsterdã era considerada, na primeira metade do século XVII, a cidade mais liberal do mundo, a cidade que acolhia e permitia a liberdade de credo religioso a todos aqueles que fugiam como vítimas das diásporas impostas pela Inquisição da Igreja Católica. Então, como compreender que dois importantes pensadores daquela cidade fossem condenados a punições tão drásticas como os *Herens* que sofreram? Para indagar os motivos políticos e ideológicos dessas punições desenvolvo, a seguir, uma análise da trajetória ideológica de Uriel da Costa com base na sua narrativa autobiográfica.

Judeus e Inquisição em Portugal nos Séculos XVI e XVII

Por causa da Inquisição Espanhola em fins do século XV, muitas famílias de judeus exilaram-se em Portugal (1492) e logo foram obrigadas a se converter ao catolicismo, mais precisamente, após o decreto de 1497 do rei D. Manuel I. As famílias dos pais de Uriel da Costa estavam presentes nessa diáspora religiosa. Quando nasceu Uriel da Costa (em 1585, com o nome de batismo de Gabriel da Costa), seus familiares,

⁴ Nos estudos historiográficos sobre Espinosa (ver, por exemplo, os estudos de Yovel [1993] e o de Nadler [2003]), o caso Uriel da Costa é apresentado como um exemplo de contextualização do poder político das ortodoxias sefarditas em Amsterdã, isto é, Espinosa ser considerado um herético inseria-se como parte de um contexto de forte coação ao pensamento dissidente, imposto pelas sinagogas de Amsterdã. É possível conhecer Uriel da Costa por meio dos estudos sobre Espinosa. Geralmente, o filósofo português é descrito como um mártir ou uma vítima da repressão dos rabinos. Contudo, penso ser necessário acrescentar mais um sentido à trajetória de Uriel da Costa: a derrota do intelectual dissidente indica ser Espinosa um “discípulo” político de Uriel da Costa. A importância da obra filosófica de Espinosa não se compara historicamente à breve obra de Uriel da Costa, mas Espinosa, como sujeito histórico, só pode ser percebido num universo social de práticas intelectuais que deve acentuar permanentemente a luta política de Uriel da Costa.

na condição de *cristãos-novos* (ou judeus marranos⁵), estavam bem inseridos no universo social da cidade do Porto. Eles gozavam de próspera condição econômica derivada de empreendimentos comerciais bem sucedidos, especialmente os do pai de Uriel – Bento da Costa Brandão – que trabalhava com importação e distribuição de açúcar brasileiro, exportação de vinhos, escritórios comerciais em Lisboa e no Porto, além de investimentos financeiros como sócio no controle de uma casa bancária em Hamburgo (BESSA-LUIS⁶, 1983, p. 14; ALBIAC *apud* COSTA, 1985, p. 65; RÉVAH, 1962, p. 46; DUFF e KAAN, 1926, p. 24). Bento da Costa Brandão, casado com Branca da Costa (também de família marrana), além de Uriel da Costa, teve mais quatro filhos. Ele possuía o título de nobreza – Cavaleiro da Ordem da Casa da Infanta D. Isabel, que lhe foi concedido por Felipe II (rei de Espanha com Portugal anexado) por fazer investimentos econômicos (empréstimos) ao governo (BESSA-LUIS, 1983, p. 15). Faleceu em 1608.

Sobre o seu pai e o seu ambiente familiar, assim escreveu:

Meu pai era verdadeiramente cristão, homem zeloso da sua honra e que prezava ao máximo os bons costumes. Em sua casa fui muito bem criado. Não nos faltavam serviçais e na cavalaria sempre um bom cavalo de boa raça espanhola para praticar equitação, na qual o meu pai era perito e que eu desde pequeno tentava imitar. Uma vez instruído em algumas artes que os meninos de boas famílias costumavam aprender, passei a estudar Direito (COSTA, 2015, p. 09).

Uriel da Costa estudou Direito Canônico na Universidade de Coimbra, de 1604 a 1608, e ali se deparou com a forte presença cultural do judaísmo. Neste momento, começou a questionar a sua formação ideológica junto ao catolicismo. Na cidade do Porto, assumiu em 1610 o cargo de tesoureiro da importante Igreja Católica Colegiada de São Martinho de Cedofeita. Para essa função de tesoureiro, ele estava desobrigado de qualquer manifestação religiosa pública, pois era apenas um cargo administrativo

⁵ O judeu marrano obrigava-se a manter em rituais secretos as suas práticas religiosas de origem, tendo, contudo, que se manter socialmente como católico. Era no segredo que o marranismo se desenvolvia e se punha em prática (SANCOVSKY, 2013, p. 29). Ser marrano era travar uma luta existencial de forte ambiguidade religiosa (YOVEL, 1993, p. 26-29; GORENSTEIN, 2013, p. 20-26). A historiografia erudita prefere a expressão “cristão-novo”, isto porque, conforme Gebhardt (Apud ABREU, 1984, p. 122) o “marrano” quase sempre era percebido como um católico sem fé e um judeu sem conhecimento, ainda que um judeu no querer.

⁶ Agustina Bessa-Luis escreveu um importante romance histórico sobre a vida de Uriel da Costa – *Um bicho da terra* (1983). Seu livro está apoiado em farta bibliografia de estudos costianos, especialmente os trabalhos de I. S. Révah. Neste artigo, faço uso do livro de Bessa-Luis para acomodar ao texto algumas informações de descrição contextual familiar, assim como para estabelecer, com o seu retrato do personagem, um diálogo com aquilo que aqui apresento.

(ALBIAC, apud COSTA, 1985, p. 67). Nesse período, entre os estudos em Coimbra e o trabalho na Igreja, além de controlar com seus irmãos os negócios da família, manifestava crescente aversão às insuficiências do catolicismo.

Não encontrando paz de espírito na religião católica e querendo manter-me vinculado a alguma religião e sabedor do grande debate existente entre cristãos e judeus, recorri então aos livros de Moisés e dos Profetas, onde descobri muitas passagens em grande contradição com o Novo Testamento e onde as palavras, por serem as palavras de Deus, eram mais fáceis de serem interpretadas. (...) Com isso, julguei que, acreditando na palavra de Moisés, deveria ater-me a sua Lei, já que ele afirmava tê-la recebido de Deus, declarando-se um simples mensageiro em missão a pedido de Deus. Chegando a essa conclusão e pelo fato de naquele reino ser proibido professar a religião dos judeus, decidi-me por mudar de residência, deixando a terra pátria (COSTA, 2015, p. 11).

Com o falecimento do seu pai, enquanto filho mais velho, Uriel da Costa assumiu a condição de chefe da família. Com a sua esposa, Francisca de Castro (casou-se em 1612), sua mãe e seus irmãos, fugiu para Amsterdã no ano de 1615 à procura de melhores condições sociais para a reflexão e para o exercício das suas práticas religiosas judaicas. No Porto, Uriel da Costa e a sua família estavam à mercê de alguma denúncia anônima, por causa da condição original de exilados da diáspora espanhola de fins do século XV, termo que poderia ser suficiente para que o tribunal do Santo Ofício colocasse a ferro tais denunciados (BESSA-LUIS, 1983, p. 14-15; ALBIAC apud COSTA, 1985, p. 67). É frequente afirmar-se que a conversão radicalizada de Uriel ao judaísmo deu-se a partir de uma decisão solitária. Isso é o que diz Révah (1962, p. 72), por exemplo, argumentando ser uma opção intelectual de alguém à procura de liberdade religiosa. Ressalve-se, contudo, que naquele momento, a Inquisição portuguesa apertava sua repressão junto a quaisquer suspeitas de manifestações heréticas, especialmente aquelas advindas da comunidade de cristãos-novos. António Homem, professor de Uriel da Costa na Universidade de Coimbra, estava sob forte suspeita inquisitorial por liderar uma confraria judaica junto aos estudantes⁷. Uriel, temendo represálias junto à sua família

⁷ Sobre a possível influência de António Homem na conversão de Uriel da Costa ao judaísmo, entre outros, ver Lacerda (2006, p. 120-123). Révah (1962, p. 52) registra que no período de 1618 a 1625 a Inquisição portuguesa realizou 143 autos de fé contra cristãos-novos na cidade do Porto. O período indicado é posterior à saída de Uriel da Costa, mas caracteriza um processo que já se fazia presente em anos anteriores.

por ter relações intelectuais com António Homem, decide fugir do Porto para Amsterdã e, como os marranos só poderiam deslocar-se com autorização governamental, abandona tudo para viajar clandestinamente com a sua família.

Uriel da Costa em Amsterdã contra os Rabinos Sefarditas

Ao chegar a Amsterdã, o pensador português adotou o nome de Uriel da Costa e se converteu ao judaísmo sefardita, cumprindo com o “preceito da circuncisão” (COSTA, 2015, p. 12). Mas o entusiasmo com a comunidade sefardita de Amsterdã⁸ logo lhe foi dirimido.

Pouco tempo depois me dei conta que as práticas dos judeus e a organização da sua comunidade não estavam de acordo com os mandamentos de Moisés. Se havia de se cumprir com a lei mosaica na sua acepção original, os sábios judeus e os rabinos inventavam muitas coisas que eram inadequadas aos princípios originais da lei. Por isso não pude conter-me e cheguei a considerar que fazia algo bom a Deus defendendo livremente e com isenção a lei nos seus princípios originais (COSTA, 2015, p. 12).

A reação de Uriel da Costa em defesa da ortodoxia mosaica leva-o ao confronto político com a cultura rabínica do “farisaísmo” da comunidade sefardita. Ele não reconhece a autoridade mundana dos rabinos diante do ato religioso e, dali para frente, a sua vida se transformará num combate solitário contra as práticas ideológicas dos rabinos nas três sinagogas que a comunidade sefardita tinha à sua disposição na cidade⁹. Suas palavras são duríssimas, de uma franqueza inaudita, marcando esta autobiografia como um dos grandes documentos políticos das heresias religiosas do Século XVII. Vejam-se os termos da revolta de Uriel da Costa.

⁸ Sobre a cidade de Amsterdã e os judeus livres da comunidade sefardita portuguesa ali exilada, consultar, entre outros: ZUMTHOR, 1989, p. 107-120 e 307-310; NEGRI, 1993, p. 30-55; NADLER, 2003, p. 19-67.

⁹ Com uma população majoritariamente calvinista, os bairros judeus de sefarditas (judeus de origem portuguesa, portadores de grande poder econômico junto à comunidade) ou asquenazes (judeus de origem alemã de condições econômicas bem mais modestas) (ZUMTHOR, 1989, p. 118-119), reuniam algumas centenas de famílias. Contudo, a cidade permitia-lhes a liberdade de culto e a organização do credo nas três Sinagogas existentes: a Sinagoga Bet Jacob, chefiada por Levi Morteira, o grande guardião da ortodoxia judaica e que será o grande inimigo ideológico de Uriel da Costa; a Sinagoga Bet Israel, chefiada por Isac Aboab de Fonseca; e a Sinagoga Neve Salom, chefiada por Isac Uziel de Fez. Em 1639, as três Sinagogas unificaram-se e fundaram a Grande Sinagoga do Talmude Torá (onde estudou Espinosa) (BESSA-LUIS, 1983, p. 301-302; RIZK, 2006: 08). Sobre os sefarditas em Amsterdã, Bessa-Luis (1983, p. 272) apresenta esta descrição: “(...) pouco mais do que uma feira franca ou um acampamento de foragidos, com seus tesouros, sem dúvida, mas sem ordem e sem regime”. Um ambiente propício para a autoridade religiosa, e “a pessoa dotada para criar um regime castrense (...) foi sem dúvida Saul Levi Morteira”, um rabino “legalista com controle total do seu Conselho dos rabis” (BESSA-LUIS, p. 272).

Estes sábios judeus de hoje, que mantêm seus costumes e hábitos malignos, combatendo sempre a favor da seita e das instituições dos detestáveis fariseus, sempre esperando vantagens próprias, em modo similar ao que já lhes fora outrora imputado quando da obtenção das primeiras cadeiras no templo e das saudações em praça pública, não aceitaram que eu me afastasse em nenhum detalhe da opinião deles, ao contrário, exigiram-me que os seguisse docilmente, caso contrário, ameaçar-me-iam de excomunhão e privação de toda comunicação e contato com a comunidade, tanto no que se relacionava com as coisas divinas, como com as coisas humanas (COSTA, 2015, p. 12).

Não se submetendo às ameaças de “tal indignidade” (COSTA, 2015, p. 12), resolveu-se pelo enfrentamento, decidiu-se por “padecer a tudo e permanecer firme” no seu propósito, preservando a sua opinião (COSTA, 2015, p. 13). Manteve-se por algum tempo em atividade comercial junto com os seus irmãos (tinham casas comerciais e bancárias em Amsterdã e Hamburgo), quem se destacariam posteriormente como figuras proeminentes da burguesia comercial-financeira nessas duas cidades, especialmente o seu irmão João da Costa, com quem Uriel tinha melhor relação (BESSA-LUIS, 1983, p. 248). No entanto, por sempre manifestar por onde passava a sua radical intransigência contra os fariseus, logo foi excomungado. Em 1618 em Hamburgo e Veneza e depois em Amsterdã no ano de 1623.

A excomunhão de 1623 deu-se por causa de um livro que Uriel da Costa tentava publicar, de título: *Da Mortalidade da Alma*, do qual só se conheceram alguns capítulos (dos capítulos 23 ao 35) porque o mesmo foi destruído no prelo, não há certeza quanto ao acontecido. Mas o fato é que se sabendo antecipadamente das intenções de Uriel da Costa com a sua publicação, Samuel da Silva publicou um livro onde já se transcreviam vários capítulos do livro costiano. O livro de Samuel da Silva, que critica e faz referência ao livro de Uriel, foi publicado em Amsterdã nesse mesmo ano sob este extenso título: *“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 e publicar que a Alma do homem acaba juntamente com o corpo”*. Evidente que o “certo contrariador” era Uriel da Costa. O português Samuel da Silva era médico em Hamburgo e conhecia Uriel da Costa da Universidade de Coimbra. Os rabinos da comunidade sefardita de Amsterdã pediram-lhe que refutasse as teses costianas (ALBIAC apud COSTA, 1985, p. 72; NADLER, 2003, p. 80). Tais procedimentos caracterizam

perfeitamente bem a pequena comunidade fechada e como ela estava centralizada pelo controle dos rabinos.

Uriel da Costa não se fez de rogado e de imediato preparou um opúsculo para refutar o livro de Samuel da Silva.

Logo que aquele livro contra mim foi editado, me preparei imediatamente para minha defesa e escrevi outro opúsculo para contradizê-lo, impugnando a imortalidade da alma com todas as minhas forças e, para tanto, recorri a inúmeras daquelas passagens em que os fariseus estavam em desacordo com a Lei de Moisés (COSTA, 2015, p. 14).

Esse opúsculo foi publicado em 1624 com o título: *Exame das tradições farisaicas conferidas com a Lei escrita por Uriel Jurista Hebreu*. Por causa das suas opiniões heréticas, consideradas uma ofensa não só para os judeus como para toda a comunidade cristã (protestantes e católicos), o livro foi apreendido pelas autoridades da comunidade judaica, foi proibido de circular e foi queimado publicamente. Uriel da Costa foi preso por dez dias e solto após pagamento de uma multa de 300 florins (NADLER, 2003, p. 82; ABREU, 1994, p. 122).

O *Herem* ou *Cherem*, a excomunhão imposta a Uriel da Costa em 1623, teve grande repercussão em Amsterdã, por se tratar de um membro de família importante para a burguesia comercial da cidade. A excomunhão por *Herem* era considerada a mais severa das punições, pois o excomungado estaria afastado de qualquer ato religioso e em luto permanente, impedido de manter contato com qualquer pessoa. Os irmãos de Uriel da Costa afastaram-se do seu convívio (exceto a mãe). Nessa ocasião, o viúvo Uriel da Costa (esteve casado com Francisca de Castro de 1612 a 1622) tentava casar-se novamente¹⁰, mas não conseguiu por estar proibido pelas leis impostas pelas Sinagogas de Amsterdã. Submetido aos castigos sociais do *Herem*, não podia se casar nem com uma mulher de origem judaica nem tão pouco com outra de qualquer religião. Merece ser aqui transcrito, na íntegra, o *Herem* imposto a Uriel da Costa em Amsterdã no dia 15 de maio de 1623, que ratificava os que lhe foram impostos em Veneza e Hamburgo:

Os senhores Deputados da nação, fazem saber que foram informados da chegada a esta cidade de um homem chamado Uriel Abadot (sic). Traz com ele muitas opiniões errôneas, falsas e heréticas, dirigidas contra a nossa santa lei.

¹⁰ Conforme relatado por Beassa-Luis, ele “estava interessado em casar-se com Branca da Fonseca, uma primadireita, viúva, uma bela senhora, um pouco mais velha do que ele” (BESSA-LUIS, 1983, p. 224).

Além do mais, já foi declarado herege e excomungado em Veneza e em Hamburgo. Desejando conduzi-lo à verdade, por diversas ocasiões, com toda a cortesia e benignidade, deram os passos necessários para tal, tomando como intermediários os *habamim*¹¹ e os mais velhos da nação, na presença dos ditos Deputados. Sabendo que, com arrogância e obstinação, persiste na sua iniquidade e nas falsas opiniões, tomaram juntamente com os *ma'amador*¹² das comunidades e os ditos *habamim*, a seguinte decisão: que seja excluído como um homem doente, amaldiçoado pela Lei de Deus; que ninguém, seja qual a sua classe social, seja homem ou mulher, seja parente ou estrangeiro, lhe dirija a palavra, que ninguém entre na casa onde ele estiver nem lhe faça qualquer favor, sob pena de ficar abrangido pelo mesmo *Herem* e de ser excluído da nossa comunidade. Por respeito às conveniências dos seus irmãos, concedemos-lhes um prazo de oito dias para se afastarem dele. Amsterdã, aos trinta dias do mês de Omer de 5383 (1623). Samuel Abravanel, Benjamim Israel, Abraão Curiel, Joseph Abeniacar, Rafael Jesurun, Jacob Franco (Apud NADLER, 2003, p. 81-82).

O alcance filosófico do pensamento de Uriel da Costa restringe-se ao pequeno texto aqui apresentado, um breve texto que Espinosa não conheceu porque só foi publicado em 1687, quando já havia falecido (Espinosa morreu em 1677, por causa de uma tuberculose). Mas é certo que Espinosa conhecia as ideias que levaram Uriel da Costa aos *Herens*. O contexto do *Herem* aplicado a Espinosa (1656) era diferente (Amsterdã estava sob uma República que tinha o apoio político de Espinosa) daquele imposto a Uriel da Costa, que vivia o ostracismo social e o isolamento familiar, aspectos que o abalaram drasticamente na sua vida cotidiana, solidão essa que o levou ao suicídio. As atividades políticas de Espinosa e as suas relações sociais junto aos mais importantes pensadores de sua época davam-lhe a estrutura necessária para ignorar o *Herem* que também o excomungou como um herege, frente à matriz ideológica do judaísmo sefardita.

¹¹ Chefes espirituais.

¹² Comitês religiosos que centralizavam o comando religioso da congregação.

A Política e o Debate Religioso em Amsterdã, no Século XVII

Na Amsterdã protestante, a comunidade judaica era tolerada como “estrangeira”¹³ e com liberdade de culto, mas, apesar da sua importância econômica, o controle político da cidade era protestante. Isso talvez explique a contundência das formas repressivas às manifestações heréticas originadas entre membros da comunidade sefardita, apesar da tolerância ao culto, as presumidas virulências heréticas poderiam por em risco toda a comunidade judaica frente às autoridades protestantes. Paul Zumthor dá notícia de que em 1642, certo François van den Meurs, por acusações similares às que sofreu Uriel da Costa e àquelas que Espinosa sofreria em 1656, também foi excomungado e preso por sete meses por negar a imortalidade da alma e a divindade de Cristo (ZUMTHOR, 2003, p. 120). Somente a partir de 1816, após o reconhecimento dos direitos civis dos judeus em Amsterdã, foi que o *Herem* deixou de ser aplicado como medida de excomunhão (SANTOS, s.d.p., p. 04; NADLER, 2003, p. 78-84; ALBIAC apud COSTA, 1985, p. 71).

As famílias sefarditas de Amsterdã representavam grande poder econômico junto a atividades comerciais e financeiras e apoiavam a Casa Real de Orange, com algumas se notabilizando como financiadoras de várias das monarquias europeias, garantindo, por exemplo, o abastecimento de víveres para o exército e a corte da monarquia inglesa sob Carlos I (SOMBART, 2014, p. 74). Algumas dessas famílias se deslocaram para Londres em 1643 (destacando-se a família de Mendes da Costa), quando também passaram a financiar o governo de Oliver Cromwell (SOMBART, 2014, p. 82). A Holanda, em meados do século XVII, inseria-se como o mais importante Estado no conjunto da República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos que se caracterizou como uma federação de Estados (províncias) descentralizados. Em cada província, o poder político pertencia a uma Assembleia dirigida por um “Pensionário” (governador). A política hegemônica era a do calvinismo, marcada por duas grandes divisões: os arminianos e os gomaristas. Grande parte da burguesia comercial protestante gomarista que apoiou a Casa de Orange também se consorciou com o poder político republicano do Grande Pensionista (Governador-Geral) John de Witt que governou a Holanda de 1653 a 1672. Ellen Wood (2014, p. 55) afirma que a república holandesa era a sociedade mais comercializada do mundo antes do advento da revolução industrial. Espinosa, além de amigo de John de Witt, foi um grande entusiasta do seu governo. John de Witt e seu irmão foram assassinados em 1672, quando a Casa Real de Orange retoma o poder com Guilherme III (a família real governara, com Guilherme II, a Holanda de 1626 a 1650) que também foi rei da Inglaterra. Os arminianos representavam a facção liberal do

¹³ Havia cerca de 800 judeus em Amsterdã no ano de 1627 (BESSA-LUIS, 1983, p. 188).

protestantismo holandês, o protestantismo republicano dos irmãos Witt. Os representantes da família real de Orange eram conhecidos como Stadhouders (expressão monárquica para as funções de Governador-Geral). A nobreza de Orange consorciava-se ideologicamente com o gomarismo, a doutrina conservadora protestante baseada na obra do teólogo Francisco Gomar que sempre fez oposição ao ideário de Jacobus Arminius (CORNELISSE, 1968, p. 6-11; NEGRI, 1993, p. 30-35; RIZK, 2006, p. 7-16; ZUMTHOR, 1989, p. 108-109). Com o gomarismo, os católicos estavam proibidos de realizar os seus cultos públicos. A eles eram permitidos somente os cultos individuais privados.

A comunidade judaica tinha liberdade de culto, mas seus atos religiosos institucionais estavam submetidos à chancela do Estado calvinista. Isso talvez explique a exigência das Sinagogas ao respeito canônico imposto pela ortodoxia dos rabinos, e que para proteger a comunidade, não hesitaram em excomungar Uriel da Costa e Espinosa e os outros mais. Talvez não tanto pela heresia com o Talmude, mas, fundamentalmente, pelo ataque ao poder político e ideológico que os rabinos tinham sobre a comunidade.

Isolado da comunidade e dos seus familiares, com os seus irmãos assumindo os negócios da família, afastado de todos, Uriel da Costa passa a viver modestamente¹⁴. De 1623 a 1640 teve que se circuncunciar a uma vida econômica quase miserável. Por suas convicções ideológicas, tornou-se um pária, um estorvo no seio de uma família burguesa com fortuna consolidada. Mas Uriel da Costa não recuou, ao contrário, radicalizou ainda mais o seu argumento. Como apresentado, na sua trajetória ideológica percebemos algumas “fases”. Do catolicismo (marrano) voltou-se para a ortodoxia do judaísmo. Com base naquilo que entendia como grande engodo do farisaísmo, ele radicalizou a sua concepção de religião, atacando as práticas institucionais dos rabinos nos cultos das sinagogas (uma postura próxima à da tradição dos saduceus¹⁵). Contudo, diante de todas as punições e afrontado pela excomunhão que o humilhava socialmente, passou a atacar o próprio cânone da lei mosaica.

Com o passar do tempo e na medida em que a experiência e os anos muito ensinam os homens a mudar as suas opiniões (...) comecei a ter dúvidas se a lei de Moisés deveria ser realmente vista como lei de Deus. Muitas coisas me

¹⁴ Similarmente a Uriel da Costa, os pais de Espinosa também eram comerciantes de prestígio (e por algum tempo, Espinosa, junto com um irmão, também foi proprietário de um estabelecimento comercial). Espinosa largou as suas atividades comerciais e dedicou-se ao polimento de lentes para lunetas, atividade artesanal que lhe garantia uma vida econômica modesta, mas segura.

¹⁵ Os saduceus defendiam a lei mosaica, mas não aceitavam a lei oral dos fariseus nem tampouco acreditavam na imortalidade da alma. Eles pregavam a valorização da Bíblia, cujo lema era: “procura o bem na Bíblia” (Ver ABREU, 1984, p. 127).

persuadiam do contrário, ou melhor, muitas me forçavam a afirmar o contrário. Cheguei, enfim, à conclusão de que a lei de Moisés não era a lei de Deus, mas tão somente uma invenção humana como muitas outras que há no mundo. Muitos aspectos da lei mosaica estão em desacordo com as leis da Natureza, e não me era possível acreditar que Deus, o criador da Natureza, pudesse ser contraditório consigo mesmo, pois seria contraditório propor aos homens que fizessem coisas contrárias à Natureza da qual Ele era o criador (COSTA, 2015, p. 15).

Aqui, Uriel da Costa manifesta o âmago da sua contribuição ao mundo ideológico dos debates religiosos do século XVII. O seu naturalismo deísta o coloca ao lado de Espinosa e insere-o numa longa tradição de deístas radicais, como por exemplo, a trajetória política e intelectual do médico espanhol (aragonês) Miguel Servet que morreu queimado em Genebra (em 1553) a mando de João Calvino – grande ideólogo do protestantismo (tal como a Inquisição da Igreja Católica, os protestantes também queimaram muitas pessoas se opuseram à sua ortodoxia)¹⁶.

Em 1633 acontece uma reconciliação de Uriel da Costa com os rabinos sefarditas que foi avalizada politicamente pelo seu irmão, João da Costa, que tinha grande prestígio na comunidade sefardita. Ele convenceu os rabinos de que se responsabilizaria pela “volta” de Uriel à normalidade social da vida cotidiana familiar. Uriel da Costa, nesse acerto político, teria a garantia de uma vida tranquila. As excomunhões foram reconsideradas, mas por pouco tempo. Logo depois foi novamente excomungado por dois motivos: inicialmente por causa da denúncia de um sobrinho¹⁷ que afirmou às autoridades rabínicas que ele não cumpria com os ritos sagrados do judaísmo, no que tange principalmente à alimentação em dias de tradição religiosa. O sobrinho observou que ele não comia a comida certa no dia certo, tal como todos os judeus deveriam fazer, sendo que isso foi o suficiente para denunciá-lo. Em seguida, por ter se manifestado criticamente sobre a comunidade rabínica de Amsterdã, numa conversa casual com dois estranhos (um italiano e um espanhol) que lhe haviam pedido informações sobre a

¹⁶ Sobre a trajetória de Miguel Servet, consultar ECHEVERRIA & ANCIN (2001). Daniel Lacerda (1998) afirma que Uriel da Costa poderia estar associado e mesmo influenciado pelas ideias de Servet (LACERDA, 1998, p. 64-66).

¹⁷ Conforme relato do próprio Uriel da Costa: “Alguns dias depois fui denunciado por um sobrinho, que vivia na minha casa, a respeito dos alimentos e o modo de prepará-los e por outras coisas que demonstravam que eu não era um judeu” (COSTA, 2015, p. 16).

cidade, Uriel da Costa foi outra vez denunciado aos rabinos sefarditas como um herético por esses dois desconhecidos ¹⁸.

Com as denúncias (para grande vergonha do seu irmão que decidiu cortar relações com ele), Uriel da Costa foi novamente excomungado (uma excomunhão prevista para durar 25 anos) ainda no ano de 1633. Sobre essas duas novas acusações, afirma que tentara “viver como um macaco entre macacos” (COSTA, 2015, p. 16) (referindo-se à normalidade cotidiana na comunidade dos fariseus) e que não conseguira. Manteve-se excomungado até o ano de 1640, quando Saul Levi Morteira, que era o chefe ideológico da ortodoxia farisaica de Amsterdã, lhe propôs outra forma de perdão que poderia ser-lhe concedida por meio de uma flagelação pública de trinta e nove chicotadas. Sem a família, sem vida social e impedido de se casar novamente acabou por capitular e aceitou o convite de Morteira.

Em 1639, as três sinagogas de Amsterdã fundiram-se numa só: a sinagoga Talmude Torá. Levi Morteira manteve-se como líder da comunidade de rabinos. Para justificar a unidade da comunidade na nova Sinagoga, o conselho de rabinos, mediante sugestão de Levi Morteira, convidou Uriel da Costa a aceitar o perdão público da sua excomunhão, mas para isso teria que passar pelo ritual das trinta e nove chicotadas. Um ritual de catarse para consagrar a unidade em torno da Talmude Torá, um evento de reforço ideológico, tendo ao centro um conhecido herético em ato de súplica.

Com o propósito de tentar romper o isolamento social a que estava submetido, Uriel da Costa aceita pedir o perdão público. Esgotado, lamenta-se: “derrotei-me a mim mesmo, determinando-me a aceitar e a realizar tudo o que eles quisessem” (COSTA, 2015, p. 19). Assim descreveu o ritual:

Ataram-me um lenço à cabeça, descalcei os sapatos e levantei os braços pondo as mãos numa espécie de coluna. Aproximou-se de mim esse auxiliar e amarrou-me as mãos com uma corda. Em seguida, o carrasco com uma correia de couro deu-me trinta e nove chicotadas nas costas, conforme a tradição, pois segundo a lei mosaica, os castigos não deveriam exceder-se ao número de quarenta chicotadas e como eram homens muito religiosos e observadores das leis, evitavam pecar pelo excesso¹⁹. Entre um açoite e outro, todos cantavam salmos. Quando o castigo das chicotadas

¹⁸ Nas palavras do pensador português: “De toda a maneira adverti-os para que não falassem de mim aos judeus e assim prometeram-me fazer. Mas aqueles malignos homens, com a intenção do torpe lucro que esperavam receber de imediato, como agradecimento, contaram tudo aos meus ‘amigos’, os fariseus” (COSTA, 2015, p. 17).

¹⁹ Aqui uma evidente observação sarcástica de Uriel da Costa.

terminou, sentaram-me no chão e veio a mim o rabino e me absolveu da excomunhão. De novo estavam-me abertas as portas do Paraíso. (COSTA, 2015, p. 21).

E o ritual não se encerrou com as chicotadas, para finalizar o evento religioso, Uriel da Costa teve que se deitar no chão da entrada da Sinagoga e ver passar sobre si todos os presentes que ali estavam (algumas centenas de testemunhas).

Dias depois, matou-se.

O Deísmo Naturalista de Uriel da Costa

As páginas finais da sua autobiografia são de defesa do deísmo naturalista, uma defesa radical das leis da Natureza contra qualquer outra lei dos religiosos, e também um ataque político contundente à figura social do rabino – o fariseu.

Uriel da Costa afirma que as leis da Natureza eram comuns e inatas a todos os homens pelo simples fato de serem homens. A Natureza “liga todos entre si com mútuo amor impedindo divisões que é a causa original de todo ódio e dos maiores males” (COSTA, 2015, p. 26). Realizar socialmente a leis da Natureza era propor outro projeto civilizatório distinto daquele que o sefardismo apresentava.

Na verdade se os homens quiserem seguir sob a justa razão e viverem segundo a natureza, todos mutuamente se amariam, todos mutuamente se compadeceriam. Cada um na medida das suas possibilidades aliviaria a miséria dos outros ou pelo menos não ofenderia gratuitamente o próximo (COSTA, 2015, p. 32).

Se a Natureza já determinava uma estrutura societária de harmonia, então, não fazia nenhum sentido a humanidade submeter-se à “ficção” da religião. O ataque ao farisaísmo é contundente como se pode perceber neste outro trecho da autobiografia:

E há muitos que andam disfarçados e se fingem de extremamente religiosos enganando os incautos sob a capa da sua religião para explorar tantos quantos podem enganar. (...) Esses só têm em suas bocas as seguintes palavras: ‘sou judeu, sou cristão, acreditei em mim que não vos trairei!’ Oh bestas malditas! Aquele que nada disso diz e limita-se simplesmente a proclamar-se homem, é mil vezes melhor que vós (COSTA, 2015, p. 32).

A defesa das leis naturais, como elemento mais importante que as leis das religiões, foi a afirmação deísta de Uriel da Costa (o panteísmo para Espinosa). O deísmo costiano construiu-se como ato político contra os fariseus, com a radicalidade das suas palavras, Uriel da Costa continuava a sua luta *post-mortem*²⁰. Num comentário conclusivo ao livro de Uriel da Costa, Filipe van Limborch afirma que “ao juntar ateu a deísta não penso que não signifique a mesma coisa, mas que as mais das vezes o deísmo mal se distingue do ateísmo” (Apud ABREU, 1984, p. 130).

As punições religiosas da comunidade sefardita de Amsterdã a Uriel da Costa (e a Baruch de Espinosa) tiveram grande repercussão internacional e, ainda hoje, repercutem pela sua intrínseca radicalidade. As punições notabilizaram-se por aproximar as trajetórias de Uriel da Costa e Espinosa, mas não apenas por isso, as motivações ideológicas dos *Herens* aplicados aos dois pensadores tinham causa idêntica: ambos desdenhavam do universo retórico daquilo que definiram como sofismas canônicos apresentados pelos rabinos das sinagogas. A historiografia²¹ dos estudos costianos e espinosistas reitera que o deísmo naturalista de Uriel da Costa e o de Espinosa afrontava o farisaísmo da palavra rabínica, consagrada tautológica não das verdades “naturais” de Deus no mundo, mas das verdades e poderes políticos dos próprios rabinos junto às suas comunidades. O texto de Uriel da Costa é uma catilinária radical contra o poder político dos fariseus sefarditas. Já Espinosa, no seu *Tratado Teológico-Político* (publicado sem indicação de autoria em 1670; ver especialmente os capítulos 02 e 03), afirma igualmente e de modo contundente o quão eram inapropriadas a ideologia dos rabinos (que Uriel da Costa definia como “ridícula”) e suas “exclusivas” interpretações/revelações da verdade de Deus (ESPINOSA, 2003, p. 48-65).

O alcance filosófico do pensamento de Uriel da Costa restringe-se aos conteúdos do pequeno texto aqui apresentado, um breve texto que Espinosa não conheceu porque só foi publicado em 1687, quando já havia falecido (Espinosa morreu em 1677, por causa de uma tuberculose). Mas é certo que Espinosa conhecia as ideias que levaram Uriel da Costa aos *Herens* e às trinta e nove chicotadas que sofreu na Sinagoga Talmude Torá em 1640. O contexto do *Herem* aplicado a Espinosa (1656) era distinto daquele que foi imposto a Uriel da Costa que vivia o ostracismo social e o isolamento

²⁰ Reitere-se que a radicalidade dos termos costianos citados só veio a público quase três décadas após o seu suicídio.

²¹ Consultar entre outros estudos os de RÉVAH, 1962; DUFF e KANAN, 1926, p. 58; LACERDA, 2006, p. 122; NADLER, 2008, p. 78; COLERUS, 2014, p. 321; ALBIAC, 1985, p. 69-73; e, principalmente, YOVEL, 1993, p. 47-56 e ABREU, 1994. Não há uma extensa cultura historiográfica de estudos costianos. Os poucos trabalhos disponíveis marcam-se ora por algumas descrições biográficas de passagens da sua vida condicionadas à descoberta de algum documento ou por poucos estudos críticos como os de Révah, Albiac e Bessa Luis, anteriormente citados.

familiar, aspectos que o abalaram drasticamente na sua vida cotidiana. Essa solidão teria o levado ao suicídio. As atividades políticas de Espinosa e as suas relações sociais junto aos mais importantes pensadores de sua época davam-lhe a estrutura necessária para ignorar o *Herem* que também o excomungou como um herege. Uriel da Costa, com o seu suicídio, reagiu como vítima, Espinosa, por outro lado, simplesmente ignorou as sanções.

A concepção deísta/ateísta de Uriel da Costa inseriu-se num processo de secularização ideológica da religião, quando “Deus”, como afirma Agnes Heller (1982, p. 66) no Século XVII, já “deixava de intervir nas coisas do mundo”. Argumento esse que é reiterado pelo historiador neerlandês Johan Huizinga, quando afirma que o “espírito humano” (no Século XVII) sofria uma virada fundamental: “deixava de olhar para trás para projetar o seu olhar para adiante”, isto é, “o conhecimento deixava de provar verdades conhecidas” – pense-se nas verdades canônicas do silogismo talmúdico farisaico que Uriel da Costa enfrentou por toda a sua vida – “para projetar-se na busca de novas verdades” (HUIZINGA, 1992, p. 364). Uriel da Costa e Espinosa, ao unificarem religião e filosofia com bases filosóficas comuns, bases deístas, realizavam um extraordinário movimento histórico para a consolidação de uma concepção de mundo materialista que humanizava e secularizava Deus e a própria religião.

Considerações finais

Com a sua breve autobiografia, Uriel da Costa demonstrou a sua conversão radical do catolicismo ao judaísmo e do judaísmo ao deísmo/ateísmo moral. Dessa forma, ele demarcou a sua trajetória como uma tragédia ideológica (religiosa) individual em desconexão com o universo social burguês de Amsterdã. A sua experiência ideológica não chegou a caracterizar uma visão de mundo trágica, isto porque a “anomalia holandesa”, na célebre expressão de Negri (1993), não infirmava a voluntariosa visão de mundo burguesa que a comunidade judaica fazia celebrar na capital dos Países Baixos, junto às principais monarquias absolutistas européias. Entretanto, havia um mal-estar. Uriel da Costa colocava em cena a radicalidade de uma visão de mundo materialista/naturalista que haveria de ser reivindicada tanto pelo pensamento iluminista do Século XVIII, como depois por Ludwig Feurbach e mesmo por Karl Marx em meados do Século XIX. O deísmo de Uriel da Costa celebrava a solidariedade universal dos homens postos no mundo pela Natureza/Deus em igualdade de condições, e era essa a trágica condição ideológica socialmente apresentada num universo de exaltação do individualismo burguês.

Para concluir, penso ter demonstrado um aspecto que deve ser ressaltado junto aos significados históricos de Uriel da Costa pelo fato de ser quase sempre apresentado como *personagem coadjuvante* na apresentação da trajetória de Espinosa. Ainda que exista

uma bibliografia erudita sobre a sua trajetória em particular, que se restringe a um reduzidíssimo universo de estudos, o leitor só conhece Uriel da Costa em estudos sobre Espinosa. Entretanto, como espero ter demonstrado, Uriel da Costa deve ser conhecido não apenas em relação à Espinosa, mas principalmente por sua atitude política como intelectual radical. A comunidade sefardita de Amsterdã se viu afrontada pelo radicalismo intransigente de um intelectual que, sozinho, não hesitou em enfrentar publicamente o cânone da ortodoxia rabínica. O gesto político intransigente do intelectual que reavaliava criticamente os alicerces hermenêuticos do texto e do discurso religioso era o aspecto mais perigoso, logo o mais importante a ser combatido. Somente assim se explica a violência institucional das sinagogas contra Uriel da Costa. Nesse sentido tem razão Agustina Bessa-Luis (1983) na caracterização do seu biografiado, quando diz que:

O inquietante em Uriel da Costa não era o pensamento, mas o que nele a metafísica tinha de vivido. Era isso que Levi Morteira captou como o nexa entre a individualidade e o tempo histórico. A individualidade, que é e se manifesta mediante a sucessão dos momentos da vida e que, enquanto sucesso histórico, renuncia ao caráter do devir como salvação. Era isto que Morteira não suportava: que a experiência tomasse ascendente sobre a imaginação criadora. O destino pessoal do homem é indissolúvel do curso da sua temporalidade, o que desatavia a alma da sua configuração sentimental e espiritual (BESSA-LUIS, 1983, p. 253).

Assim, para concluir, afirmo que a particularidade da ação prática do intelectual que lutava sozinho contra o cânone da política institucional dos rabinos sefarditas é que deu ao personagem este significado histórico político: Uriel da Costa antecipava com a sua prática a noção do intelectual público que, com a sua revolta, enfrenta os poderes constituídos da cidade em nome de uma justiça moral “ausente”²². Ele representa um tipo de intelectual que se consagraria posteriormente no universo do Iluminismo francês. Nesse sentido, se os estudos espinosanos apontam para a heresia de Uriel da Costa como

²² Nos seus termos: (...) como podem os fariseus fazer uso de tanta liberdade e atuar entre os cristãos até o ponto de poderem realizar julgamentos, pode-se verdadeiramente dizer que se Jesus Nazareno, a quem os cristãos tanto veneram, pregasse hoje em Amsterdã e se combatesses as tradições e as hipocrisias farisáticas, poderia ser açoitado novamente com chicotadas por esses fariseus. Isso é certamente ignominioso e intolerável numa cidade livre que declara proteger os homens na liberdade e na paz e que, no entanto, não os protege das injúrias dos fariseus. E quando alguém não tem nem defensor nem justiça, nada há de assombroso que trate de se defender por si mesmo e vingar-se das injúrias recebidas (COSTA, 2015, p. 33).

um termo contextualizador para descrever a centralidade da trajetória de Espinosa, então, é preciso afirmar que o ato político de Uriel da Costa impõe a obrigatoriedade de se pensar a trajetória política de Espinosa como a de um *discípulo* de Uriel da Costa.

Referências

- ABREU, Luís Machado de. O deísmo ético de Uriel da Costa. In: *Revista da Universidade de Aveiro/ Letras*, n° 1, Aveiro, 1984, p. 119-130.
- BAYLE, Pierre. “Acosta (Uriel)”. Artículo del *Dictionnaire historique et critique*. In: COSTA, Uriel da. *Espejo de una vida humana (Exemplar humane vitae)*. Apéndice II. Edición crítica e traducción de Gabriel ALBIAC. Madrid: Ediciones Hiperion, 1985 (p. 97-110).
- BESSA-LUIS, Agustina. *Um bicho da terra*. 2ª. Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1983.
- COLERUS, Johannes. A vida de Baruch de Spinoza. In: GUINSBURG; CUNHA e ROMANO (Orgs.): *op. cit.*, 2014, p. 319-353.
- CORNELISSE, Suzanne. *A família real holandesa*. Amsterdam: De Bezige Bij, 1968 (Edição original em português).
- COSTA, Uriel da. *Espejo de una vida humana (Exemplar humane vitae)*. Apéndice II. Edición crítica e traducción de Gabriel ALBIAC. Madrid: Ediciones Hiperion, 1985 (p. 97-110).
- _____. *Uma vida humana*. Tradução de João Alberto da Costa Pinto. Goiânia: Editora da UFG, 2015.
- _____. *Espejo da vida humana*. Tradução de Epifânio da Silva Dias. Lisboa: Imprensa Lucas, 1901. Disponível em: http://arlando-correia.com/exemplar_humanae_vitae.html
- _____. *Une vie humaine*. Traduit du latin e précédé d’une étude sur l’auteur par A.-B. DUFF et Pierre KAAAN. Paris: F. Riederet Cie. Editeurs, 1926.
- _____. *Espejo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)*. Texto bilíngue. Edición crítica e traducción de Gabriel ALBIAC. Madrid: Ediciones Hiperion, 1985.
- ECHEVERRIA, Francisco Javier Gonzalez e ANCIN, Teresa. Aspectos de la vida y la obra de Michel Servet. In: Libro de ponencias – XX *National Congress of the Spanish Society of Pathological Anatomy*. Pamplona, 1 a 5 de Julio de 2001, pp. 13-22. Disponível em: <http://www.michaelservetusresearch.com/ENGLISH/pdf/15aAnatPatCon.pdf>
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GORENSTEIN, Lina. *Da identidade judaica à identidade cristã-nova: o “homem dividido”* de Anita Novinsky. In: LEWIN, op. cit., 2013, p. 20-26.
- GUINSBURG, J.; CUNHA, N. e ROMANO, R. (Orgs.). *Spinoza*. Obra completa II: Correspondência completa e vida. São Paulo: Perspectiva, 2014.

- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- HUIZINGA, Johan. *El concepto de la historia y otros ensayos*. Tradução de Venceslao Roces. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LACERDA, Daniel. Nouvelles données sur la vie du libre-penseur Uriel da Costa. In: *Latitudes: cahiers lusophones*, n° 26, avril 2006, p. 121-123.
- _____. Cultura hebraico-portuguesa do século XVII. In: *Latitudes: cahiers lusophones*, n° 02, Paris, février, 1998, p. 64-66. Disponível em: http://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/17_2_31.pdf
- LEWIN, Helena (Coordenação). *Judaísmo e cultura: fronteiras em movimento*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2013.
- MORDOCH, Gabriel. Uriel da Costa: o anjo torto lusitano. In: *Revista Devarim*, n° 13, Associação Religiosa Israelita, Rio de Janeiro, dezembro de 2010. Disponível em: http://www.joaodorio.com/site/index2.php?option=com_content&task=view&id=679&pop=1&page=0.
- NADLER, Steven. *Espinoza: vida e obra*. Tradução J. Espadeiro Martins. Sintra: Publicações Europa-América Ltda, 2003.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramalhete. São Paulo: Editora 34, 1993.
- RÉVAH, I.-S. Spinoza et les hérétiques de La communauté judéo-portugaise d'Amsterdam. In: *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, Tome 154 n°2, 1958. p. 173-218.
- _____. La religion d'Uriel da Costa. Marrane de Porto (d'après des documents inédits). In: *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Tome 161 n°1, 1962. p. 45-76.
- RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- SANCOVSKY, Renata Rozental. A cultura do segredo: aspectos teóricos sobre o estudo da condição marrana. In: LEWIN, *op. cit.*, 2013, p. 27-34.
- SANTOS, João Henrique dos. A aproximação dos distantes: os Éditos de Anátema e Excomunhão no século XVII. In: *Revista Vértices*, n° 10, São Paulo: Centro de Estudos Judaicos da FFLCH-USP, s.d.p.
- SILVA, Maria Carolina Scudeler Silva. A inquisição ibérica e os cristãos-novos: o racismo como projeto político. In: LEWIN, *op. cit.*, 2013, pp. 49-56.
- SOMBART, Werner. *Os judeus e a vida econômica*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: EDUNESP, 2014.
- WOOD, Ellen Meiksins. *O império do capital*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

YOVEL, Yirmiyahu. *Espinosa e outros hereges*. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete C. A. Costa. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *A Holanda no tempo de Rembrandt*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.