

# **ESTUDOS INQUISITORIAIS**

história e historiografia

**UF**  **B** Universidade Federal do  
Recôncavo da Bahia

REITOR

Sílvio Luiz Oliveira Soglia

VICE-REITORA

Georgina Gonçalves dos Santos



Editora UFRB

SUPERINTENDENTE

Sérgio Augusto Soares Mattos

CONSELHO EDITORIAL

Alexandre Américo Almassy Júnior

Celso Luiz Borges de Oliveira

Geovana da Paz Monteiro

Jeane Saskya Campos Tavares

Léa Araújo de Carvalho

Nadja Vladi Cardoso Gumes

Sérgio Augusto Soares Mattos (presidente)

Silvana Lúcia da Silva Lima

Wilson Rogério Penteadó Júnior

SUPLENTE

Carlos Alfredo Lopes de Carvalho

Robério Marcelo Ribeiro

Rosineide Pereira Mubarak Garcia

EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

Marco Antônio Nunes da Silva  
Suzana Maria de Sousa Santos Severs  
(Organizadores)

# **ESTUDOS INQUISITORIAIS**

história e historiografia



Editora UFRB

Cruz das Almas/Bahia – 2019

Copyright©2019 Marco Antônio Nunes da Silva  
e Suzana Maria de Sousa Santos Severs (Orgs.)

Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB.

*Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica:*

Etevaldo Gomes de Meneses

*Revisão, normatização técnica:*

Reginaldo Vasconcelos

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme  
decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio,  
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

S586e Silva, Marco Antônio Nunes da  
Estudos inquisitoriais: história e historiografia /  
organizado por Marco Antônio Nunes da Silva, Suzana  
Maria de Sousa Santos Severs - Cruz das Almas/BA:  
UFRB, 2019.  
446 p.

ISBN: 978-85-5971-092-2

1. História 2. Inquisição 3. Arquivos portugueses I.  
Severs, Suzana Maria de Sousa Santos II. Título.

CDD 981.2722

Ficha Catalográfica elaborada por Ivete Castro CRB/1073



**Editora UFRB**

Rua Rui Barbosa, 710 – Centro  
44380-000 Cruz das Almas – BA

Tel.: (75)3621-7672

[editora@reitoria.ufrb.edu.br](mailto:editora@reitoria.ufrb.edu.br)

[www.ufrb.edu.br/editora](http://www.ufrb.edu.br/editora)

[www.facebook.com/editoraufrb](https://www.facebook.com/editoraufrb)

# SUMÁRIO

## **Apresentação**

*Marco Antônio Nunes da Silva*

*Suzana Maria de Sousa Santos Severs*.....9

## **PARTE I**

### **NOTAS SOBRE A INSTITUIÇÃO INQUISITORIAL**

#### **Análise crítica da historiografia sobre a Inquisição**

*Anita Waingort Novinsky*.....13

#### **Inquisição e sociedade (séculos XVI-XVII)**

*Elvira Mea*.....27

#### **Emergência do medo social na sociedade moderna portuguesa (séculos XV-XVIII)**

*Antônio Augusto Marques de Almeida* .....57

#### **Outro “santofício”: de historiador do imaginário inquisitorial**

*Carlos André Cavalcanti* .....69

#### **Portugueses na Inquisição de Lima**

*Sonia A. Siqueira*.....97

#### **Representações protestantes sobre a Inquisição**

*Elizete da Silva* .....121

## PARTE II

### MULHER E FAMÍLIA NA INQUISIÇÃO

<b>Considerações sobre a família no contexto da ação inquisitorial</b>	
<i>Eneida Beraldi Ribeiro</i> .....	141
<b>Norma e transgressão na família afro-brasileira</b>	
<i>Ana Margarida Santos Pereira</i> .....	159
<b>Vida familiar no marranismo</b>	
<i>Marcos Silva</i> .....	187
<b>A Inquisição de Goa e a conversão compulsória de órfãos (c. 1560-1680)</b>	
<i>Patrícia Souza de Faria</i> .....	201
<b>Mulheres e Criptojudaísmo na Leiria Seiscentista</b>	
<i>Alex Silva Monteiro</i> .....	219
<b>Relações cotidianas entre o clero e as mulheres no Brasil setecentista</b>	
<i>Lana Lage da Gama Lima</i> .....	237
<b>Inquisição e judaísmo feminino na Bahia - séculos XVI-XVII</b>	
<i>Angelo Adriano Faria de Assis</i> .....	263
<b>Marranas do Rio de Janeiro e a Inquisição (século XVIII)</b>	
<i>Lina Gorenstein</i> .....	285

## PARTE III

### AÇÃO INQUISITORIAL

<b>Islamismo e Inquisição: as fugas dos mouriscos africanos no Império Português</b>	
<i>Rogério Ribas</i> .....	299

<b>Autoconsciência e autodefinição nos primórdios da nação</b>	
<i>James W. Nelson Nova</i> .....	311
<b>A ação inquisitorial na Amazônia Colonial (XVII-XIX)</b>	
<i>Marcia Eliane Alves de Souza e Mello</i> .....	337
<b>A Inquisição no Grão-Pará (1750-1773)</b>	
<i>Yllan de Mattos</i> .....	349
<b>Índios, negros e mestiços sob a mira da Inquisição no Grão-Pará</b>	
<i>Maria Olindina Andrade de Oliveira</i> .....	361
<b>A França Antártica e as guerras religiosas (1555-1560)</b>	
<i>Zózimo Trabuco</i> .....	377
<b>Luteranismo e ação inquisitorial no Brasil quinhentista</b>	
<i>Emmanuel Luiz Souza e Silva</i> .....	391
<b>Isaque de Castro: mártir ou mito?</b>	
<i>Ronaldo Vainfas</i> .....	415
<b>SOBRE OS AUTORES</b> .....	439



# APRESENTAÇÃO

Marco Antônio Nunes da Silva  
Suzana Maria de Sousa Santos Severs

Os estudos sobre as Inquisições modernas têm discutido diversos aspectos e dimensões de sua ação, seu funcionamento, suas vítimas e os mais variados delitos sob sua alçada. Pesquisadores se debruçam na variada documentação dos cartórios inquisitoriais depositados em arquivos espanhóis, portugueses, italianos e latino-americanos (a exemplo dos Processos, das Listas de Autos-de-fé, dos Cadernos do Promotor, dentre tantas outras), para ampliar as possibilidades de pesquisa em outros campos do saber sobre as sociedades moderna e contemporânea. Atendendo à complexidade da instituição e do mundo subterrâneo que desvelava, urge não só repensar o tema, levantar e analisar o que já foi escrito, mas igualmente abrir novos campos de investigação.

O número de pesquisas que versam sobre a temática inquisitorial cresce a cada ano, sobretudo depois do acesso *on-line* de grande parte da documentação do Santo Ofício português que se encontra no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, e o aumento considerável de publicações produzindo riquezas de ideias que fomentam discussões das mais interessantes e inovadoras, às vezes antagônicas, mas nem por isso menos ricas e instigantes.

Pensando desta maneira, nasceu o Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, em sua primeira edição, realizada em 2011 na cidade de Salvador, Bahia, com o tema “história e historiografia”, promovido pelas Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Universidade Federal da Bahia, Universidade do Estado da Bahia e seu Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, pelo Núcleo de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais da Universidade de Évora e com o apoio da Universidade Estadual de Feira de Santana, da Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia (Fapesb) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

Reuniram-se neste evento não apenas pesquisadores e estudiosos da Inquisição e seus prisioneiros, mas também todos aqueles que usam as fontes inquisitoriais para nos dar a conhecer as mais variadas dimensões da vida humana. É o resultado deste trabalho no formato de coletânea que ora apresentamos ao público em geral e à comunidade acadêmica. Infelizmente, nem todos os conferencistas e palestrantes de mesa-redonda puderam publicar aqui os seus artigos. No entanto, temos um substancial material que não poderia, em hipótese alguma, ficar engavetado.

Após uma série de tentativas frustradas para que esta rica produção científica viesse à tona, o Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local e Grupo de Pesquisa História da América portuguesa, vinculados à Universidade do Estado da Bahia, promovem sua divulgação através da Editora da UFRB.

**PARTE I**

**NOTAS SOBRE A INSTITUIÇÃO  
INQUISITORIAL**



# ANÁLISE CRÍTICA DA HISTORIOGRAFIA SOBRE A INQUISIÇÃO

*Conferência Inaugural*

Anita Waingort Novinsky

Uma semana dedicada aos estudos sobre “Inquisição, História e Historiografia” é um acontecimento significativo na vida cultural brasileira, principalmente por ser o quarto evento, em poucos meses, dedicado ao tema da Inquisição. Destes encontros, podemos extrair três fatos inéditos, surpreendentes na historiografia brasileira, e preocupantes ao mesmo tempo.

**Primeiro:** Esses encontros revelaram a existência de uma nova geração de historiadores brasileiros, conscientes de que há uma História do Brasil que ainda não foi escrita. Os livros sobre história colonial, tidos como clássicos, com raras exceções, até hoje não se referem a um órgão repressivo e punitivo que atuou em todos os níveis da vida colonial: econômico, político, religioso e cultural, o **Tribunal do Santo Ofício da Inquisição**. Seus riquíssimos arquivos, a maior parte conservados secretos até a década de sessenta do Século XX, só foram consultados por raros historiadores, em esparsos artigos. Os autores que mais exaustivamente pesquisaram os arquivos inquisitoriais, no passado e no início do Século XX, foram Alexandre Herculano, João Lúcio de Azevedo e João Mendes dos Remédios, deixando-nos obras fundamentais sobre os cristãos-novos e a Inquisição (HERCULANO, 1859-1864; AZEVEDO, 1921; REMÉDIOS, 1895-1928). Com a abertura dos arquivos do Santo Ofício e a sua disponibilização ao grande público, a História do Brasil colonial deve ser reavaliada e reinterpretada.

**Segundo:** Os eventos mostraram que já podemos falar de uma nascente historiografia brasileira sobre a Inquisição em geral. Nos últimos anos foram publicadas obras importantes, baseadas em fontes primárias e inéditas, que trouxeram à tona vários aspectos da sociedade colonial até então desconhecidos: conflitos religiosos, corrupções, injustiças, traições, denúncias falsas, negócios internacionais, preços, dívidas, paixões, vinganças, ódios. Revelaram também duas mentalidades opostas que conviviam na Colônia, os crentes e ortodoxos de um lado, os céticos e heterodoxos

de outro. Nomes como os de Lina Gorenstein, Ronaldo Vainfas, Laura de Mello e Souza, Luiz Nazário, Daniela Calainho, Lana Lage, Luiz Carlos Villalta, Luiz Mott, Daniela Levy, Adalberto Araújo Júnior, Suzana Santos, Rachel Mizrahi, Eneida Ribeiro e tantos outros, têm contribuído para ampliar nosso conhecimento sobre a sociedade colonial, alguns com publicações que orgulham nossa historiografia brasileira.

**Terceiro:** Existe paralelamente aos avanços da historiografia científica sobre a Inquisição, um revisionismo subterrâneo, que pouco a pouco invade o corpo da história do Brasil. Historiadores negacionistas reivindicam uma literatura minimizadora do Santo Ofício, semelhante à existente no mundo atual sobre o Holocausto, negando os bárbaros métodos empregados pelo Tribunal para extorquir dos réus confissões e denúncias que lhes trariam mais hereges e mais prisioneiros, suprimindo assim suas necessidades financeiras. Proclamam esses historiadores, em congressos e cursos acadêmicos, que os gélidos cárceres inquisitoriais eram ambientes claros e salubres, que os inquisidores eram benignos e doces conselheiros, que a tortura e a pena de morte eram pouco aplicadas, que a Igreja era justa e misericordiosa. Há autores nacionais e estrangeiros que chegam a falar de um “espírito de tolerância” existente em Portugal nos Séculos XVII e XVIII.

Os documentos referentes à época da expulsão dos judeus de Espanha são explícitos e não dão margens à dúvidas de que foram os judeus a razão da instalação do Tribunal da Inquisição em Portugal e na Espanha, por motivos econômicos, sociais e raciais<sup>1</sup>.

Entretanto, há toda uma corrente historiográfica espanhola que procura “desjudaizar” a Inquisição, mostrando que suas intenções estavam voltadas principalmente para os crimes de comportamento e não por delitos contra a fé (HENNINGSEN & AMIEL, 1986). Comparando o número de mortos pela Inquisição com a Noite de São Bartolomeu, com o Stalinismo e o Nazismo, procuram mostrar que a Inquisição matou muito menos. Comparar mortos pela Inquisição com outros tempos e regimes políticos, faz lembrar as palavras de Theodor Adorno, de que não é o número de mortes que importa, pois colocar o sofrimento humano em termos numéricos é faltar com o respeito à dignidade humana.

---

1 Veja mais adiante a tese de Ben Zion Netanyahu (1995).

Toby Green, cujo livro sobre a Inquisição foi recentemente publicado em tradução portuguesa, refere-se com razão a muitos revisionistas que foram treinados durante o regime de Franco, fortemente respaldados pela Igreja Católica. Em alguns círculos, principalmente na Espanha, esse revisionismo ainda é visto hoje com respeito (GREEN, 2011).

Chegou o momento, após quatro séculos de silêncio, de se escrever a história da Inquisição no Brasil com mais coragem, demolindo as construções de tantos mitos e tantas narrações fictícias. Como disse Bertolt Brecht, o cientista tem responsabilidade com a verdade e com toda a humanidade. Quando Galileu abjurou perante a Inquisição e se retratou, negou “sua” verdade, por medo da dor física e da tortura, como o fizeram milhares de portugueses e brasileiros ante a Mesa Inquisitorial.

Os Professores Robert Mandrou e Leon Poliakov, que tive o privilégio de ter como mestres na Escola de Altos Estudos, em Paris, repetiam sempre em seus cursos que qualquer trabalho tem que começar com a análise crítica das fontes.

Esse conselho imperativo nos leva para uma pergunta sobre os estudos inquisitoriais: Podemos dar crédito ao que está escrito nos arquivos do Santo Ofício? Que garantia temos de que o réu confessava a verdade frente as ameaças da tortura e da morte? Se dentro de duzentos anos forem abertos os processos da era stalinista, poderão os homens dar crédito ao que está escrito? Questões como essas já foram levantadas por Antonio José Saraiva na década de 60 do século passado, numa polêmica com o professor do Collège de France, Israel Révah (SARAIVA, 1994).

Para fazer a análise crítica das fontes inquisitoriais temos que questionar vários problemas, relacionados com religião, política e psicologia. Qual a honestidade dos Inquisidores e quais seus interesses pecuniários? Qual a credibilidade das testemunhas? Quais os repetidos slogans dos Inquisidores usados nos julgamentos, as fraudes nos exames de sangue, os furtos dos agentes do Santo Ofício e o sadismo dos Inquisidores?

Para provar as distorções dos Processos, a engrenagem tendenciosa que os Juízes armavam para poder manipular o julgamento, temos de buscar provas em várias direções. Um dos mais incontestáveis testemunhos sobre o que foi realmente o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição

nos vem do depoimento implacável de um homem da Igreja, um jesuíta, o padre Antônio Vieira. Foi tão fantástica a sua coragem em afirmar que os processos eram forjados, as denúncias e confissões duvidosas, que sua vida ficou ameaçada. Mas, como o exemplo de Galileu, o padre Antônio Vieira abjurou a “sua” verdade, negou sua cumplicidade com a heresia, certamente por medo da dor e da morte. Mas, foi depois de condenado que Galileu escreveu sua obra prima sobre física mecânica, e foi depois de condenado que Vieira, empenhando todas as suas forças, escreveu seus textos mais acusatórios para defender suas firmes convicções.

Nos Sermões, nas Propostas ao Rei, nas petições aos Papas, nos seus discursos, na sua correspondência oficial e particular, Vieira foi um lutador e mostrou que a Igreja, a “sua Igreja”, matava homens e mulheres inocentes, sem culpa alguma do crime de que eram acusados. E é com convicção que repete a frase que expressa a essência de seu pensamento em relação aos julgamentos dos Tribunais da Inquisição: “*se no juiz há ódio, por mais justificada que seja a inocência do réu, nunca a sentença do juiz há de ser justa*” (VIEIRA, 1951, pp. 115-135). Vieira diz a última palavra possível em relação aos efeitos desastrosos da política da Igreja portuguesa vinculada à Inquisição.

Vieira lutou durante toda sua vida pela justiça dos judeus. Apelou às mais altas autoridades da Europa. Foi ao Rei, foi ao Papa, falou aos poderosos alertando sobre os crimes cometidos em Portugal, que comprometiam as finanças, o respeito e a cultura portugueses. Em 1674, dá um golpe definitivo à Igreja, denunciando pela base a farsa do Santo Ofício. E escreveu textualmente que os prisioneiros confessavam o que nunca tinham feito, porque, se negassem, morreriam. Pediu ao Monarca português que examinasse ele próprio os Processos, não um, mas muitos, para ver que eram falsos. Saíam em Autos de Fé indivíduos inocentes, que não mereciam ser presos. Os réus mentem, diz ainda Vieira, para viver, porque se negarem a culpa, são queimados. O Tribunal é o lugar onde os inocentes padecem e os culpados triunfam. Vieira vai até o extremo ao atacar a mais prestigiosa instituição de Portugal, colocando os Inquisidores como os verdadeiros culpados, que deviam ser castigados.

O Padre Antônio Vieira deu um passo ainda mais perigoso: transferiu a questão da perseguição aos judeus para a esfera ética da Igreja. Não se tratava mais de um fenômeno particular e restrito o que estava em jogo, mas sim a *“própria fé católica e a própria Igreja”*. Expressa nas suas entrelinhas o grande descrédito que tinha pela justiça dos homens, *“porque o juízo dos homens é mais para temer que a justiça de Deus”* (VIEIRA, 1998).

Além do testemunho de Vieira sobre o Tribunal desonesto e injusto, que lançava mão da religião para sustentar sua máquina burocrática e seus festivos autos de fé, muitas outras fontes devem ser exploradas para alcançarmos o verdadeiro sentido da existência do Santo Ofício e da resistência dos conversos. Os próprios réus devem ser ouvidos, pois trazem informações *“vivas”*.

Duas respostas dadas pelos réus podem servir de exemplos: uma delas pronunciada por um *“reconciliado”* pela Inquisição. Encontrando um amigo na rua, espantado por vê-lo, lhe pergunta: Oh! João, então como foi que saíste? Ao que João respondeu: Ora! Como todos! Dizendo que era judeu! (Caderno do Promotor 23, NOVINSKY, 1992, p. 142).

Outra resposta diz respeito a um Inquisidor, que encontrando um cristão-novo, este lhe pergunta: Então, senhor Inquisidor, depois de matarem todos os cristãos-novos o que vocês vão fazer? Ora, responde o Inquisidor, *“dos velhos, faremos logo novos!”* (Caderno do Promotor 24, NOVINSKY, 1992, p. 142).

Uma obra sobre as origens da Inquisição na Espanha, provando que as fontes inquisitoriais são duvidosas, foi publicada há alguns anos por Ben Zion Netanyahu (NETANYAHU, 1995). Nessa obra, de mais de 1400 páginas, o autor se deteve numa questão crucial: *“quais as razões que levaram ao estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição na Espanha?”* Poderíamos, na base da bibliografia existente, dar várias respostas de cunho racial, religioso, político etc. As conclusões de Netanyahu, entretanto, são diferentes. Usando fontes não inquisitoriais, procura mostrar que os cristãos-novos não eram os judaizantes secretos de que falam documentos oficiais e que as acusações apresentadas pelos reis católicos e por Torquemada ao Papa eram falsos.

Os fatos levados ao Sumo Pontífice eram sempre de ordem religiosa, que apenas serviam de pretexto. As razões objetivas da criação do Tribunal não eram a erradicação do Judaísmo, pois os cristãos-novos estavam extremamente assimilados ao Cristianismo. Netanyahu, como Antonio José Saraiva, suspeitava das fontes inquisitoriais e partiu em busca de outras evidências, em fontes judaicas.

Os rabinos, por exemplo, não consideravam os cristãos-novos como judeus, mas, sim, apóstatas do Judaísmo, renegados e cristãos. As ideias correntes, acusando os conversos de serem judeus secretos e praticantes de cerimônias judaicas eram divulgadas sem nenhum fundamento, apenas para conseguir do Papa a autorização para introduzir um Tribunal na Espanha. Antes deste ser oficializado os cristãos-novos já estavam bem integrados na religião católica. Então, pergunta Netanyahu, por que razão foi estabelecido o Tribunal na Espanha. Por que a Inquisição depois de oficializada, atacou tão fortemente uma comunidade que já era essencialmente cristã? Por que os conversos foram acusados de Judaísmo se já haviam abandonado a antiga fé?

Netanyahu saiu do campo religioso para o social e mostrou que o Tribunal da Inquisição foi introduzido na Espanha por motivos socioeconômicos e raciais. A Inquisição foi, para Netanyahu, o produto de um movimento que refletia os sentimentos da maioria da população, doutrinado havia séculos no ódio aos judeus (NETANYAHU, 1995).

A tese de Netanyahu foi discutida no mundo acadêmico, muito elogiada por alguns e extremamente criticada por outros, e permanece uma referência que deve ser considerada em vista das fontes fidedignas e indubitáveis que apresenta. Ao mesmo tempo, oferece-nos um amplo campo de ideias para repensarmos o fenômeno português, apesar de ter sido diferente na Espanha o contexto político-econômico sob o qual o Tribunal foi introduzido no reino lusitano. A conversão dos judeus portugueses ao Catolicismo não foi voluntária, mas forçada, seguida de proibições de deixar Portugal. O Tribunal da Inquisição só foi aberto meio século após o da Espanha, a pedido de D. João III, que também tinha interesses econômicos envolvidos.

O historiador Alexandre Herculano desmascarou as “negociações” entre o monarca português e o Papa, deixando claras as manobras e os interesses financeiros de toda a Cúria Romana (HERCULANO, 1859-1864). Durante os anos que se passaram entre o ingresso em Portugal dos judeus expulsos da Espanha, a conversão forçada dos judeus ao Catolicismo e o estabelecimento da Inquisição, trágicos acontecimentos se deram na vida dos convertidos. Muitos foram vendidos como escravos, outros se suicidaram ou mataram seus próprios filhos para não se tornarem idólatras, crianças foram arrebatados dos pais, massacres tiraram a vida a milhares de cristãos-novos em Lisboa. Os sofrimentos não tinham limites. Sem opção, sem chão, sem defesa, milhares de cristãos-novos aceitaram o que lhes foi imposto, dobraram-se à vontade dos poderosos, acompanharam as práticas e rituais cristãos, e provavelmente, após meio século de doutrinações, a maioria estava cristianizada em Portugal como na Espanha.

As razões alegadas por D. João III ao Papa para estabelecer o Tribunal eram falsas e construídas com seus parceiros interessados na extorsão dos bens dos convertidos. Apesar de suas peculiaridades, o fenômeno português tem paralelos com o da Espanha.

Entretanto, houve uma facção dos cristãos-novos que construíram uma segunda vida e três séculos viveram em um universo fechado, praticando em absoluto segredo a religião judaica. Durante gerações transmitiram a fé judaica aos seus filhos e enfrentaram a miséria, a tortura e a morte, resistindo a assimilarem-se ao Cristianismo.

Após apresentar os problemas historiográficos que suscitam os estudos inquisitoriais, e ter questionado a veracidade das fontes; após ter levantado a questão da culpabilidade dos réus e ter-me referido às falsas alegações de Judaísmo usadas como pretexto para estabelecer um Tribunal na Espanha, e com aspectos semelhantes em Portugal, quero me referir à “*qualidade*” dos principais colonizadores do Brasil: os cristãos-novos. Quem foram esses homens que se expatriaram de Portugal, estabelecendo-se no Brasil? Quem foram esses pioneiros na agricultura, que construíram os primeiros engenhos e as primeiras vilas do ouro, dinamizaram o comércio contribuindo para o desenvolvimento do capitalismo comercial? Quem foram esses intrépidos luso-brasileiros que se entregaram a uma guerra

sangrenta contra os jesuítas? Quem foram esses aventureiros, rebeldes e revolucionários?

O saudoso professor Francisco Iglesias da Universidade de Belo Horizonte costumava advertir seus alunos, que para entender a sociedade colonial é preciso conhecer *a qualidade da gente que veio para o Brasil*. Enquanto não soubermos quem foram esses homens, qual o seu “*background*”, as razões que os trouxeram para a América, será impossível caracterizar esse mundo que se formou nos trópicos. Recentes pesquisas, realizadas em fontes diversas, permitem que respondamos em parte a essa questão, pois viajantes, cronistas e agentes inquisitoriais coincidem em avaliar o número de judeus na colônia em  $\frac{3}{4}$  da população branca. Um viajante, francês, François Frager menciona  $\frac{3}{4}$  da população colonial como judeus no ano de 1695 (FROGER, 1699, pp. 74-75). O Vigário da Sé da Bahia, Manuel Themudo, afirma que a maior parte dos que habitam (a terra do Brasil) são judeus (Caderno do Promotor 15, NOVINSKY, 1992, p. 68, nota 21)<sup>2</sup>. O familiar do Santo Ofício da Inquisição, Diogo Correia, escreveu do Rio de Janeiro aos Inquisidores de Lisboa, advertindo-os de que “*nesta terra há muito judeus e judias e nela há mais gente que as 3 partes de gente que há são todos judeus*” (Caderno do Promotor 15, NOVINSKY, 1992, p. 68, nota 22).

A historiografia estrangeira e também nacional, nos estudos sobre o Marranismo, tem priorizado o criptojudaísmo. A religião judaica foi verdadeiramente a mais forte expressão de contracultura no Novo Mundo e foi a grande preocupação dos Tribunais portugueses. A sociedade colonial, como vimos, estava povoada de marranos, uma parte criptojudia e outra completamente agnóstica. Na correspondência dos jesuítas encontramos numerosas evidências sobre a rebeldia dos conversos e sobre suas irreverências religiosas (CORTESÃO, 1951, 1952, 1969). O Catolicismo brasileiro, tão peculiar, pode ter sofrido o contágio com a mentalidade crítica, descrente e heterodoxa dos cristãos novos, moldando-se uma religião católica pouco profunda, superficial e maleável.

Em referência ainda aos cristãos-novos brasileiros, quero lembrar dois conceitos aplicados aos judeus em geral e que parece corresponder

---

2 Essa informação foi prestada a 5 de maio de 1632, pessoalmente em Lisboa, nos Estaus.

também aos marranos brasileiros, o conceito de “*judeite*” e o conceito de “*Judaisme*”.

O conceito de “*judeite*” foi introduzido por um historiador argelino Albert Memmi (MENMI, 1962). Hannah Arendt endossou o conceito de “*judeite*”, que designa uma existência da qual “não se pode escapar” e que se antepõe ao conceito de “*Judaisme*”, que é um sistema de crenças que se pode aceitar ou rejeitar. Hannah Arendt assumiu para ela própria o conceito de “*judeite*” e rejeitou o de “*Judaisme*”, que é um sistema de crenças.

Foi essa exatamente a condição dos cristãos-novos, em Portugal e no Brasil, durante três séculos. Quando interrogados pelos Inquisidores respondiam que “nada praticavam do Judaísmo”, mas se “identificavam” com a Lei de Moisés. Os cristãos-novos viviam uma condição da qual não podiam fugir. Quisessem ou não, eles eram considerados judeus e suspeitos, mesmo rejeitando seu sistema de crenças. Durante três séculos os cristãos-novos não puderam escapar de sua “*judeite*”, como não puderam escapar do nazismo e do Stalinismo.

Há diversas propostas para definir o povo judeu. Max Weber, por exemplo, propôs uma simbologia de pária como modelo interpretativo do povo judeu e mostra que os próprios judeus se transformaram num povo pária, devido a sua fidelidade à mentalidade ética dos profetas. Os judeus se tornaram um povo hóspede desde que perderam seu território. Depois de viverem por mais de 15 séculos na Península Ibérica foram declarados indesejáveis, obrigados a se converterem ao cristianismo, o que os tornou mais “diferentes” do que quando eram judeus. A palavra “pária” foi introduzida durante a Revolução Francesa, para designar um grupo de indivíduos inferiores ou colocados à margem, em nome de sua diferença. Depois de convertidos ao Catolicismo, quando caíram os muros da Judaria, os conversos não se tornaram iguais, ao contrário, foram reforçadas suas diferenças. A moral do pária, como a do converso, é dualista. Os cristãos-novos, entretanto, pelas leis discriminatórias estavam situados “fora” da ordem dos “estabelecidos”, mas pelas suas ocupações, profissões e serviços que prestavam, concentravam-se “dentro”, no coração das cidades. Eram párias pela sua condição inferiorizada e menosprezada, mas um pária consciente. Distinguem-se dos párias das tribos da Índia, pois

ao contrário de certas seitas asiáticas, se define como uma ética racional, com engajamento neste mundo e não no outro (ARENDETT, 1978).

Para Weber, a grande contribuição dos judeus para o desenvolvimento do ocidente se deve à sua condição de “povo pária”. No Brasil, como em Portugal, os cristãos-novos, viveram de certa maneira a condição de pária, mas com uma categoria totalmente diferente da Europa.

Do ponto de vista social os cristãos-novos adquiriram características peculiares, oriundas de vários fatores. O “habitat” diferente produziu um homem diferente, de um dinamismo e criatividade que os fez sobressair tanto em sua atuação política, como econômica e cultural. Criaram raízes profundas na colônia e se vangloriavam de que “*esta terra foi feita para os judens*”. Sua estabilidade, entretanto não era garantida pelas suas posições na Câmara, sua atuação como capitães-mores, senhores de engenho, homens de negócios, com importantes funções na Misericórdia. A Inquisição conseguiu prender, com a ajuda de comissários, jesuítas, Bispos e seus agentes, um grande número de luso-portugueses, impossível até hoje de precisar, pois milhares de documentos da Inquisição se perderam, e outras centenas de cristãos-novos devem ter fugido para as selvas apesar da sua ordem de prisão (NOVINSKY, 2002).

O destino desses cristãos-novos foi diverso, mas praticamente todos presos tiveram cárcere e hábito penitencial perpétuo, 21 morreram queimados em carne e 8 foram queimados em efígie (NOVINSKY, 2002). Como no Nazismo, os convertidos eram vistos como perigosos, pois ameaçavam os puros com contágio, razão pela qual sempre foi discutida a sua identificação através do uso de um sinal visível. Durante séculos, os judeus foram obrigados a usar a marca da estrela de Davi nas roupas exteriores. Em tempos da Inquisição, os penitenciados deviam colocar por cima das vestes uma túnica com marcas de fogo, que depois de penitenciados eram colocadas nas portas das Igrejas para perpetuar em seus descendentes a sua infâmia.

O fato dos cristãos-novos luso-portugueses terem crescido num grupo marginalizado, e passado também pelos Autos de Fé, exerceu uma influência determinante sobre sua mentalidade. É necessário entrar no mundo subjetivo, conhecer quem eram esses conversos que povoaram,

em tão grande número, o Brasil. Esses párias, homens e mulheres, tiveram influência na moldagem das formas da civilização brasileira?

Esses cristãos-novos, judaizantes ou céticos, culpados ou inocentes, julgados por um Tribunal imoral, fazem lembrar o romance *O Processo* de Kafka, que Michel Löwy analisa num magnífico artigo (LÖWY, 2003, pp. 165-179). Distantes quatro séculos, podemos fazer um paralelo com a máquina judicial inquisitorial. Numa manhã, sem ter feito nenhum mal, vítima de calúnia, Joseph K é preso e clama em vão sua inocência. Löwy mostra que Kafka parece descrever a justiça dos Estados totalitários, os processos nazistas ou stalinistas. Apesar de haver diferenças entre as formas de Estado, os sistemas judiciários de todos os regimes absolutistas e totalitários se assemelham. Joseph K foi julgado por um Tribunal que lhe proibia todo acesso aos juízes e não reconhecia a sua defesa. O réu, no processo inquisitorial, não pode ter seu advogado, as testemunhas de defesa não podiam ser cristãos-novos, nem amigos, nem família do réu.

O Tribunal que julga Joseph K é “imprevisível” e “infalível”, como o tribunal do “Santo” Ofício, que também era “Santo” e “infalível”. Joseph K denuncia com indignação a organização que só utiliza juízes estúpidos, mas que têm um impensável cortejo de auxiliares e agentes.

Qual o sentido dessa grande organização? Fazer prender os inocentes e lhes fazer um processo. Sem razão. Kafka conseguiu, como ninguém, diz Löwy, dar conta do funcionamento da máquina do Estado Moderno do ponto de vista das vítimas. Joseph K protesta com sarcasmo e ironia, seu desprezo pela instituição. Ele sabe que nada pode ir contra o Tribunal. Por fim decide que toda resistência é inútil. Resigna-se ao seu destino. Não tem força para se matar, que é o que deveria fazer. Quando lhe enterram a faca no peito, consegue ainda pronunciar as palavras: “*como um cão*”. É como se a vergonha devesse sobrevivê-lo. Que vergonha? A de ter morrido “*como um cão*”.

Quando os carrascos passaram o garrote no pescoço do maior poeta da língua portuguesa do Século XVIII, Antônio José da Silva, o que teria pensado?

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *Jews as Pariahs: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York: Grove Press, 1978.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica, 1921.
- CORTESÃO, Jaime. *Cartas Ánuas. Manuscritos da coleção de Angelis (jesuítas e bandeirantes...)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, 1952, 1969, 3 vols.
- FROGER, François. *Rélation d'un Voyage fait em 1695, 1696 et 1697 aux cotes d'Afrique, detroit de Magellan, Brésil, Cayenne et Isles Antilles par um escadre des vasseaux du Roi, commandée par M. de Gennes, faite par lê Sieur Froger, Ingenieur volontaire sur lê vaisseau Le Faucaun Anglais*. Amsterdam, chez lês héritiers d'Antoine Schelte, 1699.
- GREEN, Toby. *Inquisição. O Reinado do Medo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- HENNINGSEN, Gustav & AMIEL, Charles. *The inquisition in early modern Europe: studies on sources and methods*. Illinois: Northen Illinois University Press, 1986.
- HERCULANO, Alexandre. *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859-1864, 3 vols.
- LÖWY, Michael. "De Mendel Beiliss, le Juif paria, à Joseph K., la victime universelle. Une interprétation du Procès de Kafka". In: *Tumultes Le Paria. Une Figure de la modernité*. Ed. Kimé, n<sup>os</sup> 21-22, novembro 2003, pp. 165-179.
- MENMI, Albert. *Portrait d'un Juif*. Paris: Gallimard, 1962.
- NETANYAHU, Ben Zion. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*. New York : Random House, 1995.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. São Paulo: Expressão e Cultura, 2002.

REMÉDIOS, João Mendes dos. *Os Judeus em Portugal*. Coimbra: F. França Machado, 1895-1928, 2 vols.

SARAIVA, António José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. São Paulo: Edusp 1994.

VIEIRA, Padre Antônio. “Memorial a favor da gente da nação hebreia”. *In: Vieira, Padre Antônio. Obras Escolhidas*. Lisboa: Editora Sá da Costa, Lisboa, 1951, vol. IV, Obras Várias II, pp. 115-135.

\_\_\_\_\_. Erechim: Edelbra, 1998.



# INQUISIÇÃO E SOCIEDADE (SÉCULOS XVI-XVII)

Elvira Cunha de Azevedo Mea

*Para quê temer quem o sabe se ninguém poderá  
chamar o nosso poder a prestar contas?  
Macbeth, William Shakespeare*

*O mundo é para quem nasce para o conquistar  
e não para quem sonha que pode conquistá-lo.  
Ainda que tenha razão.  
Álvaro de Campos*

Penso que estes dois aforismos introduzem o tema de forma oportuna, na medida em que no tribunal do Santo Ofício, por definição, o sagrado e o sigilo potenciavam a impunidade humana e o juízo de Deus. Daí um poder que estava acima dos outros e um arbítrio intocável, já que se tratava dum ofício santo, assistido, portanto, pela graça divina.

Focando a Inquisição numa outra perspectiva, emerge a capacidade de enfrentar e resistir dos implicados à teia que o tribunal tecia à sua volta, debilitando-lhes a personalidade, esvaindo a vontade, entorpecendo-lhes os nervos, num mundo de segredo onde a espada do tempo, em simultâneo, acutilava e anestesiava as sinergias mais fortes. Por conseguinte, só quem nascia com garra para conquistar o mundo, nunca perdendo o sentido da realidade, jamais se deixando envolver no mundo do sonho, é que não soçobrava. Por que durante os Séculos XVI e XVII a Inquisição portuguesa foi sobretudo um tribunal de e para judaizantes, sobressai de modo evidente a capacidade de resistência dos cristãos novos, talvez também porque o risco que normalmente corriam era incomensuravelmente maior do que o dos cristãos velhos, tanto a nível pessoal como familiar e de convivência.

A escolha dos Séculos XVI e XVII prende-se não só com o estado da minha investigação pessoal, mas sobretudo com o facto de durante todo esse período o tribunal, fruto da sociedade desse tempo, ter uma aceitação plena dessa sociedade, ou melhor, a cumplicidade da maioria cristã velha,

visto que o estabelecimento da Inquisição provoca fissuras crescentes na sociedade portuguesa, que nalgumas regiões, como Trás-os-Montes e Beira interior chegam à bipolarização social.

Durante esse tempo a sociedade portuguesa sofreu transformações significativas em que a marca da Inquisição se evidencia, não só em função de uma interpretação própria das directrizes do Concílio de Trento mas de uma visão específica do que deveria ser a sociedade cristã, acarretando assim toda uma mudança de reações, comportamentos e até de mentalidade ainda hoje evidentes em resquícios do nosso subconsciente.

O Santo Ofício moldou a seu modo a sociedade do Antigo Regime, com particular incidência nos dois primeiros séculos, mesmo se a sua evolução ao longo desse tempo foi também consequência dessa metamorfose que proporcionou a uma elite da Igreja um poder desmedido.

É, portanto, este, o tema que me proponho desenvolver.

O conturbado e moroso estabelecimento do Santo Ofício em Portugal demonstraram o grande interesse político em obter uma instituição, que para além de controlar a ortodoxia no território, possibilitaria a integração e consequente assimilação dos cristãos novos, corrigindo assim o fracasso da conversão forçada, ao mesmo tempo que fornecia ao monarca uma ampla carteira de emprego para uma elite religiosa e intelectual.

O problemático compasso de espera motivou fases de esfriamento de relações diplomáticas entre a Santa Sé e Portugal (que posteriormente obteve óptimas contrapartidas desta situação) e uma mistificante ilusão para a comunidade cristã nova que contava com a corrupção da Cúria romana para uma indefinição “ad perpetuum”, deixando-se ficar na sua amada Sepharad.

A passagem aventureira de David Reubení por Portugal em 1525-1526 e a sua onda messiânica, arrastaram consigo a desventura da “gente de nação”, que, empolgada pela iminente vinda do Messias, perdera o recato, a cautela, denunciando inequivocamente que não tinha havido conversão, exactamente a prova que faltava para convencer a Santa Sé da necessidade dum Santo Ofício em Portugal.

Com a sua constituição e objetivos inerentes, torna-se cada vez mais marcante a divisão social entre cristãos velhos e novos, estes frequentemente conotados como judeus, apóstatas, hereges.

Com efeito, a passagem brusca de judeu a converso, a cristão novo com a conversão forçada de 1496-1497 mudou de forma radical a sua situação social.

Na realidade, agora como então, ressalta como motivação prioritária para a conversão a promessa de paridade de direitos e deveres dos conversos relativamente aos cristãos velhos, que só se concretizou em 1507, após o massacre de Lisboa, algo que em plena época de expansão era um “abre-te sésamo” para uma série de actividades económicas a nível ultramarino<sup>3</sup>. Havia também, para a adaptação ao novo estatuto, a garantia de que durante vinte anos não se realizariam inquirições acerca do comportamento religioso dos conversos. Todavia a Igreja não programou qualquer tipo de catequização ou de esclarecimento da nova religião, pelo que, de imediato o converso teve de se comportar como cristão, em muitos casos certamente sem saber o que era e muito menos o que devia fazer. As perguntas eram normalmente encaradas com desconfiança e até hostilidade.

Assim, a comunidade denominada agora “gente de nação” passou, de repente, duma situação de minoria religiosa, protegida por lei, com uma identidade cultural própria, vivendo segundo as suas leis no seu próprio espaço, onde o quotidiano da vida judaica estava subordinada às referências religioso-culturais, desde a ordem pública, a saúde, a fiscalidade, para o vácuo, para uma maioria estranha, a que pertencia sem saber como<sup>4</sup>.

O alto índice de alfabetização e o próprio sistema religioso, onde a participação do crente era efectiva, determinava assimetrias sociais diferentes das dos cristãos, conferindo estatuto, por exemplo, a um grande conhecedor da Lei, independentemente da sua profissão ou situação económica.

3 É óbvio que quem tinha filhos menores de catorze anos, dada a lei que fixava a sua proibição de saída do país, tinha uma razão especial para ficar, convertendo-se, naturalmente.

4 Segundo João Lúcio de Azevedo, “Com a crença renegava usos inveterados, princípios que dominavam a organização da família, praxes que contendiam com a manutenção da propriedade. Perdera os seus magistrados, os privilégios jurídicos, a faculdade de divorciar, e no matrimónio a posse exclusiva dos bens do casal, em que a mulher agora era meeira; e sobretudo perdera a individualidade característica: o nome e a nacionalidade” (1922, p. 112).

Dum momento para o outro o converso entrava num outro mundo onde a aparência ultrapassava a essência, **havia que fazer para parecer ser**.

O converso era um intruso num ambiente de suspeição, que quase sempre não conhecia bem, onde, já sem defesa, devia banir usos e costumes ancestrais.

No dealbar da modernidade, o Estado e a própria estrutura do Império, em fase de burocratização, necessitavam dum funcionalismo alfabetizado, que, mediante a paridade legal, era cada vez mais preenchido pelos cristãos de fresca data, pelo que era urgente continuar com a diferença e não haver misturas. A contento da maioria, a actuação do Santo Ofício acentuou as diferenças.

As misturas também eram repulsivas para os conversos, orgulhosos da sua religião e cultura superiores, tanto mais evidente quanto mais baixo era o estrato social tido como termo de comparação.

Tudo isto emerge em muitas das denúncias do início da Inquisição, onde a maioria cristã velha, não raro convencida duma consequência real de qualquer denúncia, demonstra a sua hostilidade através de acusações ridículas e de vitupérios provocatórios, a que os cristãos novos, por sua vez, ainda não conseguem deixar de reagir, deixando inadvertidamente bem claro, o orgulho na superioridade da sua raça como povo de Deus, portanto com capacidades muito especiais, da sabedoria à caridade, etc., pelo que eram recompensados a nível económico como era visível.

À enorme dificuldade de adaptação acrescia o facto da conversão abranger milhares de pessoas, constituindo uma conjuntura que já por si era um obstáculo praticamente intransponível para uma integração, tanto mais que a Igreja nada fez.

Dum modo geral os cristãos novos continuaram a viver e conviver entre si, separados dos cristãos velhos, até como forma de defesa da crescente espionite por parte destes que viam numa qualquer diferença a marca da apostasia.

A derrocada e pilhagens das sinagogas (como a de 1505 em Évora), destruição de livros e objectos de culto, as humilhações constantes adensaram a convivência já difícil entre os novos cristãos e os outros, tanto mais que a concorrência económica pendia sempre mais a seu favor,

ao mesmo tempo que fortalece a coesão entre a “gente de nação” a vários níveis, do económico( como os lobbies para grandes investimentos) ao sócio-religioso.

Assim, nas Cortes de 1562 o clero denunciava esse isolamento, que interpretavam como a confirmação duma clandestinidade de rituais mosaicos, apontando mesmo que havia comunicação entre casas a fim dos ajuntamentos passarem despercebidos.

Entretanto, o Santo Ofício, como controlador e modelador da sociedade, foi também alterando hábitos, conceitos, superstições, liberdades da maioria.

A incontinência verbal traduzida em blasfémias, palavras escandalosas na generalidade e especificamente as manifestações contra o dogma foram das primeiras situações a corrigir e mesmo se não foram precisas penas severas, a verdade é que rapidamente desapareceram como se verifica já na década de sessenta, passando a sociedade a interiorizar essa auto censura. Ela foi de tal maneira eficaz que ainda hoje se não ouvem blasfémias em Portugal e permanece no nosso subconsciente colectivo essa censura, evidente quando se ouve, independentemente da crença do ouvinte.

É óbvio que os cristãos novos não blasfemavam porque não havia o hábito e se o fizessem pagariam muito caro esse arrojo.

Outros delitos característicos dos cristãos velhos, como a sodomia, bigamia, solicitação, feitiçaria e outros passaram a ter a atenção do tribunal post Trento, com a aceitação das conclusões do Concílio como leis, pelo que serão tratados depois.

A censura inquisitorial foi uma trave que se atravessou na vida cultural marcando-a inexoravelmente até à extinção do tribunal e deixando cicatrizes que permaneceram até muito depois.

Desenvolvendo-se a nível preventivo e repressivo logo a partir de 1540<sup>5</sup>, não houve resultados visíveis até à publicação dos primeiros Índex

---

5 O Infante D. Henrique, inquisidor mor nomeia uma comissão responsável pelo exame de todos os livros e livrarias de Lisboa e dos que se viessem a imprimir, sendo constituída pelo prior e subprior dos dominicanos de Lisboa. A nomeação durou até 1598, quando o Inquisidor Geral alargou o número de revedores a outros membros da mesma e de outras Ordens religiosas.

Librorum prohibitorum<sup>6</sup>, já segundo o espírito de Trento, como o de 1564, organizado por Fr. Francisco Foreiro para ser observado em todos os países católicos, o que só se verifica na Baviera, Países Baixos e Portugal, onde é traduzido e seguido por um novo *Rol dos Livros proibidos*. Todavia só com o *Regimento do Conselho Geral de 1570* é que a actividade censória é explicitamente regulada ao criar-se um órgão central, coordenador de todos os tribunais regionais, em que um colégio de revedores obrigatoriamente revia previamente todas as novas produções. O Conselho Geral procedia também à inspeção regular das livrarias e à elaboração atempada de róis de livros proibidos.

A concretização destas medidas é muito demorada devido ao reduzidíssimo número de funcionários, eclesiásticos não remunerados e, portanto, desmotivados, como ao seu alargamento para o resto do país e ainda à crescente ameaça cristã nova que monopoliza atenções, estratégias e esforços.

Dada a importância do sector universitário, a partir de 1572 é conferida a responsabilidade pelas licenças de impressão de conclusões das universidades e colégios de Coimbra e Évora aos inquisidores dos respectivos tribunais do Santo Ofício. Como já existia uma censura interna universitária e vários docentes (de Teologia, Cânones e Leis) acumulavam funções com tarefas na Inquisição, criou-se uma certa *doublet* aproveitada em fins do Século XVI para envolver a Universidade de Coimbra na teia do tribunal sediado na cidade (MEA, 1997, pp. 198-202).

Em Lisboa, a inoperância dos inquisidores permitia que os impressores publicassem sem licença ou as falsificassem, o que levou o Cardeal D. Henrique, em 1575, a alargar a autoridade de censura ao Desembargo do Paço, que incluía alguns inquisidores<sup>7</sup>.

---

6 Este índice apresenta uma nova regulamentação censória, estabelecendo a paridade entre a tradicional acção episcopal e a inquisitorial, portanto com poderes para realizar visitas regulares a todo o país.

7 Esta decisão é reforçada no ano seguinte com um alvará de D. Sebastião de 4/12/1576 (SÁ, 1983, pp. 96-97).

A periodicidade trimestral de publicação de róis de livros proibidos, consignada no *Regimento de 1561* não se verifica nunca, podendo dizer-se que o aperfeiçoamento e eficácia do aparelho censório só se torna evidente no século seguinte, em que a censura eclesiástica coadjuva efectivamente a censura inquisitorial<sup>8</sup>, com uma atenção muito especial para as obras em linguagem que se multiplicam, desde os autos à literatura de cordel<sup>9</sup>.

A eficácia parece evidente na interiorização da censura por parte dos autores, uma auto censura, que no fim do Século XVII era tanto ou mais severa que a oficial.

A organização da vigilância dos portos também levou o seu tempo – só na penúltima década de quinhentos é que há informações mais específicas sobre a situação, nomeadamente a necessidade de alargar os comissários e revedores dos livros oriundos de barcos a outras Ordens para além da de S. Domingos e uma coordenação maior entre estes e os oficiais das alfândegas, que não cumprindo o *Regimento de 1561*, frequentemente iniciavam o seu trabalho sem previamente chamar os comissários.

Aliás, logo a seguir à divulgação do dito *Regimento* surgem no estrangeiro cartas patentes em que o poder político aconselha ou até proíbe os naturais de trazerem consigo livros que pudessem ser considerados suspeitos de heresia e, portanto, criarem problemas de carácter diplomático<sup>10</sup>.

Os *Regimento de 1606* para os revedores que visitavam as livrarias e o de 1608 para os visitantes de navios, ambos da autoria do novo inquisidor geral, D. Pedro de Castilho, mostram bem a urgência duma actuação mais eficaz.

A vigilância dos portos não parece ter influído no seu movimento não só porque ela nunca foi particularmente severa mas também porque o dinheiro, o lucro falava mais alto, como se denota com o prolongado bloqueio às Províncias Unidas, onde o tráfico com Portugal se incrementou com o desenvolvimento do comércio do açúcar brasileiro, em boa parte

8 O que se explica essencialmente porque no Século XVII as nomeações para os bispos procedem frequentemente da elite inquisitorial.

9 A partir de 1579 os livros defesos são queimados nos autos de fé.

10 Por exemplo, uma carta patente de Carlos IX de 1561 (BALÃO, 1906, p. 380).

obra dos cristãos novos do Porto, Viana e Vila do Conde e seus familiares e agentes na Baía, Pernambuco, Antuérpia, Amesterdão etc.

Escusado será dizer que a censura amordaçou a imaginação, a criatividade, esmagou a investigação, afogou a inovação, embotou o espírito crítico, moldou até o modo de pensar e sentir dos portugueses, enfim, durante três longos séculos proibiu, proibiu, proibiu - dos autos vicentinos, ao estudo da anatomia, ao iluminismo. Um imenso trauma coletivo que explica já no Século XX, com a ditadura militar de 1926, o regresso da censura que durou até 1974!

Mas a sociedade de quinhentos e seiscentos sofreu muitas outras modificações causadas pela atuação do Santo Ofício, que vai alimentar a conflitualidade social, acentuar as clivagens entre cristãos velhos e novos<sup>11</sup>. Com efeito, durante esse período a Inquisição, como se apontou, foi sobretudo um tribunal de e para cristãos novos, já que a apostasia era o delito mais grave a extirpar, daí que, à medida que ia “entrando” em terra nova, automaticamente marginalizava a “gente de nação” como herege e apóstata.

Deste modo adensava e manipulava o clima emocional da relação “pecado-medo-castigo”, conotando-se cada vez mais intimamente qualquer calamidade ou desgraça com a apostasia judaica, como o tremor de terra de 1531, os surtos de peste das décadas de sessenta e noventa ou muito particularmente, em meados do Século XVII, o clima apocalíptico da destruição iminente do reino<sup>12</sup>.

Nalgumas regiões atingiu-se mesmo a bipolarização, como em Trás-os-Montes e Beira, aquando das visitas inquisitoriais, em que a gente denunciava ruas ou bairros inteiros como judaizantes.

Esta fratura social acabou de vez com qualquer tipo de ilusão de integração e muito menos de assimilação, determinando uma maior coesão por parte da minoria, a todos os níveis, de que se destacam o económico e religioso, possibilitando grandes investimentos intercontinentais e ajuntamentos para celebração de vários rituais.

11 Que oficialmente só acaba em 1773.

12 Frei António Rosado frequentemente põe a tónica em que “*no nosso Portugal, **proh dolor**, temos visto tantos judaísmos e tanta infidelidade em tanta gente e ainda em alguma de que se não esperava tal, como se tem visto em tantos e tão famosos cadafalsos, como se tem feito em Lisboa, Évora, Coimbra...*” (1624, p. 75).

Simultaneamente as repercussões perigosas da paridade, são travadas por um estatuto de pureza de sangue, que paulatinamente vai englobando cargos da função pública, instituições religiosas, militares e de poder local (SICROFF, 1985). Não obstante, a influência da “gente de nação” é visível e marcante a todos os níveis, destacando-se uma perspectiva sociológico-cultural estranha, mas bem significativa – o carisma profético de vários vultos cristãos novos, como Gonçalo Anes, o Bandarra, sapateiro de Trancoso, Simão Gomes, o “sapateiro santo” de Évora ou Luis Dias, o alfaiate de Setúbal, cujas profecias foram usadas por messiânicos e politólogos da Restauração (CARVALHO, 1993).

Segundo Lipiner (1993, p. 19), *Os supostos Messias que se levantaram entre os cristãos-velhos inspiraram-se nas esperanças de seus concidadãos ex-judeus em verem-se estes salvos das tribulações inquisitoriais, com sua antiga glória restaurada em Jerusalém. Mesmo porque o cristianismo, repousado sobre a crença de que as promessas messiânicas estavam definitivamente cumpridas na figura de Cristo, não podia mais servir de fonte para tal inspiração. Explica-se, assim, o fenómeno de terem aderido os cristãos-novos, em grande número, aos movimentos messiânicos chefiados por cristãos-velhos, assim como há exemplos de cristãos-velhos portugueses que seguiram com ardor e ímpeto os supostos redentores levantados entre os cristãos-novos.*

Esta marca no Portugal de quinhentos, em que a discriminação era tão alta, que permanece na nossa cultura ao longo dos séculos, tornando-se um dos símbolos da alma portuguesa, como no-lo afirma Fernando Pessoa, é o exemplo acabado da penetração imediata da cultura judaica na cultura da maioria.

No mesmo século inicia-se também a diáspora judaica com forte incidência na Europa, constituindo a única emigração portuguesa com esse destino até praticamente o Século XX, onde português e judeu são sinónimos.

Ininterrupta ao longo da Época Moderna, esta diáspora foi uma sangria na sociedade portuguesa mas também um veículo privilegiado de divulgação da cultura portuguesa nos quatro cantos do mundo.

Para além da diáspora, um outro timbre da resistência sefardita foi evoluindo em Portugal, propiciando mudanças sociais e institucionais, a começar pelo próprio tribunal do Santo Ofício.

Com efeito, desde o início do seu projecto do estabelecimento que os cristãos novos procederam a estratégias muito variadas para obstruir e desminar a atuação do tribunal.

Iniciadas em meados do Século XVI, as “entradas” do Santo Ofício obrigaram a um controlo psicológico total: havia que permanecer imperturbável perante tudo e todos, desde as provocações até o ver e saber que amigos, inimigos, conhecidos, vizinhos e parentes que se dirigiam à residência do visitador.

Havia que usar uma máscara perfeitamente aderente para não deixar transpirar absolutamente nada nem sequer a transpiração.

Por seu turno, aproveitava-se o “tempo de graça” das visitas, para as “apresentações” individuais ou da família (concertadas cirurgicamente), eximindo os confitentes da prisão e do confisco de bens.

Com o tempo, as “apresentações” nos tribunais, portanto fora do contexto da visita, foram usadas para antecipar um mandato de captura iminente ou já concretizado, neste caso depois duma ausência oportuna a fim de saber qual o ponto da situação. Nos casos limite invocar a presença do Espírito Santo como o fator da decisão era uma justificação indubitável, ainda que pouco razoável.

As apresentações em massa foram utilizadas no fim do Século XVI por jovens bragançanos para usufruir dos respectivos direitos e simultaneamente obstruir ainda mais o processamento da Inquisição de Coimbra, a braços com um superlotamento dos cárceres e a soçobrar com a estratégia transmontana, “dizer tudo de todos”, de modo a rebentar com as estruturas do tribunal, como de facto aconteceu.

Havia também que controlar a criadagem, cristãos velhos, possíveis testemunhas de atitudes, hábitos e comportamentos judaicos, um perigo eliminado com o tempo, depois de alguns terem sofrido com o descuido. A tendência foi distanciá-los o mais possível da privacidade dos patrões.

A comunicação entre os detidos, durante a viagem para o cárcere e no seu interior, a fim de obter mais informações sobre os conterrâneos presos ou denunciados para melhor preparar a estratégia de defesa ou com o intuito de avisar, aconselhar ou prevenir, utilizando mil e um

estratagemas, foi amplamente usada, apesar da vigilância, inoperante, com a quantidade de presos. Como corolário surgem mesmo alguns casos de corrupção de funcionários, severamente castigados (MEA, 1997, pp. 347-354).

O conhecimento sistemático da legislação e procedimentos da Inquisição criaram muitas outras oportunidades de defesa, como esperar a fase de publicação da prova de justiça para intuir melhor os denunciadores ou optar pelo silêncio absoluto, que normalmente levava à sentença de tormento, que uma vez “purgado”<sup>13</sup> determinava a isenção do confisco de bens e uma sentença muito leve, devido à dúvida de objetividade das delações, o que acontecia sempre que havia poucas e eram de tipo individual. Foi a estratégia usada pelos portuenses, que conseguiram assim sustentar a “entrada” fatal da inquisição na cidade, travando a usual “bola de neve” denunciatória que propiciava chegar a toda uma comunidade, mediante meia dúzia de detenções. Todavia, já no final do século, houve quem sofresse a pena máxima por continuar mudo até ao fim, esperando uma possível sentença de tortura que nunca chegou porque havia testemunhas suficientes para avançar. Tratava-se de mulheres que não conheciam a fundo os mecanismos inquisitoriais e não tiveram o aconselhamento de que muitos usufruíam no cárcere, por parte dos conhecedores.

Estes “especialistas” aproveitaram tudo para se defender:

A propósito duma visitação à Torre de Moncorvo em 1583<sup>14</sup>, uma terra onde se deteta a bipolarização social, os cristãos novos, pela pena do procurador André Nunes, cuja família foi denunciada e depois detida, incluindo o dito licenciado, enviaram ao Santo Ofício uma extensa petição, contestando alguns aspectos da visitação, a começar pela posição do visitador, o inquisidor Jerónimo de Sousa que permitiu que emergisse os sentimentos de ódio e vingança por parte da fação cristã velha que tudo fazia para se ver livre dos seus inimigos de sempre, os cristãos novos, aceitando tudo, até as denúncias que se faziam de esconso, de noite.

13 O que significa superado pela negativa.

14 Integrada na visitação a Trás-os-Montes desse ano, que em duas fases, incluiu Miranda do Douro, Bragança, Vinhais e Chaves e depois Guimarães, Mesão Frio, Vila Real, Torre de Moncorvo, Freixo de Espada a Cinta e Mogadouro.

Na dita petição não só se responsabiliza o Santo Ofício pela execução duma justiça santa que é guiada pelo Espírito Santo<sup>15</sup>, como mercê das datas, põem em causa as visitas pastorais de D. Frei Bartolomeu dos Mártires à Torre de Moncorvo, pois que das duas, uma – ou essas visitas não foram eficientes e os denunciadores de agora teriam sonogado o que sabiam, tornando-se assim cúmplices de heresia, ou então pura e simplesmente mentiram durante a visitação inquisitorial.

O conhecimento profundo da máquina inquisitorial serviu ainda para a afundar, fazendo cair em descrédito o próprio Santo Ofício.

Tratou-se dum hábil e cuidadoso estratagema urdido pela “gente de nação” bragantina: tudo começou com a escolha duma estratégia que rapidamente emperrou a burocracia inquisitorial, confissões monumentais, minuciosas, demoradas, denunciando tudo e todos.

Ao aumento rápido das detenções, tornando Bragança uma “cidade perdida”, no dizer dos inquisidores, somou-se a avalanche de “apresentações” de jovens bragançanos no tribunal de Coimbra.

Na impossibilidade física de assentar tudo isto e das inúmeras transcrições que seriam precisas para abrir novos processos, passou-se a anotar apenas nas contínuas e demoradas sessões os denunciados. Um erro fatal, visto que não permitia a acareação dos depoimentos de delatores e acusados, dando azo a uma sistemática onda de sentenças leves, já que copiosas, mesmo se as circunstâncias eram diversas e os testemunhos não coincidiam.

A situação possibilitou a fase seguinte – entre tantos denunciados inserir alguns cristãos velhos pertencentes a conhecidas famílias, os que mais tinham gozado com a desgraça da minoria, fazendo-os passar por cristãos novos. Simultaneamente passava-se a informação que havia cristãos novos que se faziam passar por cristãos velhos, devido à obtenção de documentação falsa em Espanha.

---

15 *E por que em cousa que tanto vai (pois se trata das almas, bonras, vidas e fazendas) não he bem que aja engannos nem falsidades, justo he que balança tão santa de justiça, guiada pello Espírito Santo, primeiro que se proceda, se faça diligente indagação, de tal maneira que os innocentes não sejam vexados e se faça inteira justiça, como cumpre ao serviço de Deus Nosso Senbor e bem das almas. Pedem a Vossa Ilustrissima Senboria, por descargo de suas consciencias, se queira informar do sobredito pellos apontamentos seguintes que darão bastante prova de testemunhos e papeis...* (AN/TT, IC, Processo 80, fls.83-86v in MEA, 1997, pp. 253-255).

Assim, entre 1590-1596, os “falsários de Bragança” conseguiram, mediante confissões bem concertadas, as detenções de cinco “goim”<sup>16</sup>, que durante o prolongado compasso de espera para verificação da sua identidade de cristãos velhos, desesperados alguns, mentalizados pelos seus conterrâneos, chegaram a confessar-se judaizantes.

Descoberta a trama, entre 1598-1599, dezenas de falsários voltaram aos cárceres da Inquisição de Coimbra, muitos foram degredados para o Brasil, mas o crédito do Santo Ofício ficou irremediavelmente abalado, abrindo caminho para o início de negociações com o monarca, no sentido deste pedir um perdão geral ao Sumo Pontífice, concedido em 1605, apesar das vãs tentativas da Igreja portuguesa para o travar e do repúdio generalizado da população<sup>17</sup>.

Estava ganha uma batalha quase impossível que custou à “gente de nação” portuguesa 1.800.000 cruzados.

Mas tratava-se tão só de uma batalha, a guerra continuava, com a agravante que com o domínio filipino, o poder da Inquisição portuguesa era maior, pois, com frequência o inquisidor geral era simultaneamente governador ou até vice-rei de Portugal. D. Pedro de Castilho é um bom exemplo – a partir de 1605, acumulando as funções de inquisidor geral e vice rei, reforma por completo o Santo Ofício, coadjuvado por toda uma legislação régia<sup>18</sup> que torna mais eficaz toda a reestruturação inquisitorial, como se nota no novo Regimento de 1613<sup>19</sup>, dum rigor e meticulosidade impressionantes.

16 Termo usado para designar os que não pertenciam ao povo de Deus.

17 Em Lisboa e Coimbra, por exemplo, houve motins contra a saída dos cárceres dos cristãos novos.

18 Com efeito, não obstante em 1601 os cristãos novos terem conseguido a autorização para saírem do reino mediante o pagamento de 170.000 cruzados, em 1610 é de novo proibida a sua emigração, acrescentando-se a proibição de venda de bens de raiz sem uma licença especial. Cerceia-se-lhes cada vez mais direitos, cargos, possibilidades, como em 1607 arrendarem o fisco, a exclusão da atribuição de tenças em 1613, a proibição de serem beneficiados nas catedrais, casarem com nobres etc.

19 Filipe II para ultrapassar o esfriamento de relações com a Igreja e o Santo Ofício portugueses por causa do perdão geral, prescinde de dar o seu aval para a promulgação do Regimento, como já nesse sentido, em 1607, consignara à Inquisição prebendas de igrejas da Índia e em 1608 doara 693000 réis oriundos do rendimento do estanco das cartas de jogar e do soleimão.

Em simultâneo o Santo Ofício prepara novas formas de chegar mais depressa e melhor aos cristãos novos, envolvendo os párocos<sup>20</sup>, dando abertura total a qualquer tipo de delação, passando a fazer prova os testemunhos “de auditu”, ou seja, possíveis provas circunstanciais etc.

Começa uma nova fase da ação inquisitorial na sociedade com uma eficácia e agressividade nunca vistas.

Pode afirmar-se que o “*compellere ad intrare*”, ou seja, a catequização pelo medo, o método usado pela Inquisição para fazer reentrar no bom caminho as ovelhas tresmalhadas foi uma realidade na sua rentrée, a partir sensivelmente de 1613, urgente, pois entre 1601 e 1610 houve uma debandada geral com a autorização de saída do país, como se viu.

O novo Regimento colmata lacunas e ambiguidades, como as apresentações, confere aos inquisidores uma grande margem de manobra, de molde a interferirem mais activamente em todo o processo de averiguações e julgamento dos judaizantes, determina o procedimento correto para casos complexos como heresiarcas, relaxados, sodomitas e réus especiais, como padres, nobres e gente rica<sup>21</sup>.

Na verdade, até então, a gente abastada cristã nova não fora praticamente tocada, dado o conhecimento das regras e costume do Santo Ofício, um cuidado extremo em não dar azo a denúncias, vivendo o quotidiano numa grande sobriedade, com a privacidade que o dinheiro proporcionava.

Aliás, numa elite socioeconómica em que um número significativo escolheu ficar em Portugal, mesmo se grande parte dos proventos estavam ligados ao estrangeiro, avançou-se para novas formas de defesa, como os casamentos mistos, geralmente entre um cristão velho nobre e influente

---

20 Os párocos passavam a ter a responsabilidade de fazerem o ponto da situação relativamente aos paroquianos cristãos novos que se tinham ausentado, fornecendo todas as indicações necessárias, desde os dados físicos, às datas de saída e outras informações que pudessem ajudar a encontrá-los (AN/TT, *Conselho Geral do Santo Ofício*, Papéis Avulsos, maço 7).

21 O Regimento sublinha o carácter sigiloso da actuação inquisitorial, determina regras de conduta para os funcionários, consolida a estrutura burocrática com o aumento do pessoal especializado, uma das grandes carências do Século XVI e sobretudo agiliza o modo de atuar do tribunal, através dum maior arbítrio dado aos inquisidores, de modo a poderem queimar etapas, como nas visitasões permitir-lhes dirigir toda uma pesquisa para angariar denunciantes, prender de imediato suspeitos etc.

e uma cristã nova rica e o destinar jovens para a vida religiosa, no clero secular e regular, constituindo-se um garante da religiosidade duma família.

Mas com a mudança de regras, completamente desconhecidas tudo é possível, como se verifica nas visitas realizadas entre 1617 e 1637, em todo o reino<sup>22</sup>, segundo o novo modelo:

O visitador, normalmente jovem a fazer carreira, pode investigar por conta própria, angariando denunciante, possui competência para fazer a triagem dos casos que julgar oportunos e consequentemente decidir prender de imediato quem considerar que tem culpas suficientes para tal e se apresenta o perigo de poder fugir.

As célebres “grandes prisões do Porto e Coimbra”, resultado da visitação de Sebastião de Matos de Noronha em 1618 ao norte, especialmente ao Porto, foram um êxito total: cerca de 130 presos de imediato – médicos, advogados, banqueiros, grandes comerciantes, rendeiros, enfim, uma profícua caça ao cristão novo rico, à gente grada da cidade, que arrastou consigo a elite coimbrã, desde cônegos a lentes da Universidade, levando à descoberta da Confraria de S. Diogo do cônego e lente da Universidade António Homem e ao escândalo das freiras de Coimbra<sup>23</sup>.

Esta caça ao cristão novo rico intuída por António José Saraiva mas que nunca conseguiu provar, tornou-se realidade nesta época: partindo do princípio de que os fins justificam os meios, tudo se fez para obter resultados – e mais uma vez a Inquisição de Coimbra foi useira e vezeira

---

22 Em 1618 realiza-se uma visitação a Setúbal, 1618-1620 ao Brasil (Baía e Pernambuco) e ao distrito inquisitorial de Coimbra (Aveiro, Porto, Vila do Conde, Barcelos, Braga, Viana do Castelo, Caminha, Valença, Monção, Ponte de Lima, Guimarães, Amarante, Vila Real e Lamego), aos arquipélagos dos Açores e Madeira. Em 1624-1625 a Santarém, em 1626 a Angola e em 1637 a Viseu. A inquisição de Évora não teve necessidade de proceder a visitas, pois a sua actividade continuava com êxito, especialmente em Beja, em que a bipolaridade social era um facto – existia um ódio de “cortar à faca” entre cristãos velhos e novos. Aliás, os números falam por si: entre 1615-1640 foram processadas 713 pessoas, das quais 62 relaxadas à justiça secular, algumas em effigie.

23 A primeira ligação faz-se através do Dr. Luís Lopes da Cunha, filho do médico de renome portuense, Dr. Lopo Nunes, um dos primeiros detidos que não aguenta a pressão e denuncia logo os irmãos, Paulo Lopes da Cunha, contratador e banqueiro e António Dias da Cunha, cônego da Sé de Coimbra, que precisamente nessa altura celebrou o *Yom Kipur* na Confraria de S. Diogo (MEA, 2009, pp. 115-140; MEA, 1987, pp. 229-248).

em ultrapassar qualquer tipo de limite: prende-se em função dos bens, prende-se antes de ter denúncias, prende-se uma pessoa por outra, usam-se falsos presos para vigiarem os verdadeiros, usa-se a tortura fora do contexto próprio, usa-se a “mentira piedosa” para compelir à confissão, usa-se a violência física e psicológica para destruir resistências, rouba-se, fazem-se sequestros de bens ilegais, chega-se ao conflito aberto com as autoridades, como sucede no Porto, com o presidente do novo tribunal da Relação, o juiz dos órfãos, originando um tal clima de revolta que obriga à intervenção do governo de Madrid.

Era a guerra total aos cristãos novos, que mesmo depois de presos não conseguiam atinar com uma estratégia adequada porque tudo era inusitado e ignoto. Mas a “gente de nação” não se rende e perante a violência de todo o género, publica memoriais sobre os procedimentos ilegais do Santo Ofício em 1619 e 1622 de modo a prepararem uma via de negociações para um novo perdão geral, que o tribunal vai conseguindo travar.

Os próprios presos, gente de teres, haveres e saberes, aproveita algumas transferências, de Coimbra para Lisboa, para aí denunciarem a arbitrariedade, ilegalidades e violências dos inquisidores coimbrãos, chegando a incluírem no rol das contraditas o inquisidor Simão Barreto de Meneses<sup>24</sup>.

Outros redigem exposições em sua defesa, relatando minuciosamente toda uma série de ilegalidades usadas nos cárceres para incentivar as delações, como a utilização dos vigias informadores como depoentes e manipuladores de confissões ou as mudanças de celas de cristãos velhos incumbidos de informarem os outros detidos das pessoas presas, acrescentando nomes

---

24 “*Servindo de inquisidor e presidente o senhor Simão Barreto de Meneses na mesa do Santo Officio da dita cidade de Coimbra, nas audiências e amoestações que fazia aos presos que nella estavam, lhe fazia tantos medos e ameaças e os tratava com tanto rigor e mas palavras que a todos trazia assombrados. Que o dito Senhor Simão Barreto ia todos os dias ao cárcere e algumas duas e tre vezes, a qualquer hora do dia, e as maes das vezes mandava em sua presença asoutar assi a homens quomo a mulheres, e tanto he assi, que a primeira oitava de Páscoa do anno de 619 se foi ao cárcere, ao corredor de baixo de detrás, e mandou levar humas cordas, e da sexta, setima e oitava cazas mandou asoutar em sua presença cinco pessoas, dizendo primeiro a cada hum delles se queria confessar, que os não asoutaria e por dizerem que não tinhão que confessar, os mandou assoutar ate lhe correr sangue, dizendo em altas vozes, que se ouvião pello cárcere – dai, dai nesse cão, matai o, mandando outrosi em outros muitos dias asoutar e arraster muitas mulheres e homens...*” (AN/TT, II, Processo 11260, fl. 138v).

de indivíduos ainda em liberdade, de quem os inquisidores precisavam de denúncias.

Apareciam róis anónimos falsos (feitos pelos inquisidores) de nomes de gente detida e confessa ; para os mais ingénuos ou “*de pouco entendimento*” que começavam a confessar, os funcionários davam folhas de papel, assinadas por um secretário a fim de denunciarem todos os seus conterrâneos, sem esquecer nenhum<sup>25</sup>.

Em 1625 um novo memorial dos cristãos novos e o enorme escândalo causado pela confraria de S. Diogo e a descoberta de conventos femininos onde se judaizava, em Coimbra, Montemor o Velho e o Porto, obrigaram Filipe III a intervir, pedindo à Inquisição um relatório acerca da questão dos cristãos novos, da sua penetração e influência na sociedade portuguesa, já que tinha recebido péssimas informações acerca da situação.

Não se sabe se chegou algum relatório antes desta data, mas em 1627 rei promulga a 26 de Junho um “Édito e Graça”<sup>26</sup> mediante um vultuoso empréstimo para aguentar as várias operações militares, sobretudo na Flandres.

Em 1629 restabelece-se a livre saída do reino para a “gente de nação”, mediante a contrapartida de 246000 cruzados em padrões de juro.

Simultaneamente reúne-se de novo a Junta de Tomar (constituída por bispos e letrados) donde saiu um relatório com várias medidas para solucionar o problema do judaísmo, em que se incluía uma possível expulsão.

Surgiu então um novo memorial, escaldante, onde, sintetizando a experiência de vários penitenciados, se pretendia mostrar que o uso arbitrário da coação e violência, quer física quer psicológica, como método para obter confissões, podia ser e foi eficaz mas impossibilitou chegar-se

---

25 “*Dizendo ao confitente que nelas pusesse as pessoas da terra, todas, sem que ficasse nenhuma e a trouxece outra vês a meza. E quando vinha, que a bião lendo, se faltava alguma pesoa de tal terra, se lhe dizia – e João não he desa terra, pois como o não puzesteis, e outras palavras com que as obrigavão a não deixar ninguem e se veria nomear huma pesoa toda a terra, sem conhece los nem saber deles nada...*” (AN/TT, II, Processo 728, s/n).

26 O édito, muito menos abrangente como estava previsto, aplicava-se só a quem estava em liberdade: ficaria isento do confisco de bens quem confessasse as suas culpas no espaço de três meses; prolongava-se o prazo para seis meses a quem se encontrasse no estrangeiro.

à verdade, ou melhor, destringar a verdade da mentira. Por conseguinte levou a toda uma série de falsas denúncias e confissões, que incluíram muitos dos que se reportaram à Confraria de S. Diogo e às suas cerimónias (REMÉDIOS, 1926, pp. 151-175).

O rei, mandou proceder de imediato a inspeções aos vários tribunais do Santo Ofício a fim de se saber exactamente qual era a situação e portanto o crédito a dar ao memorial.

A resposta da Inquisição foi pronta, elucidando e advertindo o rei que não tinha jurisdição sobre a matéria, ameaçando-o inclusivamente de poder vir a sofrer as sanções previstas, ou seja, a excomunhão<sup>27</sup>.

Estava-se no auge do poder inquisitorial, uma super elite entre as elites eclesiásticas, universitárias e políticas e que não raro, como se viu, acumulava o seu poder com o político.

E o tribunal tinha razão para tal: durante a primeira metade do Século XVII os resultados da ação inquisitorial falavam por si, eram patentes nos superlotados autos-de-fé e no controlo total da sociedade.

Mais, a perseguição inquisitorial sistemática aos cristãos-novos obrigou a uma rigorosa clandestinidade religiosa e a medidas de segurança extremas, como a partir da década de oitenta do Século XVI alargar para os 16-18 anos para as raparigas e rapazes, respectivamente, a informação sobre o judaísmo, a fim de travar a ingénua confissão dos menores. Esta novidade não raro provoca conflitos familiares com os adolescentes, com uma catequese cristã arreigada que se recusam a aceitar a mudança, numa idade em que a contestação é regra, sobretudo ao país.

Por seu turno, não obstante os contactos com o exterior, que ajudava a manter viva a religião, através envio de dinheiro às famílias vítimas da Inquisição, livros, orações, calendários, etc, muito embora a resistência

27 “No crime de heresia é cousa sem dúvida que não têm jurisdição os príncipes seculares, como declarou o Sumo Pontífice Bonifácio oitavo e é doutrina de todos os doutores católicos [...]. Não convém que Sua Majestade, pois lhe falta jurisdição, queira conhecer das matérias tocantes ao Santo Ofício, salvo se for para o favorecer e honrar, estabelecendo maiores penas que as que estão ordenadas, por direito, contra os hereges e judeus, apóstatas de nossa Santa Fé Católica, que é o para que Vossa Majestade tem poderes como resolvem todos os Doutores que nesta matéria escreveram, porque doutra sorte há o perigo de incorrer a excomunhão imposta pelo Sumo pelo Sumo Pontífice Honório terceiro contra aqueles que fazem leis que ofendem a liberdade eclesiástica” (Biblioteca Nacional, Reservados, códice nº 868, fls. 160v-161).

continuasse, a verdade é que a clandestinidade tendia a ir esbatendo rituais e crença, emergindo o cristianismo e acentuando o agnosticismo, que quase sempre despontava depois de um período mais ou menos longo de hesitações e dúvidas sobre as duas religiões.

Qualquer uma destas escolhas era acompanhado dum estado de profundo sofrimento e angústia, sobretudo a dúvida porque tornava impossível encontrar a via certa para encontrar uma razão para a vida, para construir uma escala de valores ou obter o ciclo de referências imprescindível a qualquer tipo de vivência.

Por outro lado feita a escolha, sempre sofrida, de imediato essa escolha corroía a família, quebrava laços familiares, frequentemente essa crescente destruição, perceptível e angustiante, começava exactamente com as reações diferentes às prisões da Inquisição, desde a delação de todo o agregado familiar, ao mutismo total, ao rancor por ter sido denunciado por alguém do mesmo sangue.

Certamente que muitos acabaram por optar pelo cristianismo por fé ou mesmo por uma questão de sobrevivência física e mental, o melhor para manter inteira e incólume a família, mesmo se essa escolha era não só incómoda como implicava o sofrimento atroz de serem banidos do seio dos seus parentes, amigos e correligionários, aqueles com quem se podia contar. Possivelmente também não eram recebidos em festa pelos outros, que, para o bem e para o mal, passavam a ser os seus.

A nível individual era ainda muito mais difícil enfrentar a incompreensão ou mesmo ódio, desprezo ou indiferença daqueles a quem se queria bem, uma conjuntura que durante estes dois séculos minou a estrutura familiar e social ou a tornou mais resistente, sempre que a base de apoio, como uma rocha foi a crença religiosa, qualquer que fosse (MEA, 2007a, pp. 129-141).

A diáspora acentua esta conjuntura familiar e religiosa, visto que num espaço de liberdade, muitos não se reveem no Judaísmo que não é o que tinham sonhado e idealizado, outros desiludem-se porque não poderem levar para o Judaísmo concepções que lhes são estranhas, mas que a sua mentalidade híbrida de cristãos e judeus lhes parece correcto, como o “*compellere ad entrare*”, obrigar a cumprir pelo medo do castigo.

Assim, aconteceu que o crente acabou por se tornar descrente, houve quem voltasse ao cristianismo, mais sentido então, nalguns casos após um longo período de angustiante hesitação.

Daí, o ser perfeitamente compreensível que sejam muito frequentes quer na Inquisição quer na diáspora afirmações de muita gente que se diz não judaizante e que, sendo detida como tal, se veja obrigada a confessar o que não fez para sair depressa e com sentença leve, arrastando, por conseguinte, uma série de denúncias que podem ser totalmente falsas. Portanto, era também verdade que houvesse quem entrasse cristão e saísse judeu. Não se pode esquecer ainda que os casamentos mistos, em crescendo desde o fim de quinhentos, produziam também os seus efeitos a nível religioso e social, a começar pela, “oportuna” ou não, ruptura com a comunidade cristã nova.

De toda a maneira é evidente que o Santo Ofício dominava completamente a minoria perigosa tendente à apostasia, assim como, mercê do Concílio de Trento, cujas conclusões foram aceites como lei em Portugal, havia que estender o braço do ofício santo ao resto da sociedade, tanto mais que a expansão e a correlativa mudança da estrutura social, com a sangria da emigração masculina, provocava roturas e fazia nascer, ou melhor, aumentar, tornando evidente, certos delitos, como a bigamia e a solitação.

Não é por acaso que precisamente no Século XVII, sobretudo na segunda metade, a Inquisição passa a incidir também nos delitos próprios dos cristãos velhos, até porque até então, o Judaísmo captara todas as energias do tribunal.

Desde o seu início, que, obviamente, a Inquisição teve jurisdição para julgar o luteranismo, maometismo, proposições heréticas, bigamia e feitiçaria, em regime de “mixti fori” com a justiça eclesiástica<sup>28</sup>. Todavia data

---

28 A pedido o cardeal D. Henrique, em 1561 o Papa concede-lhe a faculdade para chamar a si as causas de heresia da justiça eclesiástica e cometer o conhecimento delas a quem entendesse. No ano seguinte um outro breve alarga a jurisdição inquisitorial ao delito da sodomia. Era o reconhecimento de uma jurisdição que era praticada há muitos anos. Em 1574 Gregório XIII ratifica esta jurisdição, acrescentando: “*E que procedais contra elles e cada hum delles do mesmo modo e forma que se costuma no Santo Officio proceder nas cousas de heresia e has possais punir e castigar, até hos relaxar à justiça secular conforme ao ditto breve*” (Carta de 7.10.1574 in AN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 252, fls. 89-89v).

de 1599 o breve de concessão para a Inquisição proceder contra os padres que solicitam mulheres para “actos desonestos” na confissão sacramental.

Em 1612 o Papa confirma a jurisdição exclusiva do Santo Ofício no delito de bigamia, em 1613 concede poder para proceder no caso de solicitação de homens no confessionário<sup>29</sup> e em 1614 um alvará régio ordena à justiça secular a execução imediata dos relaxados pelo crime de sodomia.

A solicitação e a sodomia, a princípio, pareceram-nos delitos em que a sociedade impunha punição, isto é, a iniciativa partiu mais da sociedade que do tribunal.

Em toda esta repressão ideológica e sexual, que se exercia para além dos actos e ideias expressas, nas intenções e sentimentos, há que realçar que de acordo com a sociedade de então, ela foi por inerência favorável ao género masculino, visto que a mulher, era também encarada pela Igreja como uma “mala bestia”, ela não foi criada à imagem e semelhança de Deus e, portanto, não podia testemunhar, dar prova de Fé, ensinar ou julgar, pelo que, desde o conflito conjugal, à solicitação, “à priori” nunca tinha razão.

Possivelmente por esse mesmo motivo a bruxaria e feitiçaria, delitos essencialmente femininos, em aumento no Século XVII, normalmente não redundam em nada porque os inquisidores pura e simplesmente não acreditam nas potencialidades de bruxas e feiticeiras, afirmadas pelos clientes e pelas próprias; “eram metodologicamente cépticos, excepto quando havia a possibilidade de ter havido um “pacto com o demónio”, portanto a renegação da Fé, uma agravante perigosa, susceptível de ser considerada, até porque existia a intrínseca tendência diabolizante da mulher.

O maometismo e o luteranismo foram delitos insignificantes em número e qualidade, na sua maioria o maometismo foi resultado de apresentações de ex-renegados, o luteranismo praticamente inexistente, pois quase sempre se trata de laivos, frases, asserções ditas sem sequer os próprios saberem que poderia haver conotação com tal crime.

A sodomia, crime de lesa-majestade, é equiparada à heresia pela sua gravidade, daí talvez a confusão feita com estes conceitos. Segundo Louis

---

29 Em 1634 surge um monitório publicado pelos inquisidores de Lisboa contra os solicitantes, o que é significativo, como se demonstra pela magnífica obra do meu amigo, o Professor Luiz Mott.

Sala-Moulins, “*La colère de Dieu est telle contre ce péché, qu’il envoie pour le punir la peste et la famine et les tremblements de terre*” (1981, p. 408).

Para Luis Mott, o grande especialista do tema, os séculos da sodomia são o Século XVII e XVIII, em que como referiu há tempo, com a graça que lhe é peculiar, Lisboa era uma das cidades mais “gaiatas” da Europa<sup>30</sup>. Porém, sendo algo que normalmente abrangia privilegiados, nobres e sobretudo eclesiásticos, é lícito supor que houve muito encobrimento por parte dos tribunais eclesiásticos e da própria Inquisição, a quem cabia apenas o julgamento da “sodomia perfeita”, o mais grave tipo de sodomia. Aliás, no Regimento de 1613 há uma referência explícita à obrigatoriedade de procedimento neste delito, devendo-se atuar do mesmo modo como nos crimes de heresia e apostasia.

A sua repressão com uma certa severidade no Século XVIII, não conseguiu extirpar o então “delito” pois faz parte da natureza humana.

O mesmo não aconteceu com a bigamia, um delito grave e complexo, com uma jurisdição “mixti fori” com o poder eclesiástico, que, no norte e centro do país, no Século XVI o tem sob a sua alçada.

As diretrizes de Trento, incidentes no sacramento do matrimónio e na sua intrínseca indissolubilidade e a galopante emigração masculina para além-mar, como uma das soluções para a crónica “falta de gente” através da miscigenação, obrigaram a Inquisição a afrontar um delito que no Século XVII ameaçava tornar-se um problema familiar e social grave, como o demonstravam as muitas famílias monoparentais, incluindo as chamadas “viúvas de vivos” e o aumento progressivo dos filhos ilegítimos<sup>31</sup>.

Genericamente a bigamia activa é masculina, ou seja, são os homens que mediante a sua mobilidade, encetam novos laços familiares noutras terras sabendo que eram já casados. A denominada bigamia passiva era mais comum às mulheres, as quais, não tendo notícias dos maridos durante longo tempo, anos, procuram arranjar testemunhas, quase sempre pagando, que confirmem a morte do cônjuge ou a sua agonia, de modo a poderem refazer a sua vida, frequentemente muito problemática.

---

30 Para o Século XVI Mott contabilizou apenas 93 processos.

31 Em função da complexidade e gravidade da situação, em 1612, a decisão de Paulo V, de confirmar a jurisdição exclusiva da Inquisição para este delito.

O acaso ou o diabo, como tantos diziam, encarrega-se de fazer emergir a situação, arrastando para o Santo Ofício o bigamo ou bigama e com eles uma ou duas famílias, conforme os casos, sempre que se considera que houve atropelo ao sacramento do matrimónio.

Geralmente é o regresso do primeiro marido que provoca a situação, marido que normalmente intercede em favor da bigama, por reconhecer a sua culpa, a falta de notícias e não raro por ter deixado uma outra família.

O degredo é a sentença normal, para fora do bispado, mas em Portugal continental para as mulheres, para o Brasil, para os bigamos, que certamente devem ter agradecido o degredo.

Parece que a intervenção inquisitorial deu algum resultado, embora não tenha quantitativos suficientes para tal afirmação<sup>32</sup>.

Certamente que inúmeros casos não passaram pelo Santo Ofício e muitíssimos outros não foram conhecidos pelas autoridades. Aliás, há que notar que existem também bigamas activas, sobretudo no Brasil, já no Século XVII uma sociedade mestiça a nível étnico e cultural (MEA, 2007b).

Em correlação com esta problemática ligada à emigração masculina está o aumento dos filhos ilegítimos, que não obstante ser um pecado grave, a sociedade aceita sem preconceitos e sem excepções, pois os membros do clero são dos que mais prevaricam – um fenómeno que dura até aos nossos dias, uma contradição da sociedade portuguesa, ou melhor, uma característica tão forte que a própria Igreja interioriza a questão.

Com efeito, numa sociedade em que há uma grande desproporção entre homens e mulheres, onde não raro o padre é um dos poucos homens jovens, o mais culto, portanto com um certo carisma, é natural que surja afecto e relações ilícitas. Assim como o voto de castidade é de certo modo incongruente numa sociedade permissiva às relações sexuais ilícitas. Daí, um outro delito que também a Inquisição não consegue resolver, a solicitação.

Data também do Século XVII, de 1613, como se viu, a extensão da jurisdição inquisitorial à solicitação de homens no confessionário.

---

32 Não se pode esquecer que há ainda muitos processos a pesquisar até porque as listas dos autos-de-fé e outras não são rigorosas. Acerca dos tribunais eclesiásticos muito se perdeu e grande parte está por estudar.

No Regimento de 1613 explicita-se que se não aceite denúncias de molícias isoladamente nem de clérigos que “durmam com as suas filhas espirituais”, excepto se são solicitadas durante o sacramento da confissão (REGIMENTO do Santo Ofício de 1613).

Eis o cerne da questão, o “timing” para poder haver solicitação, que joga já a favor do sacerdote, o implicado, que é o que pode melhor precisar esse “timing”, para além de que a sua palavra vale mais que a de uma mulher.

Era preciso ter personalidade e muita coragem para denunciar um padre, enfrentando o descrédito da autoridade religiosa, ao mesmo tempo em que a mulher punha em causa a sua reputação, pois “a priori” o confessor assediaria as mulheres tidas por mais fáceis.

Quase sempre se verifica que o solicitante deixou atrás de si um rasto de outras vítimas, algumas noutras localidades que o tribunal se encarrega de descobrir, acabando por traçar o perfil pecaminoso do incriminado, sujeito a penas severas no respeitante à sua carreira de eclesiástico, secular ou regular, com a proibição de confessar, retiro num convento longínquo por um período mais ou menos longo, etc. Com uma certa frequência, a pena era aligeirada por não se ter chegado à conclusão de parte dos assédios se terem verificado durante o sacramento da confissão, outras vezes não chegava sequer a instaurar um processo pela mesma razão.

Sendo assim, é evidente que a reputação das denunciantes era beliscada pela dúvida, pelos boatos e até pelo grau de prestígio do imputado... A intenção, a interpretação maldosa, podia provir exactamente da mulher, um agente de satanás, pronta a provocar, a tentar o homem.

A solicitação de homens e sobretudo rapazes, menos frequente mas mais credível era mais criticada e penalizada pela sociedade, mesmo se o Santo Ofício só actuava também quando o assédio se fazia durante a confissão.

Realmente durante os Séculos XVI – XVII Inquisição e sociedade interligavam-se, com o tribunal a ditar a conceptualização de ideias, formas de agir, pensar e sentir, que a sociedade mais ou menos interiorizava, envolvida na teia do medo, do medo do castigo divino, sempre pronto a punir todos pelos crimes de alguns.

Daí que os autos-de-fé se constituírem mais do que espectáculos extraordinários, uma *kátharsis* colectiva, em que os espectadores, ao mesmo

tempo que obtinham indulgências, participassem na alegria de ver castigar os hereges, os apóstatas, os que atraíam a ira de Deus.

Por seu turno os penitentes sujeitos a uma terrível humilhação, ao apupo da multidão, sabiam que a sua vida jamais seria como dantes – o uso do sambenito, durante um certo tempo era sinal de marginalização, desprezo, uma desgraça familiar, dado que a ignomínia se estendia a todos, com resultados devastadores, como o fim da profissão por falta de procura ou a impossibilidade de casar.

Daí, que sistematicamente a partir da década de oitenta de quinhentos os penitentes que podiam, depois de cumprirem as suas sentenças, permaneciam nas cidades sedes dos tribunais enquanto não tinham licença para tirar os sambenitos.

Todavia a ligação, por vezes promíscua entre poder político e Inquisição rompe-se com a dinastia de Bragança, que numa tentativa de fazer regressar os cristãos novos para a reconstrução da economia, isenta-os de confisco de bens, pelo que D. João IV foi excomungado. Entretanto, o inquisidor geral, o famigerado D. Sebastião de Matos de Noronha, cérebro da conspiração de 1641, esteve longos meses preso, não se sabendo, anda hoje, que destino teve.

Era extremamente perigoso afrontar o poder inquisitorial, aumentado e consolidado pela dinastia filipina, pelo que a única via foi ir deixando vago o cargo de inquisidor geral durante anos (1653-1663), que, talvez de propósito, depois de nomeado, é desterrado para o Porto por ser partidário de D. Afonso VI<sup>33</sup>.

Em 1671 o rei nomeia novo inquisidor geral (que morre dois anos depois) e pede ao Papa um perdão geral e a reforma da Inquisição.

Em 1674 Clemente X suspende a Inquisição, sendo restabelecida em 1681, apesar dos pedidos insistentes dos três estados da nação para a sua reabertura e revogação do perdão geral.

Seguiram-se outros períodos de vacatura – era o começo do fim... estava próxima a machadada fatal dada pelo marquês de Pombal em 1773,

---

33 Tratou-se de D. Sebastião César de Meneses, deputado do Conselho Geral do Santo Ofício, deputado da Junta dos Três Estados e ministro do despacho de D. João IV e de D. Afonso VI, nomeado inquisidor geral em 1663.

ao acabar com a distinção entre cristãos velhos e novos e ao transformar o Conselho Geral do Santo Ofício num tribunal régio.

Não tendo de modo algum uma visão marxista da sociedade, como admitia António José Saraiva, a verdade é que para o Século XVII, através da pesquisa feita, conseguimos provar, aquilo que Saraiva intuía – uma estratégia inquisitorial para enredar na sua teia os cristãos novos ricos e poderosos que até então se tinham furtado à sua atuação, utilizando uma metodologia agressiva e mesmo ilegal, como também os implicados lograram comprovar<sup>34</sup>.

Com efeito, as grandes prisões de 600 e a conseqüente diáspora agravaram muito a economia portuguesa, já caracterizada por uma crise de longa duração, em que a diáspora anterior fora um dos principais factores. Entre outros, a Câmara Municipal do Porto, em 1623, lamenta a ausência da gente de negócio, motor da dinâmica da cidade<sup>35</sup>.

Como se constatou, durante estes dois séculos foi possível verificar a profunda modificação exercida pela Inquisição na sociedade portuguesa do Portugal continental, mesmo se houve facetas que permaneceram porque o próprio tribunal, parte integrante da sociedade, nunca fez grande pressão, como alguns comportamentos erótico-sexuais, nomeadamente a bigamia e a sodomia.

O próprio Judaísmo que se vai esbatendo, com o tempo, provavelmente se deve em grande parte a razões intrínsecas, pois o Santo Ofício frequentemente atuou como um estimulante à resistência, conseguindo até, como um número significativo de réus afirmou, que tinham entrado cristãos e saíram judeus convictos.

34 Para além dos memoriais, cartas e outra documentação, houve uma devassa à Inquisição de Coimbra, em 1628, onde se verifica a verdade de várias acusações de corrupção, roubo e do património, em que estava implicado o visitador Sebastião de Matos de Noronha.

35 Segundo a Câmara, “a gente de negocio, se alguns ouveem algum tempo nesta Cidade, sesara com as prisões que ouve pello Santo Officio, cuja confiscação nella se entendia importara mais de trezentos mil cruzados para a Fazenda Real...” (Arquivo Histórico da Câmara Municipal do Porto, livro nº 5, doc. nº 44, fl. 34). Francisco Ribeiro da Silva, na sua obra *O Porto e o seu termo (1580-1640). Os Homens, as Instituições e o Poder*, Porto, refere cerca de meia centena de homens de negócio mais ricos da cidade, dos quais consegui identificar vinte e cinco como cristãos-novos.

De qualquer modo foi a nível social e psicológico que o tribunal fez mais moossa:

A sociedade não só se cindiu como foi minada pela desconfiança, criando-se um ambiente crónico de espionite que gerava um medo atávico, tentacular, tolhendo o espírito criativo motor de novidade e progresso, paralisando iniciativas, impedindo a sã e espontânea convivência, pois havia que pesar gestos, palavras, juízos, opiniões.

A autocensura individual foi um obstáculo intransponível à liberdade de comunicação, à opinião própria, ao espírito crítico, permanecendo como referência um obsoleto critério da autoridade, e, por conseguinte, um comportamento mental de abúlica submissão, em parte responsáveis por uma tendência natural para a aceitação do poder totalitário, em que o indivíduo prescinde dos seus direitos. Daí, os longos períodos de ditadura e uma religiosidade discutível, amórfica, uma Igreja com poder político, económico, social e cultural únicos, já que comprometida com o poder político.

Obviamente que a ciência esteve ausente, com excepção da Matemática e da Náutica, um vácuo que comprometeu a natural evolução científica até à actualidade.

A literatura e as artes também se ressentiram da pressão censória dando azo a uma produção sem grande qualidade, dado que a criatividade permanecia coartada, atrofiada.

O isolamento do país, sobretudo em termos de sociedade e cultura, determinou um patriotismo, um sentimento nacional muito próprio, em que sobressai, como se viu, um sintomático messianismo ou sebastianismo, que acredita e espera pela vinda de alguém que resolva os problemas mas pressupõe que o sujeito inactivo, “*a priori*” se considere inapto para os resolver. Por outro lado esse isolamento é compensado por um sentimento de orgulho em relação aos outros, visto que o isolamento é fruto duma escolha, a fidelidade às leis divinas, compensada por uma protecção muito especial, algo que contém também resquícios de Judaísmo...

E que ainda tem a ver com o “*orgulhosamente sós*” do salazarismo...

Curiosamente, em nada modificou a sociedade escravagista do Antigo Regime, pois, salvo raríssimas exceções, a Igreja considerou que a escravatura, a supressão dos direitos e liberdades do indivíduo era um mal menor, em confronto com a possibilidade de salvação que a conversão permitia.

Todavia este tema leva-nos até às sociedades coloniais, sobre as quais não há tempo nem pesquisa pessoal para poder tratar, remetendo-me, para o Brasil, para a magnífica obra *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial* da minha amiga, Sónia Siqueira, que tanto admiro e com quem aprendi tanto.

## FONTES

Arquivo Histórico da Câmara Municipal do Porto, Livro nº 5, doc. nº 44.

Biblioteca Nacional de Lisboa, Reservados, Códice nº 868.

AN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício, Papéis Avulsos, maço 7.

AN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício, Liv. nº 252.

AN/TT, Inquisição de Coimbra, Proc. nº. 80

AN/TT, Inquisição de Lisboa, Proc. nº 11260.

AN/TT, Regimento do Santo Ofício de 1613.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, João Lúcio. *História dos Christãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1922.

BAIÃO, António. *A Inquisição em Portugal e no Brasil I: Subsídios para a sua História*. Lisboa: Arquivo Histórico Português, vol. III, 1906.

CARVALHO, J. A. F. “Um profeta de corte na Corte: o caso de Simão Gomes, o “Sapateiro Santo (1516-1576)”. In: *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, 1996.

*INSTRUÇÃO E REGIMENTO para os revedores que ham de visitar as livrarias por comissão e mandado do Inquisidor Geral e Regimento dos visitadores que visitão por parte do Santo Officio as nãos e navios que vem aos portos deste Reino.* Lisboa, 1606.

LIPINER, Elias. *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal.* Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MEA, Elvira. “1621-1634. O Sagrado e o Profano em Choque”. In: Separata da *Revista de História das Ideias*, vol. IX, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1987.

\_\_\_\_\_. *A Inquisição de Coimbra no Século XVI: A Instituição, os Homens e a Sociedade.* Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1997.

\_\_\_\_\_. “A problemática do Judaísmo (Séculos XVI-XVII)”. In: *Inquisição Portuguesa. Tempo, Razão e Circunstância.* Lisboa, São Paulo: Prefácio, 2007a.

\_\_\_\_\_. “Mulheres Cristãs Novas no Portugal do Antigo Regime”. In: *Antologia sobre a Mulher Judia.* Universidade Hebraica de Bar-Ilan: Tel Aviv, 2007b.

\_\_\_\_\_. “O tribunal do Santo Ofício de Coimbra: A Inquisição e a cidade (Séculos XVI-XVII)”. In: Separata da *Coimbra Judaica.* Coimbra, Câmara Municipal de Coimbra, 2009.

REGIMENTO do Santo Ofício de 1613. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1613.

REMÉDIOS, José Mendes. “Um notável memorial dos cristãos novos”. In: *Biblos.* Coimbra: Universidade de Coimbra, vol. II, n<sup>os</sup> 3-4, 1926.

ROSADO, Frei António. *Tratado sobre a destruição de Hierusalém.* Porto, 1624.

SÁ, Artur Moreira de. *Índice dos Livros Proibidos em Portugal no século XVI.* Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

SALA- MOULINS, Louis. *Le Dictionnaire des Inquisiteurs.* Paris, 1981.

SERAFIM, S. J. G. *Gonçalo Anes. O Bandarra, sapateiro de Trancoso*. Dissertação de Mestrado em História da Cultura Portuguesa. Porto: Faculdade de Letras, 1996.

SICROFF, Albert A. *Los Estatutos de Limpieza de Sangre: Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus, 1985.

SILVA, Francisco Ribeiro. *O Porto e o seu Termo (1580-1640): Os Homens, as Instituições e o Poder*. Porto, 1987.

# A EMERGÊNCIA DO MEDO SOCIAL NA SOCIEDADE MODERNA PORTUGUESA (SÉCULOS XV-XVIII)

António Augusto Marques de Almeida  
*In Memoriam*

[...] *a serpente vela com os olhos cerrados, dorme com eles abertos*  
(RAU, 1968, p. 55, Carta XII).

Este estudo situa-se no domínio das tensões sociais da sociedade moderna portuguesa e no cruzamento da história social com as estruturas de mentalidade. O medo de que me ocupo, entendo-o como uma estrutura braudeliana de longa duração. Vem até nós, como sociedade, desde os fins do Século XV.

As condições da sua emergência permitiram que o medo sobrevivesse na dobragem do tempo, mas ainda não são suficientemente explicadas pela historiografia. Verdadeiramente, trata-se de uma área interdisciplinar onde a intervenção da antropologia, da etnologia e também da sociologia, sendo áreas dotadas de panóplias conceptuais com mais capacidade explicativa do que a História, poderão enriquecer a nossa compreensão desta complexa problemática.

O papel que a memória desempenha na transmissão geracional daquilo a que chamamos a formação da nossa *identidade* tem, para os historiadores do social grande importância, uma vez que ajuda à compreensão dos comportamentos sociais<sup>36</sup>.

Para o historiador do social o *medo* é fator dominante da atmosfera mental, no seio da qual se modelam as resistências às transformações por

36 Sobre o imenso papel que a memória desempenha na transmissão geracional daquilo que chamaremos a formação da nossa *identidade*, pode ler-se James Fentress e Chris Wickham *Memoria Social*. “A memória desempenha um imenso papel social. Diz-nos quem somos, integrando o nosso presente no nosso passado e dando assim fundamento a todos os aspectos daquilo a que os historiadores chamam hoje as *mentelités*.” [...]”. Poderíamos estabelecer esta distinção entre transmissão e difusão na memória narrativa de um modo mais geral: a transmissão é um processo interno, diacrónico; a difusão, pelo contrário, é externa e sincrónica. Assim, a difusão altera a memória social de fora” (FENTRESS & WICKHAM, 2003, p. 96).

que passa a sociedade. Quase sempre, ganha forma de preservação e de autodefesa dos grupos e dos indivíduos dominantes (DELUMEAU, 1978, p. 272)<sup>37</sup>. Pervive em paradigmas que acoitam uma semântica de suspeição, delação, denúncia, desconfiança, que se pode rever na metáfora usada por D. Francisco Manuel de Melo em carta a Duarte Ribeiro de Macedo: “a serpente vela com os olhos cerrados, dorme com eles abertos” (RAU, 1968, p. 55, Carta XII).

Algo que nos confronta com o tempo longo, no seio do qual se organizam os elementos da memória social, cujo desígnio é a transmissão geracional que ajuda à formação da nossa identidade colectiva e desempenha papel importante: diz-nos o que *fomos*, integra o nosso *passado* no nosso *presente*, ajuda-nos a compreender melhor o que somos *hoje*.

Este medo de que falo não é o medo das bruxas ou dos monstros que povoam os imaginários da Idade Média; ou das feitiçarias que atormentaram as mentalidades dos europeus durante toda a modernidade. Tão pouco os cataclismos naturais que ditariam o fim do mundo, e de vastas repercussões sociais que tiveram, (como aconteceu com o eclipse do sol em 1654), e outras exacerbações da cultura popular, ou mesmo com a aritmética das astrologias.

O medo de que falo pertence à esfera pública, porque, com o decorrer do tempo, os grupos dominantes aprisionaram-no e converteram-no em poderosa utensilagem de domínio, de violação das consciências e numa arma terrível de humilhação do outro. Anacronismo aparte, não encontro melhor maneira de dizer que o objetivo deste estudo é o *medo cívico*, aquele que ofende, injustiça e humilha a consciência individual.

\* \* \*

Na sociedade portuguesa, o período entre 1179 e finais do Século XV, ou seja, toda a dinastia afonsina e parte significativa da dinastia de Avis, corresponde ao tempo de formação das estruturas idiossincráticas,

---

37 A ideologia “não apenas exacerbou, legitimou e generalizou” a agressividade, mas também provocou fenómenos de rejeição”. (*Apud* OLIVEIRA, 2010, p. 466, nota 4).

sociais e de mentalidade, que moldaram as formas de ver, de sentir e de pensar do complexo social da comunidade.

A este propósito, as teses romanistas e de Alexandre Herculano, ainda que não explicando tudo, mantêm uma razoável capacidade explicativa da realidade provável que é, para nós, a dinastia afonsina. Segundo ele, Portugal nasceu e desenvolveu-se na conjunção de duas metades: a leonesa-cristã, que atinge o curso do Mondego por volta do século XI (Fernando Magno, 1064), e a outra metade, a muçulmana, moçárabe e judaica<sup>38</sup>.

A sua proposta historiográfica credita a organização dos concelhos municipais como geratriz das liberdades vividas durante a dinastia afonsina. O passado histórico português podia dividir-se em dois ciclos: o primeiro, a Idade Média, fora o tempo da constituição da força moral da Nação; o segundo, a partir do Renascimento (entenda-se do reinado de D. João II e, mais expressamente, das Cortes de Évora de 1482).

Mas algo, entretanto, acontecera que o levava a acrescentar essa “decadência profunda, tanto moral como material, teria sido fruto direto de um evento de ordem política: o estabelecimento da monarquia absoluta sobre as ruínas da monarquia liberal da Idade Média” (SERRÃO, 1965, p. 786 – entrada “Decadência”).

De facto, as liberdades concelhias foram garantidas durante séculos pelos forais, pela intervenção dos procuradores dos povos em cortes e pela governação régia, não obstante a presença de uma persistente luta entre os povos e a estrutura senhorial dominante.

Outra perspectiva interessante é a leitura de Alberto da Veiga Simões que, ocupando-se da passagem à protomodernidade, releva, como fator primordial, a interação do mar com as populações ribeirinhas. Segundo ele, uma boa parte do desenvolvimento económico ficou a dever-se ao mar, desde a construção naval e as pescas, à exploração do sal e ao comércio de longo curso. Sobretudo com a ligação aos portos do norte da Europa, com a consolidação das relações com Bruges e, mais tarde, com o eixo Lisboa-Antuérpia.

---

38 A este propósito tenha-se em linha de conta os estudos de António Borges Coelho, Orlando Ribeiro e José Mattoso.

Afinal, o mar como estratégia de desenvolvimento que já se surpreendia na ação de D. Dinis, não mais do que um ponto forte da sua governação, mas também uma constante da sua visão<sup>39</sup>. É, portanto, no mar e na organização dos concelhos que a narrativa historiográfica encontra a geratriz de liberdade da comunidade medieval portuguesa, e a revisitação dessa narrativa permite a compreensão das tensões políticas, sociais e culturais por que ela viria a passar em tempos de porvir.

Quando eclode a revolução de 1383, já ficara para trás boa parte da dinastia Afonsina que fora, nas suas origens, grandemente promissora. Numa conjuntura de ruptura, social, mesterais, artesão, burgueses das vilas haviam imposto no trono, como seu rei, um clérigo, filho bastardo de rei. No reinado de D. João I, durante 48 anos, a voz dos povos fez-se ouvir em cortes vinte e seis vezes. A participação dos povos nas decisões da governação, ainda que nem sempre fossem acolhidas, faziam-se ouvir, e haviam sido durante a monarquia afonsina, um garante da preservação das liberdades dos concelhos e, por isso, constituíram-se elementos significativos da regulação do poder régio. Numa sociedade estruturada em senhorios e concelhos, as liberdades concelhias e as vozes dos povos em cortes modelaram o mundo da vida vivida. Aproximava-se a época do “ovo da serpente”, mas ainda não era o fim, porquanto se conhecem marcadores visíveis da existência em Portugal, de um clima de franca discussão religiosa, naturalmente propício ao aparecimento de ideologias. Poderá ser o caso da *Corte Imperial*, surgida na centúria de trezentos, verdadeiro compêndio do confronto provocado pela discussão ideológica só possível numa sociedade de tolerância entrecortada por conjunturas de vizinhança malquista (SARAIVA, 1968, p. 143).

Ou ainda o movimento das oficinas tipográficas judaicas e a livre circulação de livros escritos na língua hebraica, que desde 1487, atestam

---

39 A leitura de Veiga Simões foi, por volta dos anos trinta e quarenta do século passado, criticada, mas no essencial aceite, por Jaime Cortesão e António Sérgio, e nos anos sessenta ainda Vitorino Magalhães Godinho a sustentava e lhe dava crédito. Uma leitura de Jaime Cortesão, sem dúvida demasiado otimista, levou-o a falar em *Os fatores democráticos na formação de Portugal*. (Cf. I – Obras Completas. Lisboa: Portugalia, 1964).

um apreciável clima de liberalidade<sup>40</sup>. Em toda a Idade Média portuguesa, a prosperidade social e cultural que caracterizava as comunidades judaicas criou tensões latentes. Era algo que o poder real procurava sanar. Esta convivialidade foi entrecortada por tensões sociais surgidas em conjunturas de crise. Todavia, esta respiração do quotidiano lúdico da vida, que pode surpreender-se no romanceiro popular, nos cancioneiros e, numa fase mais tardia, ainda pervive em Gil Vicente.

No último quartel de quatrocentos a vivência social adensa-se. A serpente germinara e já saíra do ovo.

\* \* \*

Na dobragem do Século XV para o Século XVI, a sociedade portuguesa inicia um processo de fechamento, a caminho de um mundo de silêncio. A formação do estado absolutista implantava-se lenta, mas firmemente e não longe viria já a consolidação que regeria a sociedade portuguesa nos séculos seguintes. Era o princípio do fim, ou, talvez melhor, foi o fim do princípio, o que não antevia nada de auspicioso. A sociedade medieval portuguesa não esteve sujeita à Inquisição, e isso fez toda a diferença entre os Estados da Europa do sul. Mas, os *fumos da Índia*, de que falava Afonso de Albuquerque estavam mesmo ao dobrar da esquina e em breve Portugal entraria no tempo da vitalidade enganadora. A vida material da sociedade portuguesa degradava-se, afundada em contradições, com a rota do Cabo e a feitoria de Antuérpia a perderem a força estratégica a que se alçaram no período dos Descobrimentos.

Todavia, subsistem testemunhos inequívocos de uma vitalidade que, sendo o fim de um tempo, sobrevivia e o livro de João Brandão de Buarcos sobre a “grandeza e abastança” da cidade de Lisboa, (pousio de grandes mercadores e de gente endinheirada) saído dos prelos em 1552, dá disso boa conta. Na conjuntura alargada de meados de quinhentos, traça

---

40 Efetivamente o *Pentateuco hebraico* acabou de se imprimir em Faro a 30 de Junho da 1487 (AMZALAK, 1922, pp. 20-21). Segundo este autor esta obra “pelo que respeita à sua apresentação gráfica, em nada desmerece dos melhores exemplares impressos em Espanha e na Itália” (p. 20). A própria palavra *liberalidade* nasce, na língua portuguesa, exatamente no século XV.

um fresco inconfundível de uma cidade num claro testemunho sobre a paisagem e o fervilhar das gentes, que se alimentam do rio e das atividades ribeirinhas, (só pescadores são mais de três mil).

Mas é já o fim de um tempo, quando a sociedade portuguesa atingia um ponto sem retorno. Talvez ainda nas ruas e praças fervilhassem *muitas e desvairadas* gentes, de que falava o cronista, seguramente gentes vicentinas. Talvez as tabernas de Alfama e da Ribeira ostentem ainda ramos de louro à porta a anunciar a chegada do vinho novo. Talvez a Maria Parda ainda se pranteie, mas os palavrões vicentinos esmorecem e os pandeiros abafam-se, inexoravelmente.

A voz de Mestre Gil é já a voz do desencanto. Seu e de uma sociedade inteira. Ou talvez do desengano:

Oh triste rua dos Fornos  
Que foi da vossa verdura!  
Agora rua d'amargura  
Vos fez a paixão dos tornos.

O rol de livros proibidos, autenticado pela provisão de 4 de Julho de 1551, acabara de sair das oficinas de Garmão Galharde e expurga cinco autos de Gil Vicente: *Clérigo da Beira*, *Jubileo de amores*, *Vida do Paço*, *Físicos*, *Aderência do Paço* (ANSELMO, 1982, p. 17), *Dom Duardos* e *Auto da Lusitânia* podiam circular, mesmo assim, com emendas. Passados onze anos, na edição de 1562, estranhos expurgariam o viço. Ainda não era a mordação, mas faltava pouco. Felizmente, para ele, Mestre Gil já não vivia e, por isso, não deu por aquilo que muito cedo pressentira.

Em 1563 o Concílio de Trento (começara em 1545) chegara ao fim e Portugal logo lhe dera acolhimento. As “summa de consciência” fixam regras de conduta a que deve obedecer a regedoria das almas (ÍNDICES, 1983). Mais do que a vigilância dos grupos sociais, que de si já é profundamente humilhante, a vigilância das consciências é, do ponto de vista social, verdadeiramente devastadora (DIAS, 1969, pp. 208-210).

Caía o pano sobre uma estrutura relacional de longa duração plena de vivências comunitárias, de tensões sociais, culturais e também de

conflitos de interesses. À sombra das liberdades concelhias, homens livres, que povoaram vilas e campos, lavradores, mercadores, artesãos sentiram-se humanizados na construção de um espaço, de uma língua e na defesa das tradições que herdaram dos seus avoengos. E forjaram uma língua e uma nação. Porém, esse tempo *passava*.

Aproxima-se o fim de um paradigma cultural. Uma época que produziu, em pouco menos de um século, o Cruzeiro do Sul, a astronomia náutica, a rumação da poma, o nónio, a navegação por alturas, as correntes oceânicas, os ventos alisados; que descobriu a alteridade e, desprendendo-se dos autores antigos fez, deste tempo e deste espaço, um tempo único e irrepetível da inovação e da descoberta das novidades. Este tempo afundava-se na “apagada e vil tristeza” camoniana.

A sociedade portuguesa está a caminho de um mundo de silêncio, prestes a ser essência de uma sociedade estrangida, em que, a suspeição, a denúncia, a violação das consciências se transformam em práticas de sociabilidade e entram no léxico da atmosfera do medo. As condutas sociais alteram-se e o léxico da língua portuguesa alarga-se: desconfiança: desconfiar de todos, de tudo quanto está à volta, de si próprio se preciso for. Vigiar, na dupla hélice de quem vigia e de quem é vigiado. Por de trás da aurora de róseos dedos da lição de Homero, que tanto agradara aos humanistas portugueses de quinhentos, acoitava-se o alvorecer da peste ideológica.

De meados do Século XVI em diante, a atmosfera mental e de sensibilidade social estão em processo acelerado de transformação. Há muito se extinguíram as vozes erasmistas. Logo em 1547, aquando da publicidade do primeiro rol de livros defesos, *Os Colóquios* de Erasmo lá estavam, já devidamente expurgados (BATAILLON, 1952). A Rainha D. Catarina que, enquanto jovem, lera Erasmo, e que nos primeiros tempos da sua estada na corte de Lisboa ainda encomendava os seus livros para consulta da sua Casa, por esta altura já, provavelmente, há muito desistira dessas leituras.

\* \* \*

A historiografia tem procurado explicar a atmosfera mental e a sensibilidade social em que mergulhou a sociedade portuguesa na viragem de

meados do Século XVI. Deve-se a Antero do Quental um texto fundador da cultura crítica portuguesa, não obstante a tipologia ideológica datada que o caracteriza: *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos* (QUENTAL, 1871). Foi a segunda conferência nas célebres *Conferências do Casino*, em 1871, que, para honrar a tradição de que falava, o governo de então as proibiu.

Segundo ele, a primeira causa da decadência terá sido o Concílio de Trento e a Igreja Tridentina; depois, a centralização imposta pela monarquia absoluta que ditou a submissão e a resignação com a consequente perda das liberdades medievais; a terceira causa foi o facto do “sistema económico gerado pelos Descobrimentos, de intoxicante abundância, ter afastado os portugueses da gestão financeira prudente e do trabalho honesto” (QUENTAL, 1871).

As gerações literárias deram por esta transformação. Os contemporâneos deram-se conta dos mecanismos ideológicos e sociais que estavam a impor-se. O sentimento de perda de que Camões dera eco; o desengano que pode surpreender-se nas cartas de Sá de Miranda e o seu retiro da vida da Corte, aonde nunca mais voltará são prova sobeja. A ironia vicentina é um marco finito da consciência histórica de um tempo.

A agressão ao intimismo no plano individual e comunitário, e a exposição à devassa, encontra-se no clima de desconfiança de que António Ferreira dá conta:

Quanto o silêncio val, sabe-se tarde./ A medo vivo, a medo escrevo, e falo,/Hei medo do que falo só comigo; /Mas inda a medo cuido, a medo calo (FERREIRA, 1953, vol. II, pp. 102-103).

Ou a desconfiança mesmo dos amigos e de si próprio:

Encontro a cada passo c'um imigo / De todo bom espirito; este me faz / Temer-me de mim mesmo, e do amigo (FERREIRA, 1953, vol. II, pp. 102-103).

Tais novidades este tempo traz, / Qué necessário fingir pouco siso, / Se queres vida ter, se queres paz,/Vida em tanta cautela, tanto aviso,/Quando me deixarás? Quando verei / Um verdadeiro rosto, um simples riso? (FERREIRA, 1953, vol. II, pp. 102-103).

O quotidiano simulado como arma de defesa que conduz à representação social de se ser o que se não é. A prática do fingimento que obriga a

caminhar com uma máscara de que o criptojudaísmo dá o testemunho mais aviltante a que a época moderna sujeitou o ser humano. António Vieira fez ouvir a sua voz pela salvaguarda dos cristãos-novos, voz que ecoou pelo tempo fora e levou António Sérgio, em meados de século passado, a dizer, a propósito da sua luta, ter sido ela a mais bela luta pela liberdade travada em Portugal.

A caminho de um mundo de silêncio, as transformações que se adinham estavam ligadas às novas condições sociais. O grupo dirigente detém utensilagem diversificada de vigilância e de abafamento social. As casas nobres e outros poderes de mando, ainda que nos pareçam difusos, restringiam o que pusesse em causa os seus interesses.

A conjuntura alongada de 1536 a 1547 é verdadeiramente dramática, porquanto nela se insere a emergência da Inquisição. Até 1536 não há testemunho sobre a vigilância de livros em Portugal. Mas entre 1547 e 1624 (77 anos) foram publicados nove *róis de livros defesos*.

Em 1540, tem início a censura inquisitorial e sete anos depois, por carta do Cardeal Infante, datada de 28 de outubro, surgem os róis de livros defesos e os índices expurgatórios. Os livros considerados heréticos seriam queimados, e os impressores e leitores sujeitos a penas de excomunhão.

Para além de ser um meio eficaz na vigilância, a censura tem um efeito avassalador sobre a formação dos imaginários sociais. Não apenas por aquilo que vale, mas por tudo quanto induz no indivíduo e no tecido social ao revelar-se uma força poderosa de bloqueio da circulação da informação nova.

António Ferreira, uma vez mais, sente-a na carta a Vasco da Silveira: “Que ao saber e engenho juiz foi dado”.

Quer dizer, a criatividade pessoal sofria de intromissão externa<sup>41</sup>.

As pedras no tabuleiro começavam a ajustar-se. Em Coimbra ocorria a fundação do Colégio das Artes, que em breve viria a ser palco da disputa

---

41 “(...) Olha o medo, senhor, olha o perigo, /Em que un espirito raro e bom se cria/  
Que nem louvor lhe dão nem acha abrigo/Escuro e triste foi aquele dia/  
Que ao saber e engenho ~u juiz foi dado/  
Que nunca ao claro Sol olhos abria”. (FERREIRA, 1953, vol. II, p. 187). “Que ao saber e engenho ~u juiz foi dado”. Este verso, segundo Marques Braga alude à censura: a liberdade de espírito é a condição primordial da eficácia criativa.

dos conflitos entre os “bordaleses”, tidos como potenciais fautores da reforma luterana e o grupo dos “parisienses”, guardiães da ortodoxia que, por essa altura, estava a ser forjada em Trento (MENDES, 1993, vol. 3, p. 390).

No vasto vai e vem da vida social, consolidavam-se os primeiros passos para a vigilância sobre a sociedade portuguesa.

No plano da sensibilidade social, a Inquisição legou-nos os medos que têm caracterizado as estruturas dos imaginários e das vivências quotidianas, sobretudo na Europa do sul. O Santo Ofício foi um instrumento de humilhação, e a processologia desdobra-se como uma violação da intimidade e das consciências. A repercussão social das penas da Inquisição são arrasadoras. A exposição pública dos condenados suscita o opróbrio da sociedade. Sentimentos de ódios profundos a que famílias, amigos, vizinhos não ficam indiferentes. Antes pelo contrário. Num clima mental, em que o inter-relacionamento está envenenado, não há piedade para quem cai na rua.

A censura inquisitorial fez-se sentir na universidade em fins do Século XVI. Naturalmente que o número de lentes cristãos-novos, sendo grande, em particular na Faculdade de Cânones, constitui para os poderes vigilantes, um perigo que importa cercar. A repressão os expulsa. Por essa altura, os inquisidores vigiam as aulas, e chegam a proibir a defesa de conclusões sem censura prévia. Quando as ressonâncias antijudaicas dos estudantes ganhavam a rua, recrudescia a violência e abatia-se sobre a Instituição universitária feroz repressão, como aconteceu em 1605 e em 1630 (OLIVEIRA, 2010, p. 451).

No tempo filipino a censura tornou-se mais feroz. “Precisamente entre 1661 e 1674 ocorreu em Portugal “o período mais intenso da repressão do Santo Ofício, marcando o fim de uma época inquisitorial” (TORRES, 1978, pp. 58-59 *apud* OLIVEIRA, 2010, vol. 1, p. 472).

As condições de vigilância da circulação da informação nova foram fortemente condicionadas, não só, mas também, a partir do controlo das oficinas tipográficas, havendo notícias recorrentes da prisão de impressores.

Os livreiros são coagidos à remessa ao Santo Ofício de todos os livros constantes dos róis de expurgo. Os livros estrangeiros passam pelo crivo da consulta prévia e a excomunhão é decretada aos desobedientes.

Numa época em que a imprensa periódica ensaia os primeiros passos a Inquisição afixa “editais”, apelando à denúncia e à delaçãoção.

Para concluir, direi que este texto é mera tentativa, uma entre várias possíveis, de fixar alguns eixos, já validados pela historiografia temática. Percorri o que me pareceu ser mais significativo na compreensão da relação biunívoca entre as condições da vida material braudeliana da sociedade moderna portuguesa e a formação de uma sensibilidade social dominada pelo medo atávico. Uma atmosfera mental do barroco, de que nos falam os historiadores, que dá o tom às procissões que ganham as ruas das cidades e integram as massas pobres, os deserdados da sorte, os mendigos, os famintos dos retratos de Murillo. Afinal, o Barroco que Robert Mandrou definiu como “uma atmosfera de depressão económica e social, que gera uma arte de mal-estar social”. Uma sociedade ruralizada, esmagada por uma hierarquia fortíssima. Entre outras coisas que pode ser, uma sociedade de silêncio que propicia a violação da consciência individual e coletiva.

## REFERÊNCIAS

AMZALAK, Moses Bensabat. *A tipografia hebraica em Portugal no século XV*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922.

ANSELMO, Artur. *Camões e a censura literária inquisitorial*. Braga: Barbosa & Xavier, 1982.

BATAILLON Marcel. *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1952.

CARTAS de D. Francisco Manuel de Melo a Duarte Ribeiro de Macedo. Estudo introdutório de Virgínia RAU. In: Sep. Publicações da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1968.

DELUMEAU, Jean. *La Peur en Occident (XIV<sup>e</sup> siècle-XVII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Fayard, 1978.

DIAS, João Sebastião da Silva. *A política cultural na época de D. João III*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1969.

FENTRESS, James & WICKHAM, Chris. *Memoria Social*. Madrid: Ediciones Catédra, 2003.

FERREIRA, António. *Poemas Lusitanos*: Carta XII (a Diogo Bernardes). Lisboa: Sá da Costa, vol. II, 1953.

ÍNDICES dos Livros proibidos em Portugal no Século XVI. Apresentação e estudo introdutório por Artur Moreira de SÁ. Reprodução fac-similada dos índices. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

MENDES, António Rosa. “A Vida cultural”. In: MATTOSO, José (ed.). *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 3, 1993.

OLIVEIRA, António. *Pedaços de História Local*. Coimbra; Viseu: Centro de História da Sociedade e da Cultura; Palimage Editores, 2010, 2 vols.

QUENTAL, Antero de. *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*. Porto: Tipografia Comercial, 1871.

SARAIVA, António José. *O Crepúsculo da Idade-Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1968.

SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, vol. 1, 1965.

TORRES, José Veiga. “Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal”. In: *Revista de História Econômica e Social*. Lisboa, nº 1, 1978.

## OUTRO “SANTOFÍCIO”: DE HISTORIADOR DO IMAGINÁRIO INQUISITORIAL

Carlos André Cavalcanti

O imaginário já foi visto como uma abstração quase que desconectada dos interesses historiográficos, um “distanciamento do real”. Aqui, neste texto, o termo imaginário representa um outro conjunto cultural, bem mais amplo. E é também encarado de outra forma. Ao mesmo tempo, sob esta designação, tratamos do capital pensado da humanidade – noção que nos oferece o mestre Gilbert Durand – e do quadro teórico-metodológico que busca abarcá-lo. Com ele buscamos demonstrar um pequeno aspecto da História das Inquisições. No centro da nossa argumentação, além de Durand, fazemos uso dos passos analíticos indicados num trabalho de José Carlos de Paula Carvalho escrito especialmente para nortear a análise do imaginário inquisitorial.

Interessaram-nos, sobretudo, três simbolismos inquisitoriais analisados com as ferramentas da teoria e com a narrativa histórica: (1) os dois Pedros, mártires inquisitoriais, (2) a teatralização da cena do auto-de-fé e (3) o Arco dos Inquisidores. Também aplicamos o Imaginário para a análise de processos inquisitoriais, mas em outros textos.

Os conflitos simbólicos que envolveram a inquisição trouxeram um ganho imponderável para os homens da fé: seus mártires. Dois Pedros, Pedro Mártir (figuras 1 e 1a) e Pedro de Arbués, congregaram, dentre estes, a emoção e a devoção de milhares de pessoas em torno dos inquisidores na Idade Moderna. Como verdadeiros mitos fundadores, suas histórias foram simbolicamente vistas tantas vezes quanto foi possível em confrarias, estandartes e nos púlpitos católicos. A divulgação de seus martírios funcionava como “contrapropaganda” para os críticos que consideravam o Santo Ofício desumano e excessivamente severo.

A “contrapropaganda”, porém, não venceu o tempo: nos dias de hoje, já ninguém mais se refere aos mártires como forma de justificar a Inquisição. O *Dicionário dos Santos*, de Donald Attwater (s/d), estranhamente, não se refere a este Pedro inquisidor (!). Uma eloquente imagem de São

Pedro Mártir é a que está no espanhol Museu do Prado e que representa todos os seus componentes simbólicos: uma faca enterrada na cabeça, uma espada que rasga o peito, a palma do martírio na mão esquerda e um livro – o Credo – sustentado pela mão direita. As três coroas em volta da palma representariam a castidade, os predicativos de Pedro e o seu martírio. O cabelo está tonsurado e há roupa de seda sob o elegante hábito dominicano.

É importante compreender esta obra em seu contexto. Trata-se de pintura renascentista de Pedro de Berruguete. O pintor nasceu em 1450 e provavelmente foi, ainda jovem, para a Itália, onde trabalhou na corte de Urbino. Usava o nome de Pietro Spagnuolo e trabalhava para o duque Federico de Montefeltro. Recebeu, então, a influência do *quattrocento* italiano. A obra San Pedro Mártir foi pintada para o convento de Santo Tomás de Ávila, onde aparece ao lado de outra sobre São Domingos.

Este Pedro tornou-se mártir ao ser assassinado por um sicário contratado, possivelmente, por hereges que, segundo a tradição hagiográfica, eram combatidos por ele com inteligência, utilizando fortes argumentos ortodoxos. O crime ocorreu numa estrada. À época, o dominicano exercia o cargo de Inquisidor Geral de Milão por nomeação papal. Conta-se que, ao ver-se ferido de morte, ainda teria ele escrito no chão com seu próprio sangue: “creio em Deus”. A morte de Pedro está na base de uma das mais importantes instituições da Inquisição: os *familiares*. O incentivo para que os inquisidores investissem como auxiliares seus os clérigos e civis de confiança, iniciou-se em 1254, dois anos após o assassinato do dominicano e um ano após sua canonização (Bethencourt, 1994, p. 89). Aliás, segundo Gredo G. Merlo, a canonização de Pedro foi um processo muito rápido: assassinado em 6 de abril de 1252, já em 31 de abril teve a abertura do processo de santificação. Em 9 de março de 1253 foi proclamado santo com o nome de Pedro Mártir (nome original: Pedro de Verona).

O pertencimento simbólico do santo como mártir inspirador das confrarias de familiares indica a sua centralidade no lócus do imaginário inquisitorial. O formato inicial dos grupos de familiares da Inquisição Moderna tomou corpo em confrarias que tiveram seu funcionamento regulamentado pela bula *Malitia huius temporis*, onde surge a designação dos

escolhidos pelo uso da *cruz de tau*. Esta cruz é representada com a linha vertical interrompida na altura em que cruza com a linha horizontal. O *tau* é a última letra do alfabeto hebraico e tem o significado de plenitude, como o ômega para o alfabeto grego (Lexikon, 1997, p. 189). A inspiração bíblica para esta escolha vem de Ezequiel:

Passai à cidade no encalço dele e feri; que vossos olhos sejam sem compaixão e vós, sem piedade. Velhos, moços e moças, crianças e mulheres, vós os matareis até o exterior; mas não vos aproximeis de quem tiver a marca” (EZEQUIEL, 9.4-6).

É no início do Século XVII que se dá o maior impulso de crescimento de confrarias sob a inspiração de São Pedro Mártir. Foi uma conjuntura difícil para o Santo Ofício, segundo Francisco Bethencourt:

(...) depois da morte de Filipe II, em 1598, os cristãos-novos de origem portuguesa apresentaram petições ao novo rei, Filipe III, pedindo a reforma dos 'estilos' da Inquisição, a autorização da livre circulação nos territórios ultramarinos e o perdão geral para os delitos da fé. Apesar da oposição dos conselhos da Inquisição e mesmo dos organismos políticos mais responsáveis (como o Conselho de Portugal), os cristãos-novos obtêm autorização para sair do Reino em 1601 contra um 'serviço' de 170 mil cruzados e, em 1604, obtêm o perdão geral do Papa, pedido apoiado pelo rei contra um donativo de 1,7 milhões de cruzados (BETHENCOURT, 1994, p. 91).

O incremento de confrarias pode ter sido talvez uma reação dos inquisidores a estas vitórias dos cristãos-novos e este crescimento coincide com o início do fortalecimento valorativo que atribuímos ao Tipo Ideal de Inquisidor Moderno. De forma semelhante, no Século XVIII, quando se enfraquece o elo de ligação entre os familiares – pois o interesse da sociedade por esta honraria foi diminuindo. Trata-se, então, de uma entidade importantíssima, ainda que seus membros não fossem remunerados, para a sobrevivência da Inquisição. A sua vitalidade veio do mártir fundador, eficiente contrapropaganda num momento em que a autoridade real parecia mais pragmática para assuntos de orçamento e menos ortodoxa na defesa da fé católica. O rei podia tomar decisões que desagradavam inquisidores e conselheiros. Em Portugal, o poder real sobre o Tribunal era ainda maior que na Espanha. O simbolismo inquisitorial revestia-se

de maior importância quando os “homens da fé” viam-se forçosamente impelidos a demonstrações de força diante da corte.

Da mesma forma que a modernização/desmitologização modificou a ideia de bruxa que se tinha, os mártires também perderam um certo encanto e passaram por um processo de instrumentalização. Há um reaproveitamento caracteristicamente moderno dos mártires fundadores.

Enquanto fundador de uma tradição inquisitorial, Pedro Mártir foi recontextualizado para servir aos interesses da Inquisição Moderna na disputa simbólica com outras autoridades, seculares e religiosas. Em longas procissões na via pública ou em cortejos que podiam durar horas, a imagem do santo aparecia em grandes estandartes, a justificar o prestígio público que os inquisidores queriam demonstrar. Isto talvez explique a pompa com que foi pintada a imagem do santo pelo mestre renascentista em quadro que analisamos há pouco. A importância de se perceber esta mudança diz respeito à sua lógica extremamente modernizadora: a manipulação simbólica típica dos atos de desvalorização mítica que se iniciaram no ocidente moderno e permanecem até os nossos dias. Nestes atos desvalorizadores, o símbolo perde o conteúdo, torna-se oco, vazio, e mantém-se como fantasma dele próprio: um arremedo do mito inicial. A presença da imagem do martírio de Pedro, nas cartas de nomeação da Inquisição italiana do Século XVIII, mostra o esvaziamento do mito (ver Figuras 2 e 3) em benefício de sua instrumentalização.

Tanto Pedro Mártir quanto Pedro de Arbués são instrumentos, também, da réplica católica contra a argumentação dos protestantes que questionavam a matança de hereges nas fogueiras inquisitoriais. Mesmo que processos inquisitoriais tenham ocorrido, também, nos países reformados, o vulto da crítica ergueu-se em mão única: dos protestantes contra os católicos. A busca da legitimação do Tribunal foi constante, mas aparenta ter-se aprofundado quando do esvaziamento do significado vanguardista do termo *inquisição*. A sistematização de argumentos em favor do Tribunal alcançou uma boa repercussão, tanto que, ainda hoje, engendra o combate da “lenda negra”.

Os argumentos maiores sobre a legitimidade do tribunal organizam-se em torno da sacralidade da sua fundação, da inspiração divina da sua acção, da sua utilidade espiritual,

social e política. A invocação de São Domingos é constante nas narrativas sobre a fundação do tribunal, pelo menos até ao Século XVIII, enquanto a invocação de São Pedro Mártir e de São Pedro de Arbués, dois inquisidores mortos por hereges em diferentes épocas (...), **consagra a função dos membros da instituição.** (...) A inspiração divina da acção inquisitorial, por seu turno, é encenada nos menores actos da instituição, desde a cerimónia da capela, realizada cada manhã antes das sessões de interrogatório, até aos autos-de-fé mais solenes. (...) A utilidade (ou melhor, a necessidade) do tribunal é evidente para os inquisidores: sem eles toda a cristandade teria sido “infectada” e o mundo seria dominado pelo demónio. A utilidade social e política do tribunal é igualmente clara para os seus membros: a heresia perverte os costumes e a sociedade, provoca a inquietação e a perturbação das consciências, estimula a desobediência e a rebelião (BETHENCOURT, 1994, p. 308. Grifo nosso).

A função consagrada é o veículo de reprodução dos valores e da praxeologia do grupo-Inquisição (Carvalho, 1985). Precisamos manter o foco neste ato de consagração. O mito fundador contado fora do seu contexto cultural pode tornar-se sem sentido e até ridículo (Durand, 1986, p. 10). O **valor** pode reverter para uma simples **ideia**, perdendo o significado que está presente no tipo ideal. Pedro Mártir teve uma função paradigmática que acabou sendo pulverizada na diluição desmitologizadora. O sentido da referência mítica ou valorativa deve ser percebido pelo pesquisador cientista em sua vocação para a universalidade. Daí termos buscado um quadro referencial específico para a Inquisição Moderna.

Dentre os santos invocados pela Inquisição, citaremos com Bethencourt um outro exemplo: o do espanhol Pedro de Arbués. Há uma impressionante semelhança simbólica entre os dois Pedros: assassinados por hereges, ambos suscitaram ondas de adesão ao Tribunal do Santo Ofício. Se se tratasse – as histórias de ambos – de lendas mitológicas, talvez a semelhança não fosse tão grande:

Cónego da catedral de Saragoça, foi nomeado inquisidor na mesma cidade a 4 de Maio de 1484, quando da fundação do tribunal local. A oposição encarniçada das elites locais ao funcionamento do “Santo Ofício”, estimulada pela forte presença de cristãos-novos nas grandes famílias do governo da cidade, suscitou conflitos cada vez mais violentos que conduziram ao assassinato do inquisidor na noite de 15 de setembro de 1485 no interior da catedral. Subitamente, o movimento de simpatia da cidade em relação aos

opositores do “Santo Ofício” inverteu-se: na manhã seguinte, a população desceu à rua exigindo o castigo dos culpados de um tal sacrilégio. A prisão e a execução dos conjurados constituiu, de certa maneira, o acto de fundação do “Santo Ofício” em Saragoça, tornando a sua presença definitiva. Mas o homicídio do inquisidor teve outras conseqüências: o seu sepulcro, construído na catedral justamente no local onde o crime tinha sido cometido, atraiu, desde o início, os doentes e os infelizes, estendendo-se rapidamente o rumor de milagres. O local do assassinato, transformado num local de milagres, foi consagrado ainda mais pela exposição dos sambenitos dos culpados e das respectivas espadas (BETHENCOURT, 1994, p. 93).

Esta encenação pública que envolveu a morte e o martírio de Pedro de Arbués é um fenômeno de massa que vai marcar profundamente o Tribunal. Este Pedro só foi canonizado antes no Século XIX, quando seu longo processo chegou ao fim. Todavia, a beatificação ocorreu em 1664, ainda com as inquisições em pleno funcionamento.

Os inquisidores perceberam logo cedo a importância da encenação cerimonial. Desde o início, os tribunais desenvolveram cerimonial e etiqueta singulares e pormenorizados. Na Espanha, por exemplo, o uso de capas pretas pelos inquisidores era obrigatório: “*os familiares podiam levar vestuários de cor, mas a capa devia ser negra*”. Já o barrete devia ser exclusivo dos inquisidores, enquanto os demais funcionários deveriam se contentar com um gorro. Tudo era disputado: o número de cavalos e coches que iriam às cerimônias públicas, quem poderia utilizá-los, quem chegaria a pé, que autoridades ficariam sob os baldaquinos (ou baldaquins) e qual a ordem das autoridades no cortejo, o lugar dos assentos no interior das igrejas, o tipo do assento (“*se bancos ou cadeiras, com almofadas ou sem elas*”), se o cônego poderia ou não virar as costas aos inquisidores, etc. (BETHENCOURT, 1994, pp. 95-96 e 100).

Este universo de inúmeras variáveis, a que Francisco Bethencourt chamou de *conflicto de etiqueta*, tinha importância fundamental para o exercício do poder e para o tráfico de influência que cada autoridade – seja nobre ou clérigo – conseguia efetivar. O conflito não era de forma alguma uma “*afetação efeminada*”, como chegou a sugerir o historiador oitocentista pernambucano Oliveira Lima (LIMA, 1975, p. 89). Tratava-se aí do efetivo usufruto do mando em uma sociedade que vivenciava estas regras.

Os “homens da fé” eram meticulosos no respeito às regras da etiqueta. “*O conflito de etiquetas escondia, evidentemente, um conflito político e institucional, pois a Inquisição não podia aceitar a discussão alargada de um problema sob sua jurisdição (aliás, um problema que justificava, em grande medida, a sua própria existência)*” (BETHENCOURT, 1994, p. 99).

O simbolismo não é estranho a nenhuma forma de poder. Mesmo em democracias tidas como avançadas nos nossos dias, o mais despojado governante, quase obrigatoriamente, terá que aceitar os símbolos do poder. Então, o fato de os inquisidores valorizarem os símbolos não deve ser em si motivo de espanto. O ponto desta temática é o grau de importância que estes ritos de poder chegaram a ter para uma instituição de perfil inquisitorial. Passamos aí a vislumbrar o jogo temático do auto-de-fé, que foi a grande criação do Tribunal para a apropriação simbólica na disputa com outras instâncias do poder. Nestas procissões ao templo em que assassinaram Pedro em Saragoça, o povo da cidade estava atribuindo ao ato inquisitorial uma demanda mística capaz de realizar as expectativas de cada um. Este é um componente ainda não vislumbrado pela historiografia do tema.

Podemos resumir a assertiva assim: o Santo Ofício propunha um deslocamento místico para as expectativas pessoais e grupais (curas, casamentos, boas colheitas, etc.), que se deslocariam de ortodoxias outras (judaica, protestante e moura, principalmente) e das práticas mágicas (feitiçaria) para a ortodoxia católica. Daí propormos a noção de ascese dentro do primeiro valor do Tipo Ideal de Inquisidor Moderno. O instrumento principal deste deslocamento não foi, claro, o beato Pedro de Arbués. O papel precisava de uma instituição que pudesse ser aceita e vivenciada em qualquer local. O auto-de-fé, com seu movimento teatral e com sua estética escatológica, representou o alargamento e o crucial controle momentâneo do Tribunal sobre o espaço público:

No início, o auto realizava-se durante a semana, sem uma sincronia clara com o calendário religioso. O excepcional era procurado não apenas nas características da cerimônia, mas também no tempo de celebração, pois o inquisidor impunha um dia feriado com assistência obrigatória. Posteriormente, com a normalização e o enraizamento do rito, constata-se um esforço para fazer coincidir o dia da cerimônia com um domingo, cuja excepcionalidade é criada por uma série de interditos: os padres da cidade não podiam celebrar missas

cantadas, os sermões não eram permitidos e as pessoas não podiam circular com armas nem ser transportadas por cavalos, sendo toda a cidade colocada sob o controle da Inquisição para a organização do espetáculo de fé (BETHENCOURT, 2000, p. 228).

Devemos somar este predomínio cíclico sobre a praça pública à presença dos olheiros do Tribunal no cotidiano das comunidades. (Aliás, qualquer um poderia tornar-se um destes olheiros, posto que a Inquisição aceitava denúncias de todos os reinóis.) O domínio do espaço e a presença cotidiana tornaram o Tribunal, pelo menos num certo período, uma das instituições fundantes, similar ao Estado, à família e à própria Igreja. O fundamento fundante – para tomar emprestado o termo da Antropologia do Imaginário – irradia-se, neste caso, graças ao inverso da moderna alteridade. Ou seja, o espectador que busca enraizar em sua própria alma os valores desta ascese católica tradicional o faz para *não ser* o outro ou para não tornar-se nem ser confundido com um herege. Esta alteridade invertida – ou “desalteridade” – mereceria um estudo aprofundado para o caso da mística em torno de Pedro de Arbués. Nesse aspecto, cabe questionar até que ponto o fiel que se entregava à louvação da memória do inquisidor morto não estaria buscando recusar a própria morte ao identificar-se, por precaução, com os valores inquisitoriais?

O rito em praça pública, que era o ápice do papel da Inquisição como agente *fundante* de valores sociais, guarda semelhança com o teatro. Bethencourt chegou a comparar os réus com atores (segundo ele, o único teatro capaz de mostrar “*acusados verdadeiros*”) e caracterizou os inquisidores como “*os únicos atores permanentes*”, “*que acumulam esse papel com o de diretores*” (Bethencourt, 2000, p.227). Outras representações teatrais da fé existiam na época: “*os autos sacramentales, os autos da paixão ou os quadros vivos de cenas bíblicas incluídas nas procissões de Corpus Christi*” (Bethencourt, 2000, p.227). A lógica da cena teatral inquisitorial tem um roteiro aristotélico:

PRIMEIRA ETAPA – Estímulo da *harmatia*; o personagem segue o caminho ascendente para a felicidade, acompanhado empaticamente pelo espectador.

Surge um ponto de reversão: o personagem e o espectador iniciam o caminho inverso da felicidade à desgraça. Queda do herói.

SEGUNDA ETAPA – O personagem reconhece seu erro: ANAGNORISIS. Através da relação empática dianóia-ração, o espectador reconhece seu próprio erro, sua própria harmatia, sua própria falha anticonstitucional.

TERCEIRA ETAPA – CATÁSTROFE: O personagem sofre as consequências do seu erro, de forma violenta, com sua própria morte ou com a morte de seres que lhe são queridos.

CATARSE – o espectador, aterrorizado pelo espetáculo da catástrofe, se purifica de sua harmatia (BOAL, 1983, p. 52).

A harmatia (em grego: erro, falta) interrompe o caminho da felicidade provocando a queda. A anagnórisis – ou *anagnwrisis* – é o reconhecimento visual e a confissão do erro a partir de um ato intencional de modificação do próprio pensamento (dianóia). A necessidade deste “opositor” como figura indispensável do teatro aristotélico nos leva ao paralelo com a *fome de hereges* da Santa Inquisição. Façamos o paralelo: a) a *primeira etapa* relaciona-se com a fase em que o herege ou a feiticeira esteve “de bem com a ortodoxia”, quando era tido como um bom cristão, que é o padrão ascético aceito como correto nas sociedades católicas modernas europeias; b) o *ponto de reversão e queda* é o pecado da heresia ou das práticas mágicas, narrado pormenorizadamente durante a leitura dos autos do processo de cada um para a multidão que acompanha o auto-de-fé; c) a *catástrofe* desenrola-se diante dos olhos do espectador: o culpado será condenado a uma das muitas penas da Inquisição; d) a *catarse* é o resultado do ato inquisitorial para o convencimento – ou reafirmação – do fiel quanto à sua própria fé.

Este “roteiro teatral” tornou-se autoalimentado com o passar dos séculos. Uma de nossas hipóteses, em outro texto, para a análise crítica dos documentos inquisitoriais modernos é a de que estes processos passaram a refletir a necessidade de se “cumprir o roteiro” para alimentar a cena. Isto os tornou duvidosos para o conhecimento da memória das vítimas, incluindo-se aí as crenças heréticas por elas representadas. Por outro lado, o roteiro de ação do auto-de-fé é uma preciosa fonte histórica que analisaremos adiante, à luz da História do Imaginário.

No romance *Memorial do Convento*, José Saramago ressalta o distanciamento entre a “culpa” que uma ré revelou e aquela que lhe disseram. Sebastiana Maria de Jesus, personagem cristã-nova do romance, assim se pronuncia:

[...] tenho visões e revelações, mas disseram-me no tribunal que era fingimento, que ouço vozes do céu, mas explicaram-me que era efeito demoníaco, que sei que posso ser santa como os santos o são, ou ainda melhor, pois não alcanço diferença entre mim e eles, mas repreenderam-me de que isso é presunção insuportável e orgulho monstruoso, desafio a Deus, aqui vou blasfema, herética, temerária, amordaçada para que não me ouçam as temeridades, as heresias e as blasfêmias, condenada a ser açoitada em público e a oito anos de degredo no reino de Angola (SARAMAGO, 1982, p. 50).

É possível que o posicionamento materialista do escritor faça-o ver, antes, simplesmente, a inexistência de provas para compor uma culpa mística. Este mesmo trecho foi classificado como irônico pela historiadora italiana Carmen Radulet (in Novinsky, 1992, p. 665). Vemos, porém, outro componente presente nesta fala do personagem: o Tribunal aparece como ente criador e reproduzidor de certas culpas, ou seja, buscando alimentar o processo através da repetição obsessiva das culpas que estão presentes nos próprios manuais e regimentos. Isto coloca, para a análise documental, o problema da validade das obsessões captadas na documentação processual produzida nestas circunstâncias.

O auto-de-fé sempre foi muito estudado pelos historiadores que analisaram a Inquisição. Outros autores também o fizeram. No I Congresso Internacional sobre Inquisição (São Paulo e Lisboa, 1987), acompanhamos a apresentação do tema por Luiz Nazário (in Novinsky, 1992, p. 525). Na palestra intitulada *O julgamento das chamas: autos-de-fé como espetáculos de massa*, o autor buscou trechos que justificariam e explicariam o auto:

Os heréticos merecem não somente ser excluídos da Igreja pela excomunhão, mas ainda retirados do mundo pela morte.... Se os falsos moedeiros ou outros malfeitores são justamente executados pelos príncipes seculares, com mais forte razão os heréticos, desde que são convictos na heresia, podem não somente ser excomungados mas ainda justamente mortos. Quanto à Igreja, como ela é misericordiosa e procura a conversão dos culpados, não condena imediatamente o herético, mas o exorta uma primeira e uma segunda vez ao arrependimento, e **se ele permanece obstinado e se ela desespera de sua conversão, ela pode na salvação dos outros separá-lo dela pela excomunhão e pelo abandono ao juiz secular para que extermine do mundo pela morte** (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica apud* NOVINSKY, 1992, p. 526. Grifo nosso).

O herético deve ser punido de penas severas, numerosas, diversas, porque ele traz prejuízo a todos, porque o que é cometido contra a divina religião é uma injúria contra toda a comunidade: é um crime público, como está dito no Código: lei *Manichaeos...* É, com efeito, muito mais grave ofender a majestade divina do que a majestade temporal. *Hortensis*, teólogo da Inquisição, Século XIII (*in* NOVINSKY, 1992, p. 526).

A opinião geral, confirmada pela prática geral de todo o universo cristão, quer que eles pereçam pelo fogo, conforme a lei que estipula que todos os heréticos, sejam quais forem os seus nomes, sejam condenados à morte: “Eles serão publicamente queimados vivos, publicamente entregues ao *juízo das chamas*” (Disposição do imperador Frederico, e dos papas Inocêncio IV, Alexandre IV e Clemente IV) (Nicolau Eymerich e Francisco Peña, *Inquisidores in* NOVINSKY, 1992, p. 527).

As explicações feitas partindo-se do discurso inquisitorial – mesmo com o objetivo de “dramatizar” o tema – ocorrem aos historiadores mais interessados na crítica ao Tribunal e acabam por criar uma singular cadeia cíclica que reproduz o próprio discurso como se este bastasse para a análise histórica. Há os que chegam a “transferir” a sua própria função para a função do inquisidor, considerando-o um verdadeiro analista social. A descontextualização e a dramatização – já dissemos – comovem o público, mas não colaboram muito com a História. Esta atitude teve um papel importantíssimo no passado. Bethencourt ressaltou muito bem a importância da “literatura polêmica”, que ajudou a desacreditar o Tribunal e abriu caminho para sua supressão:

[...] uma literatura que extravasa as regiões protestantes e a rede internacional das comunidades hebraicas, naturalmente solidárias com os perseguidos dos tribunais da fé, para atingir um público católico muito vasto, em vias de sensibilização ao problema da tolerância religiosa. Uma ruptura, portanto, do ciclo vicioso perseguidor/perseguido em que se circunscrevia a polêmica do Século XVI a propósito das práticas inquisitoriais, transferindo-se o debate para o plano geral de uma opinião pública em processo de formação (BETHENCOURT, 1994, p. 195).

O auto-de-fé tem significado amplo e essencial para o imaginário inquisitorial. Se no Século XVII a polêmica da culpabilidade aflorou como uma forma de pôr os inquisidores em xeque, hoje, temos diante de

nós a ampla possibilidade de esclarecer o estatuto deste ato solene para a sociedade de sua época.

Exigência de uma sociedade sequiosa de representações fortes nas quais a palavra não é suficiente, o auto da fé fornece hoje, **paradoxalmente** como no passado, o suporte visual da argumentação vitoriosa (BETHENCOURT, 2000, p. 220. Grifo nosso).

Como a ação inquisitorial que se deu no Brasil (Quadro 1) não incluiu autos-de-fé, vemos a sua análise institucionalmente, para além de uma história *nacional*. Iniciamos a análise do auto-de-fé com a apresentação de duas estruturas: a planta baixa idealizada de um auto-de-fé (ver Quadro 2) e o fluxo da ação teatral da cerimônia (Quadro 3) em que buscamos o significado mítico da encenação, apresentando sua representação social e, ao mesmo tempo, teológica. Inspiramo-nos nas imagens iconográficas de autos-de-fé para propor uma compreensão analítica. Observamos que, no Quadro 2, o corte lateral foi feito pelo ângulo do espectador, que vê os inquisidores à direita, os réus à esquerda e o palco ao centro, com símbolos inquisitoriais no espaço entre o palco e a tribuna inquisitorial.

QUADRO 1		
Santa Inquisição – Visitações ao Brasil-Colônia		
Área Visitada	Período	Visitador
Bahia e Pernambuco	1591/1595	Heitor Furtado de Mendonça
Bahia	1618	Marcos Teixeira
Para	1763/1769	Geraldo Abranches

**Fonte:** SIQUEIRA, Sonia A. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 189.

A História do Imaginário, ou a análise histórica feita com o paradigma da metodologia de estudo do imaginário, permite desencravar singularmente a lógica sob a cerimônia do auto-inquisitorial. O auto-de-fé faz parte de uma praxeologia inquisitorial. José Carlos de Paula Carvalho chegou a elaborar um trajeto analítico completo para a Inquisição (Carvalho, 1987). Como não houve continuidade para aquela análise que ele

propôs no Congresso sobre Inquisição, vamos utilizar uma parcela das noções propostas e, somando-as com nossa própria percepção, faremos a análise dos autos-de-fé.

A praxeologia é uma *“lógica da ação” dentro de uma teoria formal do comportamento racional que dispõe meios e fins visando à eficácia ótima da ação (...)*” (CARVALHO, 1987, p. 65). Muito já se escreveu sobre a parte processual da praxeologia inquisitorial, porém as cerimônias públicas atraíram muito mais a atenção dos inquisidores e da sociedade. A construção desta praxeologia é totalmente consciente em sua objetividade. Ao édito inquisitorial, publicado com leitura na missa dominical, segue o comunicado formal ao rei – pelo próprio inquisidor – ao bispo, ao cabido da Sé e aos prelados das ordens religiosas instaladas na cidade. A presença do rei, quando possível, era desejada como forma de reafirmar o prestígio do Tribunal. Em alguns casos, na Espanha, dezenas de familiares do Santo Ofício em esquadrão de cavalaria, portando suas joias honoríficas e vestindo uniformes de gala, cruzam a cidade montados nos melhores cavalos, para anunciar, ao som de címbalos e trombetas, com muitos dias de antecedência, a realização de um auto-de-fé (BETHENCOURT, 1994, p. 197).

Mas o simbolismo principal que invocamos aqui está descrito no Quadro 2. O primeiro plano apresentado é o corte lateral da praça em que se realiza o evento. Trata-se de desenho baseado nas informações da historiografia e na iconografia restante do Santo Ofício. Olhando de frente, com o ponto de vista do público que acorre ao local, à esquerda vê-se a arquibancada dos réus. Erguida com uma estrutura simples e de pouco conforto, é facilmente reconhecida por se opor ao canto direito da cena: a tribuna dos inquisidores, construção bem maior e espaçosa marcada por baldaquinos. Ao centro aparece o palco onde se desenrola a cena que definirá o desfecho. O tamanho dos palcos deve ter variado muito ao longo dos séculos, mas podemos admitir uma estrutura média com dez metros de largura sobre a qual se erguia um sobrepalco que é o altar da abjuração. Entre o altar da abjuração e a tribuna inquisitorial, reserva-se um espaço para a colocação de cruz e estandartes (o brasão do Tribunal e o estandarte – se houver – da confraria de São Pedro Mártir, por exemplo).

A procissão que antecede o auto traz, em ordem, os réus ladeados por familiares, seus “padrinhos”. Quando o réu é chamado, faz-se a leitura do processo – que pode ser longa – e leva-se o infeliz por um dos dois caminhos indicados no Quadro 2. À moda do juízo final, os reconciliados seguem à direita dos inquisidores, e os relaxados (que serão executados pela justiça secular) caminham à esquerda dos homens da fé.

Os membros do Tribunal ficam sentados em ordem ascendente, estando os mais importantes acima. Se o rei comparecer, sentar-se-á acima de todos os presentes, para apreciar a cena, de preferência da sacada do palácio ou de um outro prédio próximo. A cerimônia inicia-se como uma missa. Tudo é semelhante: “*é rezado o início da missa, que é interrompida imediatamente a seguir ao introito*” (BETHENCOURT, 1994, p. 217). Faz-se um sermão inquisitorial onde é ressaltada a benevolência do inquisidor mais antigo, simbolizando o Tribunal. Segundo Anita Novinsky, “*o sermão tinha uma importância toda especial, e o pregador era sempre escolhido entre os mais distintos membros do clero*” (NOVINSKY, 1986, pp. 66-67).

O povo e todas as autoridades presentes faziam o juramento inquisitorial. O inquisidor recebia este juramento até da família real. Era uma forma de consolidar o simbolismo da Inquisição: como pretensos emissários papais para a supressão das heresias, os “homens da fé” exigiam a lealdade expressa de todos. A busca desta lealdade, pelo menos na Espanha, chegou ao ponto de dar ao inquisidor o direito de tomar juramento ao rei, inclusive apresentando-se diante do governante com a cabeça coberta – que era forte símbolo de autoridade – enquanto o monarca permanecia com cabeça descoberta. “*Desde 1560 que o rei assistia ao juramento da fé de pé, com a cabeça descoberta, pousando uma mão no missal e a outra na cruz, diante do inquisidor-geral, que lia o formulário de cabeça coberta*” (BETHENCOURT, 1994, p. 218).

Todos os presos eram chamados individualmente – podiam exceder uma centena – para ouvir a sentença. O alcaide do cárcere conduzia o apenado até o altar da abjuração, onde ele poderia renegar suas culpas se fosse instado a isso: era uma última “chance”. Os réus faziam uma reverência à cruz e outra aos inquisidores. Os reconciliados recebiam uma vela para carregar em prumo, mas os condenados à morte não tinham este direito.

Esta parte do espetáculo é, talvez, a mais esperada pelos espectadores, não apenas porque, finalmente, ao fim de meses (por vezes anos) de silêncio, podia-se conhecer a matéria de acusação e a sorte do preso, mas também porque se podia avaliar o estado de espírito do acusado pela sua postura e comportamento. Pode-se falar de uma ritualização dos gestos do arrependimento, do protesto e da ofensa, mas mesmo neste quadro constrangedor subsiste uma incerteza que mantém o interesse no desenrolar da cerimônia. Contudo, o conteúdo dramático do auto-de-fé não residia apenas nestes aspectos: existia sempre a possibilidade de um súbito arrependimento dos relaxados, que podiam pedir uma audiência no local aos inquisidores. A confissão era então ouvida numa sala interior do cadafalso por um dos juizes, que procurava verificar a sua autenticidade. Depois do interrogatório, se o inquisidor estava convencido da sinceridade do preso, chamava os outros inquisidores para verem a sentença (BETHENCOURT, 1994, p. 219).

A tendência demonstrada pelo público de entediarse com o espetáculo permite o paralelo com o que foi chamado de “*limiar de discurso e ação persuasivos*”, onde a Inquisição “*depara-se com a monotonia dos procedimentos obsessivos e irracionais*” pelo “*cansaço e (...) desrazão dos procedimentos burocrático-inquisitoriais, ainda que cheguem às crueldades, e a progressiva configuração – e esse é o valor de uma leitura interna dessa abstrusa praxeologia – do estereótipo imposto e da velada “resistência” cosmovisiva emergente*” (CARVALHO, 1987, p. 65).

O estereótipo configura-se para dar lugar à “resistência” ou “resistências”. O problema está nas fontes históricas para perceber e configurar tais resistências. Vemos os processos inquisitoriais como fontes problemáticas para captar as atitudes de divergência que paulatinamente foram desaguardando em oposição ao Santo Ofício. Câmara Cascudo nos permite imaginar o universo destas crenças, ao captar, no Rio Grande do Norte do início do século XX, padrões ambivalentes (resistência/integração) em narrativas – tardias? – do medo de bruxa, como nas lendas da *Moura Torta* e de *Pedro, José e João* (CASCUDO, 1998).

Resta-nos, então, perceber a “*saturação de um regime de imagens, unidimensionalizado e obsessivo*” que leva à “*irônica inversão/reversão do polo oposto, [...] exatamente do outro imaginário excluído [...]*” (Carvalho, 1987, p. 68). Este outro, apesar de excluído, vivenciou a mesma época. Carvalho nos lembra o ditado popular: “*O Diabo toma água benta*”. A contribuição de José

Carlos de Paula Carvalho ainda poderá resultar em trabalhos que sigam especificamente os caminhos da abordagem que ele propôs. Num aspecto, porém, pensamos diferentemente dele:

“O modelo duplo de personalidade modal” [...] inquisitorial permitiria evidenciar a profunda **fabricação** do estereótipo da “anormalidade” (heresias e outras faces) imputado aos “inquisitados”, ao passo que, como o diabo está dentro da própria Inquisição como “esquema mental” (“dia-bolos” e esquizomorfia), também “patológico” e “insano” é o profundo comportamento da praxeologia inquisitorial como grupo-inquisição (CARVALHO, 1987, p. 67. Grifo nosso).

O próprio autor reconhece que todo estereótipo é *fabricado*, pois afirma que a “anormalidade” do herege foi uma invenção inquisitorial. As patologias só são o que são quando reconhecidas pela cultura que as “criou”. Não é possível falar em patologias sem que os agentes que as vivenciaram sejam socialmente assumidos ou tidos como patológicos em seu contexto histórico. A Inquisição não foi tida como patológica em seu contexto cultural. Todas as culturas desenvolvem estereótipos. Partindo desta constatação, se pretendêssemos contemplar este argumento de Carvalho, teríamos que pensar que todas as culturas são patológicas. Além disso, se os modelos se complementam, no sentido de que a praxeologia inquisitorial se parece com as “anormalidades” que diz combater, isso não nos autoriza a dizer que a primeira “*fabricou*” a segunda, pois antes seria preciso comprovar que o modelo oponente tenha “existido”. Talvez jamais tenha se consolidado.

Da mesma forma que fabricou cristãos-novos, como afirmou António Saraiva (1985), a Inquisição pode muito bem ter “inventado” os processos. Tratar-se-ia, então, de um estereótipo sobre si mesmo e não haveria o “aguardar” da ascensão do polo oposto, pois este simplesmente não existiria. Se admitimos uma Inquisição “quixotesca”, que luta contra moinhos como se fossem dragões, damos ao termo *patológico* toda a sua intensidade limitadora e redutora. Uma redução que lembra as da Psicanálise.

A análise pela trama teatral nos leva a outro dos conceitos da Teoria das Estruturas Antropológicas, de Gilbert Durand (1989). Trata-se da noção de *estrutura heroica do imaginário*. Após classificar os regimes da imagem em noturno e diurno, o filósofo de Grenoble sistematizou uma

outra classificação, a das três dimensões das estruturas do imaginário: a) as estruturas heroicas (1989, pp. 124-134); b) as estruturas místicas (1989, pp. 185-192); c) as estruturas disseminatórias (1989, pp. 236-241). Procuraremos resumir o funcionamento deste método para chegar àquela estrutura que nos interessa aqui.

Aos símbolos místicos opõem-se os heroicos. O autor utiliza-se de imagens no interior de narrativas míticas para caracterizar as atitudes humanas. O dilema humano essencial ocorre diante da morte e de sua negação/aceitação. As culturas “posicionam-se” sobre esta determinante antropológica de três formas ideais: a) usar *armas para aniquilar o monstro*; b) admitir uma *harmonia universal* na qual a morte não pode entrar; c) *repensar o tempo, tornando-o cíclico*, onde a morte antecede o renascimento. Estas proposituras são intercambiáveis e movimentam-se frequentemente.

a) Estruturas Heróicas: “vai-se às armas para combater o monstro”;

b) Estruturas Místicas: “busca-se a harmonia universal na fusão das diferenças”;

c) Estruturas Disseminatórias: “constrói-se o diálogo cíclico entre os opostos”.

Às estruturas heroicas correspondem várias constelações de imagens, dentre as quais a da verticalidade diairética. Nela, as práticas transcendentais são ascensionais: montes e elevadiços sacralizados, púlpitos e altares (como o do auto-de-fé). Os símbolos diairéticos correspondem a uma separação total entre o bem (ortodoxia) e o mal (heresia). O combate é uma atitude espiritualizante na medida em que os guerreiros são purificadores e possuem uma função unidimensionalizada para a luta e vitória sobre o oponente caído. A palavra *herói* é utilizada – diferentemente do uso cotidiano – para referir que o imaginário que corresponde a este quadro sente-se pleno numa verdade absoluta e imponderável, como a de um herói. Neste sentido, se falássemos em uma *Inquisição heroica* estaríamos nos referindo à sua dimensão intolerante.

A morte purificadora interrompe ou retarda a ascensão de valores mundanos (tempo) e promove a supremacia dos valores ortodoxos. Este quadro busca captar as fases do espetáculo encenado no auto-de-fé. A concepção aristotélica das três primeiras etapas está em Augusto Boal

(1983). Elaboramos estas quatro etapas aproveitando do autor a forma de apresentar os valores sociais (*o ethos*) em setas que indicam a direção do pensamento hegemônico (BOAL, 1983, p. 52). O restante do esquema, criação nossa, parte do tempo linear empírico: a primeira etapa antecede a segunda e assim por diante.

A etapa I refere-se ao tempo anterior ao do auto-de-fé em si. É um tempo em que o herege, agora penitenciado, conviveu com o espectador na mesma sociedade. Muitos dos que acabavam acusados eram tidos antes como bons e “normais” cristãos. Na leitura dos autos há referência a este tempo. É também o tempo do interregno entre os contatos que tem o cristão com os exemplos inquisicionais de ortodoxia da Igreja. Neste interregno dá-se a frouxidão de valores e hábitos, aproximando o futuro personagem-réu do seu futuro espectador herói. A frouxidão aparece representada pela seta destoante que aponta para a esquerda. O objetivo da cristandade é a unidade. No momento do auto-de-fé, o espectador perceberá em si (*anagnórisis*) este desvio de comportamento (*harmatia*).

A segunda etapa é uma busca de saída por parte do espectador que se viu, antes, ao lado do herege. Uma distinção se impõe: os mais exaltados ressaltam esta distinção tratando o herege com gritos de desdém e até atirando-lhe objetos. À queda do herege corresponde a ascensão heroica do espectador. A verticalização está em todos os pontos da cena: no alteamento hierárquico da tribuna de inquisidores, na subida do herege e de um representante da Inquisição ao sobrepalco para a abjuração final e nos estandartes apostos ao lado do palco, certamente entre este e a tribuna principal. Também o caráter diairético está confirmado: o guerreiro inquisidor parte sobre o monstro para vencê-lo e dominá-lo: o espectador identifica-se com o guerreiro e converte-se em coadjuvante do seu heroísmo (espectador herói). O guerreiro tem suas armas: o fogo, a espada (no estandarte do Tribunal) e a cruz, com seu indefectível significado de domínio e levantamento.

À etapa III liga-se a desumanização do herege, transformado em monstro demoníaco. Não seria possível estabelecer a empatia do público, não fosse o ambiente de medo obsidional, típico da época. Mas a desumanização do herege leva o espectador ao reconhecimento da própria

falha. Assim, se o auto impede uma comunicação humana que levaria o espectador a “entender/explicar/compreender/aceitar” a pessoa do réu, proporciona, mesmo assim, uma interação indireta, onde um personagem *não quer ser* o outro (o espectador *não quer ser* o herege). A morte purificá-lo-á, mas existem duas: uma física – na fogueira – outra social, no estigma e nas humilhações que viverá o indivíduo saído da prisão inquisitorial e retornado ao convívio público ou seus parentes que, após sua morte ou partida, terão os olhos da vizinhança muito mais aguçados em busca de qualquer deslize.

A propalada reconciliação fica para o campo “espiritual”, pois, como vemos na quarta etapa, os valores do imaginário heroico estão em oposição absoluta para a supressão do personagem-réu-monstro que foi combatido e vencido. Na unidimensionalização do movimento, vemos a Inquisição, paradoxalmente, buscando o domínio do tempo, ou a tentativa deste domínio. O Tribunal do Santo Ofício, como os regimes intolerantes de nossos dias, tenta controlar o tempo “parando” a História, congelando as imagens (como se fazia no século XVI) ou banalizando-as (como se faz nos dias de hoje).

Sabemos que a paralisia dos movimentos é a realização da morte, imagem do cadáver. O final do esquema mostra as setas na mesma direção. É o retorno ao *ethos* social. *Ethos* é palavra grega que significou a *casa construída para habitação humana*. Posteriormente, através de um processo de metaforização, passou a significar *a práxis, mediante a qual, pela liberdade, o homem, “único animal ético”, se autoconstrói a si próprio e edifica seu mundo histórico-cultural*.

Os mesmos mitos ascensionais estavam no *Arco de los Familiares del Santo Officio*, que foi construído em Lisboa em 1619 para a entrada triunfal do rei Filipe III. A reprodução do arco está no livro de João Baptista Lavanha publicado em Madrid em 1622 sob o título de *Viagem da Catholica Real Majestade del Rey D. Felipe II N. S. ao Reyno de Portugal (in BETHENCOURT, 1994, p. 86)*. A gravura foi feita por Hans Schorckens sobre desenho de Domingos Vieira Serrão. Na Figura 4, podemos ver uma reprodução do arco.

Construção ascensional por excelência, o arco era sustentado por quatro colunas sobre as quais se erguia o corpo ornado por seis imensas figuras. A ascensão representa o poder e a aproximação com Deus. Acima, no topo, há três escudos, sendo um central, maior, ovalado, ladeado por outros dois, menores e redondos. O ápice de todo o conjunto está na aposição, em vez do elmo imperial, da cruz dos dominicanos, cujo traçado horizontal tem as mesmas dimensões do traçado vertical. A concepção ascensionista também está presente na ordem das figuras. As seis iconografias estão dispostas em *pares verticais* (BETHENCOURT, 1994, p. 86). O primeiro par representa o perdão e a inspiração do Espírito Santo, tendo como base a frase *lumen de lumine* (luz da luz). O segundo par representa a soberania e tem em sua base a frase *vera corona* (Verdadeira coroa). Sobre a frase *ipsa conteret caput tuum* (ela mesma esmagará teu ser e tua atividade), ergue-se o último par à direita, que representa o castigo. Há uma sequência notória que explicitaremos na análise do arco. Há também uma sequência simbólica implícita que procuraremos compreender e analisar.

No interior do escudo ovalado do Santo Ofício, aparecem o ramo da oliveira, a cruz latina e a espada. A proximidade entre a cruz e a oliveira pode lembrar a “árvore-cruz” que caracterizou uma porção do cristianismo medieval: galhos e frutos brotavam da cruz como a simbolizar a superação da morte. Aqui, separados, o ramo e a cruz se aproximam em significados. A cruz revela a aproximação entre os atos terrenos (horizontais, imanentes) e os valores celestes (verticais, transcendentos). A oliveira representa a purificação espiritual (pelo seu óleo, que tem grande poder de limpeza) e a fecundidade/perenidade (pela sua resistência e durabilidade, sendo uma árvore que pode durar séculos), numa referência à desejada longevidade do Tribunal. Para os cristãos, a oliveira é um sinal de paz e conciliação.

A anteposição à direita de uma espada desembainhada simboliza a permanente disposição de luta do Santo Ofício contra as heterodoxias. Trata-se de uma arma de dois gomos, capaz de separar o bem do mal. Na iconografia cristã, há exemplo de espada saindo da boca do próprio Cristo, representando o Juízo Final. Quando a cristandade vincula a gládio à Justiça, liga o poder mundano ao espiritual, tendo em vista que o exercício de uma tal Justiça só pode ocorrer com a anuência ou apoio da autoridade

temporal. Lembramos aqui os preceitos medievais de uma espada dupla que ora representava o poder superior da Igreja sobre os impérios, ora queria indicar a igualdade de ambos. Assim, a aproximação entre oliveira, cruz e espada indica uma tríade inquisitorial: purificação, ascensão e justiça. No interior do escudo, lê-se a frase *In hoc signo vinces*, que significa (com este sinal vencerás), frase histórica que marcou o cristianismo com o sonho luminoso de Constantino.

O duplo ladeamento do escudo inquisitorial com o emblema da pomba e a frase *columbae et simplices sicut* (simples como as pombas) aponta para um episódio bíblico: quando Noé, findo o dilúvio, soltou três pombas, uma retornou com um ramo de oliveira, símbolo da reconciliação com Deus. Além de representar o Espírito Santo, a pomba simboliza o batismo, a simplicidade e a natureza. Os inquisidores tinham na pomba o sentido purificador da conversão e da reconciliação com a Igreja. A pomba também aparece numa das figuras do arco, como veremos.

No conjunto vertical que fica à esquerda do observador, vemos duas figuras: “*a superior mostra três penitentes descalços que entram de novo, reconciliados, na Igreja de Cristo, conduzidos pelo inquisidor que ensina a doutrina (...)*” (BETHENCOURT, 1994, p. 86). Estar descalço indica humildade. O ambiente desta cena é anódino e bastante geométrico. Os penitentes são semelhantes entre si e a roupa do inquisidor tem caimento perfeito para o lado esquerdo. O painel inferior “*evoca a Igreja militante, uma mulher transportando a eucaristia e a cruz, tendo diante de si o Espírito Santo e atrás a fachada de uma Igreja*” (Bethencourt, 1994, p. 86). Marca esta figura a luz que emana do céu sobre a pomba que representa o Espírito Santo. A mulher pode ser uma referência mariana. A luz que vem do alto é oposta às trevas que residem nas profundezas. É a mesma oposição entre anjos e demônios, espírito e matéria, masculino e feminino, típica de um imaginário *heroico*, onde, neste caso, o sentido prometeico da vida está na vitória sobre o *monstro* (DURAND, 1989, p. 111). Daí a presença da mulher ser uma atenuante ao formato clássico desta oposição simbólica.

Esquemas e arquétipos de transcendência exigem um procedimento dialético: a intenção profunda que os guia é intenção polêmica que os põe em confronto com os seus contrários. A ascensão é imaginada *contra* a queda e a luz *contra* as trevas. Bachelard analisou bem este ‘complexo

Atlas', complexo polêmico, esquema do esforço verticalizante do *sursum*, que é acompanhado por um sentimento de contemplação monárquico e que diminui o mundo para melhor exaltar o gigantesco e a ambição das fantasias ascensionais. O dinamismo de tais imagens prova facilmente um belicoso dogmatismo da representação. A luz tem tendência para se tornar raio ou gládio e a ascensão para espezinhar um adversário vencido. Já se começa a desenhar em filigrana, sob os símbolos ascensionais ou espectaculares, a figura heroica do lutador erguido contra as trevas ou contra o abismo. Esta dicotomia polêmica manifesta-se frequentemente nas experiências do sonho acordado em que o paciente inquieto declara: 'Estou na luz, mas tenho o coração completamente negro.' Do mesmo modo, as grandes divindades uranianas estão sempre ameaçadas e por isso sempre alerta. Nada é mais precário que um cimo. Essas divindades são, portanto, polêmicas e Piganiol quer ver nesta divina animosidade a origem histórica, para a bacia do Mediterrâneo, do mito da vitória do cavaleiro alado contra o monstro fêmea e ctônico, a vitória de Zeus sobre Cronos. O herói solar é sempre um guerreiro violento e opõe-se, por isso, ao herói lunar que, como veremos, é um resignado. Para o herói solar são sobretudo os efeitos que contam, mais que a submissão, à ordem de um destino. A revolta de Prometeu é arquétipo mítico da liberdade do espírito. De boa vontade o herói solar desobedece, rompe os juramentos, não pode limitar a sua audácia, tal como Hércules ou o Sansão semita. Poder-se-ia dizer que a transcendência exige este descontentamento primitivo, este movimento de mau humor que a audácia do gesto ou a temeridade da empresa traduzem. *A transcendência está sempre, portanto, armada*, e nós já encontramos esta arma transcendente por excelência que é a flecha, e já tínhamos reconhecido que o ceptro de justiça traz a fulgurância dos raios e o executivo do gládio ou do machado (DURAND, 1989, p. 111).

O imaginário inquisitorial, aqui representado no *arco*, está, portanto, em permanente ato de iluminar e catequizar a imanência pecaminosa que poderia cercá-lo e dominá-lo se não estivesse em guarda. O conjunto vertical central representa a soberania (Bethencourt, 1994, p. 86). Acima, numa representação que fica abaixo do escudo inquisitorial colocado na cimeira do arco, está o papa com sua tiara, portando a tripla cruz, tendo aos seus pés, à esquerda, no chão, o escudo do Santo Ofício. Na hierarquização verticalizada da obra, é importante ressaltar este paradoxo: o escudo do Tribunal aparece aos pés do papa, mas coloca-se, também, acima de

sua cabeça. Na peça que fica abaixo da do papa está a representação da soberania monárquica, com o rei Filipe III sendo coroado pelas “*figuras alegóricas da Fé, da Religião e da Justiça*” (BETHENCOURT, 1994, p. 86).

As três figuras (Fé, Religião e Justiça) possuem uma das mãos sustentando a coroa real e a outra com os respectivos símbolos: a Fé carrega a cruz (e tem aos seus pés um templo católico); a Religião levanta o cálice com a hóstia e a Justiça, que não está vendada e leva um adorno na cabeça, tem na mesma mão a espada e a balança. O rei está ajoelhado sobre uma almofada e veste a armadura para a guerra. O conjunto da cena indica que a origem do poder real está em Deus, que seria origem de toda soberania.

As duas figuras que fecham o arco, na vertical direita de quem observa, levam à ação mais propriamente dita do Tribunal do Santo Ofício. O painel superior, longe de ser uma inocente representação primitiva do fogo, trata de colocar a chama purificadora ao lado de uma árvore, tendo um vale como cenário. Trata-se de uma representação idílica da natureza purificada, anterior ao pecado original. Ou seja, indica-se assim a benignidade da Criação, de onde sairá o fogo purificador e divino para queimar o herege. No imaginário cristão, o fogo é um ente purificador ao qual podemos até entregar o nosso corpo:

Mesmo que distribua todos os meus bens aos famintos, mesmo que entregue o meu corpo às chamas, se me faltar o amor, nada **lucro** com isso” (1 Cor. 13, 3. Grifo nosso.). O último painel do arco é o mais rico de todos: “Esta imagem é muito interessante, pois a Inquisição está disfarçada de São Jorge, que mata o dragão da heresia empunhando na mão direita a espada e na mão esquerda o escudo com as armas do tribunal, enquanto a armadura tem gravada a cruz dos dominicanos. Mas o emblema não está completo sem a figura de um santo mártir (vestido de dominicano e com a palma, mas sem os outros atributos de São Pedro de Verona), que aponta para a hidra subjugada pela Inquisição. Esta imagem final, colocada em baixo, à direita do observador, resume, de certa maneira, o sentido de auto-glorificação do tribunal no seu papel de reparador das ofensas perpetradas contra Deus, a Igreja e a Coroa (BETHENCOURT, 1994, p. 86).

A utilização de São Jorge pode dever-se a um movimento de mentalidade que o tenha projetado setorialmente no Século XVII português. Mesmo assim, devemos lembrar que se trata de um dos santos mais

tradicionais da Igreja. Sua história é nebulosa, pois pouca informação se tem. Ele viveu entre os Séculos III e IV. Parece-nos que sua invocação neste caso dever-se-ia ao formato monstruoso da hidra de sete cabeças, que lembra a lenda do dragão que o santo abateu em Silene, Líbia, para salvar uma moça das garras do monstro. Jorge foi cultuado como um soldado glorificado por Deus: alcançar esta imagem era o sonho doce dos inquisidores. Enfim, Jorge foi um mártir, com imagem excelente para justificar a ação inquisitorial: teria sido martirizado em Dióspolis (hoje, Lod), na Palestina (ATTWATER, s/d, p. 178). Vítima da perseguição de Diocleciano, Jorge foi torturado e teve a cabeça decepada devido à sua convicção cristã. Entre Jorge e Pedro de Verona, há enorme semelhança, diferenciando-se apenas porque o segundo viveu já na era inquisitorial, enquanto o primeiro encosta sua cronologia no frágil cristianismo primitivo. A aparência dos dois e a vitória sobre a hidra levaram o artista a antever neste painel e inversão do mito: Pedro tem seus ferimentos subitamente regenerados e está são para apontar a morte da criatura demoníaca.

A hidra, aliás, também é uma citação mítica: serpente monstruosa da mitologia grega, representa dificuldades que se multiplicam quando são vencidas, pois, para cada uma das nove ou sete cabeças que vai sendo destruída em luta, nascem outras duas no lugar. Destruir a hidra é desafio de coragem e inteligência. Enfim, para corroborar a riqueza simbólica deste painel, lembramos que a morte do monstro na mitologia grega deu-se pelo fogo: Hércules penetrou todos os pescoços com uma pequena estaca de madeira em brasa.

Para encerrar, vemos o arco dos inquisidores em seu conjunto simbólico. Mudamos o sentido do olhar e vemos as três imagens que compõem a base ascensional do arco: à esquerda, a representação da luz do Espírito Santo; no centro, a invocação cristã do poder soberano do rei; à direita, o uso da força contra a heresia. Se fosse possível endossar o espírito do Tribunal com um “resumo mítico”, este seria o teor ideal: a soma do poder da fé cristã com o poder temporal e a presença da força inquisitória. Além disso, em termos simbólicos o lado esquerdo, onde foi representada a transcendência do Espírito Santo, representa o passado e o lado direito, onde foi posta a força, representa o futuro.

Se também mudarmos o olhar e fizermos a leitura continuada das frases na sequência que aparece no arco, teremos um curioso conjunto que se encerra referindo todo o conteúdo como uma mensagem do rei ou para ele:

*In hoc signo vinces*  
*Columbae et simplices sicut*  
*Lumen de lumine*  
*Vera corona*  
*Ipsa conteret caput tuum*  
*Venisti tandem tuaquae expectata per annos.*

Com este sinal vencerás,  
Simples como as pombas,  
Oh! Luz da Luz,  
Oh! Verdadeira Coroa,  
Que machuca a tua própria cabeça.  
Vieste, afinal, aguardado através dos anos!

Esta mensagem sintetiza o discurso e até o sentimento de inquisidores e monarcas: a ação inquisitorial implicava uma difícil tomada de decisão, “que machuca a própria cabeça”, mas é feita em nome da fé cristã, “luz da luz”. Trata-se, enfim, de um atributo “aguardado (por todos os cristãos) através dos anos”. Estes mitemas correspondem-se com os valores do Tipo Ideal de Inquisidor Moderno e com os mitologemas do imaginário lusitano. O sinal que anuncia a aguardada vitória indica também sua própria impossibilidade enquanto projeto histórico de supressão de todas as outras formas religiosas em benefício do catolicismo. Compõe, assim, a vocação nostálgica do impossível, mitologema presente em várias culturas, além da portuguesa. Já o paralelo entre luz e coroa aproxima-se da hierarquização/institucionalização da fé, permitindo ao historiador desvendar o significado da “mensagem” hierárquica presente no arco. Esta “mensagem” é o significado político da construção: o poder real alia-se ao poder inquisitorial na repressão à heresia apenas na medida em que gravita em torno de sua origem religiosa. Quando este vínculo se quebrou,

no final do século XVIII, Portugal viu “nascer” um tribunal subjugado pelo cetro monárquico. A inversão está presente na Lei de 20 de maio de 1769, que “eleva” o Santo Ofício à categoria de Majestade, pretextando fortalecê-lo contra os jesuítas:

EU ELREY. Faço saber aos que este Alvará virem: Que Eu fui informado, de que ao mesmo tempo em que todos os Tribunaes de que se compõem a Minha Corte, como depositários da Minha Real Jurisdição (...) foram sempre, e são tratados por Majestade (sic); e de que sendo o Conselho Geral do Santo Ofício hum dos tribunais, mais conjuntos, e immediatos à Minha Real Pessoa, pelo seu instituto, e ministerio; se introduzio o abuzo de se lhe dar o tratamento, que compete ao seu Prezidente, como se pratica com o Senado da Camara de Lisboa, que representa o Congresso do Povo; e isto sendo de mais a mais do Meu Conselho todos os Deputados, que constituem o Corpo do mesmo Conselho Geral; exercitando nelle a Minha Real Jurisdição, não só para os procedimentos Criminaes, e externos contra todos, os que delinquem contra a Religião, mas também para a expedição das Cauzas Civeis dos Privilegiados meios que gozam do seu foro; constando aliás, que o sobredito foi hum dos meios como que as intrigas dos Denominados Jesuitas pretenderam deprimir a authoridade do dito Tribunal do Santo Ofício. **E querendo Eu abollir hum tão estranho abuzo: Hey por bem ordenar, que ao dito Conselho Geral se falle, escreva, e requeira por Magestade;** como se praticou sempre inalteravelmente com os dous Tribunaes da Meza da Consciencia, e Ordens, e da Bulla da Cruzada pelo exercicio, e concurso de ambas as duas Jurisdiçoes: E que sem este tratamento se não responda, nem defira a Carta, ou Requerimento algum: Tendo entendido o mesmo Conselho Geral, que as Cauzas, e Negocios pertencentes à Jurisdição Temporal, de que lhes foi commetido o exercicio, devem ser expedidos no Meu Real Nome, como o praticam os dous Tribunaes assima referidos, e todos os mais de Minha Corte” (*in* Internet URL: [library.byu.edu/~rdh/eurodocs/port/inquiz.html](http://library.byu.edu/~rdh/eurodocs/port/inquiz.html)) (Grifo nosso).

Pelo espaço de algumas décadas até a sua supressão, o Santo Ofício passou a responder ao rei e a seus conselheiros, mas o movimento de mentalidade que ponteou esta transformação é outro assunto.

## REFERÊNCIAS

AMÉRICO, Pedro. *A Ciência e os Sistemas: Questões de História e Filosofia Natural*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 1999.

- ANDERSON, Perry. *Linhas do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ATTWATER, Donald. *Dicionário dos Santos*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.
- BOAL, Augusto. *Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- CARVALHO, José Carlos de Paula. “A Inquisição e o Problema da Alteridade: uma abordagem da Antropologia Profunda”. In: *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, vols. 18/19, n<sup>os</sup> 1-2, 1987/1988.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Mouros e Judeus na Tradição Popular do Brasil*. Recife: Governo de Pernambuco, 1978, 1998.
- DURAND, Gilbert. “O Imaginário português e as aspirações do ocidente cavaleiresco”. In: *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo*. Lisboa: Gabinete de Estudos de Simbologia, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.
- LEXIKON, Herder. *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.
- LIMA, M. de Oliveira. *Pernambuco e seu Desenvolvimento Histórico*. Recife: Secretaria Estadual de Educação e Cultura, 1975.
- LOPES, Marcos Antônio. *A Política dos Modernos*. Cascavel: Editora Universitária, Edunioeste, 1997.
- NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- NOVINSKY, Anita & CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte*. São Paulo: Expressão e Cultura, Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

## Estudos Inquisitoriais: história e historiografia

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. Lisboa: Estampa, 1985.

SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. Lisboa: Editorial Caminho, 1982.

SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição Portuguesa na Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

## PORTUGUESES NA INQUISIÇÃO DE LIMA

Sonia A. Siqueira

*“El estudio de esa faz de la vida de los pueblos americanos se impondrá a todo el que quiera penetrar un tanto en el conocimiento de las causas y elementos que hoy constituyen su sociabilidad”.*

Toribio Medina

O tema leva à busca da compreensão do mundo colonial ibérico nos Séculos XVI e XVII em seus distanciamentos e aproximações, nas persistências da cultura europeia e nas suas recriações.

A partir de premissas estabelecidas como a da incorporação de novas terras, a da ereção de Impérios Ultramarinos processadas dentro do ambiente cultural do início da Modernidade, há de se dar relevo às interferências de novos valores de caráter burguês e mercantil mais sensíveis nas colônias. Nesse sentido pode ser exemplificativa a análise da existência do Tribunal de Lima e nele a presença marcante de portugueses. Capítulo da história local, das relações entre os dois reinos ibéricos, das tumultuadas relações entre os poderes do Vice-Reino do Peru, bem como da dimensão ampliada de uma história do Atlântico nos seus aspectos culturais e econômicos.

O estudo de uma instituição paraestatal e paraeclesiástica – o Santo Ofício torna-se emblemático para a elucidação de certos aspectos da História, como os da inclusão das novas terras no contexto da civilização ocidental. E do perfil de outros espaços, pondo em questão aspectos teóricos da ideologia da civilização tais como o decalque do modelo ibérico ou da originalidade das adaptações.

O estudo do Tribunal da Inquisição na época moderna fica a requerer abordagens mais amplas onde tenham destaque as ocorrências além das metrópoles. Prefigure-se o mundo colonial espanhol e o português em suas áreas continentais e insulares. Peculiaridades houve, visíveis nas instituições que se transplantaram para o Novo Mundo. Especificidades dos Tribunais

português e espanhol deixam entrever problemas no relacionamento entre as duas coroas mesmo na época em que estiveram unidas.

Instituição paraestatal e para-eclesiástica a presença do Santo Ofício nas colônias da América desvenda, na sua atuação, problemática mais densa do mundo ocidental.

Questão de espacialidade a partir das Bulas Alexandrinas, fundamenta o conceito de hegemonia política unida à busca da identidade religiosa legitimada pelo poder do rei e do papa.

Na realidade há uma fundamentação histórica nos anseios da recomposição política da Península Ibérica. A existência de um só reino fora possível sob Recaredo que após sua conversão ao Cristianismo plantara as bases da unidade ibérica. Unidade que se desfez com a chegada dos muçulmanos no Século VII. As lutas da Reconquista resultaram na fragmentação política dos reinos cristãos, diluída pelos séculos até a tripartição do reino entre Aragão, Castela e Portugal. Depois, sob Carlos V (I de Espanha) a Península passou a contar com Espanha e Portugal. Persistia, no entanto, atenuada, a aspiração de recompor a unidade política. A oportunidade de concretização desse ideal acabou surgindo com a vacância do trono português após o desastre de D. Sebastião em Alcacequibir, e o rápido reinado de seu tio, o Cardeal Infante D. Henrique. A unificação do poder político acabou se realizando sob Felipe II da Espanha (I de Portugal) após lutas diplomáticas e militares que desaguaram nos 25 capítulos levados por Cristóvão de Moura, pelo licenciado Rodrigo Vasques Arze e pelo doutor Luis Molina às Cortes de Almeirim em 1580, ratificados por Felipe II nas Cortes de Tomar.

O poder real passou a ser um, mas uma série de restrições político-administrativas foi acordadas a partir da manutenção dos foros, usos, costumes e liberdades existentes em Portugal. A organização administrativa e institucional permanecia separada. Portugueses deviam ser mantidos em todos os lugares grandes ou pequenos de mar e terra. Portugueses comporiam as guarnições das fortalezas. No trato das Índias, na Guiné e em outras partes descobertas ou por descobrir manter-se-iam oficiais portugueses, como portugueses deviam ser os navios dos tratantes. Decidiu-se

pela liberdade de comércio entre Portugal e Castela pelos portos secos de ambas as partes<sup>42</sup>. Na América, no entanto, o apossamento da terra e sua colonização continuavam separados segundo orientação específica de cada coroa. A mesma coisa acontecia na organização administrativa e no transplante institucional. Não se mesclavam a Inquisição Portuguesa e a Espanhola. Em comum tiveram nesses anos da Modernidade o crescimento da própria autonomia que se põe evidente em alguns fatos. Exemplos ficaram, como o reconhecimento pelo rei da Espanha de sua independência, clara na decisão de 1646, que dizia que “sua jurisdição não podia ser modificada nem pelo rei nem pelas Cortes sem o consentimento do Inquisidor Geral cujo poder estava acima”. Quando as Cortes quiseram reduzir o número de familiares do Tribunal do Peru, foi dito ao rei que devia recordar-se de sua alma e de sua consciência<sup>43</sup>. A autonomia, porém, impedia intromissões do Santo Ofício o que levou a Felipe III dizer “que as Inquisições se metem em coisas que diretamente não tocam à fé nem ao Santo Ofício, mas sim para estender e ampliar sua jurisdição” (BENEYTO, 1958, p. 409).

Interesses divergentes posicionaram a Inquisição Portuguesa em 1640 contra a restauração de um rei nacional. Partidário da permanência da monarquia dual, o Inquisidor Francisco de Castro participou, em 1641, de uma conjura para matar o rei português.

\*\*\*

As bulas alexandrinas definiram o monopólio hispano-português nas Índias, sem suscitar reações imediatas de outros Estados ainda presos pelo despreparo náutico.

Seguiram-se o povoamento e a colonização das novas áreas, prolongamento da atividade marítima-mercantil que caracterizara a expansão econômica. Havia uma passagem de um plano para outro: do domínio econômico dos mares com suas rotas de comércio apoiadas em feitorias

42 Cf. *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Iniciativas Editoriais s/d.

43 Em 1672 a Inquisição de Lima deveria ter 12 familiares e tinha mais de 40, onerando a fazenda real.

econômico-militares, para o domínio igualmente econômico das áreas continentais apoiadas em estruturas urbanas ou para-urbanas, sustentadas por campos mais ou menos extensos de produção para exportação.

Nas Índias Ocidentais punha-se para Espanha o apossamento, na América das regiões andina, caribenha e rio-platense; a Portugal, as Ilhas atlânticas e o Brasil. Essencial se torna a projeção europeia para essa outra dimensão geográfica que abrigava uma base demográfica de naturais totalmente diferentes do até então conhecido. Caminhos: a emigração, base do transplante cultural e a institucionalização do poder em vários órgãos.

O alargamento do poder político esteve basicamente relacionado com a extração de metais para a Espanha, com a cana de açúcar para o Brasil e as Ilhas atlânticas, no que tange a Portugal. A preocupação em obter riquezas ganha vulto.

Paralelamente o poder de navegar abre outras possibilidades para a Inglaterra, França e Países Baixos. O comércio se apresenta como grande alternativa da obtenção de fortuna e servia para nutrir o Capitalismo que se organizava à beira do Atlântico.

Instalado o absolutismo o poder se legitima ao se assentar em bases religiosas nas terras dos Reis Católicos e nas do Rei Pio. O absolutismo religioso procura a unidade da fé católica aparelhada pela instituição do Padroado que dava o controle das igrejas e da administração do clero secular<sup>44</sup>.

De outro lado o Atlântico tornava-se para os reis ibéricos o *mare clausum* para seus inimigos político-religiosos, a saber, franceses, ingleses, holandeses, protestantes e judeus.

Os interditos de abordagem e de comércio mesclavam política e religião. Medidas de controle foram criadas em relação à emigração e à institucionalização de mecanismos de defesa como o Santo Ofício. Defesa do exclusivismo ibérico e defesa do Cristianismo. No Século XVI fundiam-se os poderes seculares e religiosos gerando prevenções e intolerâncias.

---

44 Na Espanha o Padroado foi concedido por Inocêncio VIII aos Reis Católicos e estendido às Índias por Julio II em 1508. Em Portugal às Bulas *Dum fidei constantiam* de 7.6.1514 e *Pro excellenti*, de 12.6.1516 e ao Breve *Dudum pro parte*, de 31.03.1516. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, vbo. Padroado do Oriente.

O estudo de um dos Tribunais da Inquisição na América Espanhola, na sua atuação coercitiva e nos seus possibilismos pode resultar no alargamento da problemática americana. Além das dimensões socioculturais permite ver a ruptura do isolacionismo dessa parte do mundo e o seu encaixe em movimento mais amplo de oscilação do tradicional e irrupção do novo.

\*\*\*

O transplante das instituições europeias para as novas terras – essência do sistema colonial – abrigou a pretensão de recriar em novas paisagens as estruturas portuguesas e espanholas. Integra esse contexto a ação inquisitorial nas Ilhas e no Brasil, bem como a instalação de vários Tribunais na América Espanhola a partir do de Lima, criado em 1570 por Felipe II, assessorado pelo Inquisidor Geral, o Cardeal D. Diego de Espinosa, seguindo a organização estrutural da espanhola. Em 1571 foi criado o Tribunal do México e em 1610 o de Cartagena.

Os três Tribunais foram postos sob a proteção dos oficiais reais levando suas apelações, no entanto, ao Conselho Superior da Inquisição. Consultores do Santo Ofício saíam das Audiências.

Objetivo da criação foi manter a união das consciências dentro do Catolicismo, e a lealdade ao rei. Alvo principal eram os inimigos políticos e religiosos: os protestantes e os judeus. Instado a melhorar os costumes foi também encarregado dos solicitantes, dos bigamos, dos feiticeiros.

O Tribunal não podia sofrer intervenção de outros órgãos. A realidade se encarregou de registrar fatos diferentes. Longo e difícil foi o relacionamento do Santo Ofício de Lima com as dignidades eclesiásticas, com os vice-reis, com as Audiências, quando foram postas em conflito autoridade, supremacia e preeminências. O próprio Tribunal foi também interferente na vida civil.

Houve hostilidades em relação aos métodos empregados pela Inquisição pelo ambiente de seus cárceres. As dissensões com os oficiais do rei chegaram a obrigar ao soberano a convocar por duas vezes uma Concórdia. Uma das causas de discórdia era o pagamento dos salários aos inquisidores e demais oficiais que deviam ser feitos pela fazenda real, mas que só eram por ela complementados recaindo no que se apurava

nas multas e confiscos, gerando uma revisão quadrimestral nas contas do Tribunal. Outro problema consistia nos membros do Santo Ofício auferirem rendas reais, possuírem encomendas, corregimentos e escravos, além de mercadejarem.

A instalação do Santo Ofício no Vice-Reino do Peru com alçada sobre grande parte dos territórios da América do Sul estribava-se no zelo pela manutenção do poder monopolístico do Atlântico pela Espanha. Inimigos eram aqueles que tinham se tornado rivais, desafiando o poder ibérico, insistindo no comércio oceânico: franceses, ingleses, holandeses, que, para colimar, abraçavam o Protestantismo. E ainda os judeus, cristãos-novos e criptojudeus supra nacionais, movidos pelos interesses econômicos, dotados de grande mobilidade.

Do ponto de vista cultural a presença de comerciantes e a valorização do dinheiro como critério de diferenciação social traduzia novos valores a se introduzirem numa sociedade que se pretendia aristocrática e aristocratizante.

Outro problema nas possessões ibéricas foi o saque realizado por piratas e corsários nos Séculos XVI e XVII, movidos uns pela obsessão da riqueza, outros a isso acrescentando o serviço aos reis e nobres de seus países. Corso e pirataria não eram do alcance inquisitorial, mas aqueles que os praticavam podiam ser apanhados pelo Tribunal da Fé sob o peso de outras acusações.

\*\*\*

Nos vários autos-de-fé públicos da Inquisição de Lima aparecem nomes ligados ao corso e à pirataria.

Geraltero Tilliet, de 30 anos, piloto da armada de Cavendish, foi queimado vivo por luterano, no Auto de 5.4.1592 (PALMA, 1953, p. 1224). Enrique Oxley, pirata da armada de Cavendish, com 26 anos, também foi queimado vivo por luterano no mesmo Auto, como também o foi Eduardo de Tilliet, irmão de Gualtero pelo mesmo motivo (PALMA, 1953, p. 1224).

Enrique Oxley, pirata da armada de Cavendish, com 26 anos, foi queimado vivo por luterano no Auto de 5.4.1592.

No terceiro Auto celebrado pela Inquisição de Lima, aos 29 de outubro de 1581, para homenagear a chegada do Vice-rei D. Martín Enriquez de Almayá, saiu o capitão de piratas ingleses, Juan de Oxnem, que roubou e entrou pelo Ballano, perto de Madre de Dios. Foi ele admitido à reconciliação abjurando o luteranismo, saindo com hábito perpétuo e irremissível, pena de serviço de remo nas galeras, sem soldo, tendo tido seus bens confiscados (PALMA, 1953, p. 1213; MEDINA, 1956, p. 149).

Por luterano Jhoan Butlar, piloto do navio de Oxnem, saiu também no Auto de 29.10.1581, depois de ter sofrido tormento como penitente, foi absolvido da excomunhão, abjurando de *vehementi* e penalizado com seis anos de serviço nas galeras, sem soldo (MEDINA, 1956, p. 150).

Thomas Xervel, inglês, mestre do navio em que vieram ingleses, por luteranismo esteve 10 anos preso em Lima, sofreu confisco de bens e compareceu ao Auto de 29.10.1581, onde foi reconciliado e recebeu a pena de cárcere perpétuo (MEDINA, 1956, p. 149).

No Auto de 05.04.1592 Andrés Morley, pirata inglês, abjurou de luteranismo (PALMA, 1953, p. 1224).

Marinheiros também foram alvo de desconfiança da Inquisição. É o caso de Sebastián de Orbieto, marinheiro andaluz, solteiro, que declarara que sendo o homem solteiro e pagando não cometia pecado no relacionar-se com mulheres, que saiu no Auto de 05.04.1592. Rodrigo Roldán, marinheiro, natural do Porto de Santa Maria, permitia-se declarar “não creio em Deus”. Em audiência com o Inquisidor Cerezuela disse “pese a Deus”. Saiu no Auto de 18.03.1570, com traje penitencial, com o qual deveria assistir missa na igreja principal embora liberado de dizer orações porque não as sabia (MEDINA, 1956, pp. 42-43). George Gringo, marinheiro, natural da Ilha de Candia, preso pelo vigário de Arequipa e entregue ao Santo Ofício por afirmar não ser pecado a fornicação simples, foi sentenciado aos 04.12.1570, com a obrigação de ouvir missa na igreja principal usando o hábito penitencial, abjurar de *levi* e sofrer 200 açoites (MEDINA, 1956, pp. 46-47).

A presença desses réus no Tribunal de Lima põe em evidência além da heresia a ser combatida, dois fatos da maior amplitude: as brechas que se abriam no exclusivismo ibérico sobre o Atlântico e o espraiamento do

Protestantismo que na Europa solapava o Catolicismo que se restaurava no clima de Trento. Mais: a inimizade político-religiosa com a Inglaterra luterana, a França calvinista e os rebeldes dos Países Baixos, protestantes e os judeus. Inaugurara-se a pirataria e depois, em tempos de guerra, o corso que se generalizou.

A atração pelas novas terras que podiam significar o enriquecimento rápido e tudo aquilo que ele podia proporcionar impulsionava também ao assalto aos navios espanhóis carregados de metais e mercadorias americanas. “Piratas e corsários tripulando navios pequenos e rápidos atacavam barcos isolados com mil estratégias” afirma Godechot (1947). Surgiam para pilhagens em portos americanos, costas espanholas, cabo de São Vicente, vizinhanças das Canárias e do porto de Sanlúcar de Barrameda, de onde partiam e aonde chegavam as naus das Índias.

A despeito da paz de Cateau-Cambresis firmada em 1559 entre a França e a Espanha, recrudescceu a pirataria huguenote ao tempo das guerras de religião, baseada no direito de desobedecer ao poder real católico. Corsários huguenotes, unidos aos protestantes ingleses infestaram o Atlântico<sup>45</sup>, deixando memória Jacques Sore, François de Clerc, Montluc, Guillaume de Testu. Entre os ingleses, Hawkins, Drake e Cavendish<sup>46</sup>.

O início do Século XVII com a independência das Províncias Unidas, os holandeses somaram-se aos ingleses e franceses na pirataria e no corso. Surgem novas doutrinas de liberdade nos mares, um desafio ao direito espanhol<sup>47</sup>.

---

45 Cf. *Diccionario de Historia de España*. Revista de Occidente, Madrid, 1952.

46 A ação de Drake foi destruidora e perturbadora do comércio espanhol, devastando cidades na América, causando inquietação e atrasos na colonização. A Espanha o odiava. Foi ele o tema do poema famoso de Lope de Vega, *La Dragonera* onde, no Canto 1º diz: “la religión cristiana se queja a la providencia divina de los corsários, moros y hereges que afligen a España, Italia y las Indias”. Sobre Drake, desabafa no Canto X: “hasta quando veremos este chagre/ los ríos del Peru, Chile y Mapocho/ porque el sus triunfos a Isabel consagra/ com millones que van de ocho en ocho?/ Ao fim, num tom de regozijo diz: “la maldición lo alcanza irreparable/ no volverá a la tierra en que ha nacido/ quien codicioso de oro y sangre há sido” (VEGA Y CARPIO, 1964, pp. 301-363).

47 A liberdade de comércio só foi concedida pela Espanha na Paz de Münster, em 1648, consolidada no começo do Século XVIII.

Curso e pirataria estendiam seus interesses para as terras coloniais. Adriano Rodrigues, carpinteiro, holandês da ribeira do Callao servia de espião para os piratas que em 1524 assediaram o Peru. Saiu no auto de 31.12.1625, com abjuração de *levi*, 8 anos de galera sem soldo (PALMA, 1953, p. 1246).

O bispo de Quito dirigia-se à Inquisição do Peru aos 16 de abril de 1578 comunicando sobre os corsários ingleses que haviam aparecido no Panamá: “temos relação que são hereges e escrevemos ao Comissário que faça informação e conforme ela procedamos contra alguns que estão presos. Entre outros que esses corsários roubaram neste Mar do Sul foi um nosso Comissário do Panamá, Juan Constantino, deixando-o em camisa e lhe tiraram tudo o que tinha numa ilha sua, quebraram o cálice e a patena e jogaram no mar o missal e a ara” (MEDINA, 1956, p. 164).

No Auto de 17.12.1595 13 piratas ingleses que tinham pertencido à expedição de Ricardo Hawkins abjuraram de luteranismo (PALMA, 1953, p. 1224).

\*\*\*

Entre os réus penitenciados no Vice-Reino do Peru há um número significativo de portugueses. Havia reservas quanto a sua lealdade à Coroa espanhola desde os tempos da Reconquista terminada bem antes dos reinos espanhóis, e o espírito de independência que sempre viveu nas terras lusitanas. Some-se a isso a acolhida dada aos judeus expulsos de Aragão e Castela que tinham robustecido a vida econômica sob D. Manuel. A tolerância relativa com o grupo israelita acirrava rivalidades.

Na disputa pelo trono português, após sua vacância com a morte do Cardeal Infante D. Henrique, em 1580, surge a figura de D. Antônio, da Ordem Militar de São Jorge de Malta onde tinha o priorado do Crato, filho bastardo do Infante D. Luis e da cristã nova Violante Gomes, la Pelicana. Com a morte do Cardeal Infante, D. Antônio se proclamou rei em Santarém (19.6.1580) com o apoio do baixo clero e dos segmentos populares onde era significativo o número de conversos. Seu principal argumento era a necessidade de haver um rei natural. Teve apoio principalmente das ilhas atlânticas onde dominavam os cristãos novos. Apoio

encabeçado pela Ilha Terceira, cabeça dos Açores, seguida pelas ilhas do Faial, São Jorge, Pico, Graciosa, Flores e Corvo.

Nas Ilhas, contra Felipe II D. Antônio buscou o apoio dos judeus portugueses que lhe deram grandes somas e mediaram seu contato com Isabel I e com Guilherme de Orange (Cf. CASTRO, 1942).

A associação, ou pelo menos a proximidade de interesses entre a coroa e o grupo de origem judaica persistiu dando o tom à vida política portuguesa. É de mister lembrar a época da Restauração e a figura de D. João IV.

Em 1640 a Inquisição Portuguesa era adversa às pretensões de um rei natural, principalmente pelo apoio que o Duque de Bragança teve dos cristãos novos e pela sua política de aproximação com os negociantes e mercadores tidos como judaizantes. Então o Santo Ofício prendeu importantes banqueiros como Duarte Silva, Rodrigo Aires Brandão, além de Francisco Gomes Henriques, protegidos do rei e sustentáculos da economia nas lutas da Restauração<sup>48</sup>.

Em 1641 a rebelião chamada Conjuração Espanholista teve por alma o arcebispo Sebastião Matos Noronha, e a participação do Inquisidor Geral D. Antônio de Mendonça além da ajuda do judeu Pedro de Baeza, muito chegado ao Conde Duque de Olivares. O arcebispo e o inquisidor acabaram encerrados na Torre de Belém onde o primeiro morreu. O Inquisidor foi libertado em 1643, restituído a seu cargo e preeminências (ERICEIRA, 1945, p. 322).

Posteriormente, por motivo de bens confiscados pela Inquisição, foi D. João IV excomungado e depois de morto submetido a um auto de fé pelo Santo Ofício O incidente mostra o conflito de interesses econômicos do rei apoiado pela burguesia cristã nova e o Tribunal.

Para a mentalidade coletiva ser português era ser mercador. Ser mercador era ser burguês. Ser mercador burguês era ser judeu. Dupla ameaça para a sociedade colonial espanhola que pretendia recriar a Espanha afidalgada, barroca, nos Vice-reinos indianos.

---

48 Golpes em homens de grossos cabedais que serviam à Coroa tiveram reflexos na falência da Companhia de Comércio do Brasil. Dicionário de História de Portugal vbo. Restauração. Curiosamente há uma tradição do papado em recorrer às finanças judaicas (POLIAKOV, 1968).

Se os Séculos de Ouro se alicerçavam numa minoria branca e aristocrática, a obsessão pela fidalguia passava a nutrir a nobreza de elementos de duvidosa extração – os hidalgos – Ao mesmo tempo tentava-se impor novo tipo social, o burguês. Seu esteio era a riqueza, geralmente conseguida no comercio. Na evolução econômica o primeiro degrau era a posição de pequeno comerciante, o topo, a posição de mercador, possuidor de grande cabedal ligado ao trato do Atlântico.

Mercador, diz Matoso, “parece ser um estado transitório entre o mecânico e o fidalgo” (MATOSO, 1973, p. 431).

Certo, o burguês enriquecido aspirava à fidalguia em consonância com os valores do tempo, o que exigia habilidades e investimentos simbólicos, além de comportamento nobre e sangue limpo. Era a regra. Com exceções como o atestam grandes mercadores como Fernão de Noronha, feito cavaleiro antes de 1494 com brasão e fidalgo e cota de armas em 1532<sup>49</sup>.

No mundo hispânico erigia-se uma sociedade em que se enxertava o Capitalismo mercantil. Sociedade dominada por fidalgos que sustentavam valores de honra e de hierarquia assente numa estrutura diferenciada pelas desigualdades de privilégios garantidos pelo rei e seu absolutismo (MATOSO, 1973).

Na realidade para a América vinham muitos segundões, cavaleiros fidalgos, (raramente membros da alta nobreza), muitos comerciantes, lavradores, artesãos, aventureiros. Gente de pequena extração, como pode ser comprovado nas Relações de Passageiros da Casa de Contratação de Sevilha.

O aparecimento de riquezas metalíferas foi imã para a emigração embora legalmente proibida a estrangeiros salvo autorizações parciais e transitórias (disposição em vigor de 1526 a 1538). Não obstante a emigração se dava. O Vice-reino do Peru contava com alguns italianos, franceses, alemães, flamengos e muitos portugueses. Ali aumentava significativamente a prevenção contra os portugueses. Com o motivo de um representação

---

49 Singularidade fica para os fidalgos de Foz do Lima, ao norte de Portugal, onde todos os nobres mercadejavam. A valorização do comercio nessa área pode explicar a afluência da gente do Porto e de Viana para o norte do Brasil, presa às atividades dos cristãos novos intensamente ligados às praças do norte da Europa.

de 1646 dirigida à Real Audiência, o vice-rei do Peru Pedro Alvarez de Toledo y Leiva ordenou que se apresentassem os portugueses com as armas que tivessem e saíssem logo do país. Apresentaram-se mais de 6.000 portugueses<sup>50</sup> e conseguiram a revogação do mandato com um forte donativo em dinheiro<sup>51</sup>.

Proibições severas havia quanto a emigração de judeus e conversos. O tríptico judeu-burguês-português comerciante era mola que impelia a ação inquisitorial na América.

Caminho explicativo dos objetivos do Santo Ofício é dado na Memória da Relação de Vassalos do marquês de Mancera onde ficou evidente que “o rigor contra os portugueses mais do que por motivos religiosos foi por problemas políticos e por inveja vendo-os prosperar no comercio e na mineração prejudicando os nascidos na Espanha” (PALMA, 1953).

Aliás estava a cidade coalhada deles, muitos casados e a maior parte solteira. “*Habíanse hecho señores del comercio, las calles que llaman de los mercaderes era casi suya, el callejón todo, y los cajones los mas; hervían por las calles vendendo con pitacas a la manera de los lanceiros en esa corte y de tal suerte se habian señoreado del trato de la mercancia que desde el brocado al saial y desde el diamante al comino todo corre por sus manos*”<sup>52</sup>.

Os endinheirados da cidade emprestavam a eles quanto dinheiro queriam. Eram senhores da terra gastando e pagando com pontualidade, fazendo ostentação de riqueza, tendo arrendado o almoxarifado real em 1634.

O Santo Ofício voltou-se contra os portugueses. Era opinião coletiva que eram ameaça para a fé. No Relato do jesuíta Diego de Torres, provincial do Chile, a seus superiores na Ordem afirma terem entrado muitos daquela nacionalidade por Buenos Aires e São Paulo, juntando-se aos muitos que há, gente foragida do Peru. Com poucos homens doutos

---

50 A população do Peru foi até 1570 de 1.585.000 habitantes; de 1570 a 1650, de 1.600.000 e no fim do Século XVIII, de 1.400.000 habitantes.

51 Isto foi um dos pontos da acusação feita ao Vice-rei no juízo de residência a que, segundo o costume, foi submetido ao ser substituído pelo Conde de Salvaterra, Garcia Sarmiento de Sotomayor (PALMA, 1953, p. 1220).

52 Carta de 15.05.1636 de Alcayaga (MEDINA, 1956, tomo II, p. 46).

e de bons costumes a chegada desses indivíduos só fazia a religião piorar (MEDINA, 1956, tomo II, pp. 354-355).

O Tribunal de Lima perseguia os comerciantes. Célebre a perseguição de 1626 quando foram efetuadas tantas prisões que lotaram os cárceres inquisitoriais, devendo o Santo Ofício alugar uma casa contígua, além de tomar a do alcaide. Em 1637 ainda faltava lugar para novos presos, e outra casa foi alugada para essa finalidade<sup>53</sup>.

Comerciantes e mercadores saíram em diversos Autos públicos de fé, uns sofrendores de tormento, outros penalizados com açoites, galera, desterro, humilhação pública com o uso do sambenito e alguns até com a morte na fogueira. Mas houve alguns reconciliados após a abjuração de seus erros.

No Auto de fé de 31.10.1625 saiu Baltazar Lopes, de 35 anos, mercador, por judaizante; no de 26.01.1639, Manuel Batista Peres, nascido em Ancar bispado de Coimbra, de 54 anos, comerciante de muito crédito, dono de mina de prata em Huaronchiri, com duas fazendas no caminho de Orova, com fortuna calculada em mais de um milhão de pesos, considerado grande rabino, foi visto como oráculo pelos seus companheiros da religião hebraica. Queimado por judeu judaizante impenitente (PALMA, 1953, p. 1214). Aliás, esse Auto, de 23 de janeiro de 1639, ficou conhecido como Auto de Fé dos Portugueses<sup>54</sup>. Este Auto foi o mais solene do Peru e nele houve 80 réus. Seis mulheres foram penitenciadas por judaizantes, 50 foram reconciliados vestindo sambenito e sete tiveram sua honra restaurada desfilando com palma em cavalo branco (PALMA, 1953, p. 1218). Nele apareceu também Luis Valencia, natural de Lisboa, morador em Lima, que abjurou de *vehementi* seu judaísmo (PALMA, 1953, p. 1219). Ricos comerciantes foram queimados em 1639, como Antônio da Vega, natural da fronteira de Portugal, relaxado vivo por observância da lei de Moisés.

Manuel Alvares, mercador, por judaizante saiu no auto de 31.12.1625 tendo abjurado de *levi*, mandado confessar-se quatro vezes ao ano.

53 Carta do Inquisidor ao Rei (MEDINA, 1956, tomo II, p. 85).

54 Pelliza y Tovar, cronista de Aragão, deixou registrado: “en un día dado se apoderaron las autoridades de España de la correspondencia rotulada a vecinos portugueses, que se encontraron claves y cartas en cifra descubriéndose el castigo de los portugueses”.

Reconciliado com a Igreja passou a viver vigiado pelo Santo Ofício (PALMA, 1953, p. 1246).

Juan Acuña Noronha, de 55 anos, mercador descendente de judeus, natural de Lamego, vizinho em Santiago del Estero negara a imortalidade da alma. Estante em Lima, por apóstata, judaizante, negativo, herege impenitente, foi queimado vivo no Auto de 31.12.1625<sup>55</sup>.

Foram também autuados Domingo Monteiro, natural de Santarém, Pedro Farias, natural de Guimarães, Rodrigo de Ávila, o moço, natural de Lisboa, por judaizar. Ambos abjuraram de *vehementi*. Diego Lopes Fonseca, de 40 anos, o bacharel Francisco Maldonado, de 33 anos, cirurgião, filho de portugueses “o maior judeu que o Peru teve”, Juan Rodrigues da Silva, de Estremoz, 60 anos, Juan de Acevedo, de Lisboa, com 36 anos, Luis de Lima, de Moncaibo, de 40 anos, que morreu dando sinais de arrependimento, Manuel Batista Perez, natural de Ancar, bispado de Coimbra, com 54 anos “cabeça dos judeus do Peru”, Rodrigo Vaz Pereira marido de dona Isabel Antonia Moron, natural de Monsanto, 52 anos, Sebastião Duarte de Sotomayor que como o anterior foi queimado dando sinais de arrependimento. O bacharel Tomé Cuaresma, natural de Serpa, cirurgião de 45 anos, morreu impenitente. Todos os citados réus foram queimados vivos (PALMA, 1953, p. 1218). Em estátua e ossos foi queimado Manuel Paz, natural de Pedrina, que se enforcou na prisão, bem como Dona Mencia de Luna, 26 anos, sevilhana, filha de portugueses que morreu no tormento, na segunda volta do potro (PALMA, 1953, p. 1220). Era irmã e esposa de penitenciados.

O mercador Duarte Nunes de Cea, de 40 anos, tratante de negros morreu na fogueira como judeu pertinaz. Mesmo tendo sido submetido a tormento nele afirmou querer morrer fiel à lei de Moisés. Foi o que ocorreu durante o Auto de 10.12.1600 (PALMA, 1953, p. 1225).

Garci Mendes de Dueñas, mercador, natural de Olivença, de 58 anos tinha mulher e filhos refugiados na França por medo da Inquisição. Herege, apóstata, encobridor de hereges, observante da lei de Moisés, confessou seus delitos e depois, arrependido, fez uma corda com o lençol e se

---

55 O licenciado D. Fernando Montesinos escreveu e publicou na Espanha uma extensa relação desse Auto.

enforcou no calabouço. No Auto de 31.12.162 foi queimado em estátua e ossos (MEDINA, 1956, tomo II, p. 28; PALMA, 1953, pp. 1216 e 1246).

Francisco Nunes de Oliveira, acusado pelo seu irmão abriu no cárcere uma veia no braço com um alfinete. Salvo com grande dificuldade persistiu em seu intento suicida negando-se a comer. Abriam sua boca com um pau e obrigaram-no a se alimentar. No Auto de 10.12.1500 foi condenado por judaizar a 6 anos de prisão (PALMA, 1953, p. 1225).

Duarte Gomes, mercador de 30 anos, escrevente de um letrado, judaizante, apareceu no Auto de 31.12.1625 abjurando de *levi*, obrigando-se a confessar quatro vezes ao ano e a viver vigiado pelo Santo Ofício (PALMA, 1953, p. 1246). Baltazar de Lucena, de 20 anos, tratante de negros, morreu na fogueira como judeu pertinaz no auto de 10.12.1600 (PALMA, 1953, p. 1246). Gaspar Nunes Duarte, natural da Guarda, mercador, companheiro do mercador Roque Gomes, 44 anos, foi sentenciado com Gaspar Rodrigues Pereira, de Vila Real, Jerônimo Azevedo, de Pontevedra, Fernando Esteves, da Guarda, Amaro Dronis, de Tomar, Antônio Balsero de Acosta, de Bragança, Enrique Nunes Espinosa, de Lisboa, Francisco Hernandez, da Guarda, Francisco Luis Arias, de Castelo Branco, Pascual Nunes, de Bragança, Manuel Matos, do Frejo, Melchior Luis, de Lisboa, Luis Veja, também de Lisboa, e Juan de Acosta, do Brasil, todos passaram pelo Tribunal de Lima (PALMA, 1953, p. 1246 *passim*).

Ser judeu em suas variantes de cristãoovismo ou criptojudaísmo era uma ameaça político religiosa. Ameaça política por que causaria rupturas na política hegemônica calcada no monopólio do Atlântico, abrindo opções para franceses, ingleses e holandeses disputarem o comércio marítimo com os países ibéricos. Amsterdam definia-se como polo econômico do mundo ocidental, alicerçado em Antuérpia e Hamburgo.

“Conexões peculiares na vida dos cristãos novos portugueses atraía-os para o mundo dos negócios: concentração urbana, segurança do status jurídico, as ligações internacionais, a experiência do trato do dinheiro e da especulação, traços que as circunstâncias tornaram necessárias, fizeram deles se não criadores do capital por vocação étnica e religiosa, como pretendia Sombart, pelo menos muitas vezes a levedura da fermentação capitalista” (FRANÇA, 1970, p. 21).

Seriam organizadas rotas comerciais com apoio nas Ilhas e contribuição do açúcar brasileiro. Judeus no norte da Europa, cristãos novos no nordeste do Brasil e no Vice-reino do Peru. Contatos diretos ou através de prepostos. O problema das conexões alarmava Portugal e Espanha. Inquietações a respeito do mundo colonial não eram sem fundamento. Provam-no a presença holandesa entre 1524 e 1641 na Bahia, Olinda, Recife, Rio Grande do Norte, Paraíba, Ceará, Sergipe e Maranhão. Os judeus portugueses de Amsterdam tinham não pequena responsabilidade na introdução holandesa nas Ilhas, no Brasil por que possuíam condições para lhes agenciar negócios.

A Espanha foi atacada em Ormuz (1622), Ceilão (1630), Mombaça (1630), Arguim (1638).

A presença de flamengos preocupava, pois sob a denominação eram também incluídos os holandeses das Províncias Unidas. A distinção a fazer-se menos que política era religiosa: flamengos e calvinistas eram politicamente sinônimos. Holandeses vinham como agentes ou marinheiros a comercio, sob outras bandeiras, principalmente a hamburguesa.

O Santo Ofício ao se preocupar com os estrangeiros dava especial atenção aos flamengos, como o fez o Tribunal de Lima com Juan Bernal, alfaiate, natural de Flandres, queimado vivo por luterano no Auto de 29.10.1581 (PALMA, 1953, p. 1213; MEDINA, 1956, tomo I, pp. 146-149). Também flamengo teve de abjurar de *levi* no Auto de 13.4.1578 Mateo de Enteres por ter livro de Erasmo, proibido (PALMA, 1953, p. 1211).

Do lado português a presença de flamengos na Colônia levou a medidas repressivas como as contidas na Carta Régia de 1606 mandando prender Gaspar van den Moere, morador em Pernambuco onde possuía engenho no Cabo de Santo Agostinho, embora continuasse mercador (Livro Primeiro do Governo do Brasil, 1958, p. 184.). Na América configuravam-se complexas redes comerciais pondo em contato o mundo hispânico e o português.

Do ponto de vista sociocultural na sociedade limenha, de notório caráter senhorial infiltravam-se valores burgueses. Assiste-se a uma verdadeira efervescência de busca de riquezas acompanhada por um rush de elementos sociais novos que se deslocavam irredutivelmente nos espaços

sociais, contagiando-se todos os setores da vida coletiva dessa mobilidade e dessa mentalidade em transformação. Há um programa de enriquecer ao qual nem os reis escaparam, nem o clero, nem os integrantes dos quadros do Santo Ofício, nem o povo. A riqueza gradativamente erigia-se num critério de diferenciação social.

Nas cartas enviadas de Lima para o rei encontram-se muitas referências ao problema do dinheiro. Assim na Relação enviada pelo conde de Vilar fala-se dos clérigos e dos regulares. “Os clérigos que vem de Castela não trazem desejo de servir a Deus, mas de enriquecer. Quando tem caudal para minorar sua insaciável cobiça, sabem a língua e entendem os costumes dos índios, voltam para a Espanha”.

“Os dominicanos, em maior número, recebem muitos criollos na Ordem e todos mostram muita cobiça nas doutrinas; os agostinianos, em menor número, são na maioria velhos mas também ávidos de riquezas. Os mercedários tratam mais de granjear amigos e riquezas do que conseguir almas para o céu. Os franciscanos, melhores doutrinadores não eram isentos da cobiça embora em menor grado do que os anteriores”.

Clérigos e frades, dizia o Vice-rei Francisco de Toledo em correspondência dirigida ao Rei “em nome de pregar aos índios e ensinar-lhes a doutrina na realidade passavam muitos a enriquecerem-se tirando dos índios o que podiam para tornarem-se ricos” (MEDINA, 1956, tomo I, p. 30).

Os corregedores eram independentes e tratavam de enriquecer no tempo em que exerciam seu ofício “com tratos e granjearias e por outros meios que alguns encontram”.

Criavam-se situações tão chocantes que dirigentes do Vice-reino solicitavam com insistência ao Rei mandasse uma pessoa de pulso e confiança, e mandasse Inquisidores “que son grandemente menester hombres cuales convengan al oficio celosos de la fe y honra de Dios” (MEDINA, 1956, tomo I, p. 32). Os Inquisidores vieram mas também se deixaram contagiar pela atmosfera do meio. O Inquisidor Antonio Ordoñez y Flores (1596-1601) que sucedeu a Juan Ruiz del Prado revelou grande avaréza, empreendeu operações comerciais com os fundos do Tribunal. Já non Século XVIII o Inquisidor D. Diego de Unda (1725-1748) defraudou dinheiro do Santo Ofício que cabia à Coroa. Por esse motivo veio de Madri,

comissionado pelo Conselho Supremo, novo Inquisidor, D. Pedro Arenaza y Gárate (1744-1751) (PALMA, 1953, p. 1221). O Inquisidor Antonio Gutierrez de Ulloa (1571-1597) crapuloso, devasso e mulherengo foi alvo de devassa pelo D. Ruiz del Prado.

Sobre os Inquisidores: “O apego que sempre manifestaram pelo dinheiro, salvo contadas exceções, jamais conheceu limites considerando o posto de Inquisidor tão seguro de enriquecer-se que, como sabemos, compravam o lugar de Visitadores como mais tarde vieram a ser vendidos em hasta pública até os destinos mais ínfimos” (MEDINA, 1956, tomo II, p. 420).

“Seu posto foi por eles utilizado comerciando com dinheiro do Tribunal dividindo com os credores a cobrança de seus créditos, fazendo para isso valer as influências do Santo Ofício ou imposto contribuições, captando heranças dos réus e sobretudo com o grande recurso das multas pecuniárias e confiscos impostos aos réus de fé das quais nenhuma foram tão escandalosas como as que sofreram os portugueses presos em 1635 que pagaram na fogueira o delito de ter enriquecido com seu trabalho, sendo tanta a sua avareza que como exemplo e norma do que depois viria a acontecer recordaremos o caso de um dos fundadores do Tribunal, que segundo testemunho de seu próprio secretário morreu de pesar por terem fugido seus escravos” (MEDINA, 1956, tomo II, p. 420).

Constava que para aumentar seus cabedais usavam casamentos vantajosos realizados à sombra do nome inquisitorial, arremates de rendas reais através de impostos<sup>56</sup>.

\*\*\*

O estudo de um braço da Inquisição Espanhola na América põe em tela o Tribunal de Lima, no Vice-reino do Peru. Trata-se, no mundo colonial, dos ideais e das ideologias da colonização ibérica.

O estudo de uma instituição europeia transplantada para o Novo Mundo é emblemático por extrapolar os limites locais desvendando uma

---

56 Nada elogioso o juízo que dos Inquisidores faz Medina dizendo “tendo começado fazendo-se odiosos e temíveis, para concluir no mais absoluto desprestígio e burla” (MEDINA, 1956, tomo II, p. 420).

dupla problemática. Em primeiro lugar a da integração metrópole-colônia sendo comuns os problemas econômicos e as rivalidades político-religiosas do mundo ocidental. Absolutismo, Cristianismo, ortodoxia, heterodoxias, heresias. Hegemonia do poder no alargamento de fronteiras suscitando rivalidades entre Portugal e Espanha, e por um tempo – o da união do poder político – entre Espanha e os países da Europa Ocidental, agravadas pelo consolidar da colonização. O Vice-reino do Peru com sua riqueza em metais nobres, o Brasil com o açúcar e as Ilhas como entrepostos de um comércio triangular que incluía a África dos escravos negros.

Há um nível de apropriação e apossamento das terras e outro de tentativa de reprodução de Espanha e de Portugal em outras áreas. A defesa do patrimônio ibérico fez o Santo Ofício voltar-se para inimigos comuns: piratas e corsários. Depois contra os invasores.

Se não foi visível homogeneidade político-social dentro da Península na época da união das croas, tão pouco o foi na América entre as colônias espanholas e o Brasil português. Aproximava-os a política metropolitana, separava-os o compromisso de Tomar. No plano institucional não houve união do Santo Ofício. Separados, cada um de per si tratou de ampliar a própria autonomia. Aproximações houve no mundo colonial. Aquilo que se acreditava enriquecimento fácil era o imã que levava os portugueses para as terras do Vice-reino do Peru. Entre eles, muitos cristãos novos.

A atração da riqueza fizera com que os cristãos novos se deslocassem para áreas pioneiras da colonização. Uma linha de interesses rendosos levá-los-iam à busca das rotas coloniais. Nessa busca apareceram associados aos burgueses dos Países Baixos.

Tentaram os neoconvertos por todos os meios consolidar o comércio. Daí sua nítida vocação burguesa. Lutaram para conservar uma situação monopolística dentro do meio em que viviam. Monopólio que não era privilégio, mas fruto da necessidade. Algo estreitamente limitado e circunscrito, uma espécie de gueto econômico.

A união peninsular facilitava deslocamentos. Os portugueses chegavam ao Peru por Buenos Aires, pelo Brasil, pela Nova Espanha. Chegados às costas adentravam pela terra.

Debalde foram as medidas tomadas pelas autoridades para impedir a circulação dos estrangeiros, para barrar a entrada de portugueses em Lima. Foi decidido que ao chegar ao Callao os mestres dos navios deviam apresenta-los ao Tribunal que os obrigaria a sair. Providência ineficaz por que a maioria das naves ia para outros portos do Vice-reino e os passageiros ficavam. Os Inquisidores tentaram fazer os comissários de Cartagena e do Panamá proibirem o deslocamento de estrangeiros, mas foi medida inócua (MEDINA, 1956, p. 164).

O Tribunal de Lima tentou, na medida do possível impedir a quebra da autoridade espanhola. A perseguição que moveu aos portugueses tinha também caráter de defesa contra os valores que se transformavam. Um exemplo significativo é o de Juan de la Parra, natural de Lima. Preso e sentenciado pela observância da lei de Moisés, foi libertado após o auto de 1661. Adquiriu fortuna, casou-se, teve filhos e passou a ostentar riqueza em si e na sua família: tinha coche, animais, andava sempre a cavalo, mesmo sendo mula “que é o que por aqui se costuma”, vestindo seda bem como toda a sua família, com enfeites de pérolas e diamantes “o que é comum na gente de primeira qualidade”. O Tribunal soube e acabou multado em 2.000 pesos, proibido de ostentar riqueza<sup>57</sup>. A Inquisição se preocupava com a própria autoridade, com questões sociais, principalmente com a ascensão social pelo dinheiro. Os Inquisidores com os que rivalizavam na obtenção de riquezas.

As liberdades morais que o meio aceitava no comportamento geral atingiram até os Inquisidores. Um clérigo, Gaspar Zapata, por exemplo, apresentou-se em Toledo, ao Inquisidor Geral, para relatar o comportamento de membros do Tribunal limenho. Entre outras coisas acusou o Inquisidor Gutierrez de Ulloa de viver amancebado publicamente com dona Catalina Morejon, mulher casada que levava consigo para as casas do Santo Ofício, escandalizando a todos, inclusive negros e índios. Seu apetite desordenado não poupava quaisquer mulheres. Acusou o Inquisidor de numa quinta feira santa, enquanto se realizavam as cerimônias litúrgicas estar jantando com mulheres desonestas que estavam à sua disposição. Seguiram-se acusações de inúmeros desmando (MEDINA, 1956, tomo I, p. 191 e seg.).

---

57 Carta dos Inquisidores ao Conselho, 02.11.1676 (MEDINA, 1956, tomo I, p. 122).

Choques houve entre os Inquisidores e os Bispos. Queixavam-se aqueles que estes depreciavam sua autoridade e ministério, levando o Rei a dirigir-se aos prelados recomendando respeitassem a autoridade do Santo Ofício nas questões de fé<sup>58</sup>. Choques com o Vice-rei também houve. Um incidente é exemplificativo. O Vice-rei Luis Enriquez de Guzmán, conde de Alba de Lieste (1655-1661) trouxera do México o opúsculo do holandês Guillermo Lombardo, livro proibido. No primeiro dia de páscoa do Espírito Santo, estando o Vice-rei na catedral, subiu ao púlpito um comissário do Santo Ofício e leu um Édito obrigando ao Vice-rei entregar o livro e por à disposição do Tribunal seu médico Cesar Vandier, suspeito de luteranismo. O Vice-rei se enfureceu e teve início um grande litígio que só terminou quando Felipe IV reprovou o procedimento da Inquisição e mandou o Vice-rei entregar o livro. A questão se reabriu na habitual Visita de Páscoa do Vice-rei ao Tribunal quando este percebeu a presença de um aguazil com sua vara. Ordenou que esse membro subalterno do Santo Ofício não passasse do umbral da porta. Criou-se um caso que foi levado ao arbítrio do Rei. Pelas suas questões com a Inquisição o Vice-rei foi apelidado de *el virrey herege*”.

O rei acabou baixando medidas contra eventuais abusos do poder inquisitorial. Entre elas que os Inquisidores não deviam tratar com mercadorias nem arrendamentos, por si ou por intermediários; não ficassem com coisa alguma que tivesse sido vendida a outro, não tomassem mercadorias contra a vontade do dono; os que fossem tratantes, mercadores ou encomenderos deviam pagar os direitos reais podendo a justiça reconhecer suas casas e mercadorias e castigar as fraudes que tivessem cometido nos registros; que não mais proibissem a qualquer pessoa sair dos portos de mar sem licença da Inquisição; que não prendessem os agentes reais salvo em casos notórios de ação contra o Santo Ofício; que a Inquisição não censurasse os Vice-reis; não arrendar rendas reais ou tratar com mercadorias; proibido excomungar os Vice-reis às vésperas de sua partida para a Espanha, como acontecera com o conde Vilar.

A conflitualidade da Inquisição com outros poderes foi sustentada por interesses divergentes, bem como pela desigualdade de recursos na vida social.

---

58 Cédula Real de 20.01.1576.

Incidentes e intervenções reais são indícios de um perfil próprio que o Santo Ofício teve no Vice-reino do Peru. Deixa entrever rivalidades políticas, sociais e econômicas, uma sociedade em transformação onde se confrontavam valores barrocos de uma minoria e burgueses que se fortaleciam contagiando as mentalidades. Para além das rotas atlânticas com seus desdobramentos europeus e suas escalas nas ilhas, havia uma circulação entre os domínios espanhóis e portugueses com ou sem mediação dos cristãos novos e dos judeus.

A criação de um novo mundo não se fez sem recriações que o espaço impôs e os homens realizaram movidos por interesses dispares.

## REFERÊNCIAS

BENEYTO, Juan. *Historia de la administración española e hispano-americana*. Madrid: Aguilar, 1958.

CASTRO, Padre José de. *O prior do Crato*. Lisboa: Tipografia União Gráfica, 1942.

*Diccionario de Historia de España*. Revista de Occidente, Madrid, 1952.

*Dicionário de História de Portugal*. Porto: Iniciativas Editoriais s/d.

ERICEIRA, Conde Duque de. *História do Portugal Restaurado*. Porto: Livraria Civilização, 1945, vol. I.

FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. "Um problema: a traição dos cristãos novos em 1624". In: *Revista de História*. São Paulo, 1970.

GODECHOT, J. *Histoire de l'Atlantique*. Lyon: Bordas, 1947.

LIVRO Primeiro do Governo do Brasil. Rio de Janeiro, 1958.

MATTOSO, José. *História de Portugal*. 2ª ed. Lisboa: Ágora, 1973.

MEDINA, José Toribio. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima. 1569-1820*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, tomo I, 1956.

PALMA, Ricardo. "Tradiciones peruanas". In: *Anales de la Inquisición de Lima*. Madrid: Aguilar S. A. de Ediciones, 1953.

POLIAKOV, Leon. *Los banqueros judíos y la Santa Sede del siglo XIII al siglo XVII*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.

VEGA Y CARPIO, Lope Felix de. *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar, 1964.



## REPRESENTAÇÕES PROTESTANTES SOBRE A INQUISIÇÃO

Elizete da Silva

*“É impossível achar loucos mais extravagantes que os que se abandonam inteiramente ao ardor da piedade cristã.”*

Erasmus de Rotterdam

Pretendemos analisar, neste artigo, a repercussão da Inquisição em meio aos reformados do Século XVI na Europa, ao mesmo tempo discutir como instrumentos de controle da fé e das doutrinas foram desenvolvidos pelos protestantes, internamente, em suas comunidades. Tratamos especialmente dos calvinistas, que atuaram na França e na Suíça. Analisamos os reformados, considerados heréticos pelos católicos, bem como as representações que os mesmos construíram sobre a Inquisição Católica e seus agentes inquisitoriais. Buscamos compreender, ainda, em que medida práticas persecutórias foram encetadas pelos protestantes no afã de preservar a pureza evangélica, segundo eles conspurcada pelo catolicismo que repudiavam.

Ancorada nos conceitos de práticas e representações de Roger Chartier (1990), analisamos os embates entre católicos e protestantes no Século XVI, os quais eram verdadeiras lutas de representações no campo religioso, político e intelectual, que resvalaram para guerras religiosas fratricidas, as quais ensanguentaram a Europa por quase um século, pois a paz oficial só ocorreria em Westfalia em 1648.

Sendo orgânicas as relações entre religião e política no alvorecer dos tempos modernos, o conceito de campo religioso de P. Bourdieu (1997), é extremamente operacional no entendimento dos liames entre poderes religiosos e seculares que engendraram a Inquisição Romana e o Consistório Calvinista. Na Europa dos Séculos XVI e XVII, a escolha religiosa, a confissão de fé, também se transformava numa posição política com todos os seus desdobramentos sociais e coletivos.

## Protestantismo e recrudescimento inquisitorial

Ao longo da Idade Média, a hegemonia da Igreja Católica foi questionada por vários movimentos religiosos que criticavam o luxo do clero, o afastamento dos princípios bíblicos, além de preconizarem comunidades e relações sociais equânimes, sem os constrangimentos e as desigualdades feudais. Eram levantes heréticos com demandas religiosas e sociais que punham em xeque o senhorio feudal e o catolicismo. Objetivando restabelecer a ordem e os ataques à ortodoxia, a Igreja Católica construiu alguns mecanismos de repressão e controle, dentre eles a Inquisição.

Para reprimir o movimento dos albigenses e outras levantes contestatórios como os valdenses, no Sul da França o Papa Gregório IX instituiu no Século XIII o Tribunal da Inquisição com o objetivo de combater as heresias, contando com a atuação dos inquisidores, religiosos dominicanos ou franciscanos e o apoio do poder secular da região onde atuavam os heréticos. O Tribunal julgava e poderia aplicar penas visando o arrependimento do herege, caso não ocorresse tal atitude de humildade e confissão em busca do perdão, o suspeito de heresia pagava com a vida seus erros doutrinários.

Os teólogos católicos do medievo concebiam a Inquisição como um instrumento necessário para a preservação da ortodoxia doutrinária e da autoridade eclesiástica. Segundo S. Tomás de Aquino, no Artigo III de sua *Summa Theológica*, a respeito dos hereges:

Existe o pecado pelo qual merecem não só serem separados da Igreja pela excomunhão, mas também de serem retirados do mundo pela morte. Com efeito, e questão muito mais séria corromper a fé pela qual vem a vida da alma, do que fabricar dinheiro falso com o qual é sustentada a vida corporal. (APUD BETTENSON, 1967, p. 181)

Conforme o Manual dos Inquisidores, escrito em 1376 pelo dominicano Nicolau Eymerich, considera-se herética “toda proposição que se oponha a tudo o que esteja contido nas Escrituras, a tudo o que decorre do sentido das Escrituras, ao conteúdo das palavras de Cristo a tudo o que a Igreja tenha proposto à fé dos fieis”. (EYMERICH, 1961, p. 15). Quaisquer possibilidades de interpretação alternativa à tradição eclesiástica eram consideradas suspeitas de heresia. Esperava-se do fiel que seguisse

devocionalmente os preceitos religiosos, sem questionamentos, conforme o que era ministrado pelo clero católico. Alguns filósofos ou estudiosos da Bíblia ousaram contestar as doutrinas e o poder da hierarquia eclesiástica. Em 1509, Erasmo de Rotterdam escreveu *O Elogio da Loucura* (2001) com satíricas críticas ao Cristianismo, como a epígrafe deste texto, sem, contudo romper definitivamente com a Igreja Católica.

A Reforma Protestante, ocorrida na Europa no Século XVI, cindiu a cristandade em dois blocos antagônicos. Em 1520 o ex-monge agostiniano Martinho Lutero, que em 95 teses se opôs às práticas e dogmas da Igreja Católica, foi excomungado pelo Papa Leão X. Como um rastilho de pólvora a heresia luterana incendiou mentes e corações dos europeus.

A proposta de Lutero de reformar a instituição católica ocorreu numa conjuntura assaz propícia: a burguesia europeia em ascensão desejava uma igreja barata como opinou Engels (1976); enquanto os camponeses anabatistas exigiram reformas sociais e políticas, além das mudanças doutrinárias ou litúrgicas no Cristianismo. O nacionalismo germânico e inglês, bem como os interesses políticos dos governantes ávidos por livrar-se do peso da autoridade papal, jogou um papel decisivo na Reforma Protestante. Os príncipes alemães esconderam e apoiaram o reformador alemão das garras inquisitórias, ao invés de entregá-lo às autoridades papais para o devido castigo dos hereges.

Como reação ao movimento reformador ocorreu um recrudescimento da Inquisição, numa tentativa de barrar o avanço das ideias protestantes. Em 1542 o Papa Paulo III estatuiu a *Sagrada Congregação da Inquisição Romana* visando os heréticos das novas doutrinas. Em 1578, o Manual do Inquisidor foi reeditado com atualizações do dominicano Francisco Peña.

Conforme a bula *Licet Abinitio* do Papa Paulo III, a heresia protestante era o alvo do Santo Ofício, ou Inquisição Romana. Os motivos para a instalação da Inquisição Romana já se encontravam no preâmbulo do texto papal:

O desejo de conservar a pureza da fé contra a heresia, a paralisia das instituições de controle devido às expectativas de abjuração e de regresso dos hereges à Igreja Católica; o atraso da realização do Concílio devido às guerras entre os príncipes cristãos; o progresso da heresia e as ameaças constantes de ruptura de unidade da Igreja. (BETHENCOURT, 2000, p. 27)

A heresia protestante imediatamente brotou no território francês. Na cidade de Meaux, próxima à Paris, Jacques Lefebvre, clérigo e professor da Universidade de Sorbonne, criou ao seu redor um grupo de alunos e colegas que estudava a Bíblia e a teologia cristã com espírito crítico e inovador. A localidade de Meaux transformou-se num centro de difusão doutrinária e de práticas religiosas que se opunham frontalmente à tradição católica romana. Na primeira metade do Século XVI todos os adversários de Roma eram alcunhados como os *Hereges de Meaux*. O pensamento religioso desse grupo francês aproximava-se totalmente dos princípios luteranos.

A Inquisição na França teve algumas peculiaridades: os Tribunais estabeleceram-se desde as primeiras décadas do Século XIII, liderado por dominicanos, que produziram tanta devastação na região do Langdoc, que aterrorizou a população provocando a cólera popular. Com certo esvaziamento da autoridade dos inquisidores religiosos o poder real passou a assumir o papel de inquisidor da fé, aplicando penas e castigos a partir do julgamento dos doutores da Universidade de Paris. Duas décadas antes da instalação da Inquisição Romana o Parlamento Francês já estava perseguindo e condenando os suspeitos de heresia luterana.

Em 1523, Jean Leclerc, do círculo de Meaux, de forma audaciosa colocou um pasquim na porta da catedral acusando o Papa de ser o anticristo. Considerado e tratado como herege foi açoitado e durante três dias arrastado pela cidade e marcado com ferro em brasa. Nessa década de 1520, o jovem Jean Cauvin colava grau em Artes na Universidade de Paris e seguiu os estudos de Direito em Orleans e Bourges. Estudou de forma assistemática Teologia, interesse despertado desde a adolescência no Colégio Montaigu, no qual como aluno aplicado Calvino recebeu formação escolástica.

A conversão de Calvino aos princípios reformados ocorreu de forma paulatina, sem visões espetaculares ou místicas. O humanista Jean Cauvin se aproximava das novas doutrinas usando a razão e a retórica. De volta a Paris, Jean Calvino que mudaria seu nome de Cauvin para Calvin por causa das perseguições, passou a conviver com um grupo de professores da Universidade de Sorbonne adeptos da Reforma Protestante.

Em 1533, no dia de todos os Santos 1º de novembro, Nicolas Cop, amigo de Calvino, que assumira o reitorado da Universidade de Paris, pronunciou um contundente discurso condenando as perseguições religiosas sofridas pelos franceses, fez uma apologia às ideais luteranas e à volta ao Cristianismo primitivo. Segundo os seus biógrafos, o bombástico discurso lido e anotado previamente ou escrito a quatro mãos com João Calvino foi um momento decisivo na assunção das novas doutrinas pelo jovem intelectual, nascido na região da Picardia.

A prática de colocar cartazes em lugares públicos e nos templos persistiu entre os reformados. Em 1534 os *placards* de 37 a 25 centímetros foram fixados em Paris e em várias cidades próximas. Escrito em letras góticas, o texto repudiava a celebração da missa católica e a eucaristia como práticas divergentes da Bíblia. Calvino também fez parte do grupo que afixou os cartazes, inclusive no palácio real de Francisco I. O mecenaz Valois não perdeu a ousadia dos reformados e ordenou a caça aos hereges, em comum acordo com o Papa Clemente VII.

O rei Francisco I respondeu às provocações dos seus súditos reformados de forma dura e espetacular: organizou uma procissão macabra pelas ruas de Paris, com pódios e paradas estratégicas, onde o rei, os embaixadores e os membros do Parlamento se instalavam para presenciar a morte na fogueira, dos heréticos envolvidos no “affaire dos cartazes” contra as práticas católicas. Seis homens foram queimados pela forma de *estropada*, isto é, subindo e descendo lentamente no meio das chamas das piras previamente instaladas ao longo do percurso. (ANDRIEUX, 2006, p. 41). A França se dividiu entre dois belicosos partidos: o dos papistas católicos e dos reformados que receberiam posteriormente o apodo de huguenotes.

As guerras religiosas na França, entre papistas e huguenotes durou de 1562 a 1598, com a publicação do Edito de Nantes, que concedia liberdade de consciência aos não católicos, porém as discórdias e os conflitos armados persistiram até as primeiras décadas do século XVII. (GARRISON, 1998, pp. 353-363). A noite de São Bartolomeu em 1572, o massacre de milhares de huguenotes era uma ferida aberta na sociedade francesa que não cicatrizava. Cindida a cristandade em dois blocos antagônicos, durante quase um século as guerras religiosas, decorrentes de disputas teológicas

mescladas por fortes interesses econômicos e políticos, também repercutiram no Novo Mundo recém-descoberto, inclusive no Brasil.

A burguesia protestante francesa premida pelas perseguições religiosas e a necessidade de novos mercados amalgamou dois propósitos na empresa colonial denominada França Antártica: mercantis e espirituais. Ao mesmo tempo em que saqueavam os produtos coloniais da América Portuguesa, buscavam refúgio religioso. Com o apoio do almirante Gaspar de Coligny, um dos chefes do partido huguenote, Nicolau de Villegagnon montou uma esquadra em direção ao “país longínquo onde pudesse livremente servir a Deus, de acordo com o evangelho reformado, mais ainda preparar um refúgio para todos os que desejassem fugir às perseguições” (LERY, 1980, p. 31).

Em 1555, aportou na Baía de Guanabara, a frota de Villegagnon, o qual de imediato buscou estabelecer uma comunidade reformada na colônia francesa na Guanabara. Em carta a Calvino, solicitou a vinda de pregadores para converter os indígenas e pastorear os huguenotes que o acompanharam na aventura atlântica. Foram enviados os pastores Richier, Chartier e o jovem Jean De Léry, que nos legou precioso relato da França Antártica e não mediu esforços para desqualificar a narrativa do católico André Thevet intitulada *As Singularidades da França Antártica* (LERY, 1980, pp. 46-47). Dir-se-ia que as lutas entre papistas e huguenotes também ocorriam no campo do registro histórico. O malogro da efêmera comunidade religiosa culminou com a morte por afogamento na Baía de Guanabara dos pastores calvinistas, os quais se recusaram a abjurar da fé reformada. Villegagnon comandou o julgamento dos hereges, após dramáticos percalços e ter se voltado ao partido católico.

Em meio a essa conjuntura europeia de conflitos e perseguições aos seguidores das ideias reformadas, o jovem advogado Calvino resolveu intervir, publicamente, fazendo a apologia das novas/ velhas doutrinas sustentadas pelos ditos hereges. Em agosto de 1535 veio a lume em Genebra as *Instituições da Religião Cristã*, redigida por João Calvino e sistematicamente organizada, seguindo a metodologia e a retórica sorboniana. Compunha-se de cinco capítulos sobre os alicerces doutrinários do Cristianismo, precedido de uma carta dedicatória ao Rei Francisco I da França, fazendo a apologética

dos princípios reformados e esclarecendo que os seus seguidores não eram sediciosos, nem tampouco rebeldes contra a autoridade real.

A missiva, melhor dizendo, o apelo de Calvino, foi endereçada “ao poderosíssimo, ilustríssimo e cristianíssimo rei da França”. O objetivo do jovem reformador era “escrever um livro, que servisse de instrução para aqueles que estão desejosos de religião e de confissão de fé diante de Vossa Majestade”. (CALVINO, 1958, p. 75). Em linguagem elegante e persuasiva, considerando o governante ainda como um bom cristão, citou que a acusação dos irmãos perseguidos se dava pela falta de conhecimento da verdadeira doutrina, que não era uma novidade herética, mas a real tradição dos princípios bíblicos, a verdade defendida pelos primeiros cristãos.

No contexto de embates e vacilações no processo de construção de um corpus teológico distinto do catolicismo romano, a contribuição do jovem intelectual francês Calvino foi fundamental para a consolidação do protestantismo. Lucien Febvre, ao traçar o perfil do reformador foi enfático: “Equívoco, confusão, desamparo. Foi então que se levantou um homem. E apareceu um livro. O homem João Calvino. O livro *A Instituição Cristã*” (FEBVRE, 2002, p. 15). Era um tratado doutrinário e ético para forjar um novo cristão, um soldado de Cristo pronto para a batalha, com armadura intelectual e espiritual, um predestinado pelo Senhor dos Exércitos para salvar a humanidade das garras do inferno.

Após os conflitos e o supliciamiento dos portadores dos cartazes anticatólicos, Calvino sofreu ameaças e juntamente com outros franceses, considerados heréticos, evadiu-se de Paris. Em 1535, João Calvino já residia em Basileia, Suíça, a qual se tornara um refúgio seguro para os reformados franceses. Nessa cidade, em 1535, Pierre Robert, o Olivetan, traduziu a primeira Bíblia para o francês, com um prefácio de João Calvino, seguindo na tradução os postulados reformados. Demonstrando, assim, uma ruptura definitiva do jovem francês com a Igreja Católica.

Em Genebra, Calvino encontrou-se com William Farel, pastor reformado, que lhe convidou a permanecer na cidade e ministrar aulas de literatura. Porém, gradativamente o jovem francês tomou a liderança do movimento protestante na região, além de organizar a Igreja Reformada de Genebra. Escreveu *o Catecismo de Genebra* (1537), uma espécie de

resumo das *Instituições*, com propósito de doutrinar e fortalecer a comunidade eclesiástica reformada.

No âmbito externo, Calvino colocou a serviço do campo reformado seus talentos de retórica e de teologia. Seguindo a prática inaugurada por Lutero na Alemanha de promover disputas teológicas entre católicos e reformados, Calvino debateu em nome dos protestantes em 1536 na disputa de Lausanne. As disputas (Diets) eram convocadas pelos governantes e se constituíam em espaços públicos de demarcação das ideias reformadas e busca de visibilidade para o grupo minoritário, que se formava em posição à Igreja Católica secular e majoritária.

## Representações protestantes sobre a inquisição

O historiador português Francisco Bethencourt e vários autores que se debruçaram sobre a temática inquisitorial formularam ricas contribuições sobre o imaginário e as representações construídas em torno da Inquisição. Neste texto, o nosso propósito é apenas, ressaltar como o nascente grupo reformado do Século XVI concebeu a Inquisição e a Igreja Católica, que a havia instituído em todo o território concebido como cristandade naquele momento.

Lyon, na primeira metade do Século XVI era uma rica cidade que abrigava nobres e um intenso comércio de livros e de ideias. Segundo Febvre, foi em Lyon que Rabelais imprimiu seus polêmicos livros *Pantagruel e Cimbalum mundi*. Era uma cidade de livreiros, importante e relevante se pensarmos que a imprensa acabava de ser inventada. Em “Lyon, cidade dos livros” se imprimia “livros religiosos e de devoção, livro de leitura popular, romances de cavalaria posto em prosa burguesa” (FEBVRE, 2009, p. 37). Nesta urbe cosmopolita, as ideias reformadas chegaram rapidamente. Era um foco irradiador do movimento huguenote que atraía uma parcela considerável de população, inclusive os jovens estudantes e seus mestres.

Muitos jovens reformados, na ausência de universidades protestantes, na França, deslocavam-se para Genebra ou Lausanne com o objetivo de obterem formação na Academia de Genebra, recém-fundada pelas autoridades e contava nos seus quadros docentes renomados, dentre eles João

Calvino. Em Lausanne, situava-se a Faculdade de Teologia. Em 1552, cinco jovens franceses estudantes de Lausanne foram presos no retorno à cidade de Lyon e foram declarados culpados pelo crime de heresia. Não surtiram efeito os apelos dos jovens sentenciados ao Parlamento de Paris, muito menos os clamores do mercador João Líner e dos governantes de Berna ao rei da França. Em março de 1553, o Parlamento decretou a morte dos hereges na fogueira. Além dos jovens, foi condenado à fogueira o pastor Monier de Lyon (ANDRIEUX, 2006, p. 52).

Durante os anos em que os jovens lyoneses passaram na prisão inquisitória, João Calvino os acompanhou, pastoralmente, com orações e cartas, aconselhando-os e os exortando a permanecerem firme na fé reformada, “aguardando o evento conforme aprouver a Deus, suplicando-lhe sempre que lhes sustente e não permita que apostatem” (CALVINO, 2009, p. 103). Apostatar era renegar a fé protestante e, por medo da morte, confessar o erro da heresia e voltar às doutrinas católicas, tão abominadas pelos reformados do Século XVI!

Nessa mesma Carta enviada aos jovens sentenciados pelo Parlamento de Paris, Calvino refere-se aos agentes inquisitoriais como “inimigos da verdade”. Referiu-se ao inquisidor Nicolau Oritz, que presidiu o julgamento dos cinco estudantes de Teologia nos seguintes termos: “recebi certo papel com alguns argumentos muito astutos de Oritz, aquele animal miserável, para provar que é permitido fazer ídolos” (CALVINO, 2009, p. 104). Com tintas fortes o reformador francês referiu-se à astúcia do inquisidor, desqualificando-o profundamente, destituindo-o de humanidade, considerando-o um irracional miserável, um animal, ser vivo desprovido de razão. A idolatria, segundo os calvinistas era e é um pecado inconcebível, pois atenta contra a soberania divina e o monoteísmo cristão.

Em junho de 1552, logo que a notícia da prisão dos jovens estudantes chegou a Genebra, Calvino entrou em ação junto às autoridades civis. Escreveu em missiva aos prisioneiros: “aqueles que têm influência com o príncipe em cujo poder Deus pôs suas vidas estão se esforçando fielmente em seu favor, mas não sabemos ainda até que ponto tem tido sucesso no processo judicial” (CALVINO, 2009, p. 97).

Ao se reportar às autoridades eclesiásticas católicas, Calvino designou-as como malignos inimigos, adversários que o mesmo temia até o envio da carta para que não caíssem em mãos malignas pudesse dar ao inimigo motivo para afligi-los (CALVINO, 2009, p. 97). Apesar das orações calvinistas, os jovens estudantes da Academia de Genebra foram sacrificados pela Inquisição. Segundo Bethencourt, as primeiras narrativas e representações protestantes sobre a Inquisição são estruturadas pela ideia de tirania. “trata-se desse ponto de vista, de um poder ilegítimo de inquérito sobre as consciências e os comportamentos religiosos, fundados numa tradição construída fora das escrituras” (BETHENCOURT, 2000, p. 346).

Já nos primeiros momentos de sua trajetória como reformador, João Calvino exprima seu desagrado e concepções negativas sobre a Igreja Católica e sua pretensão de garantir a pureza doutrinária de forma monolítica e com instrumento de violência. Na dedicatória que fez ao rei da França nas *Instituições da Religião Cristã*, Calvino se referiu aos que espalhavam “raiva e furor no reino” como “ímpios que não dão lugar algum à verdadeira doutrina... adversários que espalham fogo e sangue”. Segundo ele, a doutrina que pregavam estava sendo injustamente vista pelos adversários ao dizerem que seus seguidores “devem ser castigados com cárcere, desterros, confisco de bens e fogo e que deve ser eliminada do mundo” (CALVINO, 1958, p. 76).

Seguiu Calvino o seu discurso, demandando atenção do rei Francisco I para a causa dos reformados, os quais estavam sendo acusados “com impetuosa fúria”, pelos adversários que “exercitam sempre sua crueldade com prisões, açoites, tormentos, espada e fogo”. Segundo Calvino, no tempo certo, “a forte mão do Senhor livrará os pobres da aflição e castigará aos que menosprezavam os fies seguidores da fé cristã”, isto é, os huguenotes e seus irmãos de crenças. A ira divina, no discurso calvinista, não falharia no castigo aos papistas que lhe perseguiram e aos demais protestantes.

Embora Francisco I tivesse interesse de manter a paz com os huguenotes, pois necessitava do apoio político dos príncipes alemães luteranos para sua política externa, o apelo da Igreja Católica foi mais forte que a demanda do seu súdito João Calvino. Em 1543, a Universidade de

Sorbonne queimou uma lista de livros perniciosos dentre eles: o *Pantagruel* de Rabelais; as obras de Melanchton, uma *Bíblia de Genebra* e as *Instituições da Religião Cristã* de Calvino. O portal da Igreja de Notre Dame serviu de espaço para a pira inquisitorial (FEBVRE, 2009, p. 125).

Ainda nas *Instituições da Religião Cristã*, Calvino tratou a Igreja Católica como um Belial, isto é, uma divindade do idolátrico mundo antigo fenício, que queria impor uma “fé cega” através da tirania espiritual. Segundo o reformador francês:

[...] querem que nossas consciências estejam sujeitas a seu império, de tal sorte que sejam quais forem as leis que sancionem ou ponham, seja a nós uma necessidade de obediência às mesmas. E, entretanto, com sua leviandade tem deixado todo temor de Deus, mascararam os dogmas aos quais demanda uma estreita observância. E reivindicam a si, sem direito algum, esta licença de fabricar artigos de fé e impormos dogmas (CALVINO, 1958, p. 138).

## Práticas inquisitoriais entre os protestantes

A teologia protestante do Século XVI baseava-se em três postulados básicos: a salvação pela graça e fé; a Bíblia como regra de fé e prática e o sacerdócio universal dos cristãos. Esses princípios divergiam fundamentalmente da dogmática católica, que preconizava a máxima “fora da Igreja não há salvação”. A universalidade do sacerdócio, na prática, significava assumir que não havia intermediação da Igreja ou dos sacerdotes entre Deus e os homens. Portanto, cada homem e cada mulher são padres e madres de si mesmos se relacionam diretamente com Deus e não precisam do concurso eclesiástico para garantia da salvação eterna.

Segundo alguns autores, o sacerdócio universal e a capacidade de todo homem ler e entender o texto bíblico propiciou, dentre outros fatores, o surgimento do individualismo. Essa liberdade de consciência de relacionamento com o sagrado, no entanto não se fazia de forma absoluta. A liberdade dos sacerdócios de todos os fiéis esbarrava, peremptoriamente, na ortodoxia, isto é, na doutrina correta estabelecida pelas instituições eclesiásticas. Conforme Rubem Alves (1979), nas suas origens, um presbiteriano calvinista, a ortodoxia, as crenças, os dogmas e a liturgia corretos,

são estabelecidos por aqueles que têm o poder de exarar o discurso da “reta doutrina”. O princípio protestante do livre discernimento ao se chocar com a ortodoxia transforma-se em heterodoxia, o discurso divergente e contestador da “reta doutrina”.

O *Catecismo de Lutero* e, posteriormente, as *Instituições e Catecismo* de Calvino eram formas de sistematizar as doutrinas e as práticas protestantes em meio à liberdade dos axiomas da livre consciência dos primeiros reformados. Além de outros livros normativos que foram escritos e disseminados no processo de doutrinação dos fiéis. No laboratório protestante em Genebra, João Calvino e seus colegas pastores sistematizaram um órgão disciplinador da fé, das doutrinas e das práticas cotidianas dos fiéis reformados. Em 1541, o Conselho Governamental de Genebra adotou as *Ordenanças eclesiásticas*, redigidas por Calvino, como manual de práticas religiosas e civis para ordenar e disciplinar a vida da cidade. A Igreja Reformada de Genebra era dirigida pela Venerável Companhia e pelo Consistório ou Presbitério.

O Consistório tinha a função de manter a disciplina eclesiástica na cidade, sem, contudo direito à punição civil. Gradativamente, esse colegiado religioso foi se fortalecendo, passando a ter a competência de excomungar pessoas consideradas desviantes dos princípios bíblicos. Passou a contar também com a presença de leigos, representando a autoridade civil da cidade. Janine Garrison, estudando o protestantismo francês, assegurou que “o Consistório é a instituição mais original criada pelo calvinismo. Baseava-se nos princípios religiosos explicados na Instituição Cristã” (GARRISON, 1991, p. 89).

Cabia ao Consistório: organizar os livros nomeando os fiéis e arrecadar ofertas para sustentar os pastores. Porém, a função principal era estabelecer a disciplina eclesiástica, era um tribunal que julgava a moral e os costumes cotidianos dos fiéis que compunham as comunidades religiosas. Faziam parte do repertório dos pecados condenados pelos conselheiros e anciãos as blasfêmias, as juras, os jogos, as danças, as heresias, os banquetes e festins, a não observância do domingo e o abandono dos cultos na congregação.

Os faltosos, julgados pelo Consistório, eram admoestados ao arrependimento de seus pecados, porém se persistissem nos erros eram condenados com penas bastante graves. “Os heréticos, os contendores, os questionadores eram excomungados e afastados de todos os sacramentos, mas também de toda assembleia” (GARRISON, 1991, p. 115). Com o entrelaçamento dos poderes civis com os poderes religiosos, a figura e a liderança de Calvino se agigantaram em Genebra e o Consistório ganhou peso político, como tribunal eclesiástico, com penas de morte.

Genebra era uma cidade aberta, próspera com suas feiras e comerciantes, o que atraiu um grande número de refugiados huguenotes em busca de liberdade religiosa e condições de trabalho. Calcula-se que, em 1536, o crescimento demográfico da população genebrina foi exponencial, contando com 10 mil refugiados. Esse conglomerado urbano também facilitava a insalubridade e as doenças da época. Em 1542, Genebra foi acometida pela Peste Negra, causando mortandade e desequilíbrio financeiro. Várias mulheres foram condenadas como bruxas pelo Consistório, acusadas de espriar a peste, pois traziam consigo o castigo de Deus. Flagrante semelhança com a Inquisição Católica medieval, não foi apenas no plano discursivo! Os sentenciados recalcitrantes eram considerados como partidários de Satanás, “aquele que perturba a paz da Igreja”, também foram supliciados pelo Consistório, numa tentativa clara de extirpar, pela força “a idolatria e a superstição”.

Centenas de condenações de “pecadores” foram perpetradas pelo Consistório de Genebra, porém o suplicio de Miguel Serveto, pela sua turbulenta e rica trajetória deixou marcas na memória do impoluto reformador João Calvino. O espanhol Serveto além de médico, filósofo e teólogo era um homem intelectualmente inquieto, filho do seu tempo, do inquietante Século XVI com suas reformas, expansão comercial e a constatação da existência de um Novo Mundo, habitado por diferentes seres humanos. L. Febvre compara Serveto ou Servet, na sua grafia afrancesada, a outros pensadores do Século XVI que ousaram discordar dos dogmas católicos. Afeito a uma boa polêmica, em 1542, estava em Lyon onde publicou uma Bíblia comentada e logo destruída pela heterodoxia

de seus comentários. Para sobreviver precisou trocar o próprio nome para Michel de Villeneuve (FEBVRE, 2009, p. 114).

Acusado de heresia pela Inquisição Romana, Michel de Serveto foi preso e julgado na França, pelo Tribunal de Vienne em 1553, após a publicação de seu livro *Restituição Cristã*, no qual se opunha ao batismo infantil, à doutrina da Trindade e questionava o sacrifício de Cristo. “Escreveu outro livro intitulado, Sete livros sobre os Erros da Trindade, sobre o qual Farel opinou como herético”, ofensor da divindade, sacrílego apoiado pelos ateus. Segundo Aubert, “a” doutrina de Servet nos parece de uma ortodoxia quase timorata...nenhum dos teólogos calvinistas, parece te-la realmente compreendido (*Apud* FEBVRE, 2009, p. 139).

A incompreensão de Calvino ou de Farel poderia ser qualificada não como falta de conhecimento ou de instrumentais metodológicos para apreender o pensamento de Serveto, pois ambos foram formados nos parâmetros acadêmicos e retóricos das universidades europeias, de fato, se tratava de um ato de recusa à uma interpretação bíblica que não seguia os cânones religiosos que os mesmos consolidavam naquele momento como verdade evangélica em oposição à Igreja Católica e aos outros grupos protestantes que não aceitavam o calvinismo.

Serveto correspondia-se com Calvino compartilhando suas concepções religiosas, as quais foram rejeitadas pelo reformador francês como “fantasias delirantes, com fanfarrice ostentosa de que eu veria algo surpreendente de inusitado”, Em correspondência a William Farel, Calvino reportou seu rompimento com Serveto e quanto a sua busca de refúgio em Genebra, disse peremptoriamente: “não estou disposto a empenhar minha palavra pela segurança dele, pois se ele vier, jamais permitirei que parta vivo, se a minha autoridade for de alguma valia” (CALVINO, 2009, p. 61).

Michel de Serveto conseguiu fugir da prisão inquisitorial de Lyon e dirigiu-se à Genebra em busca da proteção dos protestantes. Como lhe adiantara, Calvino não o apoiou e o dissidente espanhol caiu nas garras do Consistório Protestante. Um homem sem rumo, um pensador itinerante, rejeitado, ao mesmo tempo, pelos católicos e pelos reformados. Preso em Genebra, Miguel Serveto foi condenado por heresia em 1553, juntamente com os livros que havia escrito foi queimado na fogueira do Consistório

Calvinista da cidade de Genebra. A tirania espiritual que João Calvino denunciara na Igreja Católica, agora era posta em prática pelos próprios protestantes com o seu aval teológico e moral.

O reformador francês condenava as ideias revolucionárias dos anabatistas, condenava a idolatria católica, condenava também os livres pensadores, os que criticavam a religião e eram tidos como ateus. Em um dos seus sermões em 1555, João Calvino referiu-se à Rabelais como ateu, o qual inicialmente era simpático à Reforma Protestante, mas permaneceu distante como um observador sem converter-se ou tomar partido. Os pecados do autor de *Pantagruel* eram ateísmo, zombar das Escrituras, por isto estava “condenado à morte: Deus ordena” (FEBVRE, 2009, p. 467).

Os humanistas franceses contemporâneos de Calvino, bem como os seus opositores do partido libertino em Genebra devolviam os insultos e as acusações no mesmo tom. Rabelais referia-se a João Calvino como “tirano e demoníaco”. Os líderes oposicionistas em Genebra “anunciam que estávamos estabelecendo aqui um trono permanente de despotismo disfarçado de defesa” (CALVINO, 2009, p. 61), relatou o próprio Calvino ao seu amigo pastor reformado William Farel, pedindo moderação e calma frente aos genebrinos que queriam livrar-se de sua presença na cidade.

Convém ressaltar, que apesar da predominância de um pensamento religioso intolerante, tanto entre clérigos católicos e protestantes, existiram nas sociedades europeias dos tempos modernos práticas cotidianas de tolerância e de convivência religiosa entre distintas comunidades de fé. “Em Béarn e Sedan, católicos e protestantes rezavam indistintamente nas igrejas uns dos outros; em La Rochelle eles dividiam a mesma igreja” (SCHWARTZ, 2009, p. 368). Cada um na sua lei, como se reportavam homens e mulheres das camadas populares na Espanha.

Os Séculos XVI e XVII foram tempos de inquietações intelectuais, questionamentos políticos e guerras religiosas. Um tempo de diversidade religiosa e cultural que punham em xeque o monolitismo católico ou a reta doutrina protestante. Um tempo de soldados de Cristo dispostos a matar e a morrer pela sua fé. Um tempo de lealdades, quando homens e mulheres levavam às últimas consequências suas confissões religiosas ou posições políticas.

A Inquisição Romana contra os hereges e o Consistório Calvinista contra os ateus zombadores da Bíblia são expressões do mesmo autoritarismo religioso que se expressa na ortodoxia ditada pelos sacerdotes no poder. São representações do mesmo espírito intolerante dos senhores da verdade bíblica, sustentados pelos príncipes governantes, ávidos de poder, do início dos tempos modernos, da formação dos estados nacionais.

A liberdade de consciência, as liberdades dos cristãos reivindicadas por Calvino e Lutero frente ao que eles denominavam de tirania ou cativo da Igreja Católica faziam parte dos seus discursos teológicos, mas como presas, ainda, de uma formação monolítica e de uma mentalidade intolerante, sucumbiam diante da necessidade de manter a ortodoxia, o poder eclesiástico de preservar a reta doutrina na prática cotidiana de suas comunidades religiosas. Uma mentalidade belicosa e excludente presidiu a formação do Consistório Calvinista também como um tribunal de fé para julgar os supostos desviantes.

Após a morte de Calvino em 1564, os seus sucessores desenvolveram novas concepções teológicas e o partido oposicionista de Genebra fez severas gestões políticas, levando o Consistório Calvinista a perder seu significado original, esvaziou-se.

A História demonstrou à saciedade, que na heterodoxia, na quebra da ordem eclesiástica pelos movimentos dissidentes e heréticos estava a renovação do Cristianismo. As seitas, as dissidências e as heresias proliferaram ao longo da trajetória das instituições cristãs no Ocidente e no Oriente, como um ramo novo que brota do velho tronco trazendo novos frutos. Por outro lado, o tolerantismo, mesmo minoritário na Europa, sobreviveu como prática cotidiana de católicos e protestantes em muitas vilas e cidades.

O iluminismo do Século XVIII destronou a religião do seu primado como substrato ético, moral e político, trazendo a razão como elemento fundante da vida humana e propiciando o surgimento de concepções teológicas mais liberais e contextualizadas, tanto na Igreja Católica, como dentre os calvinistas. Em 1821, o Tribunal do Santo Ofício foi extinto.

Os clamores de todos os supliciados, ao longo dos séculos, por causa de suas crenças, certamente fazem eco na Declaração dos Direitos do

Homem de 1948, que assegura a todo homem e toda mulher o direito de escolher livremente a sua religião e que nenhuma pessoa será perseguida por causa de sua opção religiosa ou não religiosa.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- ANDRIEW, Felix Benlliure. *Los Hugonotes Un camino de sangre y lágrimas*. Barcelona Espanha: Clie. 2006.
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália século XV – XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CALVINO, Juan. *Las Instituciones de La Religión Cristiana*. Buenos Aires: Editorial Aurora, 1958.
- CALVINO, João. *Cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- CHARTIER, Roger. *Historia Cultural Entre Práticas e Representações*. Lisboa, Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.1990.
- EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores. Directorium Inquisitorum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. Fundação Universidade de Brasília. 1993.
- ENGELS, Friedrich. A Guerra dos Camponeses. In. MARX. Karl, ENGELS, F. *Sobre a Religião*. Lisboa: Edições 70.1976.
- FEBVRE, Lucien. *O Problema da Incredulidade no século XVI. A Religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- FEBVRE. Lucien. *Esboço de um Retrato de João Calvino*. São Paulo: Mackenzie, 2002.
- GARRISON, Janine. *Protestants Du Midi 1559 – 1598*. Toulouse: Editions Privat, 1991.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil. Belo Horizonte Itatiaia*. São Paulo: EDUSP, 1980.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

SCHWARTZ, Stuart. *Cada Um na sua Lei Tolerância Religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras e EDUSC, 2009.

SILVESTRE, Armando. *Calvino o potencial revolucionário de um pensamento*. São Paulo: Editora Vida, 2009.

**PARTE II**

**MULHER E FAMÍLIA  
NA INQUISIÇÃO**



# CONSIDERAÇÕES SOBRE A FAMÍLIA NO CONTEXTO DA AÇÃO INQUISITORIAL

Eneida Beraldi Ribeiro

A opressão e violência inquisitoriais suscitam, desde há muito tempo, interpretações das mais variadas vertentes que, ou expressam a aprovação da instituição e seus métodos, alegando o pequeno número de presos e processados que chegaram à pena capital, comparados a outros fenômenos de perseguição, ou, por outro lado, correntes que não minimizam seus feitos e consideram os danos numa escala bem mais expressiva.

Para o convite que me foi feito pelos organizadores do Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, para participar da Mesa: Família e Inquisição: Trajetórias, Tradições e Resistências, ponderei a possibilidade de ampliar, no meio dos especialistas na área, a discussão sobre o alcance das ações inquisitoriais no destino de alguns grupos familiares.

Neste trabalho, pretendo discutir a ação do Santo Tribunal no tocante às consequências palpáveis sobre a sociedade, analisando-as a partir de uma escala menor, a dos grupos familiares. A profundidade das sequelas pode ser compreendida quando nos damos conta de que em, em alguns casos, famílias inteiras foram levadas à miséria, por ocasião da prisão de vários de seus membros.

O destino de vários desses grupos desmente parte da historiografia atual que não vê grandes consequências da ação do Santo Ofício nas sociedades ibéricas e no Brasil. Alguns desses trabalhos retomam o lema inquisitorial de “justiça e misericórdia” e, em discurso pomposo, asseveram que a Inquisição nada teve de violenta, ou seja, que os métodos de coerção utilizados se coadunavam, como dizem, com os de “sua época”. Além disso, se as penas mais brandas foram numericamente maiores que as penas capitais, a Inquisição deve ter sido misericordiosa nos julgamentos.

Apesar de considerar que seria desnecessário discorrer sobre questões que me pareciam dirimidas, vejo hoje, a necessidade de retornar a alguns elementos da dinâmica do Tribunal para que não se perca, no emaranhado de críticas, o conhecimento já apreendido.

Com relação ao cotidiano da prisão, a Inquisição em nada se mostrou benevolente e quanto às violências físicas, já temos estudos significativos. Faltam-nos ainda maiores pesquisas sobre as violências psicológicas e suas consequências. Constatamos que os métodos adotados pela instituição alcançavam eficácia pela quantidade de pessoas processadas e presas. Não devemos nos distanciar dos números, mas precisamos estar atentos e entender que, depois de completamente transformado o destino de cada um dos réus, após a prisão, essa transformação afetava diretamente o grupo, elevando o número dos atingidos pelo sistema. Assim, ao extrapolarmos a questão, simplesmente numérica dos presos da Inquisição, passamos a compreender, um pouco melhor, a extensão dos seus danos.

Havia um grande interesse em manter cheios os cárceres inquisitoriais. A instituição era onerosa, com grande número de funcionários que eram pagos pelos próprios réus, já que cada um deles era obrigado a custear os processos. Os confiscos, destinados aos monarcas, eram, na verdade, administrados pela Igreja. Assim, sem a existência de mais denúncias, diminuiriam as prisões e o sustento do Tribunal ficaria comprometido.

Alguns trabalhos, que surgiram nos últimos anos, criticam superficialmente temas que grande parte dos historiadores já considerava ultrapassada. Assim, voltam a ser questionados tanto a obrigatoriedade do segredo, como se ele não tivesse se imposto integralmente, quanto a imparcialidade dos documentos, acreditando-se na veracidade de todas as informações neles contida.

O segredo era a base do Santo Ofício. O teor das denúncias não era apresentado aos réus que precisavam “descobri-las”, através de um exercício mental que buscava, nas memórias, possíveis fatos que pudessem ter originado os testemunhos. Somente a leitura de um grande número de processos pode nos dar a dimensão dessa dinâmica. Da mesma forma, somente esse tipo de leitura, reafirma que a finalização destes processos apenas se daria depois de esgotadas todas as expectativas dos inquisidores na “confissão verdadeira”.

Mas, o que mais me chama a atenção é a crítica que tais autores direcionam aos historiadores, que eles consideram equivocados, que afirmam que a Inquisição não oferecia uma real defesa aos réus. Em alguns trabalhos, lemos que o Santo Ofício realmente se empenhava em assegurar contestações às denúncias, à prisão e às penas. Nessas dissertações e artigos, seus autores acreditam que o fato dos advogados serem funcionários do Tribunal não tornava, de maneira alguma, o processo tendencioso. Tais afirmações me levam a entender que a esses historiadores falta a leitura da massa documental, que são os processos, para poderem conhecer as formas reais de ação do Tribunal.

Se o interesse maior nas análises tem sido o funcionamento do Tribunal, seu corpo de funcionários e a legislação criada pela instituição, através dos Regimentos, os trabalhos deixam a desejar, na medida em que não conseguem compreender a distância entre a legislação e a prática, como se estudar uma instituição totalitária estivesse na alçada de uma superficial história administrativa, que não leva em conta todo o conteúdo ideológico que a Inquisição encerrou, ao moldar pensamentos e comportamentos, mediante o cerceamento de ideias e modos de vida questionadores aos seus parâmetros morais e religiosos.

Assusta-nos ler trabalhos de parca bibliografia, mas de críticas contundentes, alegando que a historiografia produzida até agora primou pela parcialidade nas conclusões, feitas a partir de leituras tendenciosas. No entanto, as alegações são feitas sem o necessário respaldo, tornando-se assim também, tendenciosas. É temeroso que toda uma produção historiográfica, escrita há décadas, seja sumariamente desacreditada por pesquisadores ainda inabilitados para a investigação e que se arvoram arautos da “verdade histórica”.

Vamos então lembrar o que é necessário saber para empreender a pesquisa histórica nos assuntos inquisitoriais. Primeiro: é imprescindível estudar os mais variados documentos. Os Regimentos, o Monitório, os Cadernos do Promotor, os Processos. Parece modismo a ideia de que a leitura dos Processos não precisa mais ser realizada, já que a historiografia que se dedica a eles está “ultrapassada” e apenas “vitimiza” os réus. O fundamento é o de que a instituição agia no âmbito de suas atribuições

legais. Se ela tinha jurisdição para criminalizar os pecados e o fez, em nada errou. Se ela tinha jurisdição para criminalizar comportamentos e o fez, foi correta. Se ela tinha jurisdição para torturar, estava “inserida em seu tempo”.

As leituras de documentos, que não os processos, nos remetem para longe dos réus e justificam todas as ações da Inquisição. Trabalho relativamente fácil de empreender. Ler o Tribunal ou qualquer outra instituição, sem entender a questão relativa aos documentos de arquivo, inviabiliza qualquer conclusão sensata. Os pesquisadores já teriam que ter o conhecimento prévio da natureza dos documentos de arquivo, que são comprobatórios da dinâmica da instituição analisada, mas que, no entanto, não garantem a veracidade de seu conteúdo.

Para deixar mais claro e fazendo uma comparação com tempos mais recentes, pensemos, por alguns instantes, nos documentos produzidos pela polícia política brasileira, nos anos de chumbo. Ora, se tomarmos a legislação que possibilitava a prisão sem provas, a tortura nos interrogatórios e a execução, sem necessidade de julgamento ou devolução dos corpos, chegamos à conclusão, “óbvia e histórica”, se seguirmos os passos desses novos pesquisadores, de que todas as pessoas que foram presas pelo regime militar eram terroristas. A legislação assim as denominava, os militares eram a autoridade e legislavam na área criminal. O que temos para discutir? Nada, para eles. Tudo, para mim.

Eram todos terroristas? As informações, dadas sob tortura, eram todas verdadeiras? Confessava-se ser criminoso, não sendo? Confessava-se não ser adversário do sistema, sendo? Os presos não eram coagidos pela tortura, uma vez que a instituição tinha amparo legal nessa época? Por que as execuções que foram realizadas, seguindo os manuais dos torturadores e “inseridos no seu tempo histórico”, não devem ser questionadas? Por que será que quase todas as sociedades latino-americanas que passaram por experiências semelhantes, buscam retratação para os presos, os desaparecidos e para as famílias dos mortos?

Voltemos à Inquisição. A instituição não tinha apenas caráter religioso, mas era extensão do absolutismo monárquico. Logo, as perseguições não foram apenas àqueles que praticavam delitos contra a fé, mas

criminalizaram-se os comportamentos e os pensamentos. Certo está que unicamente os batizados poderiam sofrer as sanções. No entanto, não podemos esquecer, e isso às vezes parece ser pouco compreendido, que nas nações ibéricas, por editos reais, estão proibidas todas as religiões. Conclusão evidente; em Portugal e Espanha, todos estão sob a mira do Santo Ofício.

As denúncias que levavam às prisões, rezavam os Regimentos, podiam vir de quaisquer pessoas. Essas, idôneas ou não. O transcorrer do processo é que iria comprovar, ou não, as culpas. Verdade seja dita, a Inquisição realizava uma investigação e testemunhos eram requeridos para a comprovação das denúncias. No entanto, se esses pesquisadores saíssem dos Regimentos e fizessem a leitura de um número razoável de processos, perceberiam o quanto as comprovações de inocência, às vezes, nada significavam na decisão das penas. Os autores também parecem desconhecer que a própria Inquisição forjava testemunhos, através da vigilância dos guardas e alcaides, quando faltavam “provas”.

A confissão era requisito indispensável. De que? Da culpa. Qual? Era obrigação do réu descobrir, já que as denúncias eram mantidas em segredo, assim como todo o desenrolar do processo. E se isso também faz parte dos Regimentos, devemos desconsiderar sua análise? Vamos acreditar que todos os presos eram culpados? Que o Tribunal era justo porque seguia as normas que criava?

A lógica inquisitorial pode até estar inserida em sua época, mas nem por isso deve ser aceita sem restrição. Analisemos. A justiça secular não estava baseada no segredo. Por que essa exigência do Santo Ofício? Devemos crer, sem hesitar, que os próprios Inquisidores entendiam o segredo como forma de alcançar o verdadeiro arrependimento? Não haveria nenhum outro objetivo? Por que se exigiam tantos nomes dos réus? Por que a família era cercada e seu cotidiano e relações representavam informações exigidas dos inquisidores? As confissões eram sinceras? Eram verdadeiras? Representavam a sujeição à Inquisição?

Os cárceres não eram lugares lúgubres... Fico a pensar se não haveria uma certa razão por parte do Tribunal em cobrar a estadia.

Os notários descreveram as torturas, os grillhões, mas deveria haver, no entender dessa geração de pesquisadores, banho de sol e conversas acaloradas sobre a reconciliação e as bênçãos da Igreja. Acho inusitado ter que escrever em artigo, dados tão repetidos pelas fontes inquisitoriais, pelas informações dos cronistas, pela análise dos homens de seu tempo e por várias gerações de historiadores sérios, que agora, ficam destituídos de toda razão.

Os notários deviam ter mentido, talvez a mando dos inquisidores, e inventaram as sessões de tortura. Também devem ser falsos os relatos dos guardas que anexaram culpas aos presos, durante os processos. Que propósito ou razão deve haver na leitura atenta de Damião de Góis (GÓIS, 1944), D. Luís da Cunha (CUNHA, 2001), do padre Antonio Vieira (VIEIRA, 1998), de Alexandre de Gusmão, Alexandre Herculano (HERCULANO, 2009), ou de Antonio Nunes Ribeiro (SANCHES, 1956)? Provavelmente, para esses novos historiadores, esses intelectuais e cronistas escreveram fora de seu tempo, ou numa lógica que não contextualizava a realidade portuguesa.

Quando nos comprometemos com um trabalho historiográfico sério, no tema da Inquisição, devemos estar preparados para leituras árduas de documentos manuscritos. Fugir deles é fugir da compreensão mais ampla do Tribunal. Evidente que o conhecimento e a análise dos Regimentos não podem ser desconsiderados, mas nada pode ser, na história, dado como certo, se não privilegiar todo o emaranhado da instituição e do seu tempo.

Acredito que deve ser imperativo retomarmos, para lembrar e homenagear, alguns historiadores que fizeram escola e que não podem ser tratados de maneira leviana, como têm sido, como Anita Novinsky, Sonia Siqueira e Laura de Mello e Souza. Trabalhos de crítica historiográfica devem ser sempre, muito bem vindos. Mas que sejam feitos com o mínimo de capacidade e respeito profissional aos que já deixaram uma obra considerável e mais ainda, estar ciente da responsabilidade sobre aqueles que virão se unir a nós, nos estudos inquisitoriais, para que saibam aproveitar a herança recebida.

## A questão familiar

Voltando ao nosso propósito inicial, constatamos pela análise de um vasto material que muitas famílias, e não apenas indivíduos, foram desestruturadas pela ação da Inquisição. O caráter dos interrogatórios, que exigia que as confissões contivessem os nomes de todos os parentes levava ao conhecimento dos Inquisidores o cotidiano desses grupos. As pessoas citadas nos interrogatórios eram investigadas em processos semelhantes. Na maioria das vezes, também eram encarceradas.

Ora, as práticas religiosas não eram solitárias, faziam-se no interior dos lares e incluíam a maioria ou parte de seus integrantes. A educação judaica recebida dos pais, avós, tios e amigos era uma das informações que os inquisidores mais exigiam. Questionavam a origem de um saber religioso, e como esse se transformava, para muitos, em apenas hábitos alimentares, de higiene, jejuns e orações que divergiam do que havia sido estipulado pela Igreja.

É necessário compreender que para o Santo Ofício os dados familiares dos presos sempre foram, durante toda a sua existência, as informações mais requisitadas, na medida em que se acreditava que os erros na fé, principalmente os praticados pelos cristãos-novos, eram do conhecimento de todo o grupo, uma vez que os ensinamentos da antiga religião eram passados de geração em geração. E na verdade, neste ponto, eles tinham toda a razão. Ler os processos inquisitoriais nos permite considerar muitos aspectos e pode nos levar a compreender melhor não só a história de vida dos réus, como também suas relações familiares.

Não entrando na discussão, também outra nossa velha conhecida, da fábrica de judeus<sup>59</sup> (SARAIVA, 2001) temos consciência de que o

---

59 Entre os professores Israel Révah e Antonio José Saraiva instalou-se uma discussão, frutífera até hoje. Para Révah, os documentos inquisitoriais eram repositórios da verdade. Assim, se havia confissão de Judaísmo, havia culpa e deveria haver penas. Para Saraiva, os métodos inquisitoriais ibéricos, baseados no segredo e na obrigatoriedade de confissão, foram responsáveis pela manutenção da religião proibida, porque como os réus só tinham seus processos finalizados após a confissão de Judaísmo, era preciso ensinar aos jovens, o que teriam que confessar, caso fossem presos. Dessa maneira, as práticas, crenças e algumas orações continuavam a ser transmitidas, principalmente pelos familiares, e a Inquisição, ao invés de extirpar o Judaísmo, obrigava, até os mais católicos, a conhecerem os princípios da religião, propagando-a. SARAIVA, 2001, pp. 235-250.

processo de introdução na religião e na cultura judaicas se fazia dentro do ambiente familiar pelos pais ou por parentes próximos, e se efetivava, ou pela persistência do grupo, ou pelo fato de que, também sabemos, o desconhecimento das práticas condenadas levaria, via de regra, a condenações mais severas.

Estudando processos descobri encontros inusitados, no interior dos cárceres, que revelaram parentescos, firmaram casamentos, originaram conflitos e até mais denúncias. Os encontros trouxeram alívio e conforto, mas também estranheza, receio e insegurança.

O ambiente das prisões despertava sentimentos vários. A necessidade das confissões e a certeza que os presos tinham de estarem determinando o futuro trágico de entes queridos tornava a realidade dessas pessoas insuportável. De exemplos desses encontros, destaco os que estão registrados nos processos de Bento Teixeira, Lopo Nunes, Diogo D'Orta, Gaspar Lopes Homem e seus familiares.

O caminho para meu encontro com tais famílias foi a leitura do processo de Bento Teixeira que conviveu com alguns brasileiros e portugueses enquanto foi prisioneiro nos Estaus (RIBEIRO, 2007). Em texto de defesa que o poeta português, mas morador em Pernambuco, entregou aos Inquisidores consta o nome de Lopo Nunes. Ao estudar seu processo cheguei à sua família. Em artigo para a *Revista Plurais* analiso o caso específico da família portuguesa dos Nunes, cuja leitura atesta que a Inquisição nunca agiu de forma branda ou benigna, como era seu lema.

Aprisionados numa tentativa de fuga de Portugal, no ano de 1594, quatro de seus membros foram levados aos cárceres: os pais, Thomás Nunes e Maria Vaz e os dois filhos mais velhos: Lopo e Antonia Nunes. Quatro de seus oito filhos não se encontravam mais em Portugal, estando em Espanha, Brasil e Angola, e quanto aos dois filhos pequenos, o casal não tinha informações de seu destino.

O pai, Thomás Nunes, que era médico e homem de grande cultura, foi preso aos 60 anos de idade. Carregava contra si denúncias de proselitismo (AN/TT, IL, Proc. 1883). Mesmo confessando suas práticas judaizantes, foi condenado à morte, três anos após a prisão. Maria

Vaz era uma mulher de 46 anos, cansada e adoentada, que se defendia da tentativa de fuga, argumentando, com os Inquisidores, seu papel de mulher, obediente ao marido, que acreditava que a medicina em Flandres lhe daria maiores compensações financeiras. Depois, confessou que todos fugiam com medo de serem presos, pois parentes e conhecidos já se encontravam na condição de réus nas Inquisições de Lisboa e Coimbra (AN/TT, IL Proc. 9873).

A filha Antonia, de apenas 15 anos foi vigiada, durante todo o tempo em que esteve na prisão, por padres e funcionários, pois os Inquisidores precisavam criar denúncias contra ela (AN/TT, IL, Proc. 4588). Mãe e filha foram reconciliadas, após três anos de cárcere, mas obrigadas ao uso do hábito penitencial. À menina, os Inquisidores posteriormente suspenderam a obrigação, mas a mãe o envergou até seus últimos dias.

O filho mais velho não teve a mesma sorte. Médico, poliglota, homem de vasto conhecimento, permaneceu nos cárceres, com ferros nos pés, durante mais de seis anos (de 14.07.1594 a 07.11.1600). Demonstrou, durante os interrogatórios, rispidez e desprezo pelo Tribunal, assim como ao companheiro de cela, Bento Teixeira, que descobriu ser seu parente, e que expôs em seus textos, os pensamentos e as opiniões do médico. Torturado diversas vezes, acabou doente.

Escreveu em português, grego e latim, usando restos de panos e papeis. Conseguiu fazer pena, com osso de galinha e tinta, do óleo da candeia. Os textos em grego foram entregues a um tradutor. Cansado, reclamou dos maus tratos, mas as denúncias de Bento Teixeira e de uma ex-namorada, também presa, ainda o mantiveram por mais tempo na prisão. Por fim, a reconciliação. Vigiado, foi visto, três anos depois, sem o hábito penitencial, e denunciado, voltou ao Estaus. Mas, doente, pediu que fosse solto. A última informação constante em seu processo é de que conseguira, finalmente, fugir (AN/TT, IL, Proc. 2179).

Nos mesmos cárceres estava outro cristão-novo português que junto com vários membros de sua família amargou anos de sofrimento:

Gaspar Lopes Homem<sup>60</sup>. Dois de seus filhos, Maria Nunes Homem e Manuel Lopes Homem, e um irmão foram os primeiros portugueses a chegar, por via marítima, a Amsterdã em 1597 ou 1598, onde a menina deveria se casar com um primo. No entanto, o navio no qual se encontravam foi capturado por ingleses e levado para Londres, onde Maria deixa sem esperanças um duque apaixonado. A rainha Isabel, encantada com a moça, insistiu num passeio pelas ruas de Londres, no coche real. Em Amsterdã, finalmente, efetivou-se a união dos primos (SALOMON, 1983, pp. 37-38).

Mas, os pais, Gaspar Lopes Homem e Mor Roiz, sofreram muito até alcançar o desejado exílio em Amsterdã. Gaspar Lopes era filho de homem letrado e era natural de Ponte de Lima. Foi preso, pela primeira vez, aos 55 anos de idade, no ano de 1597, quando se apresentou aos Inquisidores como cristão-novo, mas “por dizerem que o era, já que não tinha certeza de sua condição” (AN/TT, II, Proc. 8543). A prisão deu-se dias antes do auto de fé em que sairia a esposa, Mor Rodrigues. Em parte, as denúncias contra ele vieram dela, que ele julgava, haviam sido extraídas sob tortura.

Gaspar Lopes acusara a si próprio, na Visitação que se realizou na Ilha da Madeira, no ano de 1591, por ter se alimentado, dez anos antes, com um pedaço de linguiça, numa sexta feira ou num sábado, dias em que a Igreja proibia o consumo de carne. A impertinência pareceu sem grande importância e ficou à espera de novos acontecimentos. Dezesseis anos depois, com a denúncia da esposa, veio a prisão. Mas, foi o enterro, à maneira judaica, do sogro Antonio Pereira, que também havia sido preso

---

60 Prisão em 22 de Fevereiro de 1597. No dia 6 de março de 1597, Gaspar Lopes Homem, em confissão, informa que era morador em Ponte de Lima, de onde partiu, com 18 anos, para a Ilha da Madeira, onde residiu, indo e vindo a este reino, até que se veio morar a esta cidade. Os pais de Gaspar eram vizinhos da família de Lopo Nunes. Sobre a fuga da família Nunes disse que não saíra do reino, como eles, porque não queria por os filhos em perigo e porque esperava o perdão geral. Pediu aos Inquisidores que investigassem seu passado e percebendo o cristão que fora, desde a mocidade, que o “mandassem soltar pelo que nunca havia feito”. Em 19.03.1614 é novamente preso. (AN/TT, II, Proc. 8543) e SALOMON, 1983, p. 36 e seguintes.

pela Inquisição<sup>61</sup>, o objeto da maioria das denúncias. O mesmo enterro levou o sobrinho, Afonso Fidalgo, (AN/TT, IL, Proc. 12223) que se encontrava no Brasil, e outros parentes ao Santo Ofício.

Na prisão, doente, Gaspar Lopes queria que os Inquisidores soubessem que ele tinha o conhecimento de que a mulher o acusara em condições bárbaras. E que desesperado, repetia aos guardas: “Querem-me matar, ora, matem-me” (AN/TT, IL, Proc. 8543).

Gaspar Lopes, assim como Lopo Nunes foi submetido à tortura por cinco vezes (AN/TT, IL, Proc. 8543). Ao cabo destas, havia confessado apenas alguns poucos jejuns judaicos e o consumo da linguíça. O ritual fúnebre do sogro foi descrito diversas vezes, bem como todos os parentes e amigos presentes à cerimônia. Ao colega de cárcere, Bento Teixeira, repetia que não tinha mais o que dizer, era inocente e não podia confessar o que nunca fizera (AN/TT, IL, Proc. 5602). O processo foi finalizado em 27 de Julho de 1600, quando recebeu como pena o cárcere perpétuo e o uso do sambenito.

Mas no ano de 1601, uma fuga frustrada levou o casal de volta às masmorras da Inquisição (SALOMON, 1983, p. 60 e segs.). Dois anos depois, as penas estabelecidas ao réu foram o confisco dos bens, a obrigação do uso do sambenito e cárcere perpétuo, cujos primeiros quatro anos deveriam ser cumpridos nas galés do rei, sem direito a soldo. O trabalho nas galés o deixou doente, com feridas expostas pelo corpo (SALOMON, 1983, p. 61). A esposa perderia todos os bens e deveria cumprir degredo de três anos em Castro Marim. Um dos filhos do casal, Antonio Pereira Homem (AN/TT, IL, Proc. 8144), teve pena de degredo para o mesmo lugar que a mãe e os outros irmãos não chegaram a ser processados (SALOMON, 1983, p. 60, nota 45).

A vida continuaria a ser bem difícil para a família. Gaspar implorou a comutação da pena de galé para a de degredo, junto à esposa porque estava velho, fraco e muito doente. Os Inquisidores acataram diversos

---

61 3. Denúncia de Joana Ribeiro, mulher baça, cativa de João Ribeiro, 50 anos, em 21.06.91. Disse que falecendo em casa o sogro de seu senhor, Antonio Pereira, que foi preso pelo Santo Ofício há ano e meio, ajudou a família a amortilharem o corpo (AN/TT, IL, Proc. 8543).

pedidos de Mor Roiz e esta e o filho continuaram em Lisboa, nunca tendo cumprido o exílio determinado. Quanto ao pedido de Gaspar, acataram-no parcialmente e comutaram sua pena para degredo de seis anos no Brasil, aonde chegou em dezembro de 1604, alguns meses antes do Perdão Geral de janeiro de 1605. Com o Perdão, providenciou sua partida do Brasil, chegando finalmente a Amsterdã em setembro do mesmo ano. Lá viveu com a família até a sua morte no ano de 1612 (SALOMON, 1983, p. 68).

Os dois processos de Gaspar Lopes retratam um homem dilacerado pela dor e também apresentam textos escritos de próprio punho, como o fizeram Bento Teixeira, Lopo Nunes e Diogo D’Orta.

Para finalizar nossos exemplos, destaco outro português, de família tradicional, sobrinho neto do célebre botânico Garcia Da Orta<sup>62</sup>. Seu processo já é bem conhecido (NOVINSKY, 2001), mas reafirma nossa proposição inicial de que os prejuízos trazidos às famílias dos réus do Tribunal do Santo Ofício não devem mais ser ignorados e representam uma ótica diferente de ler as consequências da ação inquisitorial, ou seja, de uma maneira mais abrangente, observando o grupo familiar além da leitura particularizada dos processos.

Diogo D’Orta foi preso por denúncias de práticas judaicas. O processo inquisitorial guarda diversas especificidades, como textos escritos em papel e panos, bilhetes enviados a parentes e entregues aos Inquisidores, confissões e constantes retratações.

O “correio dos judeus”, como Diogo D’Orta era conhecido, pertencia a uma família de mercadores que se concentraram no gueto de Veneza, onde eram conhecidos como “judeus públicos”. Agiam como “agentes secretos” e propagadores do Judaísmo. A família criou verdadeiras redes internacionais, com a finalidade de salvar seus correligionários do terror inquisitorial (NOVINSKY, 2001, p. 359). Diogo corria o mundo: Europa, Índia, Angola, América (AN/TT, II, Proc. 229). Revelou em seu Processo que a Itália representou um verdadeiro entreposto comercial, servindo de trânsito para os cristãos-novos negociarem com outros centros da Europa e África.

---

62 Uma irmã de Garcia da Orta, Catarina da Orta, foi presa pela Inquisição em 1568, aos 55 anos de idade. Foi acusada de Judaísmo e entregue à cúria secular (AN/TT, II, Proc. 1282). <http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe> Acesso em 26 maio 2012.

Após a morte do pai, Diogo assumira parte das atividades comerciais, dividindo-as com os irmãos. A Inquisição o manteve recluso, sozinho, por cinquenta dias, “sem companhia, tratado com todo o rigor, aspereza e violência do mundo” (AN/TT, IL, Proc. 5602). Culpou o irmão Fernão D’Orta<sup>63</sup>, também comerciante e por quem nutria um grande amor e respeito, mas, arrependido, voltou atrás (AN/TT, IL, Proc. 229). Aproveitou a soltura de um companheiro para lhe confiar um bilhete<sup>64</sup>, que, entretanto, foi entregue aos Inquisidores, complicando ainda mais a situação de ambos (NOVINSKY, 2001, p. 363).

Diogo afirmara a Bento Teixeira que não poderia denunciar outros parentes, pois prejudicaria as primas, casadas com homens de prestígio, e as atividades da família que sofreriam ainda mais danos além daqueles provocados pela sua prisão e a de seu irmão (AN/TT, IL, Proc. 5206).

Há muitas outras famílias cristãs-novas com o mesmo destino dessas que apresentei rapidamente, mas cujas histórias são significativas para a discussão proposta. Acredito que uma de nossas maiores responsabilidades, como historiadores da Inquisição, é a de recuperar as histórias de pessoas

63 Entre 15.06.1596 e 22.10.1599, o Cristão-novo, Fernão de Horta, esteve preso nos Estaus, acusado de Judaísmo. Era mercador, tratante e banqueiro, natural e morador em Lisboa, de 25 anos de idade, filho de Manuel de Horta e de Guiomar Peres, casado com Lucrecia de Horta. Foi sentenciado em Auto de Fé, no dia 31 de Janeiro de 1599. Foi solto a 22 de Outubro de 1599 (AN/TT, IL, Proc. 12087). A esposa também esteve presa entre 23/08/1600 - 04/09/1603 (AN/TT, IL, Proc. 7411).

64 “Eu tive lá em cima um cristão velho por companheiro, o qual por lhe terem os inquisidores posto seu feito em bons termos esperava de sair no auto. E eu vendo isto debaixo de solene juramento fei meu segredo ao dito cristão velho, e lhe dei um escrito para meu irmão, no qual lhe dava de espaço certo tempo que me a mim pareceu bastante, para ele ordenar e compor bem seus negócios, e nele lhe dizia o miserável estado e aperto em que ficava, e que no dito por mim limitado se aviasse e saísse fora do Reino, porque eu forçado dos inquisidores, e o mau trato que me davam o havia de culpar por necessidade, e para o cristão velho fazer isso de boa tinta, lhe dei um certo sinal (para lhe dar o dito meu irmão uns tantos cruzados). Mas, enfim eu não sei se lhe acharam o escrito, ou se o vilão ruim o foi entregar aos inquisidores, não se me quieta o coração, saber se meu irmão é ido, se não. Enfim, depois de passado o dito tempo que eu lhe limitei, fui à Mesa e disse o que sabia, parecendo-me que seria já fora do reino, mas a mim dá-me no coração que ele é preso, e se o negócio assim passa hei de me desdizer, inda que me custe a vida”. Trecho do texto em que Bento Teixeira dá informações sobre o réu, seu companheiro de cela, Diogo D’Orta (AN/TT, IL, Proc. 5206).

que tiveram suas vidas suspensas ou até aniquiladas por um discurso pre-  
tensamente religioso, mas fundamentalmente político e econômico. Não  
advogo que as análises partam de uma postura predeterminada a vitimizar  
os réus ou incriminar os inquisidores. Nenhum julgamento pode ser feito  
levando em conta arquétipos construídos e disseminados sobre simples  
palavras e não podem nos predispor a julgar os homens: um inquisidor,  
um tirano ou um poeta (BAROJA, 1983, p. 12). Mas, acredito que apenas  
a leitura atenta de toda a gama documental pode trazer debates mais am-  
plos e uma produção historiográfica mais profunda. E que, se as pesquisas  
nos levarem a ampliar nossos objetivos e objetos de análise, pois nunca  
sabemos aonde elas nos levarão, que o façamos com propriedade, a fim de  
alcançarmos a extensão do fenômeno que nos propusemos a desvendar.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Manuscritas

*Processo de Antonia Nunes, 4588.* Arquivos Nacionais/Torre do Tombo  
(AN/TT), Lisboa.

*Processo de Bento Teixeira 5206.* Arquivos Nacionais/Torre do Tombo  
(AN/TT), Lisboa.

*Processo de Diogo D'Orta, 229.* Arquivos Nacionais/Torre do Tombo  
(AN/TT), Lisboa.

*Processo de Gaspar Lopes Homem, 8543.* Arquivos Nacionais/Torre do  
Tombo (AN/TT), Lisboa.

*Processo de Lopo Nunes, 2179.* Arquivos Nacionais/Torre do Tombo  
(AN/TT), Lisboa.

*Processo de Maria Vaz, 9873.* Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (AN/  
TT), Lisboa.

*Processo de Mor Roiz, 8827.* Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (AN/  
TT), Lisboa.

*Processo de Thomás Nunes*, 1883. Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (AN/TT), Lisboa.

## Bibliografia Específica

BAROJA, Julio Caro. *El Señor Inquisidor y Otras Vidas por Oficio*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito Racial no Brasil Colonial, Os Cristãos Novos*. São Paulo: Brasiliense 1983.

CUNHA, D. Luís da. *Instruções Políticas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

GÓIS, Damião de. *Crónica do Felicíssimo D. Manuel*. Lisboa: Editora Clássica, 1944.

GUSMÃO, Alexandre. *Genealogia Geral para desvanecer a opinião dos senhores fidalgos portugueses que se dizem puritanos*.

HERCULANO, Alexandre. *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Publicações Europa- América, 1982.

LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas Capitanias de Cima*. São Paulo: Brasiliense, 1968.

MAX, Frédéric. *Prisioneiros da Inquisição. Relatos de vítimas das Inquisições espanhola, portuguesa e romana transcritos e traduzidos com anotações e precedidas por um levantamento histórico*. Porto Alegre: Editora S. A., 1992.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

NOVINSKY, Anita; *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. São Paulo: Editora Expressão e Cultura, 2002.

\_\_\_\_\_. “A Família Marrana de Garcia de Orta. O Correio dos judeus”. In: RÉVAH, I. S. Memorial. *Études sur le marranisme, l’hétérodoxie juive et Spinoza. Revue des études juives*. Paris, 2001.

\_\_\_\_\_. “Reflexões sobre o Anti-Semitismo (Portugal Séculos XVI-XX)”. In: *Congresso Internacional Portugal no Século XVIII. De D. João V à Revolução Francesa. Sociedade Portuguesa do Século XVIII*. Lisboa: Universitária Editora, 1991.

\_\_\_\_\_. “Sistema de Poder e Repressão Religiosa. Para uma interpretação do fenômeno cristão novo no Brasil”. In: *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, 1979.

\_\_\_\_\_. “Confessa ou Morre. O Conceito de Confissão na Inquisição Portuguesa”. In: *Sigila: Revista Transdisciplinar Luso-Brasileira*, nº 5, pp. 77-86, 2000.

POLIAKOV, Leon. *De Cristo aos Judeus da Corte. História do anti-semitismo I*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

\_\_\_\_\_. *De Maomé aos Marranos. História do anti-semitismo II*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

REMÉDIOS, J. Mendes dos; *Os Judeus em Portugal*. Coimbra: F. França Amado Editor, 1895.

RIBEIRO, Eneida Beraldi. *Bento Teixeira e a “Escola de Satanás”. O Poeta que teve a “prisão por recreação, a solidão por companhia e a tristeza por prazer”*. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

SALOMON, H. P. “Os Primeiros Portugueses de Amsterdão. Documentos de Arquivo Nacional da Torre do Tombo; 1595-1606”. In: *Caminiana. Revista de Cultura Histórica, Literária, Artística, Etnográfica e Numismática*. Caminha, ano V, nº 8, junho de 1983.

SANCHES, Antonio Nunes Ribeiro, *Christãos-Novos e Christãos Velhos em Portugal*, Lisboa, 1956.

SARAIVA, António José. *The Marrano Factory. The Portuguese Inquisition and its New Christians. 1536-1765*. Leiden. Boston Köln, 2001.

VIEIRA, Padre Antonio. “Notícias Recônditas de proceder da Inquisição com os presos”. In: *Vieira. De profecia e Inquisição*. Brasília: Senado Federal, 1998.



# NORMA E TRANSGRESSÃO NA FAMÍLIA AFRO-BRASILEIRA

Ana Margarida Santos Pereira

1. A temática da família escrava, hoje tida como essencial para compreender o sistema escravista e o seu impacto na vida dos escravos, foi durante muito tempo objeto de animadas controvérsias. No Séc. XIX, dominado por correntes de pensamento que viam no africano um ser inferior por natureza, negando-lhe qualquer “ideia de família”, as explicações de pendor racista prevaleceram de forma clara, mas, na primeira metade do Séc. XX, havia já quem responsabilizasse o sistema escravista pela destruição dos laços de sangue e pela impossibilidade de, nos lugares de destino, se proceder à reunificação das células familiares destroçadas pelo tráfico.

Freyre (1933) apontava o dedo acusador aos senhores, afirmando que a sua má conduta – quando não verdadeira perversidade – constituía um exemplo negativo para os escravos: os “desvios” comportamentais que a estes eram atribuídos seriam, pois, o resultado direto da ação dos senhores e dos abusos que por parte deles lhes eram infligidos. Prado Júnior (1942) insistiu na “degradação moral” do escravo como resultado da escravidão. Bastide (1960) e Fernandes (1965) chamaram a atenção para a importância da linhagem como elemento organizador no quadro da família africana e para os efeitos desagregadores do tráfico, apontando os efeitos catastróficos da ruptura das relações linhagísticas para a população oriunda do continente negro, com consequências a longo prazo, quer no que dizia respeito à saúde psicológica dos indivíduos, quer na (in)capacidade dos mesmos para se organizarem enquanto grupo e agirem de forma concertada, tendo em vista a promoção do seu estatuto na sociedade.

Até à década de 70, os estudos sobre a família escrava no Brasil foram amplamente dominados por um conjunto de ideias que assentavam em noções como a de promiscuidade, uniões matrimoniais instáveis, ausência do pai, matrifocalidade e outras de sentido próximo ou idêntico. Os estudos desenvolvidos na América do Norte começavam, no entanto, a adotar perspectivas mais estimulantes e que, eventualmente,

levariam a uma alteração profunda das concepções nesta área, com um forte impacto – de resto, ainda hoje visível – sobre a produção brasileira. Herskovitz (1941; 1966) sugeriu que a vida familiar dos escravos refletia, em primeiro lugar, a sua capacidade para se adaptarem de forma criativa à “situação” escrava, apoiando-se antes de mais nas tradições africanas, trazidas como herança para o Novo Mundo. Genovese (1972) e Gutman (1976) mostraram que a instituição familiar ocupava uma posição central no mundo dos escravos em dois estudos seminais, nos quais rebateram alguns estereótipos até então largamente aceites, como o da instabilidade nas uniões entre cativos e da ausência de afeto que as caracterizaria.

Algumas pesquisas, realizadas no Brasil ou tomando o Brasil como objeto nas décadas de 80 e 90, sugeriram que a constituição de famílias era importante para os escravos, “interessava-lhes”, como parte da sua estratégia de sobrevivência no interior do sistema escravista. Schwartz (1985) viu na família escrava um reflexo de concessões decorrentes do conflito que opunha a ideologia da escravidão/os senhores de escravos à ideologia religiosa da Igreja e os escravos, eles próprios, aos seus amos.

Mattos (1995) defendeu que a existência de laços de parentesco estimulava a competição entre os escravos, enfraquecendo a coesão interna do grupo e a sua capacidade para lutar contra a escravidão, mas Florentino e Góes (1997) viram na família escrava a expressão de um “pacto de paz” entre senhores e escravos, pacto esse que servia os interesses tanto de uns como de outros, e na interpretação de Faria (1998), o estabelecimento de laços familiares, mais comum nas grandes propriedades, cujos senhores incentivavam as uniões matrimoniais entre cativos, contribuiu para atenuar as suas condições de vida, permitindo-lhes tirar partido das brechas de liberdade “oferecidas” pelo regime escravista.

Slenes (1999) afirmou que a família desempenhou um papel decisivo na formação de uma comunidade escrava, unida com base em experiências comuns, memórias partilhadas e valores conhecidos; na sua perspectiva, o estabelecimento de laços familiares não contribuiu para a manutenção e consolidação do escravismo: antes pelo contrário, ao concorrer para a formação de uma identidade autônoma, ter-se-ia convertido em instrumento de luta contra o cativo (SLENES, 1999: 13-68).

Os estudos realizados nos últimos anos têm vindo a desenvolver novas abordagens, alargando o âmbito da análise. O estudo da família em sentido estrito – constituída por indivíduos unidos entre si por laços de sangue e ainda por intermédio do matrimônio – deu assim lugar ao estudo das relações estabelecidas com base no parentesco ritual ou simbólico – também designado como parentesco fictício – realçando a importância e o papel do compadrio no âmbito da sociedade colonial.

A exploração de noções como a de “casa” (entidade constituída por pessoas de diferentes qualidades, unidas entre si pelo parentesco – real e fictício – sob a direção de um potentado) ou “bando” (grupo de influência cuja constituição resultava em parte de reciprocidades com os segmentos inferiores da sociedade – incluindo os escravos – formando uma teia de cumplicidades entre estratos sociais distintos; a sua existência assegurava a manutenção da hierarquia estabelecida, de base costumeira), entre outras, tem vindo a desvendar os mecanismos usados pelos senhores para consolidarem a sua posição de domínio, apoiando-se em redes de clientela estabelecidas com base no parentesco consanguíneo e fictício, mas também as estratégias desenvolvidas por escravos e libertos nas suas relações entre si e com os outros segmentos da população.<sup>65</sup>

Assim, é hoje possível identificar os recursos de que lançaram mão os africanos e seus descendentes no Brasil tendo em vista a recriação de afinidades perdidas, a sobrevivência no âmbito do escravismo e a sua integração na sociedade colonial. Além disso, os estudos que têm vindo a ser efetuados em diversos lugares do Brasil permitem-nos conhecer os esforços por eles desenvolvidos para escapar aos constrangimentos impostos pela escravidão e garantir a promoção do seu estatuto por intermédio de negociações várias.<sup>66</sup>

65 Fragoso (2009, p. 265) assinala, a propósito, que “o compadrio católico é um código com certa tradução nos códigos de parentela das sociedades africanas. Da mesma forma, não se deve esquecer que parentesco, clientela e escravidão eram expedientes conhecidos por europeus e africanos. Portanto, por meio dessas práticas, pessoas de diferentes orientações valorativas podiam conversar e realizar a ação social.”

66 A este propósito, vejam-se, por exemplo: Engemann (2008); Florentino (2000, p. 44-51; 2008, p. 275-312); Florentino & Góes (2000, p. 137-162; 2007, p. 101-129); Fragoso (2009a, p. 200-245; 2009b, p. 110-150); Guedes (2008a; 2008b, p. 51-93); Guedes & Fragoso (2003); e Merlo (2008).

Uma questão central, no que diz respeito aos estudos sobre a família escrava, é a do casamento. As uniões não sacramentadas pela Igreja, vulgarmente designadas sob a forma de concubinato, constituíram uma prática generalizada durante o período colonial, sobretudo entre as camadas inferiores da sociedade, mas o casamento era mais comum do que até há pouco se julgava, mesmo para além do grupo restrito que correspondia à elite de origem europeia (PRIORE, 1993, p. 171-189).

A popularidade do casamento é, aliás, confirmada pela frequência e pelo número das acusações de bigamia, cujo conhecimento chegou até nós. Os casos documentados – em quantidade considerável – refletem, antes de mais, o incessante movimento de pessoas entre as duas margens do Atlântico.<sup>67</sup> Durante quase três séculos, a partir da década de 30 do séc. XVI, milhares de homens deixaram a Europa rumo ao Novo Mundo para buscar fortuna no Brasil. Muitos deles tinham mulher e filhos à sua espera mas nunca voltaram, instalando-se na colônia, onde acabariam por formar novas famílias.<sup>68</sup>

Os casos de bigamia não se verificavam, porém, unicamente entre os habitantes de origem europeia, atingindo de um modo genérico os vários grupos que compunham o tecido étnico da colônia. As razões que podiam levar os indivíduos a cair em tal culpa não eram, evidentemente, em todos os casos as mesmas: alguns casavam duas ou mais vezes unicamente movidos pelo interesse, tendo como objetivo garantir a sua ascensão na escala social; outros faziam-no porque a isso eram obrigados por parentes em fúria, que o exigiam como forma de reparar os danos por si causados à reputação da futura esposa; outros ainda para iludir a solidão.

Algumas mulheres desafiavam os preceitos da Igreja em relação ao casamento porque a isso eram forçadas ao constatarem que não dispunham

---

67 Em 1698, Tomé Monteiro de Faria, morador em São Paulo, enviou um relatório aos inquisidores, no qual dizia conhecer nada menos do que 17 homens que lá se encontravam a viver, casados e alguns deles com filhos, sendo-o todos noutros lugares e as suas legítimas mulheres ainda vivas. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (daqui em diante, ANTT), Inquirição de Lisboa, Correspondência recebida, liv. 922, fl. 30.

68 Para Vainfas (1989a, p. 69-106), na época moderna, a bigamia era, acima de tudo, um crime “de «vagabundos», expressão alusiva não necessariamente a indigentes e miseráveis, mas aos que andavam vagando, migrando «sem domicílio certo», vaivém típico de boa parte dos colonos portugueses e espanhóis entre os sécs. XVI e XVIII”.

de outras opções que lhes permitissem gozar de uma existência estável, sem abdicar da sua dignidade. Nesses casos, era a sobrevivência econômica da mulher que estava em causa, mas também a salvaguarda da sua própria integridade física. A pressão social é outro fator a ser tido em conta: em muitos casos, a decisão de casar estaria assim, de fato, diretamente relacionada com a necessidade de obter a aprovação da comunidade para a união do casal (PEREIRA, 2006, p. 172-173).

Ao mesmo tempo que atestam a popularidade do casamento e a sua penetração no corpo social, os casos de bigamia podem ser também, finalmente, entendidos como um desafio às normas da Igreja ou até, mais prosaicamente, como produto da ignorância em relação a essas mesmas normas, sobretudo quando se tratava de elementos pertencentes a grupos étnicos de raiz não europeia, socialmente dominados e culturalmente híbridos.

Vainfas (1989b: 85-88) identificou para o Brasil um total de 105 processos por bigamia; desses, 31% dizem respeito a serviçais, forros e escravos. No que se refere ao Bispado do Rio de Janeiro, para o período que se estende de finais do Séc. XVII a finais do Séc. XVIII identificamos – num universo que ronda as três centenas de denúncias envolvendo indivíduos de origem africana – 15 denunciados por bigamia e um por poligamia; a estes, seria ainda necessário juntar quatro apresentados, i.e. indivíduos que compareceram voluntariamente perante as autoridades para confessar a sua culpa. Do total, 13 eram homens; nove aparecem classificados como pretos; nove ou dez eram forros; dois eram casados com índias; e três ou quatro eram crioulos. As denúncias registradas pela Inquisição deram origem a quatro processos (num universo que atingiria a meia centena, para o mesmo espaço e tempo). Os réus, todos nascidos no Brasil, distribuíam-se da seguinte forma: dois eram pretos e os outros dois classificados como pardos; dois eram escravos e dois forros; um era do sexo feminino.

Os dois casos por nós a seguir analisados, envolvendo elementos de origem africana, configuram situações que à partida pouco têm de comum, ilustrando a complexidade do problema e algumas das variáveis a ter em conta para o seu estudo. Ao mesmo tempo, oferecem-nos também elementos extremamente valiosos para compreender a mulher de origem africana, as dificuldades com que se viu confrontada no Novo Mundo e as estratégias de que se servia para ultrapassá-las.

Esta foi, aliás, uma razão de peso que nos levou a selecionar estes casos para aqui apresentarmos. Tradicionalmente arredadas do uso da escrita, as mulheres foram, durante muito tempo, silenciadas pela História, mas os progressos registrados pela investigação levada a cabo nas últimas décadas contribuíram, de forma decisiva, para reverter a situação, atribuindo à mulher o lugar que por direito lhe pertence na história das sociedades humanas. O contributo da mulher negra permanece, no entanto, em larga medida ignorado. Duplamente penalizada na época moderna, pela sua condição de mulher e pela cor mesma da sua pele, o papel que lhe coube nos destinos coloniais aparece quase sempre diluído na frieza dos números habitualmente invocados para ilustrar a realidade da escravidão no Novo Mundo, sendo ainda muito poucas aquelas cujas trajetórias de vida nós conhecemos.<sup>69</sup>

2.

Ora meu senhor ja que Deus foi servido suster me a vida, e dar me notícias de vossa merce sirva çe pello amor do mesmo Senhor e pella piedade de Sua Mai Sanctissima vir viver com sua molher; na terra donde vossa merce cazou conçiderando que nem o meu amor lhe merese, o contrario nem a Llei de Deos o primitte.<sup>70</sup>

O apelo, dramático apesar do tom contido das palavras e da dignidade que nelas se evidencia, foi feito por Isabel Gomes da Veiga, numa carta enviada do Rio de Janeiro a Manuel Soares de Vasconcelos, o homem com quem casara havia mais de 20 anos, então ausente na Bahia, ao tomar conhecimento de que este se preparava para desposar outra mulher, embora o laço que os unia se mantivesse válido. Mulata, filha de Matias Gomes Bravo e de Jacinta Dique, escrava de João Dique de Sousa, um rico senhor de engenho, em cuja fazenda vivera até depois de casar, “recolhida e tratada como filha da caça”, Isabel tinha nessa altura 47 anos. As notícias chegadas da Bahia não podiam deixar de constituir para ela um rude golpe, tingindo de cores ainda mais negras o sofrimento que marcara de forma indelével a sua vida, ao longo de duas décadas, desde que o marido a deixara.

<sup>69</sup> Destacamos, para o Brasil, os estudos de Soares (2002a, p. 55-78; 2002b, p. 3-16) mas, sobretudo, os de Mott (1993), Furtado (2003) e Graham (2005).

<sup>70</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 7762, fl. 41. Salvo indicação em contrário, as informações a seguir apresentadas baseiam-se na leitura e análise do mesmo processo.

Os depoimentos recolhidos no âmbito do processo de que este foi alvo, por parte da Inquisição, e as cartas a ele enviadas pela esposa – duas, encontradas em sua posse, na altura em que foi preso – testemunham com abundância de pormenores e de forma por vezes emocionalmente muito intensa as peripécias vividas por um casal de ex-escravos,<sup>71</sup> cujo destino, à primeira vista excepcional, pode ter sido, no entanto, idêntico ao de muitos outros, nascidos como eles em condições adversas.

O matrimônio, realizado segundo os princípios fixados pela Igreja, teve lugar numa capela mandada erigir por João Dique na sua fazenda, onde ambos viviam, em data impossível de apurar, uma vez que não ficou registro da sua ocorrência, nem no processo há indicações claras a esse respeito.<sup>72</sup> A acreditar em alguns depoimentos, a união teria sido “tratada” por Diogo Duarte de Sousa, que, além de ser filho do fazendeiro, era o padrinho de batismo da noiva, “e lhes fes suas gallas e a dotou e houve na dita caza banquete no dia do seu casamento”. Quando o velho senhor de engenho foi preso, sob a acusação de judaísmo, e os seus bens confiscados pelo Santo Ofício, no âmbito de uma ofensiva que atingiu um

---

71 Manuel Soares de Vasconcelos foi escravo de António de Madureira, lavrador de canas na fazenda de João Dique de Sousa; era filho de Manuel Soares, homem branco, e de Luísa da Silva, preta crioula, ambos naturais do Rio de Janeiro. Ele era pescador, ela escrava de Leonor Faleiro, e o filho que tiveram foi fruto de uma ligação não legitimada pelo casamento. Isabel Gomes era também, ao que parece, filha natural de seus pais.

72 No parecer que enviou à Inquisição, o comissário Gaspar Gonçalves de Araújo (Rio de Janeiro, 15.11.1734), afirma que “não vay certidão do recebimento de Manoel Soares de Vasconcellos com Izabel Gomes, porque se não acha o assento nos livros da parochia de São Gonçalo (onde he constante, que se casarão, e fizerão vida conjugal algum tempo) e por isso me parece verisimil que o dito recebimento se faria na capella do engenho, que foi de João Dique, sito no districto da mesma parochia com licença do ordinario, que então facilmente se concedia, e por descuido se não faria o assento nos livros da dita parochia, cuja omissão se tem achado em outras”, fl. 23v. A existência ou não de lacunas nos registros paroquiais dependia da boa consciência e do cuidado dos párocos no assento dos atos que diziam respeito aos seus paroquianos; o fato de as cerimónias ocorrerem, muitas vezes, em capelas privadas, como no caso aqui mencionado, dificultava de modo significativo a sua tarefa, explicando numerosas brechas nos registros. Isso e a distância que separava o Brasil de Portugal e os núcleos de povoamento que aqui se foram desenvolvendo uns em relação aos outros, explica também, em grande parte, que indivíduos casados e com os seus cônjuges ainda vivos pudessem ter obtido autorização para casar de novo.

grande número de cristãos-novos naturais e/ou residentes na colônia,<sup>73</sup> Isabel e o marido ver-se-iam, no entanto, forçados a ir para a cidade, onde fixaram residência.

Ele ganhava a vida como barbeiro e, durante algum tempo, o casal levou uma existência tranquila, mas, em 1713, o Rio de Janeiro foi assolado por um grupo de invasores franceses que provocaram grandes estragos na cidade e o infortúnio surgiu, uma vez mais, no seu caminho. Vendo-se “totalmente roubado e sem remédio algum”, Manuel deixou a sua esposa entregue aos cuidados de familiares e partiu em direção a Minas Gerais, seguindo o caminho percorrido por tantos outros, homens e mulheres, que, na primeira metade do Séc. XVIII, se dirigiram para a região aurífera em busca de melhorar a sua sorte.

Tempos depois, iríamos encontrá-lo já ali estabelecido, com uma loja de secos e molhados e 11 escravos a trabalhar à sua conta na extração de minério, tudo indicando que estava finalmente em boas condições para alcançar uma situação que lhe permitisse viver sem sobressaltos. Durante essa fase, chegou mesmo a enviar dinheiro a Isabel, para que esta tivesse com que pagar as suas despesas na ausência do marido, mas, de um momento para o outro, a sua vida conheceu um novo revés. O estabelecimento do qual era proprietário foi invadido durante a noite e o seu recheio levado pelos assaltantes.

Uma vez mais sem nada, viu-se obrigado a vender os seus escravos para saldar uma dívida, partindo rumo ao interior da Bahia, “a buscar alguma acomodação para passar a vida”. Manteve-se lá dois anos, empregado como feitor numa fazenda de que era proprietário o mestre de campo Atanásio de Sequeira Brandão. Mais tarde, pediu-lhe e obteve licença para ir tomar posse de umas terras situadas em lugar distante, na região serrana, numa zona de difícil acesso controlada pelos índios; consigo levou 50 cabeças de vaca que, entretanto, comprara “e outros lucros, que tinha adquirido dos seus salários, e industria”. Depois de aí

---

73 João Dique de Sousa foi preso em 1711; saiu relaxado à justiça secular no auto-de-fé celebrado em Lisboa em 14 de outubro de 1714. Diogo Duarte de Sousa foi preso, tal como o pai, em 1711, mas teve melhor sorte, uma vez que foi sentenciado a cárcere e hábito penitencial perpétuo, escapando assim à morte. ANTT, Inquisição de Lisboa, processos n. 10139 e 10170.

se instalar, “rompendo mattos, abrindo estradas, e arroteando terras, e tendo estabelecido sua caza forte para nella habitar”, escreveu à esposa, dando-lhe instruções para viajar até Minas Gerais, onde iria buscá-la para a levar a viver na sua companhia. Domingos de Moura Miguel, o portador, haveria, no entanto, de voltar com más notícias: Isabel Gomes falecera na seqüência de um ataque de gota. A informação era considerada fidedigna<sup>74</sup> e o marido, apesar de há vários anos afastado dela, cumpriu escrupulosamente o luto, “estando recolhido em caza outo dias, sem sahir fora, e sem fazer a barba, e recebendo os pezames, que lhe derão todas as pessoas daquelle sitio, que o conhecião”.

Em virtude de desentendimentos com o mestre de campo, o agora «viúvo» acabaria, no entanto, uma vez mais por abandonar a empresa em que se encontrava empenhado para instalar-se em Cachoeira, desta vez sob a proteção de Manuel da Costa Pinheiro, “e com o seu favor, e ajuda de vinte mil reis que lhe emprestou, pos [...] sua logea, // ou taverna de bebidas, e couzas comestiveis”.

Clara Ribeiro não morava longe. Jovem em idade casadoira, era filha de um lavrador natural de Guimarães, Jerônimo Ribeiro Dias, e de Maria Ribeiro, sua escrava, com quem viveu concubinado. Manuel preenchia os

---

74 A notícia da morte foi transmitida a Domingos de Moura Miguel por João Soares, antigo feitor de Manuel Carneiro e Luís Queixada, em casa de quem Manuel Soares de Vasconcelos deixou a sua mulher quando partiu. João Soares, em cuja palavra tinha “grande confiança”, deslocava-se periodicamente a Minas, com fazenda dos patrões que levava para vender, e, no ano seguinte, foi à Bahia, onde se avistou com o “viúvo”, que dele teve a confirmação do falecimento.

Domingos de Moura Miguel administrou as fazendas de Atanásio de Sequeira Brandão; em 1736 vivia no Curral d’El Rei, com a patente de sargento-mor, sendo proprietário da sua própria fazenda. Chamado a testemunhar, procurou eximir-se de responsabilidades, declarando na presença do comissário Manuel Freire Batalha que não se lembrava de ter recebido do Réu qualquer carta para entregar a sua mulher e que este, “por ser homem pardo não hera pessoa, com quem elle testemunha tivesse tratamento de particulares, nem os seus lhe importavão para os averiguar”. Ainda assim, lembrava-se de ter ouvido dizer que Isabel Gomes morrera, mas as pessoas a quem o ouviu não podiam ter conhecimento direto do fato, e João Soares também lhe não merecia crédito, por ser homem “de pouca conta, que veyo retirado do Rio de Janeyro para o certão, onde assistio alguns tempos”. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 7762, fl. 174v-175v.

requisitos que faziam dele o candidato ideal para ser seu marido. Propuseram-lhe que casasse com ela. Ele recusou, alegando que não dispunha de meios suficientes para sustentar uma esposa, mas não resistiu à pressão exercida por Manuel da Costa Pinheiro, que se manifestou a favor do casamento.

A união era vantajosa para todos: em primeiro lugar, para o noivo, que obteria uma esposa jovem e com um dote atraente (200 000 rs.), ao mesmo tempo que lhe era dada a oportunidade de demonstrar a fidelidade que o ligava ao seu benfeitor, concordando em obedecer à sua vontade; este tinha muito provavelmente motivos de ordem pessoal para querer estreitar relações com o pai da noiva, além de estar naturalmente interessado em garantir o retorno do investimento que fizera no seu protegido; Jerônimo Ribeiro, já então sexagenário, podia envelhecer tranquilo, na certeza de ter cumprido com as suas obrigações de pai, ao providenciar um marido para a sua filha. Que evidentemente não seria consultada... Embora fosse do seu futuro que se tratava, a união e as condições em que esta deveria realizar-se foram negociadas exclusivamente pelos três homens, refletindo a estrutura de poder em vigor na sociedade. Quanto à noiva, o fato de ter um marido que dela cuidasse deveria ser motivo suficiente de regozijo.

De acordo com a lei, na falta de um documento comprovativo, o noivo teria que justificar, por intermédio de testemunhas, a sua condição de viúvo, a fim de obter autorização para casar. Todos os que, neste caso, foram chamados para depor afirmaram peremptoriamente que Isabel Gomes já não pertencia ao número dos vivos – duas das testemunhas asseguravam mesmo tê-la visto morta! O casamento realizou-se em 26 de novembro de 1725, sendo o noivo intimado para apresentar a certidão de óbito que comprovaria o falecimento da sua primeira esposa, até ao limite do prazo que a Igreja para isso determinava.

Quando o enlace foi publicamente divulgado no Rio de Janeiro e a sua proximidade anunciada pela leitura dos banhos na freguesia de S. Gonçalo, verificou-se, no entanto, que, apesar dos depoimentos em contrário, Isabel estava viva e, embora doente, não se esperava que viesse a falecer em breve... O caso acabaria por chegar ao conhecimento de António

Rodrigues Lima, comissário na Bahia, que dele deu conta aos inquisidores, como, de resto, lhe competia. O acusado foi detido e, por se julgar que havia risco de fuga, encerrado na prisão,<sup>75</sup> onde permaneceria durante quase três anos, a aguardar que os juizes do tribunal metropolitano se pronunciassem sobre o seu caso, até ser finalmente enviado para Lisboa. Ainda na Bahia, confessou ter cometido o crime do qual era acusado, assegurando que não agira “com dolo, nem malícia alguma”, por lhe terem garantido que Isabel Gomes, sua mulher, havia falecido no período em que ele próprio estivera ausente do Rio de Janeiro.

O seu depoimento não é, porém, inteiramente corroborado pelos fatos: na verdade, Manuel afirmou que, depois de estar preso, recebera duas cartas enviadas pela sua primeira e legítima esposa, “e então viera no conhecimento de que era viva e lhe ficara pezando haver cometido o tal absurdo”, mas, em 1730, mais de dois anos antes da data em que teve lugar a sua detenção, ocorrida no princípio de 1733, haviam já chegado à Bahia as primeiras notícias que davam como certo que Isabel se encontrava viva. Essa informação foi, de resto, posteriormente corroborada pelo Dr. Gaspar Gonçalves de Araújo, comissário no Rio de Janeiro, ao seu congêneres da Bahia, em 12 de setembro de 1732. A carta que então lhe enviou ia acompanhada por uma certidão do vigário José Mendes, na qual dava conta de ter-se avistado com Isabel, de quem obtivera a confirmação da sua identidade e da união com Manuel Soares de Vasconcelos, que entendia como fato, posto que não provada por documentos.

Já em Lisboa, para onde foi enviado a seu próprio pedido, o Réu afirmou repetidamente perante os juizes que não agira de má fé,

---

75 Manuel Soares de Vasconcelos viveu na companhia da segunda mulher por espaço de quatro anos, dela tendo três filhas. Em 1729 separaram-se, em obediência a um acórdão da Relação, que exigia a apresentação dos banhos enviados para correr no Rio de Janeiro. De acordo com o Réu, foi esta a causa pela qual “se retirou da dita sua segunda mulher, e se passou ao sitio da Boavista, aonde foi prezo”. O comissário da Bahia tinha, no entanto, algumas dúvidas a respeito dos seus motivos, justificando a decisão de o prender, sem para isso ter ordem dos inquisidores, “porque do contrario se seguiria fogir para partes mais remotas por lhe ter chegado a noticia, que sua mulher o procurava e com effeito mudou de sitio mais lonje donde the aqui morava, e se pós na estrada dos certões”, ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 7762, fl. 107 e fl. 25v-25A, respectivamente.

assegurando ter-se persuadido que a sua mulher estava realmente morta, não só porque a informação lhe chegara por intermédio de uma fonte que julgava idônea, mas também porque, dizia, Isabel Gomes era mais velha do que ele e padecia de gota. Na verdade, a diferença de idades entre os dois atingia os 10 anos, mas... ao menos neste aspecto, quem estava em vantagem era ela.<sup>76</sup>

As testemunhas cujo depoimento foi registrado na Bahia e em Minas Gerais manifestaram-se, quase todas, favoravelmente, quando inquiridas sobre o caráter do Réu, de quem se disse que era um homem “posto que pardo, de bom procedimento e grangeador da vida”. A única exceção é a de uma testemunha segundo a qual Manuel Soares era “muito relaxado” e “com escandalo no vício de quebrantar o sexto mandamento”.<sup>77</sup> Seja como for, a morte do Réu, ocorrida em 07 de dezembro de 1738, nos cárceres da Inquisição, interrompeu abruptamente o seu processo... ainda sem desfecho, mais de cinco anos passados depois da sua chegada a Lisboa!

As aventuras e desventuras vividas por Manuel Soares de Vasconcelos chegaram, pois, até nós graças ao seu próprio relato dos acontecimentos, feito perante o Tribunal da Fé: o qual foi, em muitos aspectos, corroborado pelas testemunhas, cujos depoimentos se registraram no decurso do processo. Os elementos dele constantes permitem-nos traçar, em linhas gerais, o perfil do Réu: lutador e persistente, não recuaria facilmente

---

76 Em 1735, na sua confissão perante os inquisidores, Manuel Soares declarou ter 57 anos de idade, embora na Bahia tivesse já dito que tinha 58. No ano anterior, quando o seu depoimento foi registado pelo dr. Gaspar Gonçalves de Araújo, comissário no Rio de Janeiro, Isabel Gomes afirmou ter 47 anos. Assim sendo, deveria ter casado com cerca de 20, porque, de acordo com o seu marido, o casal vivera três ou quatro anos na fazenda de João Dique, antes que este fosse preso, o que aconteceu em 1711. A dada altura, Manuel Soares afirmou que vivera na companhia da mulher “por tempo de vinte annos pouco mais, ou menos” e que o casamento se dera haveria “perto de quarenta annos, porque ainda não tinha muytos de idade”, o que parece pouco plausível, a não ser que os dois tenham sido destinados um ao outro ainda em crianças, ao arrepio das proibições da Igreja. A este propósito, ver Lebrun (1998, p. 83-86).

77 Este testemunho parece ser confirmado por uma passagem que se encontra na segunda carta enviada por Isabel Gomes a seu marido, na qual lhe diz que não fora ter com ele às Minas por saber que tinha em casa uma mulata, com um filho. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 7762, fl. 83.

perante a adversidade, mas o modo como agia parece indicar também que se tratava de um homem inconstante, permanentemente insatisfeito consigo próprio e com os outros. A sua habilidade para granjear fortuna sugere um espírito empreendedor, ambicioso quanto baste; infelizmente, não tinha a mesma habilidade para reter os frutos do seu trabalho e, além disso, parece que a sorte esteve mais vezes contra ele do que a seu favor. Determinado, sabia, no entanto, insinuar-se junto dos poderosos, servindo-se da sua proteção para atenuar as desvantagens impostas pela condição social em que nascera.

Isabel Gomes da Veiga, a mulher com quem casara e que mais tarde deixou, confiando-a aos cuidados de duas primas, para ir procurar fortuna, teve uma existência certamente menos aventureira que a do seu marido, mas nem por isso mais tranquila ou isenta de preocupações e dificuldades. Subitamente só, à mercê de parentes mais afortunados, de cuja boa vontade dependia para sobreviver, viu-se obrigada a calar a humilhação, submetendo-se às imposições dos seus «benfeitores»,<sup>78</sup> enquanto esperava pelo regresso do marido. De casa das suas primas, foi para a do coronel João de Abreu Pereira, onde curava e tratava dos seus escravos, e depois para a do capitão Domingos Luís Pousada, como costureira. Ao saber que Manuel não só estava vivo e a morar na Bahia, como tinha a intenção de casar-se de novo, tratou de informar a Igreja local que não morrera e, como tal, o enlace não tinha condições para poder concretizar-se, escrevendo ao marido para lhe dar conta disso mesmo. A carta foi provavelmente ditada a alguém, uma vez que ela própria não sabia escrever. Nela afirmava ter sofrido um “cruel golpe” com as notícias chegadas da Bahia, dizendo-se, no entanto, feliz por saber que ele se encontrava vivo e de boa saúde. Embora tivessem passado muitos anos desde a última vez que dele soubera notícias, não desistira de procurar o seu paradeiro, nem nunca perdera a esperança de um dia vir a tê-lo de novo na sua companhia.

---

78 Na carta que enviou ao marido quando este se encontrava preso, Isabel Gomes queixava-se, dizendo que o ouro que ele lhe enviara de Minas “tudo vinha a parar na mão dos golozos, donde [ela] estava, padecendo por esta cauza muitas neseçidades fomes, e doensas”, ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 7762, fl. 83. Quando as remessas pararam, Manuel Carneiro penhorou-lhe uma escrava e vendeu-a, sob o pretexto de que era para se pagar de uma dívida que o marido tinha para com ele.

O tom amorável da missiva não escondia a mágoa da mulher abandonada, nem o respeito evidenciado pela forma como se dirigia ao seu esposo a impedia de usar palavras duras para recriminá-lo por não se ter empenhado em saber notícias suas, desde que a deixara, ao contrário do que ela própria fizera, durante o tempo em que este se mantivera ausente. Calando mais uma vez o seu orgulho, assegurava ter-se mantido fiel e constante no seu amor, apesar de ter padecido “à maior pobreza, e nesecidades achaques” que mulher nenhuma alguma vez experimentara, pedindo-lhe que voltasse para a sua companhia. A justificá-lo, invocava o carinho que ele por ela demonstrava enquanto haviam vivido juntos, o amor que lhe tinha e o “proçeso infinito de penas” a que se vira sujeita ao longo de dezoito anos de “martirio”, bem como os preceitos da Lei de Deus que, lembrava, o obrigavam a fazer vida marital com a sua legítima esposa e a cuidar dela, como era devido.

A segunda carta, escrita numa altura em que Manuel se encontrava já preso na Bahia a aguardar a decisão dos inquisidores,<sup>79</sup> dava-lhe conta da tristeza em que a sua mulher ficava, por saber dos padecimentos que o afligiam. Mas o tom era ainda de recriminação, se não mesmo de desforra, como se ela estivesse convencida e, até mesmo, intimamente satisfeita por constatar que esse era, afinal, o preço justo que a ele competia pagar, já que, desde que se ausentara,

nem o temor de Deos, nem, a obrigação de cazado, e comizeração da pobreza em que [a] deixou, e amor, com que sempre [se estremeceu], com a sua pesoa, poderão obriga lo a voltar para a companhia [daquela] sua tão desdichada mulher,

que, durante muitos anos, vivera uma “vida morta”, esperando em vão o regresso do marido. Lamentando a sorte de Clara Ribeiro, tal como ela privada do amparo de um companheiro, não deixava, contudo, de reivindicar a sua primazia, enquanto esposa legítima, e a parte que lhe cabia nos bens do marido, exprimindo a convicção de que se daria justiça “a quem a tivesse”.

---

79 A primeira carta enviada por Isabel Gomes a seu marido (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 7762, fl. 41-42) foi escrita em 12 de outubro de 1730; a segunda (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 7762, fl. 82-84) tem a data de 15 de agosto de 1733. A resposta do marido (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 7762, fl. 4) foi enviada da Bahia em 09 de janeiro de 1734.

Tanto esta como a outra carta, antes mencionada, constituem para nós documentos fascinantes, na medida em que nos dão conta de sentimentos e experiências comuns a muitas outras mulheres, tal como Isabel pertencentes às camadas inferiores da sociedade e que, à semelhança dela, viveram numa época em que os homens detinham o protagonismo exclusivo da vida pública, dominando igualmente a esfera privada. O tom, aparentemente submisso, revela a necessidade imperiosa do amparo numa figura masculina. Quando a alternativa era continuar a viver da boa vontade dos parentes, exposta à maledicência alheia, perdoar as ofensas passadas parecia constituir um mal menor... O teor das duas missivas exprime, no entanto, de forma admirável, a enorme complexidade de sentimentos e o tumulto interior de uma mulher obrigada a lutar para manter a sua dignidade, abandonada pelo marido, de cuja presença necessitava, e a quem, apesar de tudo, talvez ainda amasse. As suas palavras, umas vezes despeitadas, noutras tristes, deixam adivinhar a intenção de espicaçar nele um sentimento de culpa, de puni-lo e, até mesmo de humilhá-lo, com a autoridade que lhe advinha da convicção na sua própria superioridade moral, mas, ao mesmo tempo, há também o desejo de comovê-lo e, até quem sabe, de acordar nele sentimentos antigos, aparentemente esquecidos.

A eloquência colhida nas palavras que se encontram em cada uma das cartas enviadas por Isabel Gomes a seu marido contrasta de forma muito significativa com a brevidade da resposta. O tom não chega a ser lacônico, mas o “viúvo” não vai além de afirmar o seu amor pela companheira agora “ressuscitada”, atribuindo a responsabilidade do segundo casamento a João Soares e ao seu próprio infortúnio. A terminar, despede-se como “marido muito amante verdadeiro athe a morte”, exprimindo a vontade de viver para ir lavar os pés da esposa com as suas lágrimas. Estas foram presumivelmente as últimas notícias que ela dele teria...

**3.** Crioula, natural de Olinda (Pernambuco), Lourença Correia da Lapa era filha de Manuel Correia, nascido em Angola e, mais tarde, vendido como escravo para o Brasil, e de Serafina Correia, sua esposa e, como

ele escrava, mas esta natural da colônia.<sup>80</sup> Em 1745, na altura em que o tribunal português da Inquisição emitiu a ordem que levaria à sua captura e posterior envio para Lisboa, onde ficaria encerrada a aguardar o desfecho do seu processo, residia, contudo, em S. João de Meriti, nos arredores do Rio de Janeiro. Havia mais de três anos que aí se encontrava, vivendo na companhia do marido, um escravo negro, de seu nome completo Amaro da França Caldeira, batizado em Portugal e, mais tarde, trazido para o Brasil, onde foi adquirido por Estevão Rodrigues, que depois o vendeu a Domingos Gonçalves, seu cunhado.<sup>81</sup>

O processo em que Lourença viria a ser ré foi justamente desencadeado por uma denúncia apresentada pelo marido que, em 1744, se dirigiu ao representante local da Inquisição para acusá-la de bigamia. Quando se conheceram, Lourença disse-lhe que era solteira, mas, algum tempo depois de se terem casado, o primeiro marido apareceu à sua procura, para grande surpresa do segundo, com quem, entretanto, se unira. Mas as revelações não se ficavam por aí: além de ter ocultado a existência de um compromisso anterior, que impedia a celebração do matrimônio, Lourença faltara igualmente à verdade quando se apresentara como forra. Na verdade, era uma escrava que fugira ao cativo, mentindo para proteger a sua identidade e, dessa forma, evitar ser novamente capturada.

---

80 Ao analisar os plantéis de grandes propriedades no Vale do Paraíba fluminense do Séc. XIX, Engemann (2009) verificou que os africanos tinham mais sucesso na obtenção de cônjuges do que os crioulos: entre os homens acima de 16 anos, tinham duas vezes mais esposas do que estes. Na sua opinião, esse fato poderia explicar-se, ao menos em parte, atendendo ao maior ou menor domínio de elementos culturais pelos pretendentes: assim, “os africanos e africanas latinizados deveriam levar uma considerável vantagem sobre os que só tiveram contato com a cultura local (...) parece que os africanos e africanas, ao dominarem o universo cultural brasileiro, adquiriam um escopo maior de códigos culturais por meio dos quais podiam entabular diálogo com seus parceiros. Embora pudessem tender à endogamia, aparentemente também poderiam transitar bem fora dela.”

81 ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 11283. Salvo indicação em contrário, as informações daqui em diante apresentadas têm por base a leitura e análise do processo (razão pela qual situamos os extratos citados indicando apenas a sua paginação). Sobre este caso, ver também Sweet (2003, p. 42-43): a análise é, para nós, em alguns pontos abusiva, pela insistência na relação com o passado africano, mas a sua leitura não deixa de ser interessante.

Os depoimentos das testemunhas ouvidas pelo comissário que tomou a seu cargo a instrução do processo fornecem-nos os elementos indispensáveis para reconstituir alguns aspectos do seu percurso, apresentando igualmente informações valiosas que nos permitem entender os condicionalismos pelos quais deve ter-se pautado a vida de muitas mulheres, cuja situação era em tudo análoga à de Lourença.

O primeiro a comparecer para testemunhar foi o sargento-mor António de Figueiró e Almeida, um cristão-velho, natural de Lisboa, que emigrou para o Brasil, instalando-se no Rio de Janeiro, onde conheceu e se casou com D. Isabel Vieira da Conceição, cujo depoimento também seria registrado. Ele tinha 55 anos; ela estava ainda na casa dos 40, na altura em que teve lugar a inquirição. Lourença fazia parte do lote dos seus escravos e o mesmo se passava, aliás, com Pedro, o homem com quem primeiro casou e que, mais tarde, viria a abandonar. Os documentos descrevem-no como sendo de “idade veterana”, “boçal” e “pouco explicativo” no modo como se exprimia, o que, à partida, indica que a sua vinda forçada para o Brasil tivera lugar já depois de atingir a idade adulta. Todas as testemunhas foram peremptórias em afirmar que Lourença era casada com ele à altura do seu matrimônio com o Caldeira. Consultados os registros, verificou-se que a cerimônia tivera lugar na igreja de S. José, em 24 de janeiro de 1733. Ao que parece, a noiva estava grávida, mas os documentos não revelam qualquer informação a respeito da existência de filhos do casal, sendo, por isso, de crer que, se de fato nasceu, a criança não vingou.

Quando chegou a sua vez de testemunhar, Lourença, ela própria, não teve dificuldade em admitir o segundo casamento, confirmando igualmente que fugira do cativo, alegadamente porque o primeiro marido “não tratava della como sua mulher e tambem porque no tempo que cazou com o dito seu primeiro marido foi obrigada dos ameassos de seus senhores”. Quatro testemunhas por ela nomeadas haviam jurado que era solteira, permitindo-lhe, deste modo, obter autorização para casar segunda vez. Clara de Araújo Gata, em cuja casa se acolhera após a fuga, foi quem, segundo ela, a convenceu a apresentar testemunhas para prestarem depoimentos falsos. Três delas, incluindo a própria Clara, haviam entretanto falecido e

só duas conheciam a verdade sobre Lourença, quando concordaram em testemunhar.<sup>82</sup>

A confissão não seria, porém, suficiente para impedir que a desditosa escrava fosse encerrada na prisão, onde deveria permanecer a aguardar que os inquisidores se pronunciassem sobre o seu caso, uma vez que eram eles quem tinha competência para julgar o crime do qual fora acusada.<sup>83</sup> Depois de analisarem os depoimentos das testemunhas e as declarações da própria visada, os juízes decidiram que havia matéria e provas suficientes para processá-la.

O mandato de captura, que determinaria a sua transferência para os cárceres da Inquisição, foi emitido em 23 de abril de 1745; logo que a ordem chegou ao Brasil, Lourença foi colocada a bordo do navio que devia trazê-la para Portugal. Ao cruzar o Atlântico, repetia, em sentido contrário, a experiência vivida pelo seu próprio pai, que anos antes se vira, também ele, constrangido a empreender a travessia, arrancado à sua terra natal em África para servir como escravo no Brasil. Lourença, que nasceu em cativo para, já adulta, fugir a seus senhores, conhecendo pela primeira vez o sabor da liberdade, estava agora, mais uma vez, à mercê de outrem. Daí em diante, o seu destino ficaria nas mãos dos inquisidores. A experiência, assustadora para qualquer um, devia ser, no seu caso, vivida de forma particularmente angustiante: porque se tratava, na verdade, de uma

---

82 Além de Clara de Araújo Gata, as outras testemunhas foram Domingos Fernandes Neves, também já falecido; Pedro de Azevedo Neves, moço pardo, carpinteiro, morador em Jacutinga, idem; e Pedro Gato que, tal como Domingos, ignorava que Lourença fosse casada.

83 O interrogatório conduzido pelo dr. Lourenço de Valadares Vieira teve como assistentes dois religiosos que, no final, deviam pronunciar-se sobre as declarações produzidas pela depoente. Na sua opinião, o facto de Lourença ter confessado não indicava necessariamente que estava arrependida da falta por si cometida, mas apenas que ficara assustada quando se tornara público que havia casado segunda vez estando o seu primeiro marido ainda vivo. Quanto ao conselho que, alegadamente, recebeu de Clara Gata, julgava-se não ter tido lugar. As testemunhas por si indicadas eram “pessoas rusticas e pobres que ambiciosas de algum enteresse inda que pouco comviensem com a depoente para a prova da justificação que deu de solteyra. Tendo de sy para sy que a mayor malicia deste erro fora a da bigama depoente”, ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 11283, fl. 21.

mulher, pobre, sem instrução, que pisava pela primeira vez a metrópole, para mais sozinha e sem ninguém a cujo auxílio pudesse recorrer.

Em janeiro de 1746, Lourença Correia da Lapa dava, assim, oficialmente entrada nos cárceres da Inquisição de Lisboa. Três meses depois, em 8 de março, compareceria pela primeira vez diante dos juízes para ser interrogada. Uma vez na sua presença, confessou de imediato as culpas de que fora acusada. As provas eram demasiado evidentes para que pudesse atrever-se a negar; pelo contrário, se confessasse, a sua pena seria mais leve. Teria ela consciência disso? Não o sabemos, mas a conduta por si evidenciada, desde o momento em que teve início a investigação, poderia levar-nos a supor que a ré não era de todo ignorante em relação aos procedimentos da Inquisição. O secretismo, no que às suas atividades dizia respeito, era uma das armas mais importantes de que dispunha o Santo Ofício, e um elemento fundamental sobre o qual assentava, em parte, o domínio por si alcançado no seio da sociedade, mas há razões para crer que nem todos os prisioneiros manteriam o juramento que antes de serem libertados eram obrigados a fazer, segundo o qual deviam guardar silêncio sobre tudo o que se passara desde a sua entrada no cárcere.

Saber o que esperar dos inquisidores e o que estes esperavam de si era, para as vítimas, um fator crucial que, até certo ponto, lhes conferia a possibilidade de subverterem uma relação doutra forma totalmente desfavorável, em que a instituição, além de ser ao mesmo tempo parte e juiz, detinha o controlo absoluto da informação. Analisando os documentos, verifica-se, muitas vezes, a existência de padrões, no que diz respeito à reação evidenciada pelos réus, quando colocados perante questões semelhantes. Uma prática frequente consistia, por exemplo, em justificar a atuação própria com base na influência exercida por terceiros, sendo que, regra geral, as pessoas cujos nomes eram mencionados tinham em comum o fato de serem já falecidas no momento em que decorria a investigação.

Na sua confissão perante os inquisidores, Lourença Correia da Lapa afirmou ter consultado Clara Gata antes de aceder a casar pela segunda vez, a fim de lhe pedir conselho sobre a decisão que deveria tomar. Os argumentos por ela apresentados tê-la-iam persuadido que o casamento

anteriormente celebrado com Pedro carecia de validade legal, uma vez que a sua vontade não fora tida em conta. De acordo com a ré, o enlace tivera lugar unicamente devido aos “rogos inoportunos” da sua senhora. A afirmação, algo enigmática, parece sugerir a existência de um envolvimento íntimo entre escrava e senhor ou, pelo menos, que este teria para com ela uma atenção particular.

Fosse como fosse, D. Isabel estava ao corrente da situação e, tal como noutros casos semelhantes, não teria hesitado em valer-se da posição que detinha para afastar a sua rival, obrigando-a a casar com outro escravo. Ela própria se encarregou de selecionar o pretendente: como já vimos, a escolha recaiu sobre Pedro, um homem em idade madura, muito mais velho do que a sua futura esposa e que, ao contrário dela, nascera em África, donde mais tarde fora levado para o Brasil. Além de ser mais nova,<sup>84</sup> Lourença estivera exposta à cultura europeia desde a altura em que nascera, sendo naturalmente por ela influenciada; não era esse o caso do marido que, ao que tudo indica, vivera os seus anos formativos em África, tendo até dificuldades em exprimir-se em português. O eleito por D. Isabel dificilmente poderia, de fato, ser considerado um bom partido... nem mesmo tratando-se de uma escrava, cujas opções eram, em virtude da sua mesma condição, à partida muito limitadas.

Ao que parece, o casamento não faria, contudo, cessar as suspeitas de que Lourença vinha sendo alvo por parte da sua senhora. De acordo com ela, foi o próprio sargento-mor que, “por compaixão”, a aconselhou a fugir para escapar aos castigos infligidos pela esposa. Se dúvidas houvesse, tal revelação seria, por certo, suficiente para convencer os juizes de que o relacionamento entre senhor e escrava era de natureza mais íntima do que ela mesma estava pronta a admitir.

De qualquer forma, o adultério não recaía sobre a alçada da Inquisição, ao contrário da bigamia, que era considerada uma ofensa à integridade religiosa, na medida em que punha em causa o sacramento do matrimônio,

---

84 Referindo-se ao fato, atestado por diversos estudos, de as mulheres de origem africana casarem normalmente com homens muito mais velhos, reproduzindo, desta forma, o padrão africano de casamento no Brasil, Slenes (1999, p. 81-82) assinala que isso pode ter-se verificado por razões várias, diferentes das que explicavam o fenómeno em África.

dando lugar à presunção de heresia da parte dos acusados.<sup>85</sup> Sob o ponto de vista dos inquisidores, a questão era, assim, esclarecer se Lourença casara, de fato, duas vezes, se tinha conhecimento que o primeiro marido continuava vivo na altura em que teve lugar o segundo casamento e as circunstâncias em que este se realizara.

De acordo com a ré, o segundo enlace não acontecera senão devido ao fato de ela própria se ter persuadido que o seu casamento com Pedro não era válido, porque além de ter sido forçada a casar, a união entre ambos não fora consumada. Clara, a amiga a quem se dirigira para pedir conselho, era da mesma opinião.<sup>86</sup> A situação em que na altura se encontrava não lhe deixava, de resto, alternativas. Uma mulher que procurasse abrir caminho pelos seus próprios meios numa sociedade eminentemente masculina, como aquela em que Lourença vivia, teria que enfrentar muitos obstáculos, vendo-se inevitavelmente exposta a perigos de toda a ordem, para os quais se encontrava muitas vezes totalmente desprotegida. Se, como era o caso, essa mulher fosse negra, as dificuldades com que se veria confrontada seriam com certeza ainda maiores.

Ao fugir, Lourença conquistou finalmente a liberdade, mas, daí em diante, ficaria entregue a si própria e teria que lutar para reconstruir a sua vida longe das peias da servidão. Sem ninguém que a protegesse, encontrava-se particularmente vulnerável e o casamento era uma opção viável, talvez a única que lhe permitiria sobreviver mantendo a sua reputação intacta. Ao depor perante os inquisidores, Lourença reconheceu ter concordado com a cerimônia “vendo se ella perseguida da fortuna e para passar melhor a vida”, negando peremptoriamente que o tivesse feito “por sentir mal da nossa Santa Fé Catholica”. Só ao ser presa tivera conhecimento da gravidade do seu erro e, como tal, implorava que se usasse para com ela de misericórdia, pedindo perdão por, ainda que involuntariamente, ter deixado de respeitar o sacramento do matrimônio.

85 Em Portugal a bigamia foi, durante muito tempo, um crime de foro misto, mas, após o Concílio de Trento, a sua alçada passou para a Inquisição, que a manteve até ser extinta (VAINFAS, 1989b, p. 85-86).

86 Mais tarde, quando os inquisidores lhe perguntaram por que razão mentira, apresentando-se como solteira, se, como dizia, estava persuadida que o seu primeiro casamento não tivera validade, Lourença defendeu-se, dizendo que quisera revelar toda a verdade, mas fora impedida por Clara, que a aconselhara a guardar silêncio.

Em 16 de outubro de 1746, dois anos depois da sua prisão no Rio de Janeiro, Lourença Correia da Lapa foi conduzida à igreja do convento de S. Domingos, em Lisboa, para aí ouvir a sua sentença, na companhia de outros prisioneiros. O fato de ter confessado atenuou-lhe a pena, mas não a impediu de ser açoitada em público pelas ruas da cidade. Depois disso, foi enviada para Castro Marim, onde teria que permanecer por um período de cinco anos, até acabar de cumprir o degredo a que fora condenada.<sup>87</sup> Em 1752, estava de novo presa, desta vez à ordem do poder eclesiástico, juntamente com o padre Domingos de Fontes, com quem se deslocara à corte para apresentar na Inquisição o documento comprovativo, com a declaração segundo a qual havia cumprido integralmente o seu degredo.

A razão pela qual foi presa não é clara, mas, de acordo com o padre, o único responsável pela situação em que um e outro se encontravam era o meirinho António José de França. A sua vida cruzara-se por acaso com a de Lourença em Castro Marim, onde também ele estivera a cumprir degredo;<sup>88</sup> vendo-a “muito neiceitada e passar muito mal” e que, além disso, era mulher “bem procedida”, resolveu auxiliá-la, entregando-lhe o governo da sua casa. Mais tarde, quando se deslocaram a Lisboa, ele para tratar de assuntos próprios e ela para apresentar aos inquisidores a certidão entregue pelo pároco de Castro Marim, foram presos por ordem do meirinho-geral, que teria insultado Lourença, acusando-a de “feiticeira” na presença de várias pessoas, e que, no dizer do padre, convocara testemunhas falsas para afirmarem perante os juízes que os dois viviam em concubinato, o que, assegurava, era falso.

---

87 Além das penas por nós mencionadas, a sentença emitida no processo contemplava ainda a abjuração de leve suspeita na fé, instrução em matéria doutrinal e outras penas e penitências espirituais. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 11283, fl. 52-53v.

88 ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 15623. O padre Domingos de Fontes, natural de Melgaço, era capelão das almas na freguesia do Socorro, em Lisboa, quando foi denunciado por viver concubinado com Ângela Felícia. O dr. Henrique de Figueiredo e Faria, cujo depoimento esteve na origem do processo, acusá-lo-ia também por “dis[er] missa todos os dias, não reza[r] officio divino, nem deixa[r] hir á missa a dita concubina dizendo que elle satisfazia por ella ao preceito, e a livrava do pecado”, acrescentando que “faz exorcismos a pessoas enfeiticadas, e lhes da a beber pos. Desconjura onde dizem que há tezueros. Tem hum pao de feitio de catana do qual dis que está emmandigado, que em muitas occaziões o tem livrado de perigos”.

A antiga escrava, então já próxima dos 40 anos de idade, via pois, uma vez mais, o seu destino fugir-lhe das mãos, privada de uma liberdade apenas fugazmente vivida, passando “muitas fomes e misérias”, longe da terra em que nascera, “sem ter quem por caridade alguma a socorresse”.<sup>89</sup> Que outras provações lhe reservariam ainda os homens?

4. As investigações dedicadas ao estudo da família escrava que, designadamente no Brasil, foram desenvolvidas nas últimas décadas produziram já uma revisão profunda de noções durante muito tempo tidas como inquestionáveis, substituindo, até certo ponto, um modelo de interpretação monoparental, assente na figura da mulher-mãe, pelo da família nuclear clássica, em que ambos os pais estariam presentes durante o crescimento dos filhos. A revalorização do papel do pai, tradicionalmente apresentado como ausente, acabaria, no entanto, por remeter, de alguma forma, a mãe para um lugar secundário – à dependência em relação ao senhor branco, somava-se, portanto, no seio da família, a presença de um companheiro, normalmente de origem africana, a quem a mulher negra/de origem africana seria igualmente forçada a obedecer.

Ao longo do nosso trabalho, acompanhamos as peripécias vividas por duas mulheres, uma negra e outra mulata, que, além da sua origem africana, apresentam em comum o fato de, embora em situações distintas, ambas terem visto os seus destinos cruzarem-se com o tribunal português do Santo Ofício. Tal circunstância, obviamente funesta, quer pelos transtornos imediatos para as pessoas envolvidas, quer pelas consequências a longo prazo de um processo na Inquisição – e os casos aqui analisados não são, a esse respeito, exceção – tal circunstância, dizíamos nós, reveste-se para o investigador de uma importância fulcral, na medida em que fornece elementos fundamentais que nos permitem reconstituir a vida de pessoas, como as duas mulheres aqui tratadas, que de outra forma teriam morrido sem deixar outro rasto da sua passagem pelo mundo que não o breve registro dos acontecimentos que, segundo a perspectiva dominante de matriz cristã-ocidental, lhes balizaram a existência.

---

89 Cf. petição enviada pelo padre Domingos de Fontes ao inquisidor-geral em 12 de junho de 1752. ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, liv. 304, fl. 95-96v.

Os documentos com base nos quais desenvolvemos o nosso estudo não se limitam, contudo, a resgatar essas vidas esquecidas pela História: eles mostram-nos também a coragem e a determinação de mulheres que, apesar dos múltiplos obstáculos com que tiveram de se defrontar – pela sua condição de mulheres num mundo essencialmente masculino e também pela circunstância de pertencerem a um grupo étnico jurídica e economicamente discriminado, cujos membros eram identificados com as camadas inferiores da sociedade – lutaram para agir no desenrolar das próprias vidas e, sempre que possível, tomaram o destino em mãos, procurando afirmar-se como seres autônomos e com uma palavra a dizer sobre tudo o que fosse passível de afetar a sua existência.

## REFERÊNCIAS

BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 1. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 2 v., 1960.

ENGEMANN, C. **De Laços e de Nós**. 1. ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

ENGEMANN, C. *Mundos Torcidos: diferenças entre crioulos e africanos na dinâmica da construção de comunidades de grandes propriedades no Sudeste brasileiro do século XIX*. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 1, n. 2, 15 p., dez. 2009. Disponível em: [http://www.rbhcs.com/index\\_arquivos/Artigo.Mundos%20Torcidos%20.pdf](http://www.rbhcs.com/index_arquivos/Artigo.Mundos%20Torcidos%20.pdf). Acessado em: 06 de agosto de 2011.

FARIA, S. C. *A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FERNANDES, F. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. 1. ed. São Paulo, Dominus/Edusp, 1965.

FLORENTINO, M. *O tráfico negreiro e os padrões de parentesco na família escrava*. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 157, p. 44-51, jan./fev. 2000.

FLORENTINO, M. The slave trade, colonial markets and slave families in Rio de Janeiro, Brazil, ca. 1790-ca. 1830. In: ELTIS, D.; RICHARDSON, D. (Ed.). **Extending Frontiers: essays on the new transatlantic slave trade database**. 1. ed. New Haven & Londres: Yale University Press, 2008, p. 275-312.

FLORENTINO, M.; GÓES, J. R. **A Paz das Senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico**, Rio de Janeiro, c. 1790 - c. 1850. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FLORENTINO, M.; GÓES, J. R. Slavery, Marriage and Kinship in Rural Rio de Janeiro, 1790-1830. In: LOVEJOY, P. E. (Ed.). **Identity in the Shadow of Slavery**. 1. ed. Londres & Nova Iorque: Continuum, 2000, p. 137-162.

FLORENTINO, M.; GÓES, J. R. O que Deus extravai ninguém pacífica: parentesco e família entre os escravos de Vallim. In: CAMPOS, A. P.; SILVA, G. V. (Org.). **Da África ao Brasil: itinerários históricos da cultura negra**. 1. ed. Vitória: Flor & Cultura, 2007, p. 101-129.

FRAGOSO, J. L. R. Capitão Manuel Pimenta Sampaio, senhor do engenho do Rio Grande, neto de conquistadores e compadre de João Soares, pardo: notas sobre uma hierarquia social costumeira (Rio de Janeiro, 1700-1760). In: GOUVÊA, M. F.; FRAGOSO, J. L. R. (Org.). **Na Trama das Redes: política e negócios no império português: Séculos XVI-XVIII**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a, p. 200-245.

FRAGOSO, J. L. R. O capitão João Pereira Lemos e a parda Maria Sampaio: notas sobre hierarquias rurais costumeiras no Rio de Janeiro, Século XVIII. In: OLIVEIRA, M. R.; ALMEIDA, C. M. C. (Org.). **Exercícios de Micro História**. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2009b, p. 110-150.

FREYRE, G. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.[1933]

FURTADO, J. F. **Chica da Silva e o Contratador dos Diamantes: o outro lado do mito**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

- GENOVESE, E. D. **Roll, Jordan, Roll: the world the slaves made.** Nova Iorque: Vintage Books, 1976. [1972]
- GRAHAM, S. L. **Caetana Diz Não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GUEDES, R. **Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social** (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2008a.
- GUEDES, R. Estratégias de Mobilidade Social em Sociedades Escravistas. Uma Análise Comparada (Porto Feliz/São Paulo/Brasil e Torbee/São Domingos, Séc. XVIII e XIX). **Fronteiras**, Campo Grande, v. 10, p. 51-93, 2008b.
- GUEDES, R.; FRAGOSO, J. L. R. Catarina e seus afilhados: anotações sobre o parentesco escravo. **ComCiência: revista eletrônica de jornalismo científico**, n. 49, nov. 2003. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/negros/14.shtml>. Acessado em: 06 de agosto de 2011.
- GUTMAN, H. **The Black Family in Slavery and Freedom: 1750-1925.** 1. ed. Nova Iorque: Pantheon Books, 1976.
- HERSKOVITZ, M. J. **The Myth of the Negro Past.** 1. ed. Nova Iorque: Harper & Brothers Publishers, 1941.
- HERSKOVITZ, M. J. **The New World Negro: selected papers in Afroamerican studies.** 1. ed. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1966.
- LEBRUN, F. O sacerdote, o príncipe e a família. In: BURGUIÈRE, A.; KLAPISCH-ZUBER, C.; SEGALLEN, M.; e ZANABEND, F. (Dir.); GOODY, J. (Pref.). **História da Família: o choque das modernidades: Ásia, África, América, Europa** (3.º vol.). 1. ed. Lisboa: Terramar, 1998, p. 83-107.
- MATTOS, H. **Das Cores do Silêncio: significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil, século XIX.** 1. ed. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

MERLO, P. S. **O Nó e o Ninho**: estudo sobre a família escrava em Vitória, ES – 1800-1871. Tese de Doutorado apresentada à UFF, 2008.

MOTT, L. **Rosa Egípcíaca**: uma santa africana no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1993.

PEREIRA, A. M. S. **A Inquisição no Brasil**: aspectos da sua actuação nas Capitanias do Sul (de meados do Séc. XVI ao início do Séc. XVIII). 1. ed. Coimbra: FLUC, 2006.

PRADO JÚNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**: colônia. 1. ed. São Paulo: Livraria Martins, 1942.

PRIORE, M. del. Atitudes da Igreja em face da mulher no Brasil colônia. In: MARCÍLIO, M. L. (Org.). **Família, Mulher, Sexualidade e Igreja na História do Brasil**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1993, p. 171-189.

SCHWARTZ, S. **Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society**: Bahia, 1550-1835. 1. ed. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1985.

SLENES, R. W. **Na Senzala, Uma Flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, Século XIX. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, C. E. L. Comércio, nação e gênero: as negras minas quitandeiras no Rio de Janeiro 1835 – 1900. **Revista do Mestrado em História**, Vassouras, v. 4, n. 1, p. 55-78, 2002a.

SOARES, C. E. L. Dizem as quitandeiras...ocupações urbana e identidades étnicas em uma cidade escravista. Rio de Janeiro, Século XIX. **Acervo: revista do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 3-16, 2002b.

SWEET, J. H. **Recreating Africa**: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441-1770. 1. ed. Chapel Hill & Londres: The University of North Carolina Press, 2003.

VAINFAS, R. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989a.

VAINFAS, R. Bigamia e escravidão no Brasil Colônia. **Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH) – Anais da VIII reunião**. São Paulo: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 1989b, p. 85-88.

## VIDA FAMILIAR NO MARRANISMO

Marcos Silva

A família ocupa um papel central para as comunidades judaicas de um modo em geral. A descrição bíblica de ser judeu implica estar em família. Ela é a garantidora da continuidade histórica do povo judeu e um símbolo de relações espirituais.

A família judia é definida por um corpo muitíssimo pormenorizado de regras e de leis, uma parte das quais está desde logo contida no *Pentateuco*, isto é, os cinco livros de Moisés.

Durante a longa história de Israel, ocorrida em locais diversos, as comunidades judaicas estiveram sujeitas a assimilações e influências providas do mundo exterior. Assim, gerou-se uma relativa diversidade sociológica de práticas familiares. Porém, para além dessa relativa diversidade de práticas, os fundamentos ideológicos e jurídicos da família asseguraram que o modelo hebraico de família tenha conseguido perdurar quarenta séculos.

Ao longo desse tempo, a família constituiu o próprio cerne da sociedade judaica, uma das condições essenciais da sua perenidade.

Uma prova dessa importância são as listas genealógicas, tão comuns entre os judeus ao longo dos séculos, reafirmando os vínculos entre netos e avós, filhos e pais, embasando o direito quanto a casamentos, divórcios, filiação, herança e perpetuando as memórias familiares. Além disso, entre os sefarditas, a fim de reforçar os laços familiares, havia o costume de atribuir o nome das crianças igual ao dos avós vivos. O objetivo último das práticas adotadas era a continuidade da família. (HISTÓRIA DA FAMÍLIA, 1999).

### **A família judaica na diáspora sefardita**

Com a experiência da diáspora Atlântica dos sefarditas e a perseguição inquisitorial, o papel desta instituição tornou-se ainda mais relevante. Além das funções tradicionais que a família exercia nas comunidades da Península Ibérica durante a Idade Média, fundamentando a vida cotidiana,

seu papel de segurança ampliou-se na iminência do perigo representado pela instalação do Tribunal do Santo Ofício no início dos tempos modernos, tanto na Espanha (1478) quanto em Portugal (1536).

Na diáspora, os sefarditas se esforçaram por preservar um princípio de identidade coletiva. Através da designação de “gente da nação”, reforçavam sua origem portuguesa e espanhola e sustentavam uma subjetividade com um distintivo duplo: sua origem ibérica e sua ascendência judaico-religiosa.

A esse respeito, Wachtel (2003) pergunta: “Quais eram então as componentes da sensação de identidade própria da <<gente da nação>>?” Mais adiante, ele tenta sintetizar uma resposta ao dizer que “a identidade da <<gente da nação>> definia-se, em certo sentido, como reação ao ódio que as outras nações lhe dedicavam (...), mas envolvia, ao mesmo tempo, uma componente fundamental e positiva: a fidelidade aos antepassados...” O que ele vai chamar de “fé da lembrança”.

Os laços de família e as relações de parentesco adquiriram uma importância cultural central para as comunidades de criptojudeus, que passaram a alimentar a ideia de “um destino em comum” baseada no matrimônio endogâmico. Na realidade, o criptojudaísmo dos sefarditas não se caracterizava por uma ritualística ou pela observação de práticas, mas por uma consciente integração com a “lei de Moisés”. Para esse tipo de consciência, os laços étnicos da comunidade formam o passo fundamental para o processo de integração social e religiosa. (CONTRERAS, 1991, pp. 127 e 130).

Esse fundamento era mantido em flagrante contraposição ao fato de que bastava uma gota de sangue hebreu para o indivíduo ser marginalizado nas sociedades ibéricas durante a época moderna.

As leis de pureza de sangue ou “Estatutos de Limpeza de Sangue” surgiram na Espanha com o famoso Estatuto de Toledo, 1449. Este edito era composto por normas que impediam a participação de judeus convertidos ao cristianismo e seus descendentes em cargos públicos. Segundo os estatutos de limpeza de sangue eram proibidos de ocupar cargos públicos, ingressar em ordens religiosas e universidades quem possuísse “sangue infecto”. Assim, entre os Séculos XV e XVIII o mito de pureza de sangue ganhou *status* legal e vigorou intensamente na Península Ibérica e nas suas

respectivas colônias. Os estatutos de limpeza de sangue foram utilizados como um importante elemento de distinção contra os de sangue judeu e mourisco. Na América portuguesa, a partir das Ordenações Manuelinas (1514/21), foram incluídos os descendentes de ciganos e de índios, enquanto que as Ordenações Filipinas (1603) estenderam as restrições aos negros e mulatos.

Em função disso, duas atitudes diametralmente opostas se formaram entre os descendentes de cristãos-novos. De um lado, estavam os que lutavam para encobrir o seu “defeito de sangue”, como bem exemplifica o estudo de Evaldo Cabral de Mello sobre Felipe Pais Barreto. Do outro lado, estavam aqueles que operavam uma subversão na ideologia da pureza de sangue, “invertendo-lhe os termos e fazendo da sua ascendência judaica um motivo de orgulho”, como foi vivenciado na comunidade judaica de Amsterdã. (WACHTEL, 2003, p. 30).

Mas, as interferências da perseguição inquisitorial sobre a vida dos cristãos-novos começavam com o próprio nome das pessoas, forçando-os a adotarem dois nomes: um nome hebraico, para uso interno, na comunidade sefardita diaspórica, e um nome para se relacionarem na sociedade mais ampla, na língua vernácula, português ou espanhol.

Na realidade, a necessidade do uso de nomes cristãos indiciava a violência simbólica a que estavam submetidos os que viviam na diáspora Atlântica. Significava a imposição da ideologia cristã. Eles passavam por esse processo de forma muito consciente uma vez que no judaísmo os convertidos também precisam mudar de nome posto que um nome representa uma visão de mundo.

Apesar das implicações religiosas da mudança de nome, numa época em que predominavam as leis de pureza de sangue, os sefarditas evitavam usar na sociedade portuguesa apelidos ou alcunhas que os distinguissem dos cristãos velhos. Uma de suas estratégias de sobrevivência foi exatamente a mudança de nome quando chegavam às terras do exílio.

Assim, mesmo não se podendo definir um padrão único de estratégias familiares entre os descendentes de sefarditas face às injunções do Tribunal do Santo Ofício e das sociedades de Antigo Regime ibéricas, é possível perceber como eles utilizaram sua condição de marginalizados

para “cimentar sua identidade”, definindo algumas estratégias familiares específicas. A seguir abordaremos alguns desses expedientes peculiares. (CONTRERAS, 1991, p. 132).

## Casamentos endogâmicos

Os laços de sangue foram um dos elementos principais que mantiveram a unidade das comunidades de criptojeudeus. E isso era visto não apenas no aspecto biológico, mas, sobretudo como um sentimento coletivo da antiguidade de seu passado, cultura e família. No seio da comunidade sefardita de Amsterdã, durante o Século XVII, eles se esforçavam para diferenciar-se até mesmo do ramo dos judeus asquenazitas. (CONTRERAS, 1991, pp. 132 e 134).

Ora, um grupo que almeja diferenciar-se étnico-culturalmente necessita de uma estratégia de casamentos específica. Assim, naquelas famílias decididamente criptojudaicas a endogamia foi uma prática revestida com um amplo significado cultural, religioso e até financeiro posto que garantiria a preservação das heranças dentro do grupo.

Apesar disso, não houve uma política uniforme nos casamentos dos sefarditas na diáspora, tendo em vista que muitas vezes o esforço de algumas famílias era exatamente o oposto, casar suas filhas com cristãos velhos a fim de fugirem dos estigmas da sociedade. Porém, conforme Gitlitz (2002), os dados de levantamentos estatísticos feitos no México colonial, entre os condenados no Tribunal do Santo Ofício de Lisboa no período que vai do Século XVII ao XVIII, entre os criptojeudeus de Múrcia e de Maiorca, indicam que a esmagadora maioria das famílias sefarditas adotou a prática da endogamia.

Essas questões de preservação da cultura sefardita exigiam a endogamia, sobretudo, pelas implicações sobre a vida cotidiana dos criptojeudeus. Não se poderia admitir um estranho no convívio doméstico uma vez que um simples gesto diário poderia ser motivo para denunciar a família às autoridades inquisitoriais. Na sucinta descrição de Alexi (1994, p. 252) percebe-se o perigo do *outsider* no seio familiar: “Quando um marrano beijava os pés da Madona na porta da frente da sua casa, quem poderia

supor que a *mezuzá* (um pequeno tubo contendo um rolo de pergaminho com as passagens bíblicas) estivesse escondida nos seus pés?” Resposta: apenas os iniciados, ou do convívio familiar...

Alguns pais simplesmente não permitiam o casamento de suas filhas com pessoas fora da comunidade por que isto quebraria a solidariedade familiar. Um caso narrado por Gitlitz (2002, pp. 264-265) demonstra muito bem esse fato.

Em 1642, no México, um cristão velho chamado Simón Juárez de Espinosa denunciou ao Santo Ofício uma família. Havendo se apaixonado por uma viúva ligada a esse grupo familiar e, pedindo insistentemente ao cunhado da mesma, chamado Manuel de Acosta, a viúva em casamento, este havia lhe dito que ela não poderia casar-se com ele porque o mesmo possuía um grande defeito.

Ao ser questionado sobre qual defeito seria esse, Manoel de Acosta disse referir-se ao fato de ele ser “criollo”, e que não estava seguro de no futuro ele ser homem de bem e que saberia ganhar o que comer. Noutra ocasião, o denunciante procurou Manuel de Acosta em sua banca de mercadorias e este confessou que o impedimento para o casamento não era pelo defeito que havia lhe dito, de ser “criollo”. Mas, por outro muito maior, mas que naquele momento não lhe podia falar e que em ocasião oportuna lhe diria, a sós.

Em função disso, ele foi à casa de Manuel de Acosta e lhe solicitou ser informado sobre qual falta possuía que não lhe davam por mulher, dona Juana de Tinoco, a viúva da família. Depois que Manuel Acosta novamente postergou a explicação, os dois começaram a discutir e então, no meio do entrevero, Manuel de Acosta disse o seguinte: “Se ele queria casar-se com Juana de Tinoco tinha que ser judeu”. Depois, encolerizado Manuel de Acosta lhe disse que ele fizesse de conta que ele não havia lhe dito coisa alguma, porque se ele o delatasse o mataria onde quer que o encontre.

O relato serve para demonstrar as dificuldades cotidianas dos cripto-judeus para manter seus costumes. Por outro lado, revela aquilo que Julio Caro Baroja diz ser a “noção que domina o regime de parentesco e as estruturas políticas, econômicas e religiosas dos judeus e judaizantes ibéricos da época inquisitorial”, que é a noção de segredo (BAROJA, 1972, p. 20).

## O segredo

A Sociologia do Segredo de Georg Simmel, um sociólogo judeu do Século XIX, tem sido utilizada como horizonte teórico que pode auxiliar no entendimento das estruturas da família criptojudáica.

Em geral, a pessoa que se oculta age assim por causa de coações fortes, condicionadas pela classe social, a profissão, os negócios ou as crenças. As sociedades crípticas ou as sociedades secretas existem em função de “um poder político subordinado a uma crença ou programa rígido, oficial, único admitido, e a uma fé religiosa também única, quer dizer, o poder absoluto, com pretensões teocráticas” (BAROJA, 1972, p. 25).

O desafio para as famílias que pretendiam manter práticas culturais clandestinas, consideradas criminosas e passíveis de punição legal, era manter uma associação familiar baseada na confiança recíproca, mantida a custo de um delicado equilíbrio entre os iniciados no segredo. Na explicação de Julio Caro Baroja:

A confiança mútua tinha raízes muito amplas e devia estender-se a mulheres, velhos, crianças e adolescentes. Assim, em primeiro lugar era confiança familiar, confiança econômica também, às vezes, e com um fundamento religioso sempre. Em contrapartida o perigo era constante e as indiscrições e debilidades possíveis em qualquer momento (BAROJA, 1972, pp. 25-26).

Apesar disso, a teoria de Simmel ajuda a esclarecer que, para o sefardita, criptojudeu, seu estilo de vida, apesar de lhe produzir uma cisão psicológica profunda, posto que em público tinha que professar uma identidade que não correspondia à que vivia na intimidade de seu ser e na privacidade de seu lar, não era de todo desprovido de vantagem:

O uso do segredo como uma técnica sociológica, como uma forma de ação sem a qual em termos do social não se poderiam alcançar certos fins, parece bem claro. Não tão claros são os atrativos e os valores que a conduta secreta possui, prescindindo ela desta camada de sentido pela sua própria forma, mesmo sem levar-se em conta o conteúdo. Logo de saída, a exclusão enérgica dos demais produz um senso de propriedade, que por sua vez vem com a energia que lhe corresponde. Para muitos temperamentos, a posse não alcança a importância devida se se limitar a possuir; além disso, precisa da consciência de que outros têm de menos aquilo que se possui. É evidente que esta atitude

está fundamentada na nossa sensibilidade para a *diferença*. Por outro lado, como a exclusão de outros ocorre especialmente quando se trata de coisas de grande valor, é fácil chegar psicologicamente à conclusão inversa de que aquilo que se nega a muitos deve ser particularmente valioso. Graças a isto, as mais variadas espécies de propriedade interior adquirem mediante a forma do segredo, um valor característico; o conteúdo do que é silenciado cede em importância ao simples fato de permanecer oculto aos demais (SIMMEL, 2008).

Ao contrário da interpretação mais difundida a respeito da situação existencial do criptojuudeu, que afirma que o mesmo era um “homem dividido” padecendo sofrimentos íntimos, a Sociologia de Georg Simmel demonstra o valor social e político do segredo. Ao invés de vivenciar uma situação representada pela *hybris*, conforme indica a metáfora de Forster (2006), símbolo na mitologia grega de loucura e excesso, o criptojuudeu era portador de uma das maiores conquistas do homem. Um imenso alargamento da vida: um segundo mundo, a par do mundo manifesto.

Assim, não foi à toa que os sefarditas estiveram na vanguarda da modernidade através de figuras do quilate de Baruch Espinosa, dentre outros.

A natureza do fenômeno diz respeito a uma estrutura mental de longa duração, uma cultura que resiste na clandestinidade consubstanciada como uma herança que passa de geração a geração através do hábito e da tradição oral. Assim, também, os estudos em torno da memória e seus mecanismos de preservação são imprescindíveis para o seu esclarecimento. Especificamente, se deve fazer menção da memória feminina e a transmissão oral de conhecimentos da tradição criptojudáica, consolidada em orações e alguns poucos rituais sobreviventes.

Assim, a família criptojudáica pode ser considerada como um centro de resistência onde a mulher procurava contrapor-se à influência hegemônica do cristianismo dominante. A morte da vida institucional judáica em 1492 deixou o universo judaico masculino sem sua estrutura de funcionamento: sem a Sinagoga, a *Yeshiva* (casa de estudos) e sem as organizações comunitárias. Ao contrário, as mulheres, cuja religiosidade nunca tinha dependido de um centro fora de casa, mas, tradicionalmente, acendiam a vela de *Shabat* a cada Sexta Feira ao pôr do sol, preparavam a refeição de *Shabat*, assavam a *matsab* e observavam as leis dietéticas, viram

agora estas observâncias se tornarem o maior símbolo do criptojudaísmo. (JACOBS, 2002).

Cecil Roth (2001, p. 123) assim explica a participação das mulheres na religião criptojudáica:

O sexo fraco era tanto ou mais firme na observância do que os homens. No primeiro período inquisitorial na Espanha, somos informados como as mulheres eram a maioria dos poucos que mantinham o judaísmo até ao fim, e assim morriam como verdadeiras mártires. É significativo que as mulheres tivessem parte decisiva na iniciação ao judaísmo em vários casos conhecidos, mostrassem familiaridade especial com as orações, e fossem, em vários casos, particularmente meticolosas na observância. Foi pelas mães e pelas esposas que foi presidido e inspirado o círculo marrano do México, na primeira metade do século XVII. Por fim tornou-se costume que a mulher actuasse como a guia espiritual dos grupos marranos. É uma manifestação notável da posição vital ocupada pela mulher na vida judaica.

A importância das mulheres no desenvolvimento do criptojudaísmo foi tal que os inquisidores identificaram nas mulheres um dos alvos principais de suas perseguições. Gorenstein (2007, p. 75) aprofundou assim esta constatação:

Os Inquisidores consideravam as mulheres como um dos maiores perigos para a sociedade católica, uma vez que acreditavam que o Judaísmo, a religião dos antepassados dos cristãos-novos, era transmitido às novas gerações pelo sangue, pela memória feminina e até mesmo através do leite materno.

Muito ligado a este fato está a prática disseminada entre os cristãos-novos da endogamia. Entre as mulheres cristãs novas fluminenses do Século XVIII, pesquisadas por Lina Gorenstein, 63,82% casaram-se com homens da própria família. Segundo o estudo:

É possível ver nesse comportamento vários significados: proteção do patrimônio familiar, proteção do segredo do criptojudaísmo e um reflexo da discriminação a que estavam submetidos: os cristãos-velhos não procuravam o casamento com os cristãos-novos, que traria a “mancha de sangue” para suas famílias, e ao mesmo tempo, levavam os cristãos-novos a se reunirem em sua própria comunidade (GORENSTEIN, 2007, p. 74).

A ideia do segredo contribuiu para a difusão entre os cristãos-novos judaizantes de um elemento ainda pouco identificado em sua religiosidade, qual seja; o cabalismo. A partir de meados do Século XVI, o cabalismo espalhou-se entre as comunidades de criptojudéus servindo como principal instrumento de acobertamento simbólico de suas reais intenções religiosas.

A principal inspiração dessas comunidades foi o *Zohar*, grande fonte de ensinamentos da Cabala, escrito no Século XIII por Moisés de Leon, na Espanha. Segundo Bension (2010, p. 303) afirmou: “... O *Zohar* impediu que os grupos sefarditas caíssem no poço do desespero, nos diferentes países onde foram obrigados a se integrar”. Todas as ações da vida das comunidades da diáspora foram impregnadas pela visão mística do *Zohar*, de tal modo que ocorreu uma proliferação de “costumes místicos” no cotidiano dos sefarditas.

Sabe-se que o elemento místico tem sua origem e alcança camadas de significação mais profundas em tempos de crise e tribulação (SCHOLEM, 1978, p. 9). Dessa forma, a vida das comunidades sefarditas na diáspora transcorreu em torno de uma dialética entre a ortodoxia da lei e as prescrições da cabala, nem sempre concordantes entre si.

Que outras consequências, além das acima mencionadas, poderiam ser identificadas em função da manutenção ao longo de três séculos do segredo entre as famílias criptojudias, especialmente em nosso país? Essa adesão ao simbolismo hermético da Cabala, como forma de se comunicarem em uma linguagem conhecida apenas aos iniciados, resultou na disseminação de uma grande quantidade de sortilégios e superstições entre as populações do interior do Brasil.

Outro aspecto diz respeito à prática secular da endogamia, que resultou em degenerações sofridas por alguns descendentes dos que mantiveram casamentos consanguíneos muito próximos. Exemplo disso é o caso dos lunáticos e albinos de São Raimundo, no alto oeste do Rio Grande do Norte, na chamada “tromba do elefante”. O caso foi registrado como memórias do potiguar José Calazans Fernandes. Segundo o relato do memorialista, nas primeiras décadas do Século XX:

Toda São Raimundo era reclusa, confinada em si mesma, devido aos casamentos e mancebias sucessivos de tios com sobrinhas, sogros com noras viúvas, primas com primos,

cunhados com cunhadas, todo o tipo de miscigenação consaguânea igual a como procedia aquela gente de Venha Ver, nos fundões da Serra das Almas, que falava uma língua indecifrável e fugia dos moradores de São Miguel, para evitar perguntas que não gostariam de responder (FERNANDES, 2002, p. 135).

## Formação de redes comerciais

Durante a Idade Moderna, o fortalecimento das associações familiares para as pessoas se entreajudarem, se apoiarem e trabalharem em conjunto, num verdadeiro “movimento de comunidades familiares” gerou um modelo principal de organização dos grupos domésticos disseminado na Europa e que também atingiu os sefarditas da diáspora, o modelo da casa. Eram associações sem escritura legal, tácitas, que agrupavam parentes e que predominou, sobretudo entre os grupos da elite dos cristãos-novos, sefarditas, como pode ser exemplificado pela “casa Mendes”, chefiada por Gracia Mendes, após a morte de seu esposo. (SEGALEN, 1999, p. 49).

Gracia Mendes,

assumiu um dos lugares mais poderosos do comércio europeu do Século XVI, não obstante os violentos sentimentos antissemitas que haviam ajudado a ativar a Inquisição espanhola e que acabaram por obrigá-la a deslocar-se com grande parte da família de Portugal para a Turquia (BIRNBAUM, 2005, p. 8).

Na realidade, a diáspora sefardita ao redor do Atlântico formou uma complexa rede de comunidades e de casas comerciais, unidas por interesses comerciais e culturais. Estas casas comerciais exerceram um papel decisivo no campo econômico em Portugal durante os Séculos XVI e XVII. Montaram feitorias, sucursais e grandes armazéns de exportação em Goa, no Brasil, na África, sendo respeitadas nos principais empórios da época. Segundo Julio Caro Baroja, a sociedade cristã-nova seguia um esquema tipicamente burguês, distinto, porém, pelo não conformismo religioso (BAROJA, 1972, pp. 30-31).

Coincidindo com o desenvolvimento destas redes de negócios e solidariedade, os sefarditas experimentaram profundas transformações culturais em seu cotidiano.

As possibilidades de alterações variavam de família para família, conforme a decisão ou não de manterem sua identidade judaica. Os estudiosos da diáspora Atlântica dos sefarditas têm demonstrado que as atividades comerciais destas redes emergiram de sua cultura coletiva, de suas práticas e estruturas comunitárias, de parentesco e religiosa (STU-DNICKI-GIZBERT, 2009, p. 75).

Gilberto Freyre, comentando a respeito da teoria que atribui aos judeus a introdução da indústria do açúcar no Brasil no Século XVI, afirmou:

É preciso não esquecer, (...) que entre os da família hebréia, dispersos por vários países e em todos eles entregues a formas diversas, mas entrelaçadas, de mercancia e de usura, existia então – como, até certo ponto, existe hoje – uma como maçonaria. Espécie de sociedade secreta de interesses comerciais, ligados aos de religião ou de raça perseguida, e funcionando com particular eficiência nos momentos de grande adversidade (FREYRE, 2004, p. 114).

Toda a tradição judaica se baseia na família, renovada todas as semanas na cerimônia do *Shabat*. Essas práticas judaicas em família seguiram um modelo ideológico ao longo dos tempos e, como foi demonstrado, não foi abandonado pelos sefarditas na diáspora Atlântica. Esse modelo favorecia a integração de aspectos religiosos, econômicos, psicológicos e sociais. Alguns fatores externos perturbaram o êxito prático desse modelo, a exemplo da ação da Inquisição que gerou tantas tensões no interior das famílias criptojudaicas. Porém, essa influência não impediu que a família fosse um fator determinante na história das comunidades sefarditas na diáspora Atlântica.

## REFERÊNCIAS

ALEXY, Trudi. *A Mezuzá nos Pés da Madona*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

ANGEL, Marc. *Os Ritmos da Vida Judaica: Uma análise dos ensinamentos básicos do judaísmo, segundo o pensamento sefaradí*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

BAROJA, Julio Caro. *Inquisicion, Brujeria y Criptojudaismo*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1972.

- BENSION, Ariel. *O Zobar: O livro do esplendor*. São Paulo: Polar, 2006.
- BIRNBAUM, Marianna. *A Longa Viagem de Gracia Mendes*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- BONDER, Nilton; SORJ, Bernardo. *Judaísmo para el siglo XXI: El rabino y el sociólogo*. Rio de Janeiro, RJ: Centro Edelstein de Investigaciones Sociales. 2008. ISBN 978-85-99662-30-4.
- CONTRERAS, Jaime. “Family and Patronage: The Judeo-Converto Minority in Spain”. In: *Cultural Encounters: The impact of the inquisition in Spain and the New World*. / edited by Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1991.
- FERNANDES, Calazans. *O Guerreiro do Yaco: serra das almas: memórias e lendas de Zé Rufino*. – Natal, RN: Fundação José Augusto, 2002.
- FORSTER, Ricardo. *A Ficção Marrana: Uma antecipação das estéticas pós-modernas*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos: Decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*. 15 ed. São Paulo: Global, 2004.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GITLITZ, David M. *Secrecy and Deceit: The religion of the crypto-jews*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002.
- GORENSTEIN, Lina. “Um Brasil subterrâneo: cristãos-novos no século XVIII”. In: GRINBERG, Keila. (org.). *Os Judeus no Brasil: Inquisição, Imigração e Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Brasil Marrano: As pesquisas atuais*. Disponível em: <http://www.rumootolerancia.ffch.usp.br/node/104> Acesso em: 03 Ago 2007.
- HISTÓRIA DA FAMÍLIA. 4º Vol. O Ocidente: Industrialização e Urbanização. Direção de André Burguière; Christiane Klapisch-Zuber; Martine Segalen; Françoise Zonabend. Lisboa: Terramar, 1999.

- JACOBS, Janet Liebman. *Hidden Heritage: The Legacy of The Crypto-Jews*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002.
- KAPLAN, Yosef. *Do Cristianismo ao Judaísmo: A história de Isaac Oróbio de Castro*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue: Uma parábola familiar no Pernambuco colonial*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- RODRIGUES, José Damião. “A Casa como Modelo Organizacional das Nobrezas de São Miguel (Açores) no Século XVIII”. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, nº 36, p. 11-28, Editora UFPR, 2002.
- ROTH, Cecil. *História dos Marranos*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2001.
- SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-Novos, Jesuítas e Inquisição: Aspectos de sua atuação nas capitanias do Sul, 1530-1680*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- SEGALEN, Martine. *Sociologia da Família*. Lisboa: Terramar, 1999.
- SCHOLEM, G. G. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- SIMMEL, Georg. *A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas*. Disponível em: [http://cassandra\\_veras.tripod.com/sociologia/simmel/secre-tas.htm](http://cassandra_veras.tripod.com/sociologia/simmel/secre-tas.htm) Acesso em: 08 Jan. 2008.
- STUDNICKI-GIZBERT, Daviken. “La Nación Among the Nations: Portuguese and other maritime trading diasporas in the Atlantic, sixteenth to eighteenth centuries”. In: *Atlantic diasporas: Jews, conversos, and crypto-Jews in the age of mercantilism, 1500-1800* / edited by Richard L. Kagan and Philip D. Morgan. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009.
- WACHTEL, Nathan. *A Fé da Lembrança: Labirintos marranos*. Lisboa: Editorial Caminho, 2003.



# A INQUISIÇÃO DE GOA E A CONVERSÃO COMPULSÓRIA DE ÓRFÃOS (C. 1560-1680)

Patricia Souza de Faria

O Tribunal da Inquisição de Goa foi estabelecido em 1560, no contexto da expansão portuguesa no Oriente. A historiografia dedicou-se ao processo de cristianização de Goa, ao contemplar, por meio de distintas abordagens, as iniciativas que foram adotadas por diferentes instituições e seus agentes naquele contexto (D’COSTA, 1965; MENDONÇA, 2002; TAVARES, 2004; XAVIER, 2008). O nosso objetivo é destacar a ação do Tribunal do Santo Ofício de Goa, mas consideramos em que medida os inquisidores dependeram da colaboração de outros agentes e, neste estudo em particular, trataremos do apoio fornecido por clérigos regulares. Ressalta-se que a Inquisição de Goa iniciou as atividades em um contexto de intensa produção de leis (civis e eclesiásticas) destinadas a estimular a conversão dos habitantes locais e a conceder privilégios às populações convertidas, como as provisões régias destinadas a forçar a conversão de órfãos oriundos de famílias gentias (AMES, 2000, p. 63; MENDONÇA, 2002, pp. 205-207).

Este artigo inspira-se em trabalhos que sugeriram – para as Velhas Conquistas<sup>90</sup> ou para outros contextos geográficos – a articulação entre inquisidores e outros agentes que buscaram consolidar modelos cristãos de comportamento, bem como introduzir uma disciplina que atingisse o âmago dos fiéis, que penetrasse em suas consciências, como sugeriu Prospero (1996) para o caso italiano.

Com efeito, os estudos de Marcocci (2004) demonstraram a intensa colaboração entre inquisidores e jesuítas em Portugal. A respeito da Inquisição de Goa, Tavares (2004) defendeu a existência de posições heterogêneas, pois se jesuítas representaram um apoio significativo nas pressões exercidas em favor da criação do tribunal do Santo Ofício local (CUNHA, 1995), também se opuseram aos procedimentos adotados pelos inquisidores na

---

90 “A região das ‘Velhas Conquistas’ de Goa é constituída por três províncias, a saber, Bardez, Tisvadi e Salsete, e está situada quase ao centro da costa oeste da Índia” (SOUZA, 1994, p. 51).

Índia. (TAVARES, 2004)<sup>91</sup>. Ao passo que as relações entre a Inquisição de Goa, os jesuítas e as ordens mendicantes em Macau foram investigadas por Lourenço (2007). Xavier (2008, pp. 333-375) não se concentrou especificamente no papel da Inquisição de Goa, mas as suas reflexões foram importantes para a elaboração deste artigo, em razão de a autora ter analisado os diferentes agentes envolvidos no processo de cristianização dos povos das Velhas Conquistas e por ter considerado a dimensão violenta desse processo, com alusão aos distúrbios associados à conversão compulsória de órfãos (XAVIER, 2008, p. 374). Portanto, tais autores e obras estimularam a reflexão sobre os níveis de colaboração entre instituições e seus agentes na promoção da fé católica nas Velhas Conquistas.

Podemos considerar que a colaboração entre inquisidores e ordens religiosas foi um fator que potencializou a cristianização dos habitantes de Goa. Por exemplo, as estimativas sobre a demografia de Bardez referentes ao ano de 1667 indicam a existência de aproximadamente 50.450 cristãos e 3000 hindus, ou seja, 94,38% de população católica, e apenas 5,61 % de gentios, conforme os dados apresentados por Lopes (2006, p. 19)<sup>92</sup>. O objetivo deste artigo é refletir sobre a colaboração entre inquisidores e clérigos regulares nas Velhas Conquistas, especialmente, a articulação entre tais agentes em busca da conversão de órfãos oriundos de famílias gentias e como tal iniciativa suscitou inúmeras controvérsias.

A articulação entre inquisidores e ordens religiosas foi analisada por Feitler (2008), ao investigar as iniciativas adotadas pelo Santo Ofício de Goa para que a ação deste tribunal atingisse um espaço tão esparso e amplo, como foi o “Estado da Índia”<sup>93</sup>. Feitler (2008) destacou ainda que o Tribunal do Santo Ofício de Goa escolheu preferencialmente os membros de ordens religiosas para atuar como comissários, o que se distinguiu da experiência da Inquisição em Portugal e no Brasil, regiões em que a incidência do clero secular na ocupação deste ofício foi mais significativa.

91 Agradeço a Miguel Lourenço por, gentilmente, ter me enviado o seu trabalho.

92 A autora ressaltou as dificuldades em obter estatísticas precisas sobre o período tratado.

93 O “Estado da Índia” foi a designação concedida ao conjunto de bens, pessoas, feitorias, conquistas tutelados pela Coroa portuguesa, desde o cabo da Boa Esperança até o Extremo-Oriente, como definiu Thomaz (1994).

Lopes (1998, pp. 113-114) asseverou que, apesar de a Inquisição de Goa possuir autonomia em relação aos poderes civil e religioso, a mencionada instituição se articulou com ambos, ainda que as relações mantidas entre inquisidores, vice-reis e prelados do Estado da Índia não tenham sido sempre isentas de controvérsias.

No que concerne à ocupação do cargo de inquisidor do Santo Ofício de Goa, a única ordem religiosa realmente expressiva foi a Ordem dos Pregadores. O licenciado Antônio de Vasconcelos foi deputado da Inquisição de Évora e, em 1632, atuou como inquisidor em Goa, porém foi no Oriente que ingressou na Companhia de Jesus (BAIÃO, 1945, vol. 1, p. 165). Até o início do Século XVIII, apenas um representante da Ordem de São Francisco ocupou este cargo. Na verdade, Antônio Barros ocupou o cargo de inquisidor (em cinco de outubro de 1593), almejou regressar ao reino, e apenas quando voltou à Índia, em 1607, iniciou o seu noviciado na Ordem de São Francisco; a partir de então, passou a ser chamado de frei Antônio de Jesus, atuou como deputado do Santo Ofício de Goa, foi elogiado pelo desempenho de suas funções e cobiçado para que permanecesse no cargo ou assumisse, novamente, a função de inquisidor. Mas o frade argumentava que ele: “não [se] recolhera a Religião [de São Francisco] pêra tornar outra vez aos negócios que serviriam de lhe tirar a quietação que tinha buscado”<sup>94</sup>, que era “velho” e sem tempo “para tratar senão do de sua salvação; acrescentando que nem ao Santo Ofício vinha bem servir-se de frades”<sup>95</sup>.

Portanto, seria na ocupação do cargo de deputados da Inquisição de Goa que os clérigos regulares se destacariam, visto que isto era definido pelo próprio Regimento do Santo Ofício de Portugal, como no de 1640 (Livro 1, título V, Dos Deputados), que instituiu como um dos requisitos dos candidatos o fato de ser clérigo de ordens sacras – além de o candidato precisar ser cristão-velho, “limpo de sangue”, não ter incorrido em

94 BAIÃO, 1930, doc. LXXIX, p. 387.

95 BAIÃO, 1930, doc. XCV, 435-437. Sobre a patente do Vigário Geral da Ordem de São Francisco para que frei Antônio de Jesus servisse à Inquisição, consultar: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (doravante, BNRJ) 25,1,002, n° 103, carta de 06.02.1614 e BNRJ, 25,1,002, n°s 151-153, Lisboa, 18.2.1614.

infâmia pública nem ter sido preso pela Inquisição, além de ter boa vida e costumes. Sobre o número de deputados, o Regimento de 1640 definiu que seriam quatro com ordenados “& sem elle, o mais que nos parecer” (Livro 1, título 1, fl. 1). Acerca da Inquisição de Goa, o inquisidor local, Rui Sodrinho, recomendou que “não haja na mesa mais que hum deputado de cada Religião [ordem religiosa] e este seja ou provincial, ou prior tendo as partes sufficientes, tirando da companhia [de Jesus], porque desta posa haver dous”, o que redigiu em 1589<sup>96</sup>. Os inquisidores constantemente mencionaram que os “deputados que vem a esta Mesa ordinariamente são religiosos, e há quatro ordenados para elles, de vinte e cinco xerafins a cada quartel”<sup>97</sup>, o que se coaduna com a determinação do Regimento do Conselho Geral (quatro deputados), mas costumavam atuar deputados adicionais, que não recebiam remuneração, como consta na carta abaixo, em que são listados deputados da Inquisição de Goa:

não há mais que quatro deputados que tenham salário de 25 xerafins cada um de quartel, e são o provincial de Sto. Agostinho; frei Antônio de Porciúncula Custódio que foi de São Francisco, frei Antônio da Visitação de S. Domingos e estes ordinários por estarem aplicados aos religiosos de suas ordens; e o bispo de anel frei Domingos da Trindade, que o recebe em lugar do deputado da Companhia que nunca o quis aceitar, e sempre serviu sem ele; posto que também esteja aplicado ao seu colégio; faça-nos V. S. Ilustríssima mercê mandar dizer em caso que frei Antônio [de Jesus] venha a mesa e continue com o cargo de deputado se se lhe deve dar quartel, e qual dos quatro, porque hoje todos estão providos, ou se há de servir na forma que serve o provincial da Companhia e o Licenciado Antonio Simões que são além dos quatro, a servem de graça<sup>98</sup>.

Através da correspondência dos inquisidores de Goa com o Conselho Geral do Santo Ofício foi possível reconhecer que os clérigos regulares auxiliaram as atividades do Tribunal da Inquisição, pois, por exemplo, foram utilizados como intérpretes, essenciais para compreender depoimentos, petições produzidas pela gente da terra, ainda que esperassem contar com

96 BAIÃO, 1930, doc. 29, p. 133, carta de 29.11.1589.

97 BAIÃO, 1930, doc. LXXVI, pp. 334-335, carta redigida pelos inquisidores de Goa em 15.12.1605.

98 BAIÃO, 1930, doc. XCII, p. 404, carta redigida pelos inquisidores de Goa em 25.1.1610.

aqueles que tivessem plena disponibilidade para assumir tal ocupação, o que não era o caso dos religiosos, visto que dividiam o tempo entre distintas atribuições. Esta foi a reclamação dos inquisidores de Goa, realizada em 1607, porque se: “Entre os padres da Companhia, e de São Francisco há muitos que sabem a língua da terra, mas nenhum delles poderá continuar na Salla desta Inquisição ordinariamente como he necessário a servir de lingoa” e, por este motivo, “desejávamos pessoa, desocupada e que tivesse isso por officio”<sup>99</sup>.

Porém, além do apoio na condução dos processos (por meio dos pareceres apresentados enquanto deputados do Santo Ofício ou do desempenho da função de intérpretes), consideramos que foi no acompanhamento do cotidiano das populações cristãs-velhas e das recém-convertidas que os clérigos regulares apoiaram concretamente a ação do Santo Ofício. Destarte, a administração de igrejas paroquiais nas Velhas Conquistas tornou-se uma responsabilidade conferida às ordens religiosas, que obtiveram as dispensas para conjugar as atividades missionárias e a administração paroquial (COUTINHO, 1958). O cotidiano, as tarefas ligadas à catequese, os esforços de acompanhamento e registro do cumprimento das obrigações sacerdotais nas Velhas Conquistas foram analisados de forma detalhada por Xavier (2008). As províncias de Bardez e de Salsete foram incorporadas aos domínios portugueses em 1543, cessão confirmada aproximadamente cinco anos depois. Durante o governo do vice-rei D. Pedro de Mascarenhas (1554-1555), toda a região – com exceção da cidade de Goa e adjacências imediatas – foi dividida entre as ordens religiosas. Aos dominicanos foram concedidas quinze aldeias nas Ilhas, as restantes foram destinadas aos jesuítas, além de Salsete. Ao passo que os franciscanos foram designados para atuar em Bardez, ainda que possam ter começado as atividades missionárias antes de 1555. (MEERSMAN, 1971).

Clérigos regulares exerceram a cura de almas nas Velhas Conquistas (COUTINHO, 1958), isto é, a administração do batismo, a confirmação, a extrema-unção, a realização de matrimônios, a assistência em funerais, a condução da liturgia aos domingos e festas religiosas; medidas destinadas a

99 BAIÃO, 1930, doc. LXXIX, p. 353, carta redigida pelos inquisidores de Goa em 24.12.1607.

acompanhar o fiel desde o nascimento até a morte, com registro do cumprimento de suas obrigações sacramentais, com admoestações para que descarregassem as suas consciências. Deste modo, a proximidade e o olhar vigilante dos jesuítas em Salsete e dos franciscanos em Bardez poderiam ser explorados pelos inquisidores. Mencionaremos o quanto a proximidade de franciscanos e de eventuais “desmandos” suscitaram desagradados frequentes, o que foi registrado no requerimento de Narana Setty, da aldeia de Sirula (em Bardez), rendeiro de um palmeiral, que desejou ser indenizado em decorrência de suas perdas financeiras e dos abusos cometidos pelo franciscano e comissário do Santo Ofício, frei Domingos de São Bernardino:

com pretexto de ser o dito Rdo. Padre Fr. Domingos de São Bernardino Comissário do dito Santo Tribunal em a dita Provincia de Bardez [...] o prendeo e o tomando [...] em dinheiro e em penhores dizendo que havia ordem do Tribunal do Santo Officio levou e deixou encarcerado em huma sella desde oito horas do dia the duas horas da tarde [...] no que parece claramente [...] que o Reverendo Padre frei Domingos de São Bernardino usasse os absolutos com o privilégio do Santo Tribunal<sup>100</sup>.

Se o documento supracitado sugere que a população nativa possa ter concebido que clérigos regulares atuaram para satisfazer os seus próprios interesses ou os de suas parcialidades, sob pretexto de agirem em nome do Santo Ofício, podemos reconhecer outras situações em que medidas idealizadas pela Inquisição e executadas pelos clérigos regulares suscitaram intenso descontentamento, como as iniciativas destinadas à conversão compulsória de órfãos.

Ainda que não seja possível tratar, neste momento, de todos os meandros que envolveram estas práticas, a documentação investigada deixou indícios de terem se entrelaçado as ações de inquisidores e de clérigos regulares na captura de meninos e meninas cujos pais gentios haviam falecido. O que estimula a realização de estudos futuros sobre o tema, visto que o cuidado dos órfãos se tornou uma incumbência do juiz dos órfãos no reino de Portugal, cargo que também foi criado em Goa. Contudo, nos casos citados adiante, verifica-se a colaboração entre inquisidores e ordens religiosas (especialmente por ocuparem a função de

100 BNRJ, 25,1,007, nº 015, início do século XVIII, documento analisado em: FARIA, 2010.

**Pai dos Cristãos**) na conversão compulsória de órfãos, que seria parte das iniciativas da Inquisição contra as práticas cotidianas das comunidades locais de Goa e de regiões adjacentes (TAVARES, 2004, pp. 190-192), uma medida que Robinson (1998) considerou ter sido essencial em busca da cristianização das populações das Velhas Conquistas.

Inicialmente, cabem considerações sobre a noção de órfão adotada em Portugal e que foi aplicada em seus espaços ultramarinos. Em primeiro lugar, as crianças não eram consideradas pessoas jurídicas, pois estavam sob o poder do **pater familias**, de modo que o pátrio poder seria um atributo do pai e, se este não o pudesse exercer, seria substituído preferencialmente por outro homem (GALDELMAN, 2001, p. 151). A legislação portuguesa definiu que fosse instituído o cargo de juiz de órfãos em todas as localidades que tivessem mais de 400 moradores, e este nomeasse um tutor para cuidar do patrimônio dos órfãos (ALMEIDA, 2003, pp. 129-138). Essa legislação adotada em Goa estabeleceu que meninos (até 14 anos) e meninas (até 12 anos), cujo pai tivesse falecido, deveriam ser entregues a tutores, para que fossem educados com base nos princípios cristãos. Ademais, a tutela sobre os órfãos também tivera como consequência o controle dos bens que os infantes herdariam (ROBINSON, 1998, p. 48). Na Ásia, o dinheiro dos órfãos era retido por cristãos, portugueses ou goeses (COATES, 1998, p. 199).

O enquadramento jurídico que legitimou a retirada de órfãos de suas respectivas famílias começou a se delinear em 1556, por meio da determinação do governador do Estado da Índia, Francisco Barreto para que órfãos de menos de 14 anos – ainda que possuíssem mãe e parentes hindus – fossem entregues a um tutor cristão até atingirem a idade da razão (MENDONÇA, 2002, pp. 205-206). Em 1559, uma provisão de D. Sebastião alterou a disposição prévia, ao determinar que todos os filhos de gentios na cidade e nas ilhas de Goa que “ficarem sem pai e sem mãe, e sem avô nem avó, ou outros ascendentes”, que não tivessem atingido a idade da razão, fossem conduzidos pelo juiz dos órfãos até o Colégio de São Paulo, administrado pelos jesuítas em Goa para serem doutrinados (WICKI, 1969, pp. 98-99). Órfãos goeses ficaram sob a responsabilidade

do Pai dos Cristãos, cargo criado para favorecer a conversão no Oriente (COATES, 1998, p. 256).

A tendência foi considerar órfão todo aquele que o pai falecesse, ainda que tivesse a mãe e os avós vivos (BOXER, 2002, p. 88). Em 1567, o bispo D. Jorge Semedo interpretou a provisão régia de 1559 de uma maneira distinta, pois declarou orfã a criança que tivesse perdido o pai, mesmo que tivesse outros parentes vivos (COATES, 1998, p. 256). Esta interpretação fortaleceu-se a partir do alvará do vice-rei D. Felipe de Mascarenhas, de 12 de outubro de 1646, o qual definiu “ser órfão o filho imfiel pella morte do pay, ainda que tenha mãy, avós e outros asencedentes” (WICKI, 1969, pp. 304-305). Acreditava-se que uma mãe viúva “hindu” não podia prover uma boa educação para os filhos, e que a ameaça de perda da convivência com eles representaria um estímulo à conversão ao catolicismo de viúvas e de seus parentes ao catolicismo (MENDONÇA, 2002, p. 205-206). Os decretos mantiveram a mesma natureza de coação de viúvas e parentes de órfãos gentios até 1677 (MENDONÇA, 2002, pp. 205-207; BOXER, p. 89), coincidentemente o ano em que ocorreu um episódio extremamente violento que levou ao assassinato de um franciscano que, sob ordens da Inquisição de Goa, tentou retirar órfãos do seio de suas respectivas famílias – o que será analisado adiante.

A legislação portuguesa atribuiu um papel essencial ao juiz de órfãos, mas a documentação acerca da prática adotada em Goa também evidencia a relevância ocupada pelo Pai dos Cristãos nos assuntos referentes a órfãos e, neste ponto, encontramos a articulação entre clérigos regulares (que ocuparam o mencionado posto) e inquisidores. A instituição do Pai dos Cristãos era exclusivamente portuguesa e foi adotada nas missões do Oriente, em especial, na Índia. Tratava-se de um cargo laico, mas que foi ocupado por membros de ordens religiosas. Coube-lhe o cuidado com a conversão, impedir idolatrias, favorecer os que se converteram em detrimento dos resistentes à fé católica; zelar pelo ensino, provimento e batismo dos catecúmenos; fornecer amparo e remédio aos conversos (WICKI, 1969, pp. IX-17). Manso (2009, p. 191) demonstrou o envolvi-

mento do Pai dos Cristãos em situações de retirada forçada de jovens do seio familiar, o que estimulou a realização de queixas a tal procedimento.

A Inquisição de Goa, por sua vez, classificou a ato de ocultar órfãos de famílias gentias como uma prática que estava sob a sua alçada, o que implicava em projetar a jurisdição da Inquisição de Goa em um âmbito que ultrapassava o conjunto dos cristãos-velhos e conversos (“novamente convertidos”, cristãos-novos ou mouros cristianizados). Desviar, ocultar, impedir a retirada de órfãos de suas famílias (LOPES, 2006, p. 109), o que em última instância representava um obstáculo à concessão do batismo cristão aos órfãos, consistiu em um dos atos concebidos como um delito praticado por gentios, que foram perseguidos pela Inquisição de Goa.

Como mencionamos, a legislação portuguesa adotada em Goa<sup>101</sup>, em alguns momentos, considerou que era órfão um filho de gentio ainda que tivesse mãe viva e avós, o que propiciou intenso descontentamento, ao ser retirado do convívio de forma involuntária um menino ou menina reclamado por grupos que se reconheciam ligados por grau de parentesco. Por exemplo, o inquisidor Manuel da Ascensão, na primeira metade do Século XVIII, mandou apreender filhos ilegítimos de gentios, que possuíam mães e avós, mas foi criticado por exercer as atribuições que competiam a outros agentes designados na legislação régia (LOPES, 1998, p. 199). Do mesmo modo, na década de 1640, o secreto da Inquisição guardava os autos relativos ao Pai dos Cristãos (o jesuíta Antônio Serqueira) e aos órfãos do defunto Malagaro, gentio e rendeiro da alfândega das terras de Bardez, assim como uma certidão referente ao pedido de Recu Many, gentia, viúva de Beru Chatim, contra esta medida, e estas não foram as únicas petições apresentadas pela população gentia descontente<sup>102</sup>.

Cabe ressaltar que o vice-rei Antônio de Melo de Castro opôs-se à ação do Santo Ofício. Dificultou a concessão do batismo a órfãos locais,

101 Primeiro Concílio Provincial de Goa, 1567, transcrito em: REGO, 1995, vol. 10, doc. 44, pp. 337-338; estimulou-se a retirada de órfãos da tutela de parentes gentios.

102 Alvará de D. Felipe Mascarenhas do Conselho de Estado, vice-rei e capitão-geral da Índia. Goa, 12 de outubro de 1646 (transcrito em: WICKI, 1969, pp. 304-305); Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante, AN/TT), TSO, CG, TSO – CG/001/0036.0007.

pediu aos inquisidores de Goa que soltassem Mangugi Sinai, rendeiro da Chancelaria e do tabaco de Bardez, condenado no auto celebrado em Goa em 26 de março de 1662, por ter atravessado três órfãos, seus netos, para terra de infieis. Na medida em que o vice-rei não conseguiu persuadir o inquisidor, deu ordem ao meirinho para que não entregasse Mangugi Sinai. O vice-rei, que também não era favorável à ação dos franciscanos, pois dizia que todos os capuchos eram hereges, alegou que a Inquisição desconsiderava as provisões régias sobre os órfãos e interferia na jurisdição que competia a outras instâncias, como a do juiz dos órfãos. Considerou que a Inquisição:

se foi introduzindo, tomarem-se todos aqueles moços, a que morria o Pay, fazendo-se de própria autoridade, fundado em que estas Leis, deviam seguir as disposições do Direito Comum, que determinam e chamam órfão, ao que fica sem Pai, ainda que tenha mãe, ou avós; reclamando sempre os gentios.

Cometeram os senhores Reis este conhecimento, e execução ao Juiz dos órfãos do lugar onde foram tomados e ao Pay dos Cristãos o saber delles. Paulo Castelino [inquisidor de Goa] quis esta jurisdição, e como ninguém se atrevia com os inquisidores, até eu dissimulava.

Sucedeu tomar em Diu um órfão, e como naquela cidade há maiores privilégios, e nella era cousa nova esta introdução dos Inquisidores, fez tamanho espanto, que ao outro dia amanheceram na terra dos Mouros, três e mil e tantos moradores, e os demais se estavam prevenindo para fazerem o mesmo<sup>103</sup>.

O vice-rei relatou a reação de alguns milhares de moradores das Províncias do Norte, onde está situada a região de Diu, o que denota a ambição dos inquisidores em adotar a política de conversão compulsória de órfãos mesmo fora das Velhas Conquistas. Ames (2000, pp. 66, 80) demonstrou que reclamações contra a postura adotada pela Inquisição foram remetidas ao reino, em decorrência dos efeitos adversos que ocasionavam, ao fragilizar a estabilidade financeira do Estado da Índia, pois a retirada de órfãos teria sido um dos estímulos para que mercadores indígenas partissem para terras de reis vizinhos (muçulmanos e hindus) ou para o enclave inglês de Bombaim, que pertencera aos portugueses.

---

103 BAIÃO, 1945, pp. 102 -114, carta redigida em Goa, em 28 de janeiro de 1664.

Conquanto tenha recebido críticas, o Conselho Geral do Santo Ofício pronunciou-se sobre a “execução da sentença dada contra o mencionado gentio Mangogy Sinai”, em 10 de abril de 1665, e indicou que “os Inquisidores podião continuar na prática, de que usavão em castigar os que impedião o baptismo dos órfãos, que tinham ascendentes.<sup>104</sup> Em 24 de março de 1666, o Conselho Geral reiterou a posição tomada no ano anterior:

Sobre o negócio dos órfãos escrevemos largamente na carta do anno passado [...] e de novo dizemos que se converse a authoridade do Tribunal, e se proceda com toda a actividade nesta materia, atalhando os subterfugios dos Padres da Companhia e usando de todo o rigor, que for necessário contra qualquer pessoa<sup>105</sup>.

Em dezembro de 1669, os inquisidores constataram que a população tendia a ser omissa, sem denunciar a existência de órfãos filhos de gentios ao Pai dos Cristãos, o que estimulou a Inquisição a intimar os mocadões dos chales<sup>106</sup> a declararem o que soubessem sobre o assunto, sob pena de excomunhão (*apud* WICKI, 1969, p. 283-284). Em março de 1674, a Inquisição estabeleceu que “no tocante aos órfãos continuará a Mesa na mesma forma, que até agora o fez”<sup>107</sup>.

Porém, em 30 de março de 1677, o príncipe regente relatou ter tomado conhecimento de uma petição do “povo gentílico” sobre os órfãos<sup>108</sup>. Em dois de abril de 1677, o Conselho Geral do Santo Ofício revelou que:

soubemos que no Paço se fizeram juntas sobre o modo com que o Pay dos Christãos nessas partes tomavão os órfãos, e os tirava de seus avós e parentes por serem christãos, e isto em virtude de huma petição dos Gentios, em que pedem a Sua Alteza os livre da força que se lhes faz, mandando-se

104 AN/TT, TSO-CG-013-101, “Segundo livro de registro das cartas par a Inquisição de Goa”, fl. 174v.

105 AN/TT, TSO-CG-013-101, “Segundo livro de registro das cartas par a Inquisição de Goa”, fl. 175v.

106 Mocadão era patrão ou chefe de tripulação; caseiro; capataz; mordomo. Chales são edifícios estreitos e compridos ocupado por lojas ou oficinas; quarteirão habitado por artífices. DALGADO, 1921.

107 AN/TT, TSO-CG-013-102, “Terceiro livro de registro das cartas par a Inquisição de Goa”, fl. 7v.

108 AN/TT, TSO-CG-013-102, “Terceiro livro de registro das cartas par a Inquisição de Goa”, fl. 16v.

observe a ley del Rey D. Sebastião, per que se ordenou que só se p[ud]lessem tomar para o dito effeito os órfãos que não tivessem Pay, Mãe, e Avós, ou outro algum ascendente e não a que fizera D. Filipe Mascarenhas que dispoem que faltando o Pay somente, se tirassem, ainda à Mãe<sup>109</sup>.

O Inquisidor Geral explicou que na petição do “povo gentílico” foi apresentado o argumento de que “por estas vexações”, a retirada de órfãos da tutela de seus parentes gentílicos, “se perdia a Índia, porque todos os Gentios se hão ausentando”<sup>110</sup>.

No último mês do ano de 1677, o vice-rei D. Pedro de Almeida – sob ordem do príncipe regente – convocou uma junta que se reuniu em Goa para avaliar a petição do povo gentílico, que desejava a aplicação da legislação sobre órfãos com base no alvará de D. Sebastião de 1559. Os pareceres dos presentes<sup>111</sup> na junta foram favoráveis à aplicação do alvará de D. Sebastião, exceto o apresentado pelo inquisidor de Goa Francisco Delgado e Matos, sob a alegação de a lei não observar o que estava estabelecido nas Ordenações do reino de Portugal, nem no direito comum e, principalmente, porque as medidas tomadas pelos Pais dos Cristãos eram destinadas a garantir “a segurança da salvação” dos órfãos gentios “por meyo do sacramento do batismo”. O vice-rei, o chanceler Manoel Martins Madeira e o vedor da fazenda ressaltaram o impacto negativo da retirada de órfãos de famílias gentias sobre as finanças do Estado da Índia; o vedor asseverou que provocaram a retração do comércio, o despovoamento de terras sob tutela da Coroa, a migração de baneanes (comerciantes indianos) com seus cabedais para Bombaim; enquanto o vice-rei explicou que a experiência que ele tivera na Índia demonstrava que não se encontrava “outra pessoa que não sejam gentio, para arrendar as rendas reais, fazer empréstimos, trazer mantimentos” (PISSURLENCAR, 1953, pp. 280-287)<sup>112</sup>.

109 AN/TT, TSO-CG-013-102, “Terceiro livro de registro das cartas par a Inquisição de Goa”, fls. 16-16v.

110 AN/TT, TSO-CG-013-102, “Terceiro livro de registro das cartas par a Inquisição de Goa”, fl. 16v.

111 Estiveram presentes o vedor da fazenda, o vice-rei, o provisor e vigário geral do Arcebispado de Goa, o arcebispo de Goa, o chanceler Manoel Martins, um jesuíta, um franciscano e um inquisidor de Goa.

112 Documento 114, de 17.12.1677.

Uma segunda junta reuniu-se em 12 de janeiro de 1688, em função da petição apresentada pelo Pai dos Cristãos (o jesuíta Manoel Themudo) que teria apresentado outras informações e solicitava uma nova apreciação do tema. Mas os membros da junta consideraram que o Pai dos Cristãos não apresentara novidades, de modo que mantiveram a opinião precedente acerca de não considerarem órfãos os que tivessem mãe, avós ou outros ascendentes gentios e, mais uma vez, o inquisidor de Goa apresentou o parecer contrário à aplicação do alvará de D. Sebastião (PISSURLENCAR, 1953, pp. 299-304)<sup>113</sup>.

Faz-se necessário considerar que, além das petições do povo gentílico, foram recorrentes episódios de espancamento de clérigos regulares que se envolveram em ações destinadas a retirar os órfãos dos cuidados de parentes gentios. Na década de 1630, frei Paulo da Trindade explicou o costume adotado nas terras de Bardez quando morria um gentio que deixava filhos órfãos, mesmo que estes tivessem mãe e avós vivos. O frade explicou que os órfãos eram retirados dos lares maternos, se a mãe não o quisesse batizar, para que ele fosse encaminhado a um tutor cristão. Mas onde não havia juiz de órfãos, eram os frades que adotavam tal procedimento (TRINDADE, 1962, vol. 1, p. 370).

Contudo, tais medidas estimularam reações violentas contra os frades. O provincial dos franciscanos, frei Clemente de Santa Iria, redigiu uma memória algumas décadas após atos violentos se repetirem. Com efeito, o autor franciscano mencionou o espancamento, em 1628, do reitor da igreja da freguesia de Anjuna, em Bardez, frei João de Olivença por “tirar um órfão que uns gentios gancares da dita aldeia tinham escondido dentro das suas casas, de tal sorte maltrataram o reitor com pancadas e feridas, que lhe foi necessário recolher-se em ombros a sua igreja e daí em um andor para a enfermaria.”<sup>114</sup> Em 1677, o destino do franciscano José de Cristo foi ainda mais trágico, pois o frade foi assassinado em Revorá, aldeia de Bardez, por zelar:

113 Documento 117, de 12.1.1678.

114 O autor franciscano detalhou as escaramuças tramadas por principais das terras de Bardez, em meados do século XVII e citou a tentativa fracassada de atrair os frades párocos em emboscadas para promover uma chacina. REGO, 1993, vol. 5, doc. 75, p. 439.

**também sobre certos órfãos** que de direito deviam ser batizados, por serem órfãos sem pai nem mãe e outros ascendentes pela via reta, uns parentes gentios moradores na aldeia de Puna, pertencente a mesma freguesia, com outros sequazes se ajuntaram em um corpo, e vindo a igreja, deram um rebate, de sorte que obrigaram ao dito padre José de Cristo a sair-se da Igreja, parecendo-lhe ser o inimigo Sivaji, e assim saía com pressa a recolher-se dentro dos muros no nosso forte de S. Tomé; porém enganou-se, porque assim como se saiu, choveram nela tantas pedradas que o deixaram em terra moribundo, e depois o acabaram de matar as catanadas (REGO, 1993, vol. 5, doc. 75, p. 440, grifo nosso).

Obtivemos mais informações sobre este episódio graças à localização de um processo inquisitorial em que se discutiram detalhadamente as causas da morte de frei José de Cristo, o que permitiu demonstrar a ação articulada entre inquisidores e franciscanos no que tange à retirada compulsória de órfãos da guarda de famílias gentias, em Bardez<sup>115</sup>. A primeira testemunha do processo citado, frei João Batista, revelou esta articulação: o dito padre defunto prendera um gentio por ordem **deste tribunal [do Santo Ofício de Goa] para haver de entregar uns órfãos de que se lhe pedia conta**, o qual com outros gentios depois de solto presume que conduziram a gente, que entrou em casa do dito padre com armas a matá-lo [...] e que outrossim ouvira também dizer que indo o dito padre benzer as casas de sua freguesia **falara com um gentio sobre uns órfãos seus netos, e o ameaçara que o havia de prender por eles**, que o mesmo gentio ameaçara também ao dito padre<sup>116</sup>.

A mesma versão foi apresentada pela terceira testemunha, frei Luís da Paixão:

**o dito padre defunto há meses prendera um gentio por ordem deste Tribunal por uns órfãos, de que se lhe pedia conta** e que no dia antes de sua morte, querendo prender outro gentio pela mesma causa se amotinaram os gentios daquela aldeia<sup>117</sup>.

O efeito trágico da política de conversão compulsória de órfãos não causou impacto apenas sobre o cotidiano das famílias gentias fustigadas pela

115 AN/TT, TSO-IL/028/14405, fls. 5-5v.

116 AN/TT, TSO-IL/028/14405, fl. 4. Uma primeira abordagem encontra-se em: FARRIA, 2010b.

117 AN/TT, TSO-IL/028/14405.

ação de Pais dos Cristãos. Afinal jesuítas, franciscanos e demais agentes da cristianização foram igualmente atingidos pela violência física, pelos motins organizados pela população local descontente. O episódio protagonizado por frei José de Cristo, em abril de 1677, elucida o intenso descontentamento da população local com a política de conversão compulsória de órfãos. O assassinato do mencionado frade ocorreu poucos meses após o povo gentílico ter enviado uma petição ao príncipe regente, em que era solicitado o reconhecimento do direito dos parentes vivos cuidarem dos órfãos gentios. Meses depois foram organizadas duas juntas destinadas a avaliar a questão da retirada compulsória de órfãos de famílias gentias vassalas da Coroa.

A postura austera defendida pelos inquisidores (e podemos reconhecer que esta foi a postura apoiada por alguns Pais dos Cristãos) sofreu um revés temporário, em virtude dos pareceres emitidos em 1677 e 1678 acerca dos órfãos. Em 1678, a legislação adotada sobre a questão dos órfãos recuperou o que foi estabelecido no alvará de D. Sebastião, de 1559, (BOXER, 2002, p. 90) para produzir uma definição menos controversa da noção de “órfão” – aos menos para o “povo gentílico” e para as autoridades portuguesas que temeram o impacto da medida sobre a estabilidade do Estado da Índia.

Contudo, os inquisidores de Goa não desistiram de empreender novos esforços, pois estabeleceram uma provisão em 1706, em que todo órfão deveria ser encaminhado ao Pai dos Cristãos. Porém, três anos depois, D. João V recomendou ao vice-rei D. Rodrigo da Costa, que tomasse conhecimento das reclamações dos hindus (WICKI, 1969, pp. 315-317; MENDONÇA, pp. 205-209.). Na década de 1750, estabeleceu-se que os órfãos não poderiam receber o batismo se não o desejassem, de modo que o último decreto régio que tratou da matéria foi o de 1754.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Suely Creusa C. *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português - XVI-XVIII*. 200. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, PE, Recife, 2003.

- AMES, Glen J. *Renasant empire?* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2000.
- AMIEL, Charles. 'Goa' In: PROSPERI, TEDESCHI & LAVENIA (Ed.). *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2010, v. 2, p.716-718.
- BAIÃO, Antônio. *A Inquisição de Goa*. Coimbra/ Lisboa: Imprensa da Universidade/ Academia das Ciências, 1930-1945, 2v.
- BETHENCOURT, F. *História das Inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOXER, C. *O Império Marítimo Português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COATES, Timothy. *Degredados e Órfãs*. Lisboa: CNPCDP, 1998.
- COUTINHO, Fortunato. *Le régime paroissial des dioceses de rite latin de l'Inde des origines (XVIIe siècle) à nous jours*. Louvain: Publ. Universitaires de Louvain, 1958.
- CUNHA, Ana Cannas da. *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*. Lisboa: Divisão de Publicações dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 1995.
- Dalgado, S. *Glossário Luso-Asiático*. Coimbra: Academia das Ciências, 1919-1921, 2v.
- FARIA, Patricia Souza de. De réus a colaboradores: nativos convertidos ao catolicismo diante do Tribunal da Inquisição de Goa. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v.VIII, pp. 165-182, 2010a.
- \_\_\_\_\_. Os franciscanos e a Inquisição de Goa (século XVII). In: *XIV Encontro Regional da ANPUH- Rio (Anais)*, 2010b, Rio de Janeiro.
- FEITLER, B. A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. *Tempo*, v. 24, p.127-148, 2008.
- GANDELMAN, Luciana. *Entre a cura das almas e o remédio das vidas: o recolhimento de órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*

e a caridade para com as mulheres (ca. 1739-1830). 2001. Dissertação (Mestrado em História) - UNICAMP, SP, Campinas, 2001.

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. A Inquisição de Goa na primeira metade de Setecentos. *Mare Liberum*, nº15, p.107-136, jun. 1998.

\_\_\_\_\_. Goa: a simbiose luso-oriental. In: SERRÃO & MARQUES. *Nova História da Expansão Portuguesa. O império oriental: 1660-1820*. Lisboa: Ed. Estampa, 2006, t. 2.

LOURENÇO, Miguel José Rodrigues. *O Comissariado do Santo ofício em Macau (c.1582-c.1644)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa) - Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007.

MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia*. Macau: Universidade de Macau/ Universidade de Évora, 2009.

MARCOCCI, Giuseppe. *I custodi dell'ortodossia: Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del cinquecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

MEERSMAN, Achilles. *The Ancient Franciscan Provinces in India*. Bangalore: Christian Literature Society. Bangalore, 1971.

MENDONÇA, Délio de. *Conversions and citizenry: Goa under Portugal. 1510-1610*. New Delhi: Concep Pub., 2002.

PISSURLENCAR,P. (coord.) *Assentos do Conselbo de Estado*. Bastorá: Rangel, 1953.

PRIOLKAR, A. K. *The Goa Inquisition*. Bombay: The Bombay University Press, 1961.

PROSPERI, A. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.

*Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal*. Lisboa: Off. Manoel da Sylva, 1640.

## Estudos Inquisitoriais: história e historiografia

REGO, A. Silva (org.). *Documentos para História das Missões do Padroado Português no Oriente*. Lisboa: Fundação Oriente/CNCDP, 1991-1996, 12 vols.

ROBINSON, Rowena. *Conversion, continuity and change: lived Christianity in Southern Goa*. New Delhi/ London: Sage Publications, 1998.

SOUZA, Teotônio. *Goa medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

TAVARES, Célia C. da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

THOMAZ, Luiz Filipe. *De Centa a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

TRINDADE, Frei Paulo da. *Conquista espiritual do Oriente [1630-1636]*. Lisboa : Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967, 3 vols.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa*. Lisboa: ICS, 2008.

WICKI, J. (ed.). *O Livro do "Pai dos Cristãos"*. Lisboa, CEHU, 1969.

## MULHERES E CRIPTOJUDAÍSMO NA LEIRIA SEISCENTISTA

Alex Silva Monteiro

*Quem encontrará a mulher talentosa?  
Vale muito mais do que pérolas.  
Nela confia o seu marido,  
e a ele não faltam riquezas.  
Traz-lhe a felicidade, não a desgraça,  
todos os dias de sua vida.  
Está vestida de força e dignidade,  
e sorri diante do futuro.  
Abre a boca com sabedoria,  
e sua língua ensina com bondade.  
Seus filhos levantam-se para saudá-la,  
seu marido canta-lhe louvores.  
Enganosa é a graça, fugaz a formosura!  
A mulher que teme a Iahweh merece louvor!*  
Provérbios 31, 10-12. 25-26. 28.30<sup>118</sup>

O artigo tem o intuito de discutir a participação das mulheres cristãs-novas nas práticas criptojudáicas desenvolvidas na cidade de Leiria no Seiscentos. Para tal, dar-se-á destaque a sociabilidade feminina estabelecida em meio a um ambiente de perseguição inquisitorial, buscando compreender como se dava a formação de uma identidade cristã e/ou judaica entre as cristãs-novas, em meio a uma prática religiosa cristã imposta pela sociedade ampla e uma supostamente criptojudáica que precisava ser secreta.

Em relação à questão do fenômeno do criptojudáismo em Portugal, esta pesquisa o concebe como sendo de características heterogêneas.

118 Em Provérbios a mulher é exaltada, não pela sua beleza física, pois esta é vista como sendo passageira, mas pela capacidade de harmonizar o ambiente doméstico e de vislumbrar o futuro, assumindo a tarefa de preparar as gerações futuras, além de manter as tradições religiosas. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

Procura-se nas críticas às fontes perceber a perseguição da Inquisição aos cristãos-novos judaizantes tanto como uma resposta a uma real resistência sociocultural e religiosa, quanto como um ato de perseguição não exclusivamente destinada ao elemento religioso, mas também ao elemento social cristão-novo.

Este trabalho toma como referência, em meio ao desenvolvimento da história de gênero, as recentes pesquisas nos estudos inquisitoriais que têm acompanhado, nas duas últimas décadas, o desenvolvimento desta temática como objeto de análise. Ressalto os trabalhos desenvolvidos por Anita Novinsky (1995), Maria Garcia (2000), Lina Gorenstein (2005), Angelo de Assis (2006) e Georgina dos Santos (2009).

A respeito da comunidade de descendentes de judeus de Leiria muito há para ser revelado, pois esta cidade, além de ter poucos trabalhos sobre si que abordem a questão cristã-nova como foco (LACERDA, 1999; POUSÃO-SMITH, 2008; MONTEIRO, 2011a; 2011b), é pouco citada nos trabalhos gerais sobre os cristãos-novos portugueses, mais centrados nas comunidades de conversos dos centros urbanos/sedes inquisitoriais.

O processo de marginalização pelo qual passou a crença do povo judeu na virada do Século XV para o XVI, bem como à ação persecutória da Inquisição, em seguida, produziu reações e adaptações das mais variadas na comunidade judaica transformada em cristã-nova em Portugal. A interdição dos costumes e das demonstrações religiosas públicas de judaísmo no mundo português fez com que se redesenhassem as práticas religiosas judaicas. Logo houve uma mudança do papel social da mulher na manutenção das práticas religiosas do judaísmo em solo português, em muito devido a este ambiente de perseguição. Se, em épocas de normalidade e liberdade religiosa, aos homens eram destinadas as posições de destaque na prática dos ideais hebraicos, a situação de perseguição criada em Portugal levaria as mulheres a ampliar sua atuação sócio-religiosa, ocupando papel importante na formação de um judaísmo possível (ASSIS, 2006; ROTH, 2001).

Nesse contexto macrossocial, esta análise se volta para as cristãs-novas de Leiria, pois havia naquela cidade uma efetiva participação feminina na prática do criptojudaísmo, entre os cristãos-novos lá residentes. Várias foram as que assumiram a posição de doutrinadoras das novas gerações de

cristãos-novos judaizantes. Dos 56 processos de cristãos-novos acusados de judaísmo pela Inquisição de Lisboa entre 1620 e 1640, analisados nesta pesquisa, em 48 deles consegui identificar o(a) doutrinador(a), sendo que, em 25 oportunidades, o réu ou a ré foi doutrinado(a) por uma mulher e, em dois outros, teve a participação feminina como um dos agentes, enquanto, em 21 processos, os réus foram doutrinados exclusivamente por homens. Vale esclarecer que, destes 48 processos, 35 são de mulheres. Nestes, em 25 elas aparecem como doutrinadoras, sendo que, em 17 oportunidades, são membros efetivos da família da ré, já nos outros 18, não. Nesta amostra, todos os réus do sexo masculino foram instruídos por homens, tendo, apenas, a coparticipação feminina em dois casos. Estes números mostram que, entre os pesquisados, o fato de a maioria ser de mulheres faz com que elas também apareçam, majoritariamente, como doutrinadoras, o que deixa transparecer que, entre as mulheres, a instrução se dava tanto por meio de suas congêneres na maioria dos casos, quanto por intermédio dos homens, que já assumiam, nos casos pesquisados, quase que na totalidade, o ensino a seus pares. Contudo, a leitura dos processos nos revela que não era impróprio ou proibido o ensino aos homens por uma agente doutrinadora feminina, pois as mulheres, mesmo em grupos mistos, assumiam, por vezes, a função de líderes nas reuniões. Outro dado que vale ressaltar é que, em muitos casos, a doutrinação não se deu no lar, mas nas relações sociais extrafamiliares, uma vez que, os relatos feitos nos processos inquisitoriais demonstram que havia, em Leiria, uma ação efetiva dos cristãos-novos em comunidade, organizando e celebrando encontros coletivos para se comunicar a crença na “Lei de Moisés”, especialmente entre os anos de 1620 e 1625. Época em que o Santo Ofício inicia uma ofensiva contra os cristãos-novos desta cidade, uma devassa, por assim dizer, que se estendeu a até a década de 1640 (MONTEIRO, 2011a).

A análise dos processos inquisitoriais quanto à doutrinação, nesses casos, se deu a partir da afirmação do réu em sua confissão e/ou pela sessão de crença, sendo a declaração aceita pela Mesa Inquisitorial. Para os inquisidores, a afirmativa correta do agente doutrinador era uma das exigências para a finalização do processo. Contudo, isto não impedia que os réus agissem de maneira dissimulada, ou mesmo passassem pela prova

jurídica do tormento para manterem suas versões, ainda que não viessem ao encontro das informações que tinham os inquisidores. Há, nos processos analisados, casos em que o réu muda, no decorrer das sessões, o nome de seu agente doutrinador, por pressão direta da Mesa e medo de continuar insistindo na primeira versão.

Entre os réus analisados, quem aparece como um dos maiores agentes doutrinadores é Fernão Rodrigues, o mais velho dentre os cristãos-novos pesquisados, visto que também aparecia como um dos principais líderes da comunidade cristã-nova de Leiria. Havia em Leiria uma liderança masculina, como determinava a hierarquia social da época, fosse nos encontros, fosse na doutrinação. Contudo, quando afirmo haver uma efetiva participação feminina na perpetuação de fragmentos culturais do judaísmo naquela comunidade, não quero dizer que as mulheres tenham tomado para si toda a responsabilidade, no lugar dos homens, mas mostrar que houve, sim, uma flexibilidade das relações hierárquicas entre os gêneros.

Fato este que se afere no relato da cristã-nova Isabel de Aguiar. Segundo a ré, por volta do ano de 1622, numa sexta-feira, estando com Inês Pinta e Maria Magdalena, respectivamente esposa e filha do médico cristão-novo Simão de Fontes que estava preso pelo Santo Ofício por judaísmo, a dita Inês mandou sua criada, Pacheca Cincercas, cristã-velha, limpar os candeeiros e fazer todo o serviço da casa.

Inês ou tinha plena confiança na sua serviçal cristã-velha para mandar que ela fizesse as práticas típicas de preparação para a guarda do sábado, como faziam os criptojudeus, na sexta-feira, ou não media as consequências que tal ato poderia vir a ocasionar. Difícil é acreditar que Inês cresse na ignorância da criada, haja vista toda a propaganda que a Inquisição fazia entre os cristãos-velhos a respeito destes supostos sinais de judaísmo, próprios dos cristãos-novos. Mais difícil ainda é crer na inconsequência dos atos que tomava, pois tinha sua família devassada pelo Santo Ofício naquele momento. Provavelmente, a relação de confiança entre Inês e sua criada seja a explicação mais plausível.

Isabel relata, ainda, que, ao conversar com Inês sobre o dito serviço da casa a ser realizado numa sexta-feira, ambas, mais a dita filha de Inês, acabaram declarando-se judias. Além disso, Inês lhe disse que ela comunicava

sua crença com outras pessoas e aproveitou para lhe convidar a participar de um desses momentos em que se reunia com outros cristãos-novos da cidade para se declararem na “Lei de Moisés”, ou seja, como praticantes do criptojudáismo. O encontro ocorreria no domingo seguinte, na própria casa em que estavam, e, segundo Inês, contaria com a presença de várias pessoas, como era costume entre eles. Isabel prontamente aceitou o convite. Logo, no dia e hora marcada, retornou ao local e confraternizou com outras 14 pessoas presentes, sendo 12 mulheres e apenas dois homens.

Segundo Isabel, Inês, como boa anfitriã, tomou primeiro a palavra e a apresentou ao grupo, afirmando aos presentes que se tratava de mais uma crente na “Lei de Moisés” e que “por este respeito lhe deveriam todos lhe querer muito grande bem e que viera aquele ajuntamento só para se comunicar por judia com elas todas e desta ocasião todos quinze se declararam por judeus[...]” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL), Processos números 4294 e 7234). Em seguida todos ressaltaram os preceitos da “Lei de Moisés” que deveriam cumprir, a guarda dos sábados, a dieta, e, em especial, “Fizeram ali também escárnio dos cristãos-velhos que criam em Cristo Nosso Senhor. Dizendo que são pela lei de Moises se alcançavam os bens e remédio todo assim temporal como espiritual” (ANTT, IL., Proc. n. 4294 e 7234).

Por fim, Isabel relata que Inês lhe chamou a parte, sem que qualquer pessoa estivesse perto, e lhe pediu que

[...] tivesse segredo naquelas coisas que se acontecesse prenderem pelo Santo Ofício que não denunciasse nenhuma das pessoas sobreditas. E que ela faria o mesmo em caso que a prendessem e que depois per várias vezes dissera coisa ordinária [...] e ali se tornaram a declarar por judias (ANTT, IL., Proc. n. 4294 e 7234).

Inês tinha plena consciência dos riscos da prática criptojudáica naquele momento em Leiria, pois seu marido e seu cunhado estavam presos nos cárceres da Inquisição de Lisboa, além disso, outros da cidade, ou estavam presos ou haviam sido reconciliados há pouco tempo. Contudo, seu pedido evidentemente não foi atendido por Isabel.

Naquele domingo, a casa de Inês tornou-se o local de celebração do crer e viver na “Lei de Moisés”. Uma “sinagoga clandestina”, por assim dizer. Inclusive, a referida residência ficava na Rua Nova, vizinha ao

local em que, até o final do Século XV, esteve erguida a antiga sinagoga da comuna judaica de Leiria, substituída pela Igreja da Misericórdia no Século XVI (GOMES, 2010). O fato de o ajuntamento ter sido planejado com antecedência dá o caráter do fato. Não se tratava, desta forma, de uma conversa trivial entre parentes, vizinhos ou amigos que, ao se encontrarem por qualquer motivo cotidiano, viriam a falar da fé secreta, como em muitos processos analisados é relatado, mas de um encontro orquestrado para tal. Estavam presentes Bárbara, esposa do advogado Manuel Fontes, preso naquele mesmo tempo, este irmão de Simão de Fontes, ou seja, cunhado da anfitriã, Inês, e algumas de suas filhas. Logo, há que se destacar que na família Fontes (MONTEIRO, 2011b), as mulheres mesmo tendo seus maridos presos e respondendo pelo crime de judaísmo junto a Inquisição de Lisboa não deixaram de participar e até de organizar encontros para discutir a crença na “Lei de Moisés”. A própria Inês é um exemplo desta atitude de enfrentamento à perseguição, além de ser a anfitriã e divulgadora do evento, também agiu como oradora do grupo e doutrinadora daqueles que ali estavam pela primeira vez.

Desta forma, as cristãs-novas de Leiria não só agiam como líderes e organizadoras de encontros mistos, como também orquestravam ajuntamentos majoritária e/ou exclusivamente femininos. Era habitual, entre as mulheres leirienses, a formação de conventículos para se discutir a “Lei de Moisés”.

Outro encontro predominantemente feminino foi-nos relatado por Maria Soares, de 26 anos de idade, filha solteira dos cristãos-novos Francisco Soares, *sirgueiro*,<sup>119</sup> e Britez Simoa. De acordo com Maria, por volta do ano de 1621, na região da cidade de Leiria, que chamam “os pousadoiros”, achou-se ela confitente, com outras 12 mulheres. De homem, somente Manuel Pinto, filho de Simão de Fontes e Inês Pinta, se achava presente. Estavam lá, Bárbara de Lena e sua filha mais velha, Sebastiana, Inês Pinta e sua filha, Maria Magdalena, as irmãs Ângela Soares e Maria Soares, esta, esposa do mercador Fernão Galvão, e cinco filhas deste, além de Isabel de Fontes e Filipa Lopes, sobrinhas de Inês e de Bárbara.

---

119 Oficial que faz cordões de seda, franjas. Ver BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia Jesus, 1712, p. 662 (verbete: *sirgueiro*).

Estando as 14 a “folgar, e merendar, por ser em tempo de fruta [...] uma delas não lhe lembra qual começou a falar na Lei de Moisés e a perguntar se viviam nela e o que faziam e com esta ocasião, cada uma disse de si, que cria na dita Lei de Moises” (ANTT, IL., Proc. n. 4294 e 3869). A conversa prossegue, relatando as cerimônias que faziam segundo a dita lei. De acordo com Maria Soares, “todas as ditas pessoas, que dito é que ali se achavam se declararam por crentes da dita lei de Moisés, E por apartadas da fé observantes da dita lei”. A confitente finaliza seu relato com uma afirmativa que retrata bem a prática cotidiana dos cristãos-novos e das cristãs-novas de Leiria, segundo a qual “onde se encontravam falavam na dita lei de Moisés”. (ANTT, IL., Proc. n. 4294 e 3869).

Em outro relato, Leonor de Andrade deixa evidente que as cristãs-novas de Leiria, não só aproveitavam todas as ocasiões possíveis para comunicar a fé apócrifa, como, em certos casos, exaltavam a origem judaica. Segundo Leonor, que tinha parte de cristã-nova, casada com o carcereiro Manuel Lopes, cristão-velho, uma vez indo à casa do advogado Manuel de Fontes para se consultar, por não o encontrar, manteve conversa com as pessoas da casa. Lá encontrou Bárbara de Lena, esposa do referido advogado, doente, de cama, cercada pelas filhas mais velhas, por sua cunhada, Inês, e sua sobrinha, Maria Magdalena. Logo, estando as seis a conversar, Inês veio a comentar que, como a dita confitente nascera naquela rua – a Rua Nova, antiga área da judiaria de Leiria, reduto de cristãos-novos no Seiscentos – “também Leonor tem da nação e ela confitente respondeu sim, tenho que me não desonro disso”. Em seguida Inês lhe perguntou se cria na Lei de Moisés, pois “que a melhor coisa tende é ser da nação” (ANTT, IL., Proc. n. 4294). Assim, todas se declararam na dita lei.

Inês deixa transparecer uma ideia preconcebida de que todos os que haviam nascido na região da antiga judiaria seriam de origem cristã-nova, provavelmente, uma concepção não somente dela, enquanto cristã-nova, mas da sociedade leiriense de forma geral.

Em meio ao ambiente de perseguição em que vivia a cidade naquele momento, com a prisão de alguns de seus líderes, a participação feminina se ressignifica, enquanto agente dinamizador da resistência religiosa. Nesse processo de adaptação pelo qual passava, a todo o momento, as

práticas criptojudaicais, à mulher passaram a ser reservadas obrigações fundamentais, não apenas na educação dos filhos, mas igualmente na vivência judaica, como a preparação de certos alimentos, a celebração de festas, o respeito aos dias sagrados e a obediência aos costumes jejunais (ASSIS, 2006, pp. 180-181).

Para além dos encontros coletivos, as matriarcas dos Fontes: Inês e Bárbara, não deixavam de agir no ambiente exclusivamente doméstico, espaço tradicionalmente feminino. A própria Bárbara, em sua confissão, não negou à Mesa inquisitorial que era comum ela e seus filhos mais velhos estarem com Inês e os filhos desta, na época da prisão dos referidos maridos, e juntos tratarem sobre a “Lei de Moisés”. (ANTT, IL., Proc. n. 4294 e 3390).

Assim, na falta de seus maridos, mas provavelmente também na presença deles, Inês e Bárbara, como tantas outras matriarcas leirienses e portuguesas, agiam como mantenedoras da fé de seus ancestrais na família. Não foi por acaso que elas não ficaram por muito tempo à margem da ação persecutória da Inquisição. Em 1º de setembro de 1629, o Santo Ofício prendeu, conjuntamente, Inês (ANTT, IL., Proc. n. 1939) e sua filha Maria Magdalena (ANTT, IL., Proc. n. 6806), além de Bárbara (ANTT, IL., Proc. n. 3390) e suas filhas mais velhas, Sebastiana de Fontes (ANTT, IL., Proc. n. 4294) e Isabel de Fontes (ANTT, IL., Proc. n. 11819). Vale esclarecer que Manuel Pinto Losa (ANTT, IL., Proc. n. 1800), filho de Simão e Inês, havia sido preso em 1626, e foi sentenciado em auto de fé no dia seguinte às prisões das referidas mulheres da família, pois ele denunciou um grande número de pessoas, tanto da família quando da comunidade. Assim, foi após o seu processo que a família e grande parte da cidade definitivamente foram devassadas pela Inquisição lisboeta. Uma vez que, Simão e Manuel, respectivamente pai e tio do dito Manuel Losa, anteriormente processados pela Inquisição de Lisboa, em seus processos tiveram uma postura de proteção aos familiares, só denunciando pessoas que já estavam presas e que eram de certa forma mencionados no processo pelos indícios deixados nas provas de justiça: caso dos primos de Coimbra, perseguidos na devassa pela qual passou esta cidade poucos anos antes de Leiria (MONTEIRO, 2011a). Devassa essa que atingiu a Universidade

e os conventos (SANTOS, 2009 e ANDRADE, 1999). Simão e Manuel conseguiram, desta forma, sair dos Estaus sem falar de suas mulheres e de seus filhos.

Bárbara, suas filhas e sua sobrinha Maria saíram sentenciadas no auto de fé, celebrado no dia 21 de março de 1632<sup>120</sup>, juntamente com outros vários leirienses. Foram elas sentenciadas a cárcere e a hábito perpétuos, com exceção de Sebastiana, sentenciada a cárcere e a hábito, a arbítrio dos inquisidores.

Além de sofrerem com todo o processo e com o tormento, Bárbara e sua filha Isabel passaram por um grande constrangimento. Depois de saírem em auto de fé e serem mandadas cumprir suas penas na cidade de Leiria, permaneceram nos Estaus (sede do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa), pois Manuel de Fontes, esposo e pai delas, respectivamente, se negava a levá-las para casa, usando o hábito penitencial. Para tentar resolver a questão, elas fizeram petição conjunta para serem liberadas da dita vestimenta, o que foi deferido em outubro de 1632, sete meses após o auto de fé (ANTT, IL., Proc. n. 3390). Manuel, com esta atitude, mostrava que, assim como na época em que ele e o irmão haviam sido sentenciados ao uso do hábito penitencial e se negaram a fazê-lo, fugindo da penitência e sendo repreendido por isso, não estava disposto a ter em casa membros da família usando a vestimenta difamatória. Sagaz em todos os momentos de seu processo, Manuel, advogado de profissão, pode ter usado o artifício de abandonar a mulher e a filha no cárcere devido a necessidade de uso do hábito como um forma de pressão para que os inquisidores autorizassem a retirada da dita vestimenta. Inês, por seu turno, veio a falecer nos cárceres do Santo Ofício, em 9 de março de 1632. No entanto, nem por

---

120 Quanto à data deste auto de fé cabe um esclarecimento. Ao se pesquisarem os referidos processos no catálogo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ou nas Listas de Auto da Fé da Inquisição de Lisboa), perceber-se-á que neles consta que tenham sido realizados os autos de fé no dia 23 de março de 1632, dois dias depois do que cito, como sendo a data do referido auto. Contudo, ao analisar os processos, percebi que, no dia 23, se realizou a publicação das sentenças, de forma atrasada, como relatado nos processos de Beatriz da Costa e de Isabel de Freitas (ANTT, IL., Proc. n. 3395 e 11807, respectivamente), não o auto, este foi realizado no domingo anterior, dia 21.

isso deixou de ser sentenciada em auto de fé, celebrado no dia 9 de janeiro de 1633, quatro dias antes de sua filha mais nova, Isabel de Fontes Pinta, ser presa, juntamente com três sobrinhas, Isabel Lopes, e as duas filhas mais novas de Bárbara, Leonor e Filipa. Inês, por ter confessado antes de vir a falecer, foi sentenciada a ter seus bens confiscados, fato comum nos casos de judaísmo, à sepultura eclesiástica e a sufrágios religiosos, uma vez que, para a Inquisição, ela morrera como cristã reintegrada ao grêmio e à união da Santa Madre Igreja de Roma. Contudo, não foi a única do grupo familiar dos Fontes a vir a falecer nos cárceres, na época. Filipa Lopes, cunhada de Bárbara e Inês, irmã de Manuel e Simão, também teve o mesmo fim trágico, em 2 de novembro de 1625. Era avó de Isabel Lopes, criada na casa de Simão e Inês. Filipa, diferentemente de Inês, não chegou a confessar seus supostos erros de fé, assim foi sentenciada a ter “seus ossos [...] queimados e feitos em pó e cinza em detestação de tão grande crime, sendo relaxada a sua estátua à justiça secular, para que fizesse de tudo inteiro cumprimento de justiça” (ANTI, IL., Proc. n. 3831).

Inês não foi a única a assumir posto de líder religiosa criptojudaca na cidade de Leiria, naquela época. Outras cristãs-novas também tornaram-se fomentadoras de encontros religiosos onde se discutia e se disseminava a crença na “Lei de Moisés” nos mais variados ambientes.

Um desses casos foi relatado por Luiza de Andrade, de 26 anos de idade, cristã-nova, casada com o cristão-velho azulejador (“azullador”) Antonio Ribeiro. A ré revelou à Mesa Inquisitorial, em 13 de setembro de 1632, que, oito anos antes, ou seja, mais ou menos em 1624, época em que a Inquisição já tinha iniciado o cerco à cidade de Leiria, um encontro de 19 pessoas, homens e mulheres de várias idades, todos cristãos-novos. Dessa vez, o lugar escolhido foi uma vinha, localizada [à] “sombra das casas de Leiria aonde chamam a ferverça” (ANTI, IL., Proc. n. 10288), arrendada por Luis de Andrade, pai da confitente, presente à dita reunião, juntamente com seu irmão. Entre os participantes, contavam-se 15 mulheres e quatro homens, todos com algum grau de parentesco, mesmo que entre alguns tais laços fossem bem distantes. Mas como a análise sobre Leiria tem mostrado, mais que a linhagem familiar, a aproximação entre os cristãos-novos se dava pela própria ascendência judaca e, por vezes, pela própria ação persecutória.

Segundo Luiza, no dito encontro, enquanto todos se puseram a “merendar o que cada um levava de sua casa, como merendarão sem haver quem sesmasse do vinho” (ANTT, IL, Proc. 10288), Isabel Dias, auxiliada por Antónia Dias, se pôs a falar na “Lei de Moisés” conclamando que todos viessem a crer na dita lei e ensinando como haviam de fazer. Para a ré, em sua confissão à Mesa, foi o dito ensino que a fez se afastar da fé católica e se voltar para o erro de abraçar a fé na “Lei de Moisés”, pois, segundo a própria, era moça fraca e foi iludida pelo Diabo.

Assim como Inês fizera no relato anterior, Isabel Dias e Antónia Dias, nesta reunião, assumiram a figura de líderes criptojudaicas. Agiram como doutrinadoras daqueles que ainda não haviam sido instruídos na lei velha. Assumiram a posição de oradoras do grupo. Proclamaram as cerimônias judaicas de que tinham conhecimento e ensinaram como praticá-las.

Isabel e Antónia eram, respectivamente, tia e prima do pai da confitente, ou seja, na ordem, tia e prima em segundo grau de Luiza. A ré, dessa forma, mesmo estando na presença do pai e do tio, sendo moça de cerca de 18 anos, foi doutrinada, assim como outros presentes, pelas referidas mulheres. Tanto seu pai quanto seu tio, não deixou de confirmar que também eram crentes e praticantes da dita lei, e que Luiza deveria seguir o ensino dado naquele momento. Dessa maneira, por mais que a reunião fosse majoritariamente de mulheres, entre os homens presentes estavam o proprietário do local, Luis de Andrade, e seu irmão Estevão, que, mesmo tomando posição frente aos fatos, se colocaram de forma secundária diante da liderança da matriarca Isabel, senhora de cerca de 70 anos, e tia dos mesmos. Pela idade, pelo conhecimento adquirido, provavelmente, ainda nos idos do Século XVI, junto àqueles que ainda mantinham vínculos mais estreitos com o ensino tradicional do judaísmo, Isabel tornou-se a mestra do grupo.

Isabel Dias, de alcunha “a Tancas”<sup>121</sup>, foi presa por culpas de judaísmo por volta do ano de 1627, tendo cerca de 70 anos de idade. Foi reconciliada pelo Santo Ofício em auto de fé realizado em março de 1632 (ANTT, IL, Proc. 11817). Já Antónia Dias foi presa pelo Santo Ofício em

---

121 Segundo o dicionarista Raphael Bluteau, o nome “tancas” remete a um rio de Portugal. Ver BLUTEAU, D. R., op. cit., p. 37. (verbete: tancas).

setembro de 1629, aos 50 anos, exercia a função de regateira, era viúva e tinha “meio e um quarto” de sangue judeu. Veio a falecer nos cárceres dos Estaus em fevereiro de 1632, sendo sentenciada no auto de fé realizado no dia 9 de janeiro do ano seguinte, com sentença de confisco de bens, sufrágio universal e sepultura eclesiástica (ANTT, IL, Proc. 3716).

O que fica cada vez mais evidente na leitura dos processos é a afirmativa de Fernão Soares, quando, numa conversa com seu sobrinho sobre a prática da lei velha afirma que não havia pessoa de origem judaica em Leiria que não cresse na Lei de Moisés, pois isto podia afirmar, porque entrava em todas as casas e comunicava a dita lei (ANTT, IL, Proc. 1800). Evidentemente, Fernão não era o responsável por toda a prática criptojudaica em Leiria, bem como não bastava, se possível fosse, ele entrar em todos os lares e fazer a comunicação da lei, para que todos viessem a cultivar os hábitos rituais diários do judaísmo. Contudo, o que fica de sua afirmação é esse ímpeto para, a todo o momento, em todas as oportunidades em que estivesse na companhia de “gente de nação”, não deixar de se declarar. Esta não era uma prática exclusiva de Fernão, ao que tudo indica era, sim, um hábito entre os cristãos-novos de Leiria, se não de todos, com certeza de parte significativa. Contudo, quanto dessa prática vem desde os idos da liberdade religiosa e quanto é fruto da ação inquisitorial da época não conseguimos mensurar no momento.

Não por acaso, em outro relato, Isabel Cordeira (ANTT, IL, Procs. 10288 e 5440), que tinha parte de cristã-nova, filha do sapateiro Luis Ferreira, reconciliado, confessa à Mesa, em janeiro de 1633, aos 16 anos, um fato ocorrido dois ou três anos antes, na casa de Branca de Bayrros, cristã-nova, viúva não lembrava de quem. Segundo a confitente, estando acompanhada da dita Branca e de outras três mulheres, veio-lhe Branca perguntar se ela cria na “Lei de Moisés”. Logo respondeu que sim, e todas se declararam crentes na dita lei, e que nela esperavam salvar-se. E que, em outras oportunidades, “se tornou a declarar com as sobreditas pessoas na forma declarada com todas, e com algumas em particular”.

Por conseguinte, pode-se afirmar que as mulheres cristãs-novas de Leiria realmente estavam, no Século XVII, propensas a formação de conventículos. Logo, nada mais normal que fossem seguidas pelas novas gerações.

Um desses grupos formados unicamente por mulheres para discutir as questões da fé na “Lei de Moisés” teve como membros 10 moças: filhas, sobrinhas e vizinhas das ditas matriarcas da família Fontes. Há que destacar que este grupo era formado unicamente por moças solteiras de idades que variavam de 11 a 30 anos, que se reuniam regularmente, ora na casa das irmãs Filipa Lopes, de 14 anos de idade, e Leonor de Fontes, menina de 11, filhas de Manoel e Bárbara, à Rua Nova, ora na casa de Isabel Pinta, jovem de 15 anos, filha de Simão e Inês, as três moças da família Fontes, ora à Rua da Misericórdia, onde ficava a residência das irmãs Isabel de Miranda, de 30 anos de idade, e Gregória de Miranda, de 19, cristãs-novas que exerciam a atividade de engomadeiras. Logo há que destacar que a residência de Inês não só servia de local privilegiada para os encontros por ela organizados para receber os cristãos-novos de Leiria, como sua filha e suas sobrinhas também acabaram imitando-a e organizando entre as jovens da vizinhança também encontros para se discutir a “Lei de Moisés” (MONTEIRO, 2010, p. 107-120). Afinal, como ficariam aleias a tudo que estava ocorrendo com suas famílias e na cidade com os cristãos-novos.

Participavam destes encontros outras jovens da cidade de Leiria, entre as quais as irmãs Maria da Pena, de 17 anos, e Joana, de 16, que tinham um quarto de sangue cristão-novo, as suas primas, as irmãs Ângela Soares, de 15 anos, e Antonia da Costa, de 17. Da família Fontes, também participava Isabel Lopes (de alcunha a “mouca” ou a “mouquinha”), de 20 anos, cristã-nova, filha bastarda de Sebastião Lopes Ribeiro, sobrinha de Inês e Simão.

Entre março de 1632 e março de 1634, as moças do grupo de Leiria caíram nas malhas da Inquisição lisboeta, sob suspeita de criptojudaísmo. Das dez moças sete tiveram suas prisões decretadas em 13 de janeiro de 1633, somente Leonor não teve seu processo aberto de imediato, pois seu caso teve uma especificidade por ela ter apenas 11 anos e a idade mínima para uma menina responder a um processo, de acordo com o Regimento Inquisitorial de 1613, era de 12 anos completos, ou seja, a “idade da discricção”. Desta forma, foi necessário esperar que completasse a idade mínima para a abertura do processo, efetivado em 13 de abril do mesmo ano (MONTEIRO, 2006, pp. 225-236.).

Todas foram processadas e reconciliadas pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, entre os anos de 1632 e 1634, saindo em auto de fé. Antónia da Costa, Joana da Pena e Felipa Lopes foram sentenciadas a cárcere e hábito penitencial perpétuos, contudo, foram logo liberadas; já Isabel Pinta, ao ser sentenciada a cárcere e hábito penitencial perpétuos, permaneceu encarcerada por quase 11 anos, provavelmente por ter sido negativa em seu processo, postergando em mais de um ano a sua confissão. Sua atitude frente à Mesa em muito pode ter sido uma consequência da situação familiar em que estava imersa, pois sua mãe, Inês Pinta, havia morrido nos cárceres inquisitoriais a menos de um ano e o auto de fé dela havia sido realizado quatro dias antes da prisão de Isabel. As demais seis moças foram sentenciadas a cárcere e hábito penitencial a arbítrio dos inquisidores. E todas foram sentenciadas a penas espirituais e a abjuração em forma.

De todas as moças do grupo, Joana, a última a ser processada, apesar de ter apenas 16 anos quando da prisão, foi a única a sofrer tortura durante seu interrogatório. A ré foi despida de suas vestes completamente, amarrada as cordas que foram torcidas perfeitamente e levantada. Admoestada, não confessou mais nada, sendo liberada do tormento e finalizado seu processo. O tormento foi, provavelmente, motivado por uma propensa ação doutrinária em que a ré se envolveu nos cárceres do Santo Ofício, onde foi denunciada por duas companheiras de cela de incitá-las a fazerem falsa confissão perante a Mesa.

Como pode-se notar, as moças eram ligadas por laços de família, de criadagem ou mesmo só de amizade entre vizinhas. As conversas que tinham, entretanto, eram mais do que triviais encontros de moças, pois os autos mostram que eram do conhecimento do grupo vários costumes da tradição judaica: a vigília, as vestimentas especiais e a dieta, o que, desde já, demonstra que discutiam em seus encontros os meios da salvação na fé hebraica, bem como suas práticas religiosas secretas. Nada mais natural para um grupo formado por moças com alguma mácula de sangue cristão-novo e oriundas de família perseguida pela Inquisição por criptojudáismo.

Neste grupo de moças, a propagação da fé judaica se dava de maneira muito particular, sendo esta uma das suas maiores especificidades, pois se realizava através das conversas entre as jovens. Desta maneira, não ficavam

restritas à transmissão familiar e, no caso de Leonor, supostamente sequer havia sido integrada à família as práticas judaicas até o processo, mesmo pertencendo a uma família onde os pais e os tios eram reconciliados do Santo Ofício e tidos como judaizantes convictos.

O grupo exposto apresenta-se como um produto novo da associação da perseguição inquisitorial com as estratégias armadas pela sociedade cristã-nova para a sobrevivência do judaísmo. A necessidade de criar meios para sobrevivência do judaísmo em meio à perseguição inquisitorial abriu espaços tanto para os encontros só entre mulheres, como só entre jovens, formando verdadeiros conventículos criptojudaicos. Permitiu que outros personagens passassem a figurar como lideranças doutrinárias em grupos reduzidos, mas não menos importantes na hierarquia social da transmissão do judaísmo perseguido em Leiria.

Assim sendo, em meio à realidade de exclusão e perseguição em que vivia o judaísmo em Leiria, microcosmo do que ocorria no Reino como um todo, a ação feminina se fez muito ativa. Elas passaram a dividir com os homens o posto de orador e/ou doutrinador da lei.

O ambiente formado em Portugal, em meio à perseguição e à necessidade de manter o culto criptojudaico em segredo, fez do ambiente doméstico, como afirmam alguns historiadores, o lócus privilegiado para a manutenção das velhas tradições entre os descendentes de judeus. A realidade leiriense não desmente esta afirmativa. Contudo, lá, o criptojudaísmo se mantinha, não apenas no ambiente doméstico, em meio ao núcleo familiar, mas em ambientes privados, em que, para além da questão do lar e de seus convivas, se formavam grupos, associando parentes mais distantes, vizinhos e amigos. E, nesse ambiente privado, do mesmo modo que as pesquisas recentes apontam para o ambiente doméstico, as funções, que antes eram exclusivas dos homens, passaram, em parte, para a responsabilidade das mulheres, afrouxando a hierarquia tradicional no seio do judaísmo possível. Nesse novo status social feminino, não caberiam mais apenas as funções inerentes à economia doméstica, como era no judaísmo tradicional, já sob responsabilidade da matriarca da família, desde antes dos Éditos ibéricos de expulsão dos judeus, mas também a própria manutenção oral das tradições, como agentes de ensino e mantenedoras da velha fé.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, João Manuel. *Confraria de S. Diogo. Judeus secretos na Coimbra do séc. XVII*. Lisboa: Nova Arrancada, 1999.

ASSIS, Angelo F. de. “As ‘mulheres-rabi’ e a Inquisição na colônia: narrativa de resistência judaica e criptojudáismo feminino – os Antunes, macabeus da Bahia (Séculos XVI-XVII)”. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (orgs.). *A Inquisição em Xequê. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, pp. 179-192.

GARCIA, Maria Antonieta. *Judaísmo no Feminino – Tradição popular e ortodoxia em Belmonte*, Lisboa: ISER – Universidade Nova de Lisboa, 2000.

GOMES, Saul António. *A Comuna Judaica de Leiria das Origens à Expulsão – Introdução ao seu estudo histórico e documental*. Lisboa: Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste” da Universidade de Lisboa, 2010.

GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres*. Rio de Janeiro, Séculos XVII e XVIII. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.

LACERDA, Daniel, “Cristãos-novos de Leiria perseguidos pela Inquisição nas primeiras décadas do século XVII. Rodrigues Lobo crente judaico; o processo de Manuel Lobo”, *III Colóquio sobre a História de Leiria e da sua região*, volume II, Leiria: Câmara Municipal de Leiria, 1999.

MONTEIRO, Alex Silva. “Conventículo herético de moças: hierarquia social e transmissão criptojudáica no Portugal seiscentista”. In: TAVARES, Célia; RIBAS, Rogério. (org.) *Hierarquias, raça e mobilidade social*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Companhia das Índias, 2010, pp. 107-120.

\_\_\_\_\_. “Criptojudáismo e Hibridismo Cultural em Portugal: a Comunidade Cristã-Nova de Leiria”. In: *Anais do XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 2011a, Salvador: Universidade Federal da Bahia. Disponível em: [http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306071292\\_ARQUIVO\\_AlexSilvaMonteiroCRIP-TOJUDAISMOEHIBRIDISMOCULTURALEMPORTUGAL.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306071292_ARQUIVO_AlexSilvaMonteiroCRIP-TOJUDAISMOEHIBRIDISMOCULTURALEMPORTUGAL.pdf)

\_\_\_\_\_. “O pecado dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa, Séculos XVI e XVII”. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (orgs.). *A Inquisição em Xequê. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, pp. 225-236.

\_\_\_\_\_. “Questões de escala na análise de fontes inquisitoriais: a família fontes, cristãos-novos de Leiria (século XVII)”. In: ASSIS, Angelo de; SANTOS, João dos; ALVES, Ronaldo. *Tessituras da memória: ensaios a cerca da construção e uso de metodologias na produção da História*. Niterói/RJ: Vício de Leitura, 2011b, pp. 158-182.

NOVINSKY, Anita. “O papel da mulher no criptojudaísmo português”. In: *Anais do Congresso Internacional O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, pp. 549-555.

POUSÃO-SMITH, Selma. *Rodrigues Lobo, os Vila Real e a estratégia do dissimulatio*. Lisboa: Edição do Autor, 2 vols., 2008.

ROTH, Cecil. *História dos Marranos – Os Judeus Secretos da Península Ibérica*. Porto: Civilização Editora, 2001.

SANTOS, Georgina Silva dos. “A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício”. In: VAINFAS, R. e MONTEIRO, R. B. (orgs.) *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.



# RELAÇÕES COTIDIANAS ENTRE O CLERO E AS MULHERES NO BRASIL SETECENTISTA

Lana Lage da Gama Lima

A documentação deixada pela atuação da Inquisição portuguesa no Brasil contém preciosas informações sobre os mais variados aspectos da vida cotidiana da sociedade colonial, entre os quais as relações entre clérigos e mulheres. A obrigatoriedade de celibato para todos os sacerdotes católicos, determinada pelo IV Concílio de Latrão (1215), acentuou a desconfiança diante do sexo feminino, já presente no cristianismo desde os primeiros tempos (BROWN, 1990). Desde o século V, a interpretação de Agostinho sobre o mito de Adão e Eva havia atrelado definitivamente sexo e pecado no pensamento cristão, transformando a mulher em um ser perigoso, sempre pronto a seduzir os homens e arrastá-los à luxúria. Essa antiga convicção se traduziu em uma grande preocupação por parte da Igreja em controlar o comportamento feminino, sobretudo o sexual, e vigiar as relações sociais entre clérigos e mulheres, já que era impossível manter o clero secular e o das ordens mendicantes, que não permaneciam enclausurados, afastados delas. Ao reiterar a necessidade do celibato clerical diante das críticas luteranas, o Concílio de Trento (1545-1563) reforçou esse discurso misógino.

Nesse sentido, uma das situações que causavam maior apreensão era o momento do sacramento da penitência. A confissão anual obrigatória durante a quaresma, como preparativo para a comunhão pascal, foi também instituída pelo IV Concílio de Latrão e teve sua importância confirmada pelo Concílio tridentino. A proximidade física com as mulheres e a situação de intimidade, criada pela confissão de atos e pensamentos dos mais íntimos, inclusive os de natureza sexual, eram vistas com temor pela Igreja. Por isso, os cuidados que deveriam cercar o sacramento seriam minuciosamente enumerados nos manuais de confissão, um tipo de literatura que a substituiria, no contexto da *Devotio Moderna*, os antigos penitenciais. Desde o Século XII, teólogos como Abelardo e Anselmo haviam chamado a atenção para os aspectos subjetivos da confissão, levantando a questão das intenções e do arrependimento, para além dos

atos em si (DELUMEAU, 1983, p. 220). Essas questões estariam presentes nos manuais que orientariam os confessores na prática do sacramento na Idade Moderna, os quais apresentam uma vasta casuística, que pretende abarcar a tudo e a todos, através do cruzamento de informações sobre os atos, as intenções e as circunstâncias do pecado. Também está presente nesses textos a preocupação com as perguntas indiscretas, que além de incitar ao pecado, poderiam ensinar aos penitentes práticas condenadas ainda desconhecidas por eles. Mas, a linha que separava as perguntas indiscretas das necessárias para se conseguir uma confissão plena de todas as faltas era muito tênue. Assim, ao mesmo tempo, os manuais apresentam modelos de interrogatórios minuciosos, inclusive sobre a vida sexual dos penitentes, seja a real, seja a imaginária (LIMA, 1986, pp. 67-88).

Os temores da Igreja não eram infundados, como mostra a documentação inquisitorial sobre a *solicitatio ad turpia* ou solicitação, que constituía uma das formas de violência que atingia as mulheres, consistindo basicamente em propostas ou investidas sexuais feitas por confessores na ocasião da confissão. Era comum que a solicitação ocorresse justamente no momento em que a penitente confessava pecados enquadrados no sexto mandamento e no pecado da luxúria, ou seja, os chamados pecados da carne<sup>122</sup>. A solicitação foi alvo da atenção do episcopado brasileiro, sobretudo na primeira metade do Século XVIII, quando a Igreja ultramarina empenhou-se em promover em terras coloniais a reforma intelectual e moral do clero, preconizada pelo Concílio de Trento<sup>123</sup>.

Como afirmou Delumeau, “a história da Reforma Católica demonstra que o novo esforço realizado para evangelizar as massas não foi frutífero até que o episcopado decidisse velar mais ativamente que antes pelo clero paroquial” (DELUMEAU, 1973, p. 223). No Brasil, os princípios

---

122 Entre os séculos XI e XIII os pecados da carne seriam minuciosamente classificados, sendo paulatinamente agrupados sob o nome genérico de luxúria, conceito que acentuava o comprometimento da alma como algo inerente aos desregramentos do corpo (LIMA, 1986, pp.78-79).

123 Identificamos, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Lisboa 425 padres denunciados por solicitação no Brasil entre 1610 e 1810. Entre as 288 denúncias cujas datas conseguimos estabelecer, 216 (75%) ocorreram entre 1730 e 1760, período que concentra várias ações reformadoras por parte do episcopado.

emanados do Concílio de Trento só seriam aplicados de forma sistemática pelo episcopado durante a primeira metade do Século XVIII, coincidindo com o reinado de D. João V (1706-1750), apesar de já estarem presentes nas terras ultramarinas desde o início da colonização, por meio da ação dos jesuítas, cuja ordem já encarnava o “espírito tridentino” antes mesmo de começarem as várias e intermitentes sessões conciliares. A atuação da Companhia de Jesus, sobretudo sua contribuição para a formação intelectual e moral dos sacerdotes através dos seminários, constituiu o maior esforço realizado no Brasil antes do século XVIII visando melhorar a qualidade do clero (LIMA, 1990, vol. II, pp. 339-374). Não se pode esquecer que, mesmo em terras europeias, a Reforma tridentina constituiu um processo lento e enfrentou inúmeros obstáculos, como assinalou Delumeau. O episcopado brasileiro dos Séculos XVI e XVII não teve, por inúmeras razões, condições de promover de fato as recomendações do concílio. O Brasil esteve ligado à Diocese de Funchal até 1551, quando foi criada a de Salvador, abrangendo todo o território da colônia e submetida à Arquidiocese de Lisboa. Entre os Séculos XVI e XVII, foram criadas apenas mais três dioceses, ao passo que, no XVIII, foram constituídas cinco, quatro delas no ano de 1745. O tamanho das dioceses, os largos períodos de vacância, o envolvimento com a administração secular, a preocupação em garantir os direitos do padroado fizeram com que os bispos dos séculos anteriores se limitassem a ações reformadoras pontuais. O próprio fato de não haver constituições eclesíásticas específicas para a colônia até o ano de 1707 aponta essa dificuldade, que se modificaria no Século XVIII.

Entre as ações realizadas pelos bispos setecentistas para disciplinar o clero colonial estavam: o controle das ordenações; a instituição das Conferências de Moral – preleções com o objetivo de moralizar o clero; o controle rigoroso da autorização para dizer missa e ouvir confissões; a criação de seminários; as visitas realizadas nas dioceses para identificar desvios da população e também do clero; e a perseguição aos solicitantes, cujo julgamento, como de todos os réus da colônia, estava a cargo do Tribunal da Inquisição de Lisboa, já que nunca foi instalado um tribunal próprio no Brasil.

A documentação inquisitorial sobre esse delito registra detalhadamente diferentes situações vividas pelas mulheres e seus confessores na

colônia, desvendando, particularmente as representações<sup>124</sup> sobre a mulher e a sexualidade feminina numa sociedade marcada pelo patriarcalismo<sup>125</sup> (LIMA, 2007, p. 215) e pela misoginia. Vale ressaltar que as denunciante tinham a credibilidade de seus depoimentos avaliada por meio de inquéritos específicos, que tinham como testemunhas exclusivamente homens considerados de boa qualidade social. Esses homens comumente vinculavam a credibilidade conferida às solicitadas ao fato de viverem sob a tutela de pais, irmãos ou maridos.

A solicitação nem sempre foi de alçada inquisitorial, pertencendo anteriormente à Justiça Eclesiástica, exercida pelo bispo e seus vigários. Mas, progressivamente, esse e outros delitos de ordem moral seriam deslocados para a nova instituição judiciária, estabelecida em Portugal em 1536. A solicitação não é mencionada no *Primeiro Regimento da Inquisição* portuguesa, publicado em 1552, pois só foi colocada sob sua jurisdição por meio de um breve de Clemente VIII datado de 12 de janeiro de 1599. É no regimento de 1613 que encontramos a primeira legislação sistematizada sobre o delito. A solicitação aparece referida no capítulo IX do título V, que determina a competência do Tribunal para “conhecer... dos que solicitaram as penitentes, no ato da confissão sacramental, conforme ao Breve de Sua Santidade, que também por ele está declarado compreender os que solicitam pessoas de gênero masculino” (Regimento do Santo Ofício de 1613 in SILVA, 1855). No entanto, como ocorreu com outros delitos, a prática da jurisdição inquisitorial sobre a solicitação deu margem a uma série de indagações que incluíram até a própria definição do ato. Por isso, em breve datado de 30 de agosto de 1622, o Papa Gregório XV esclareceria que deveriam ser enquadrados nesse título:

[...] todos os confesores seculares ou regulares, de qualquer dignidade, grau, ordem, condição ou preeminência, que

---

124 Para Chartier, as representações traduzem as posições e interesses dos atores sociais confrontados de forma objetiva e, paralelamente, descrevem a sociedade como eles pensam que é ou gostariam que fosse (CHARTIER, 1990, p. 19).

125 Chamo a atenção para o fato de que o modelo patriarcal é percebido por autores clássicos como Gilberto Freyre, Antônio Cândido, Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda não como estrutura familiar, como apontam muitos críticos, mas como “mentalidade”, “estilo de vida”, estando presente em diferentes estruturas familiares e influenciando as relações estabelecidas entre seus membros.

sejam, que no ato da confissão sacramental, antes ou depois dele imediatamente, ou com ocasião ou pretexto de ouvir de confissão, inda que a dita confissão se não siga, ou fora da ocasião da confissão no confessional, ou lugar deputado para ouvir de confissão, ou eleito para esse efeito, fingindo que ouvem de confissão, tiverem cometido, solicitado, ou provocado, cometerem, solicitarem ou provocarem de qualquer maneira, por si ou por outrem, os penitentes, assim homens, como mulheres, a atos desonestos, e ilícitos [...]

Em 1634, seria também publicado um monitório dedicado especificamente à solicitação, visando auxiliar a população a identificar e denunciar os solicitantes, sob pena de excomunhão maior *ipso facto incorrenda* (CASTRO, 1634). O Regimento de 1640 acatará essa definição, estabelecendo de forma minuciosa as penas que deveriam ser aplicadas e consolidando a jurisprudência sobre o delito.

Como já foi referido, as denúncias, processos e sumários originados pela perseguição e punição dos solicitantes constituem um *corpus* documental de valor inestimável para o estudo de vários aspectos da vida cotidiana, em que se destacam as relações entre clérigos e mulheres em Portugal e seus domínios, incluindo o Brasil colonial. Mas, antes de examinarmos alguns desses documentos, é necessário esclarecer a forma como esses delitos eram descobertos, já que o sigilo obrigatório protegia o sacramento, administrado sempre em lugar reservado, mesmo quando não havia confessionários. Em 228 das denúncias examinadas, fica explícita a intervenção de outros confessores, que, também durante a confissão, perguntam às mulheres se sofreram anteriormente esse tipo de assédio, obrigando-as a denunciar. Como a maioria das mulheres era analfabeta, muitos sacerdotes escrevem as denúncias em nome delas, encaminhando-as para os Comissários do Santo Ofício, que representavam o Tribunal na colônia. Entre 503 mulheres denunciantes, apenas 14 escreveram denúncias de próprio punho. Ao se empenhar em descobrir seus colegas solicitantes e viabilizar sua punição, esses confessores seguiam a orientação do episcopado, cuja preocupação com a solicitação é expressa em diversas cartas pastorais.

Fernando Torres Lodoño examinou 120 pastorais anotadas nos Livros de Tombo do Rio de Janeiro concluindo que, na primeira metade do Século XVIII, a formação e moralização do clero, além da difusão

dos sacramentos constituíram a grande preocupação dos bispos. Na segunda metade, esses temas permaneceriam, paralelamente às questões administrativas, sentimento de universalidade da Igreja e reforma dos costumes da população (LODOÑO, 1988, p. 20).

## Mulheres e clérigos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia

As ações realizadas pelo episcopado setecentista para promover no Brasil as determinações do Concílio tridentino, incluindo o aprimoramento moral e intelectual do clero, tiveram como importante referência o documento que condensou a adaptação para a realidade colonial das decisões conciliares: as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, publicadas em 1707 por D. Sebastião Monteiro da Vide. Suas determinações seriam difundidas pelas paróquias por meio das cartas pastorais e decisões dos bispos comprometidos com esse monumental esforço de adequar o clero colonial às exigências da Reforma Católica. Em seu texto, resultante da adequação às condições do Brasil de outros textos canônicos, sobretudo as constituições diocesanas portuguesas, é possível identificar a preocupação com as relações entre clérigos e mulheres na vida cotidiana.

No que concerne às ações para impedir a solitação, as Constituições da Bahia repetem as *Constituições Extravagantes Segundas de Lisboa*, que determinam a instalação de confessionários “em lugares públicos e aparentes das igrejas paroquiais” e a proibição de ouvir confissões em outros lugares. A preocupação com as confissões de mulheres é explícita. Os confessionários devem ser:

[...] feitos de modo que o sacerdote possa estar assentado em uma parte e penitente posto de joelhos, ficando entre ambos um repartimento de madeira com grades ou ralo, porque somente se possam secretamente ouvir. Nos quais se ouvirá as confissões de quaisquer penitentes, especialmente as das mulheres, não em capelas, nem em outra parte fora do corpo da igreja (Constituições Extravagantes, 1588, Tít. II, § V).

As Constituições baianas repetem tais recomendações, acrescentando que, se houvesse muitas pessoas para se confessar, “os homens se

confessassem onde pudessem, ficando reservados os confessionários para a confissão de mulheres” (Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1720, Livro I, Tít. XVIII, § 174). As grades do confessionário, colocado em lugar público, serviam também para dificultar os tocamentos, que por vezes acompanhavam as propostas e palavras “amatórias”. A preocupação das Constituições Primeiras se justifica, pois, além de nem todas as igrejas e capelas contarem com um confessionário, era comum que missionários, capelães e mesmo párocos ouvissem confissões nas fazendas e engenhos, usando para isso algum lugar reservado.

Além do uso do confessionário, outra estratégia para tentar evitar a solicitação, expressa nas Constituições da Bahia, era a determinação de que os confessores de mulheres tivessem mais de quarenta anos de idade e a recomendação de que fugissem de “curiosas, inúteis e indiscretas perguntas”, sobretudo com “gente moça”, para não lhes dar ocasião a novos pecados (Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1720, Livro I, Tít. XLI, § 16 e Tít. XLII, § 171). A preocupação com a idade nas relações entre sacerdotes e mulheres se espelha também nas pastorais dos bispos. O quarto bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio de Guadalupe, em pastoral publicada no dia 3 de novembro de 1727, em visita a Minas Gerais, comunicava que, até segunda ordem, seriam observadas as Constituições da Bahia em sua diocese. Também reiterava, entre outras recomendações, a determinação de seu antecessor, D. Fr. Francisco de São Jerônimo, sobre a presença de mulheres em casas de clérigos. Nenhum padre deveria manter em casa mulheres de qualquer qualidade, inclusive escravas, que tivessem menos de cinquenta anos de idade, a não ser que fossem suas parentas, e essas últimas não deveriam ter consigo criadas que “assim pela idade como pelos costumes” pudessem dar razão à desconfiança da população. Mesmo as maiores de cinquenta anos deviam ser dispensadas se, por algum motivo, fossem infamadas de ter com o padre tratos ilícitos.

Percebe-se uma preocupação constante dos bispos quanto ao trato cotidiano do clero com mulheres, consideradas uma tentação em potencial contra a castidade exigida dos sacerdotes. Essa preocupação se reflete ainda nas determinações quanto aos trajes clericais, que não deviam apresentar luxo ou enfeites, conforme ordenavam as Constituições baianas, as quais

descrevem minuciosamente os trajes considerados adequados (Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1720, Livro III, Tít, II, const. 440-449).

Uma das formas de vigilância a que os sacerdotes estavam submetidos eram as visitas diocesanas, tornadas obrigatórias pelo Concílio de Trento. Publicado em 1673, um interessante livro de Lucas de Andrade, prior da igreja paroquial de Nossa Senhora dos Anjos e matriz de Vila Verde, beneficiado da igreja de São Nicolau de Lisboa e capelão do rei, aponta “entre as principais obrigações e cuidados” do visitador assistir o clero de sua diocese. E, entre as trinta e oito questões arroladas para serem formuladas à população durante a visita, quatorze dizem respeito diretamente à formação e ao comportamento dos sacerdotes. As visitas diocesanas, além de objetivarem o controle da vida cotidiana dos paroquianos, constituíam um olhar vigilante da Igreja sobre si mesma, exortando os fiéis a denunciarem os maus sacerdotes e constituindo um *corpus* documental de grande interesse para o estudo do comportamento clerical (FIGUEIREDO, 1997).

Os temas, abordados por Lucas de Andrade, relativos ao clero, são, em primeiro lugar, a simonia, incluindo compra e venda de benefícios paroquiais e a taxação sobre a administração dos sacramentos, entre os quais a penitência é o único citado nominalmente. Em segundo, a mancebia pública. Em terceiro, a participação na vida profana, através de: negócios; porte de armas; saídas noturnas; atuação em comédias, autos, folias, danças, jograis; uso de vestidos indecentes ou roupas comuns, de guedelhas compridas ou falta de tonsura clerical; jogos ilícitos; frequência a tavernas; excesso no comer e no beber. Em suma, a participação em qualquer coisa “proibida contra a obrigação, e decência de seu estado”. A preocupação com a solicitação e com a quebra do sigilo confessional também está presente, bem como a questão da competência e da autorização para ministrar os sacramentos. O absenteísmo e a alienação dos bens da Igreja também são referidos, assim como o concubinato e os filhos ilegítimos. Finalmente, fica explícito o cuidado que deve ter o visitador em verificar se a clausura dos conventos femininos tem sido respeitada, inclusive por clérigos, que não deveriam frequentá-los sem licença ou legítima causa (ANDRADE, 1673, pp. 1-2). A preocupação de Lucas de Andrade com essas situações indica não serem tais comportamentos estranhos aos clérigos do reino e, certamente,

aos da colônia, como indica, entre outras, a documentação inquisitorial referente à solicitação. A modificação desses costumes constituiu uma das metas principais da reforma do clero determinada pelo Concílio de Trento.

## Mulheres e clérigos na documentação inquisitorial sobre a solicitação

Tratando especificamente de relações entre clérigos e mulheres, que constituíam praticamente a totalidade dos confitentes solicitados, embora tenha sido possível encontrar denúncias de algumas solicitações de homens (LIMA, 1990, vol. III, pp. 659-664), a documentação deixada pela perseguição e punição desses confessores no Brasil setecentista descortina uma vasta gama de situações vividas no cotidiano.

Destaca-se, em primeiro lugar, o papel de diretor espiritual dos confessores, que lhes permitia conhecer a fundo a vida de suas paroquianas, já que a religião orientava praticamente todas as ações da população colonial (DELUMEAU, 1981, pp. 116-128). Essa condição, mormente em lugares pequenos, permitia a efetiva participação do sacerdote no cotidiano das mulheres. A prática da confissão permitia que perguntassem sobre suas vivências e pensamentos mais íntimos. Esse conhecimento, por si só, constituía um fator de poder do clero sobre a população, mormente sobre as mulheres, permanentemente sob controle por uma moral que as desqualificava socialmente ao menor deslize, sobretudo os de natureza sexual. Sua submissão aos confessores se evidencia pelo fato de que, mesmo quando passam por situações constrangedoras, as mulheres voltam a se confessar com o mesmo clérigo, o que um olhar mais superficial poderia interpretar como cumplicidade.

É o caso de Estácia Pinta Caldeira, parda, casada com Caetano Pacheco, ambos moradores do Arraial de São José de Tucanis, nas minas de Goiás. Ao pedir, em 1758, certa dispensa na confissão, o Pe. Alexandre de Almeida orientou-a a confessar-se no domingo, que lhe daria o que queria. O sacerdote, no entanto, não cumpriu a promessa e no dia seguinte à confissão de Estácia, foi à sua casa, onde “a incitou para o ato da fornicção”. Então, como ela não cedeu, negou-lhe a dispensa. Mesmo assim, Estácia tratou de cumprir a penitência que lhe fora imposta, que consistia em varrer a capela do Rosário dos Pretos, onde o padre era capelão. Precavida, fez-se acompanhar de parentes e foi à

igreja em uma hora em que o padre não estava. Passados quinze dias, voltou a procurá-lo para confessar, o que justificou pelo fato do padre tê-la advertido que não confessasse com nenhum outro. Na ocasião, como relata em sua denúncia, o confessor usou uma linguagem particularmente rude para perguntar detalhes sobre as relações sexuais que mantinha com seu marido, o que não a impediu de, uma vez mais, voltar a se confessar com ele (Arquivo Nacional da Torre do Tombo [AN/TT], Inquisição de Lisboa[IL], Caderno dos Solicitantes n° 30, fl. 79).

A leitura desse caso fez-me desconfiar, num primeiro momento, da inocência de Estácia, inclinando-me a pensar que certa cumplicidade é que a faria voltar a procurar o confessor. Mas, analisando-o melhor, em confronto com outros do mesmo tipo e à luz do preceito canônico que preserva a eficácia dos sacramentos, mesmo quando ministrados por um sacerdote em pecado, compreendi que Estácia partilhava da angústia de muitas outras mulheres que, para garantir sua salvação, viviam dependentes da assistência espiritual de um confessor, que se aproveitava disso para assediá-las sexualmente. Embora não fosse impossível, não era fácil trocar de confessor. Somente duas condições justificavam a troca: o fato do outro ser “mais letrado e discreto” ou haver entre o confessor e o paroquiano “algum escândalo” (Constituições Antigas do Arcebispado de Lisboa, Tít. III, §3; Constituições do Arcebispado de Lisboa. Antigas e Extravagantes Primeiras e Segundas, 1588; Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1720. Livro I, Tít. XLV, § 182-185). E, ainda que algumas bulas concedessem esse privilégio, era difícil encontrar outro padre em pequenas povoações como o Arraial de São José de Tucanis. E, mesmo nas cidades maiores, a substituição de um confessor causava mexericos e escândalo, expondo publicamente a reputação das mulheres.

Conhecedores de seu imenso poder simbólico e do controle que a própria sociedade exercia sobre a prática da confissão e da comunhão, os solicitantes costumavam também a chantagear as solicitadas, ameaçando não lhes dar o certificado de desobriga<sup>126</sup>. Foi o que fez o Capelão Pe. Bento Ferreira, na vila de São João Del Rey, em 1740. Após ouvir a confissão da

---

126 O certificado funcionava como um verdadeiro atestado de bom cristão, comprovando que aquele paroquiano havia cumprido com sua obrigação de confessar-se durante a Quaresma, como preparação para a comunhão pascal.

preta forra Thereza Antônia, disse-lhe que, antes de absolvê-la, “lhe queria dar um bocado”<sup>127</sup>. Como Thereza, embora aceitasse a condição, dissesse que não poderia encontrar-se com ele naquela mesma noite, o padre, além de não absolvê-la, negou-se também a dar-lhe a certidão. Porém, acabada a missa, chamou-a à sacristia, para onde se dirigiu, levando o tinteiro. Thereza acreditou que lá o sacerdote lhe daria o escrito, de que necessitava para provar que estava desobrigada. Mas, em vez disso, o confessor novamente propôs que tivessem cópula carnal, o que acabou acontecendo ali mesmo (AN/TT, II, Caderno dos Solicitantes n° 26, fl. 38).

Os sacerdotes tinham ainda a seu favor o grande prestígio e credibilidade de que gozavam como homens instruídos, numa sociedade de iletrados, sobretudo as mulheres. O medo do demônio e a incerteza quanto à identificação de suas manifestações em um mundo que considerava muitas doenças como frutos de vexações diabólicas também contribuíam para submetê-las a sacerdotes como Fr. Luiz de Nazareth que, em Salvador, aproveitava-se da credulidade das mulheres para fazer estranhos exorcismos em que o principal ingrediente era o seu próprio sêmen. Conhecido e respeitado na cidade por suas atividades como exorcista, o carmelita foi condenado, em 1741, pelo Santo Ofício de Lisboa, porque, como afirmaram os inquisidores:

[...] chamado para aplicar a várias pessoas o remédio dos exorcismos da Igreja em moléstias que padeciam, e estando com estola e livro, em lugar de fazer o que a mesma Igreja recomenda em semelhantes ocasiões com pura e limpa consciência, ele réu abusara dos ditos exorcismos e cerimônias da Igreja aproveitando-se delas para praticar ações torpes que chegou a consumir com muitas pessoas do sexo feminino para cujo melhor efeito lhes applicava alguns remédios encaminhados somente ao seu depravado intento, induzindo as mesmas pessoas a quem usassem dos ditos remédios, os quais chegou a persuadir e inculcar ainda no mesmo lugar da confissão acabada esta.

E que remédios eram esses? O exorcista costumava copular com as doentes e com as outras mulheres que as assistiam, mandando depois que usassem seu sêmen como remédio, limpando com um pano as partes pudendas da enferma e esfregando-o em sua barriga, ou

127 No próprio documento consultado figura a explicação de que, na linguagem das negras da colônia, a expressão significava ter com ela atos desonestos.

utilizando a água em que se lavassem para dar-lhes banhos. Recorria ainda a outros expedientes pouco ortodoxos, como colocar um pedaço de carvão na boca da mulher que ia exorcizar; fazer defumadores com cabelos e pelos púbicos; mandar matar porcos para usar sua banha como unguento, lançando depois seus miúdos em uma encruzilhada ou seus pedaços no mar.

Denunciado e preso, Fr. Luiz de Nazareth usou a mesma defesa utilizada por outros sacerdotes em situações semelhantes, disse não acreditar no poder curativo daquelas práticas e que as recomendava apenas para justificar as cópulas que tinha com as enfermas, “mulheres rudes, simples, e que naquelas terras do Brasil facilmente se enganam com qualquer coisa que lhes dizem, principalmente sendo pessoas de que formam algum conceito” (AN/TT, II, cód. 3723). Como em outros casos, essa versão convenceu os inquisidores e, embora não tenha salvado o sacerdote da condenação por suas obscenidades, livrou-o de ser considerado adepto de feitiçarias.

Além da procura por práticas curativas, as mulheres recorriam aos sacerdotes em busca de conhecimentos sobre anticoncepcionais, abortivos e remédios para recuperar, ao menos aparentemente, a virgindade. Compreende-se que os confessores, como diretores espirituais e conhecedores da vida sexual das suas paroquianas, sejam ouvintes das aflições de jovens solteiras que, surpreendidas por uma gravidez ilícita, temiam mais os castigos imediatos dos pais, do que os futuros, no fogo do inferno. As Rodas dos Expostos (VENÂNCIO, 1999) costumavam receber os frutos desses amores proibidos, enquanto os recolhimentos abriam suas portas para as mães, no caso das moças de maior qualidade. Às mais pobres, muitas vezes expulsas da casa paterna, restava comumente a prostituição. Essas mulheres procuravam a ajuda dos sacerdotes, que se prontificavam a remediá-las, estabelecendo com as elas uma relação de cumplicidade, da qual se valiam para seduzi-las. Foi o que aconteceu com o Pe. Venceslau Pinto de Magalhães, vigário da Igreja do Pilar, na Bahia. Procurado por duas irmãs para ocultar o parto de uma delas, acabou tendo relações com ambas, que ficaram grávidas dele (AN/TT, II, Caderno dos Solicitantes nº 27, fls. 7-10).

Por outro lado, os solicitantes apregoavam diretamente seus conhecimentos anticoncepcionais, como forma de convencer as mulheres que não corriam risco de engravidar cedendo a seus desejos. Pe. José Cardoso, além de oferecer remédios para evitar a concepção garantia fazer com que a mulher continuasse a parecer virgem, mesmo estando “corrupta” (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes n° 27, fl. 434).

Entre os atos classificados na legislação como solicitação, encontram-se, além das propostas feitas durante a confissão, as ocorridas no espaço do confessor, ainda que não se ministrasse o sacramento, e as palavras “amatórias” proferidas enquanto se fingia confessar. A descrição dessas situações revela diferentes formas de relacionamento entre sacerdotes e mulheres. Alguns são casos flagrantes de violência sexual, como aconteceu com Maria Francisca, filha de Antonio Francisco de Barros, em 1791, na Capitania de Goiás. Como explica o pai da moça ao Comissário do Santo Ofício, durante a desobriga da quaresma Pe. José Correia de Queirós a assediara durante a confissão, realizada em um dos cômodos da casa, onde estavam a sós. Como Maria Francisca resistisse, “ele a quis violentar, com desordenado e furioso ímpeto de que resultou grande escândalo às pessoas que o presenciaram”. Ao ouvir os gritos e correrem para acudir, encontraram o confessor “atracado na moça com tão cega fúria, que lhe rasgou a saia”.

Nesses casos, era comum que os confessores, uma vez denunciados, procurassem se defender aproveitando-se da misoginia característica da cultura ibérica para inculpar a mulher e colocar-se no papel de vítimas da tentação feminina. Para isso, lançavam mão de representações sobre a mulher derivadas do modelo dicotômico construído pelo cristianismo através de dois poderosos símbolos – Maria ou Eva, santa ou pecadora. Tendo como principal referência o exercício da sexualidade, esse modelo simbólico servia de parâmetro para classificar as mulheres reais e para justificar as agressões àquelas acusadas de falta de pudor, de virtude ou de modéstia, identificadas com Eva. Assim, um ano depois do ocorrido, provavelmente ao saber que o pai da moça o havia denunciado, Padre José Correia de Queirós escreveu uma carta ao mesmo Comissário, dando sua versão dos fatos. Conta que na casa de Antônio Francisco de Barros, onde

fora desobrigar, “se achava uma mulher casada a qual vivia com bastante lassidão nos costumes contra a castidade”. Então, “pela fragilidade humana, e com alguma inadvertência”, havia cometido a “ação desonesta” de tocar em suas “partes pudendas”. Explica ainda que, caindo em si, sentiu “sumo pesar”, e procurou um modo de se acusar diante do Santo Ofício, o que demorou a fazer, por habitar em lugar remoto e se encontrar enfermo (AN/TT, IL, maço 247, n° 2798).

Escrevendo no Século XVII, o moralista português Francisco Manoel de Melo, ao ensinar aos homens como escolher uma boa esposa e administrar seu casamento, afirmou: A honra da mulher comparo eu à conta do algarismo; tanto erra quem errou em um, como quem errou em mil” (MELO, s/d, p. 38). Essa máxima da misoginia lusa justificava o assédio às mulheres que confessassem qualquer comportamento desviante das normas que deviam reger a sexualidade feminina. Em alguns casos, a lógica é explícita. Ao confessar com Fr. Manoel de Jesus Maria Neves, Maria José, moça solteira, moradora no Engenho de Serigy em Pernambuco, referiu-se a “um folguedo e passatempos que tinha com certo homem”. O franciscano perguntou-lhe então se ainda era honrada. Mesmo respondendo que sim, ele “a descompôs acometendo-a a tocamientos” (AN/TT, IL, maço 100, n° 1132). Assim também, ao ouvir Ignácia Gonçalves Reis, preta forra e solteira, confessar que “quando um homem lhe pegava nos peitos sentia estímulos libidinosos”, imediatamente Fr. Antônio Fialho pôs-se a apalpar seus seios (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes n° 30, fl. 392). Não somente por atos, mas também por palavras os confessores costumavam desrespeitar as mulheres que confessavam pecados de natureza sexual. À Tereza de Jesus Carvalho de Oliveira, preta forra, casada com o escravo Bento Xavier da Conceição, o franciscano Fr. Antônio do Monte Carmelo, ao ouvir suas culpas relativas ao sexto mandamento, perguntara “se ela quando estava em ato com homem gostava muito”, apertando-lhe as mãos depois da confissão (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes n° 28, fl. 78). Ao saber, durante a confissão, que Ana Maria, moça solteira, pensava em entregar-se a certo homem, Fr. José Mascarenhas replicou: “Bem sei com quem isso topa. Vossa Mercê fará mal de se dar a esse sujeito, que é um bêbado, seja antes a quem é capaz. O que for necessário,

peça-mo a mim, que eu lhe darei tudo o que quiser.” Em outra ocasião estava sentado no confessionário e, ao vê-la chegar, “lhe apontou com a mão para a sua própria parte desonesta dele, e com a cabeça lhe acenou, para que ela fosse a certa parte” (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes nº 30, fl. 89). Em Minas Gerais, Pe. José Ramos Marcelo foi quem explicitou de forma mais nítida a máxima de Francisco Manoel de Melo, ao perguntar à preta Joana da Conceição: “Foi com Fulano e com Fulano, pois se tu fazes com esses, porque não há de fazer comigo”, enlaçando com o braço o pescoço da confitente, que o repeliu (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes nº 30, fl. 39).

Se os casos de assédio sexual são numerosos, também encontramos na documentação relatos que evidenciam relações amorosas, denotando a existência de cumplicidade e afeto. A solicitação podia nascer de um ato planejado, às vezes a dois, em que o confessionário era usado como ninho a proteger um amor proibido. Através de suas grades, os confessores enamorados podiam dizer às suas escolhidas aquilo que outros, mesmo leigos, só podiam expressar por sinais furtivos, devido à vigilância em que eram mantidas as relações de namoro (DANTAS, 1917, vol. I, p. 25; AZEVEDO, 1986, pp. 3-45)<sup>128</sup>. Muitas vezes, nem grades havia a dificultar as declarações amorosas. No Brasil setecentista, nem todas as igrejas e capelas possuíam confessionário nos moldes tridentinos, apesar das recomendações expressas nas Constituições da Bahia. Era também costume os confessores visitarem engenhos, fazendas e povoados distantes durante a desobriga da quaresma, onde o sacramento era ministrado nas próprias casas, em bancos ou mesmo redes, em varandas ou quartos, mas sempre sem a presença de terceiros, de modo a garantir o sigilo confessional, cuja quebra, por parte do sacerdote, também constituía delito de foro inquisitorial. Desse modo, os clérigos conseguiam burlar a vigilância exercida sobre o namoro na sociedade colonial, pois, apesar da reclusão feminina na colônia ter sido exagerada por uma historiografia que vem sendo revisada (LIMA, 2006, pp. 199-219), não há como negar a existência de um grande controle sobre o comportamento feminino, sobretudo nas famílias de maior qualidade social.

128 Os manuais de confissão recomendavam a vigilância sobre os noivos, argumentando que “poucas vezes se guardam, quando sós em secreto se beijam, abraçam e tocam” (AZPILCUETA NAVARRO, 1552, vol. II, p. 191).

Um caso que mostra a complexidade das relações entre mulheres e clérigos descortinadas na documentação sobre a solicitação ocorreu em Minas Gerais, em 1745. O Sargento-mor Francisco Barreto Bicudo denunciou ao Vigário da Vara que Pe. João Nunes Gama, capelão de Nossa Senhora do Pilar, havia solicitado sua escrava Maria, preta da nação mina. O vigário explicou que necessitava de mais informações para formalizar a denúncia ao Santo Ofício. Então, Francisco mandou a escrava procurá-lo. Em seu depoimento, Maria narra que, de fato, o padre a havia solicitado, mas isso acontecera no ano de 1742, e que, depois disso, “se desonestaram ambos e viveram tendo entre si tratos ilícitos por tempo de dois anos, dentro dos quais a preta se confessava com o dito cúmplice”. Explica também que somente agora vieram-lhe dúvidas quanto à eficácia do sacramento, que podia estar comprometida por essa situação. Por isso, contou ao seu senhor o que havia ocorrido, na intenção de confessar-se com outro sacerdote. Outras informações indicam que o concubinato entre Maria e o padre era levado a sério, pois ele mandava um amigo e um moleque vigiarem-na, para ver se não falava com outros homens. Isso mostra que a vigilância sobre o comportamento feminino não acontecia somente nas relações matrimoniais com moças das camadas abastadas, mas podia ocorrer também com concubinas, mesmo negras e escravas.

Ao encaminhar o caso ao Santo Ofício, o Vigário da Vara apresenta suas desconfianças quanto à denúncia pelo fato do sargento-mor ter declarado que tivera uma discussão com o padre, o qual, na ocasião da briga, “tirou uma chinela ou sapato do pé, e com o salto deu na cabeça do dito Barreto, de cuja pancada, e ferimento ainda trazia sinal.” Segundo o vigário, essa desavença poderia ter levado o sargento-mor a levantar contra o padre falso testemunho, aproveitando-se do seu poder sobre a escrava. Considera estranho também o fato do sacerdote ter solicitado Maria, por ser esta, segundo sua própria declaração “mulher meretriz” (AN/TT, II, Caderno dos Solicitantes, nº 26, fl. 90), com quem tinha muitas ocasiões de falar a sós, por serem vizinhos e habitarem uma “paragem metida no mato.” Esse argumento costumava a ser usado pelos sacerdotes denunciados de solicitar mulheres pobres, cujos afazeres permitiam que tivessem mais liberdade de circulação. Ao contrário da solicitação, o concubinato era da

alçada da Justiça Eclesiástica e não do Santo Ofício, cujas características processuais despertavam maior temor. Por isso, o uso do confessionário para encontros amorosos sempre representava para os sacerdotes um risco maior, o que não impediu, entretanto, que fosse usado para esse fim.

Ao receber um “escrito” amoroso da parda Violante Maria, Pe. João Ferreira Ribeiro enviou-lhe, “por um mulato seu confidente”, um recado para que, acabada a missa, o encontrasse no confessionário, onde marcaram um encontro no caminho que levava ao lago. Lá, “entraram ambos no mato”, tendo o padre “acesso carnal” à mulher (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes, nº 30, fl. 47).

Como essa, outras denúncias atestam cumplicidade, o que não é difícil de entender. O padre destaca-se na sociedade colonial por seu estado clerical e se, em termos salariais, o baixo clero está no nível dos oficiais mecânicos, socialmente tem inúmeros privilégios. O voto de castidade faz dele um homem proibido e, portanto, mais sedutor, levando as mulheres a se arrisquem a ser estigmatizadas como barregães de padre e a se sujeitarem a penas e multas<sup>129</sup>, isso se não virassem mulas-sem-cabeça, castigo terrível, relatado no folclore ibero-americano (CASCUDO, 1983, pp. 162-165).

Para freiras e mulheres recolhidas, enclausuradas de fato, o confessor pode tornar-se o único homem com quem mantém contato e o confessionário o único lugar disponível para encontros amorosos. No Recolhimento das Macaúbas, em Minas Gerais, as grades do parlatório, usadas também como confessionário, foram, inúmeras vezes palco de confissões fingidas. Fundado em 1716, o recolhimento consolidou-se posteriormente como educandário, abrigando moças de posses, como as filhas de Chica da Silva, mas é preciso lembrar que, como outros, também funcionava como casa de correção feminina, abrigando mulheres sem nenhuma vocação para a vida reclusa (ALGRANTI, 1993).

O escândalo no Recolhimento das Macaúbas teve início em 1732, quando a recolhida Ignez das Chagas de Jesus denunciou o capelão Antônio Álvares Pugas de havê-la solicitado. A partir daí, uma cascata de denúncias

---

129 O Código Filipino (Edição de Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomatico, 1870) estipulava multas, degredo e açoites, na proporção das culpas, para as concubinas de padres. Livro I, Título XVII.

acabou envolvendo 11 sacerdotes e 17 mulheres, com idade entre 26 e 40 anos. Analisando a documentação percebe-se que, nesse caso, a defesa dos sacerdotes, que, como tantos outros, acusavam as mulheres de havê-los provocado, merece algum crédito. O contexto dos acontecimentos revela um universo de frustrações, intrigas e disputas entre as recolhidas, criando um ambiente propício a jogos de sedução. Os singelos tocamentos por entre as grades do parlatório incendiavam a imaginação dessas mulheres que disputavam a atenção dos confessores, única figura masculina com quem lhes era permitido ter algum contato, além de seus familiares. Segundo o denunciado, as recolhidas costumavam chamá-lo ao parlatório, onde acariciavam o dorso de sua mão, esgueirando a ponta do dedo mindinho por entre as grades. Uma delas, Francisca do Espírito Santo, chegou a reclamar quando ele retirou a mão das grades, exclamando que “não tinha sarna” para que se recusasse a tocá-la. Esse pequeno detalhe do diálogo com a mulher, a meu ver, dificilmente sairia da imaginação do sacerdote. Em outra ocasião, segundo Pe. Antônio, a mesma Francisca e Maria Custódia, cada uma de uma vez, teriam lhe dito palavras carinhosas no parlatório, pedindo que as confessasse. Como ele não as considerou “dispostas para o sacramento” insistiram para que fingisse que as absolvía, para não dar motivo a escândalo entre as outras recolhidas.

Outro sacerdote, também denunciado, relata aos inquisidores ter recebido de outra recolhida, Apolônia da Ressurreição, um bilhete com cantigas amorosas, pedindo-lhe que fosse, à noite, encontrá-la num canto do muro do recolhimento, onde havia um buraco por onde poderia falar. Aceitando o convite, Apolônia lhe dissera, pelo pequeno orifício, que desejava sair do Recolhimento, sendo repreendida por ele. Confessou ainda aos inquisidores que outra recolhida queixara-se de que ele só queria bem à Apolônia, tendo o sacerdote retrucado que queria bem a todo o recolhimento. Além de satisfação sexual, carinho e afeto faltavam na vida das recolhidas, algumas, certamente, enclausuradas à força, e a figura do confessor canalizava todos esses sentimentos, alimentando a imaginação das mulheres. As inquirições sobre os acontecimentos no Recolhimento das Macaúbas resultaram na condenação dos dois sacerdotes. No mesmo auto-de-fé, realizado em sala, nos Estaus de Lisboa, no dia 12 de julho de 1744, estavam Pe. Antônio Álvares

Pugas e Pe. Manuel Pinheiro, denunciado o primeiro por oito recolhidas e o segundo por seis (LIMA, 2002a, pp. 265-292).

Obviamente não estamos afirmando que todas situações relatadas na documentação foram provocadas pelas recolhidas, mas sua análise revela relações complexas estabelecidas entre as reclusas e seus confessores. Muitas denúncias dão indícios<sup>130</sup> de cumplicidades, o que não é difícil de entender. O padre destaca-se na sociedade colonial pela dignidade do estado clerical. Se, em termos salariais, o baixo clero está no nível dos oficiais mecânicos<sup>131</sup>, socialmente tem vários privilégios, mantendo indiscutível poder sobre a comunidade onde atua. Mediador entre o céu e a terra, controla a distribuição de bens simbólicos essenciais, entre os quais está a salvação da alma. O voto de castidade faz dele um homem proibido, tornando-o assim mais sedutor, levando as mulheres a enfrentar o risco de serem estigmatizadas como barregãs de padre e sujeitas a penas e multas<sup>132</sup>. Isso se não virassem mula-sem-cabeça, também chamada de burrinha de padre, castigo previsto no folclore ibero-americano para as concubinas de clérigos.

Em outros casos, fica explícita a compra de favores sexuais. Os sacerdotes procuram persuadir as mulheres a cederem aos seus desejos fazendo-lhes ofertas materiais. Mas a documentação mostra que as propostas variavam de acordo com o *status* social da mulher. Nos dois casos que encontrei envolvendo mulheres designadas por “dona”, os confessores

130 Para Ginzburg: “O que caracteriza esse saber [indiciário] é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente” (GINZBURG, 1989).

131 No início do século XVIII um capelão de engenho ganhava entre 40 e 50 mil réis anuais, valor equiparado ao que recebiam os caixeiros, purgadores, feitores da moenda e banqueiros Já o mestre do açúcar, de quem dependia tecnicamente a produção, recebia entre 100 e 120 mil réis (ANTONIL, 1963, pp. 14-19). Uma carta pastoral de D. Francisco de São Jerônimo, bispo do Rio de Janeiro, informa que a cômputa estipulada pela Coroa portuguesa para o clero mineiro era de 200 mil réis anuais. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, lata 8, doc. 25.

132 O Código Filipino determinava, na primeira vez, multa de dois mil réis e degredo de um ano para fora da cidade ou vila onde a mulher vivia em mancebia. Na segunda vez, a mesma multa e degredo de um ano para fora do Bispado. Na terceira, açoites públicos e degredo ao arbítrio para fora do Bispado. Na quarta vez, haveria degredo perpétuo, no caso do reino, para o Brasil (Código Filipino, 1870, Livro V, Título XXVII). A previsão de reincidência pode ser indício de que não era fácil separar os amantes.

lhes propuseram concubinato<sup>133</sup> e não apenas relações fortuitas. Um deles aconteceu com D. Francisca Josefa de Bitancurt que, separada do marido, vivia na companhia do pai, o Capitão Francisco Machado. Em 1760 no Rio Pardo, em Minas Gerais, Fr. Faustino Antonio de Santo Alberto e Silva, a solicitou, propondo que abandonasse a casa paterna e oferecendo-se para a “aposentar de sua mão e sustentar de tudo o necessário para assim a ter pronta para o pecado da lascívia, no que ela não quis de modo algum consentir” (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes, nº 30, fl. 427). No Rio de Janeiro, Pe. Bernardo Pereira foi mais ousado, pois D. Antonia Moreira vivia na companhia do marido, tendo sido o próprio padre havia celebrado o matrimônio. No entanto, durante a confissão afirmou que não se conformava ao vê-la “com semelhante homem que era um velho baboso e indigno de ser seu marido, pois era merecedora de casar com pessoa de diferentes anos e qualidade”. Disse-lhe ainda que lhe doera legitimar tal união, tanto que, durante a cerimônia, “tivera impulsos e de lhe pegar pelo braço” e levá-la para longe (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes, nº 31, fl. 426).

Nos outros casos, os solicitantes ofereceram bens materiais a mulheres brancas pobres, índias e negras escravas. Em todos fica caracterizada não a proposta de concubinato, mas a tentativa de compra de determinado favor sexual. Analisando mais cuidadosamente a documentação, ainda é possível discernir dois tipos diferentes de situação. Tratando-se de brancas pobres ou índias, a compra apareceu camuflada por promessas de esmolas para remediar suas necessidades, o que nada tem de estranho, visto que as igrejas recebiam donativos para esse fim. Mas, combinavam para irem buscá-las em sua própria casa ou em algum lugar ermo, em que pudessem ficar a sós. As mulheres declaram ter desconfiado de haver segundas intenções na proposta, algumas não vão, outras se fazem acompanhar por filhos ou parentes, na esperança de se protegerem das investidas do padre. Algumas acabam cedendo. Em Pernambuco, durante a Quaresma de 1761, Luzia Caetana da Rocha lastimou-se no confessionário por viver

---

133 É preciso esclarecer que, na época, o concubinato não tinha o sentido estrito de co-habitação, podendo referir-se também a relações continuadas, embora os parceiros não morassem juntos.

“carregada de filhos e sem seu marido, nem algum outro arrimo”. Foi a deixa que Pe. João Francisco Xavier Luís e Paiva precisava. Consolando-a, chamou-a para encontrá-lo perto de um riacho, onde lhe daria uma esmola. Luzia Caetana foi, mas acompanhada de uma filha, já moça. Ao chegar, recebeu por um moleque um recado para que o encontrasse em outro lugar, perto dali, onde o padre propôs que pecassem (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes, n° 31, fl. 84).

Com negras escravas a proposta de compra de favores sexuais é sem subterfúgios. Em 1737, no Rio de Janeiro, o franciscano Fr. Rodrigues, ao pedir à escrava Marcelina que pecasse com ele, disse que em troca lhe daria dinheiro para comprar uma saia (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes, n° 23, fl. 186). No Maranhão, o carmelita Fr. José da Natividade perguntou à Rosa Maria, escrava de doze anos de idade, “se ela ainda tinha o seu cabaço”. Ao saber que ainda era virgem, solicitou-a para atos desonestos, dizendo que lhe pagaria por isso (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes, n° 31, fl. 143). Em Pernambuco, Pe. José Vieira Afonso prometeu à Antônia, escrava mameluca, que lhe compararia a alforria, caso consentisse em ser deflorada por ele, sem que depois cumprisse a promessa (AN/TT, IL, Caderno dos Solicitantes, n° 31, fls. 176-178). Numa sociedade machista como a do Brasil colonial, a valorização cristã da virgindade, especialmente a feminina, tinha como contrapartida a fixação no defloramento, como símbolo de virilidade.

Essa pequena amostra indica a grande variedade e complexidade das relações estabelecidas entre clérigos e mulheres no Brasil setecentista. Em suas preocupações sobre a fragilidade do celibato clerical, a Igreja tinha consciência de que as dificuldades para garantir a sua observância advinham da estreita participação do clero secular e das ordens mendicantes na vida cotidiana dos paroquianos, com quem partilhavam comportamentos e modos de pensar. Por isso, era necessário reformar em primeiro lugar o clero para torná-lo agente da reforma da cristandade.

De seu lado, a população cristã não via com muito rigor os deslizes de natureza sexual cometidos pelo clero, desde que as relações estabelecidas com as mulheres se dessem dentro dos códigos morais vigentes e aceitos para os leigos. Delumeau e Quéniart, a partir de documentação francesa, concordam que a maior preocupação do povo era que o clero cumprisse

corretamente a função sacerdotal e não com o fato de terem mulher ou mesmo filhos. Em Autun, no Século XVII, a serem interrogados sobre o comportamento de seus párocos, os paroquianos responderam que “suas mulheres e crianças viviam bem, sem barulho, e que acreditavam que este gênero de vida lhes era permitido” (QUÉNIART, 1987, p. 50). De fato, a assimilação da obrigatoriedade do celibato clerical constituiu processo lento e enfrentou muitas resistências dentro e fora da Igreja. A documentação produzida pela Inquisição e pelas Visitas Diocesanas no Brasil mostra que também na sociedade colonial, a quebra do celibato era comum e que o concubinato de clérigos não causava muito escândalo, quadro que só mudaria efetivamente a partir da Reforma Ultramontana do Século XIX (LIMA, 2002b, pp. 275-283).

Ao participar da vida cotidiana da população, os sacerdotes partilham também das representações de gênero<sup>134</sup> comuns às sociedades em que estavam inseridos, representações produzidas, em seus principais fundamentos, nos quadros do pensamento cristão. Em meio a inúmeras controvérsias e ambiguidades, os teólogos da Patrística produziram uma Teologia Moral baseada na condenação do prazer sexual e na valorização da castidade. Como era previsível, numa religião dirigida por homens que tinham a obrigação de se manter castos, o comportamento e, sobretudo, a sexualidade feminina foram submetidos ao mais rigoroso controle, a partir de um discurso misógino, referendado pelo mito de Adão e Eva, na interpretação definitiva, dada por Agostinho (LIMA, 1996, pp. 38-50; RANKE-HEINEMAN, 1996). Também João Crisóstomo, outro grande nome da Patrística, ao escrever sobre a condição sacerdotal deixa claro o perigo da sedução feminina. Ao afirmar que era obrigação dos bispos dar assistência espiritual às mulheres, os adverte:

Nessas ocasiões o demônio encontrará muitos caminhos pelos quais conseguirá entrar na alma, se esta não estiver bem protegida por uma rigorosa vigilância. Pois os olhares da mulher tocam e inquietam a nossa alma; não só os olhares da mulher leviana, mas também os da mulher honesta; adulações amolecem, homenagens escravizam (CRISÓSTOMO, 1979, Livro Sexto, § 8).

---

134 Entendemos gênero como uma categoria social imposta a partir de diferenças sexuais perceptíveis fisicamente (SCOTT, 1990).

Essas representações sobre a mulher se difundiram por toda a cristandade, obviamente incorporando elementos advindos das culturas locais. No Brasil colonial, patriarcalismo, misoginia e racismo se articularam para produzir um discurso de gênero, partilhado também obviamente por mulheres, que produzia e justificava a submissão feminina aos homens. Portanto, ao analisarmos as relações entre clérigos e mulheres na sociedade brasileira setecentista, estamos analisando as relações de gênero naquela sociedade. Afinal, os padres reproduziam práticas e representações encontradas entre os homens leigos, de quem não diferiam muito em seu modo de agir e pensar. Por isso, ao confessar Ana Maria, Fr. José Mascarenhas, citado anteriormente, insistiu para que encontrasse com ele em outro local, justificando: “Eu aqui nesse lugar não posso ser mau, mas fora daqui, farei o que eu quiser” (AN/TI, II, Caderno dos Solicitantes n° 30, fl. 89).

## REFERÊNCIAS

- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUNB, 1993.
- ANDRADE, Lucas de. *Visita Geral que deve fazer um prelado no seu Bispoado apontadas as cousas por que deve perguntar e o que devem os párocos preparar para a visita*. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1673.
- ANTONIL, André João. “Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas”. *In*: Separata do *Boletim Geográfico*, n° 166 a 171. Rio de Janeiro: IBGE, 1963.
- AZEVEDO, Thales de. *As Regras do Namoro à Antiga*. São Paulo: Ática, 1986.
- AZPILCUETA NAVARRO, Martim. *Manual de confesores e penitentes*. Coimbra: João da Barreira e João Álvares, 1552, vol. II.
- BROWN, Peter. *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1990.

CASCUDO, Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. Belo Horizonte: Horizonte; São Paulo: Itatiaia-EdUSP, 1983.

CASTRO, Francisco. *Coletório das Bulas e Breves Apostólicos, Cartas, Alvarás e Provisões Reais que contêm a instituição e progresso do santo Ofício em Portugal*. Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634.

CHARTIER, Roger. *História Cultural entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil/Lisboa: DIFEL, 1990.

*Código Filipino*. Edição de Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomatico, 1870.

*Constituições Extravagantes Segundas do Arcebispado de Lisboa*. Tít. II, § V. *Constituições do Arcebispado de Lisboa. Antigas e Extravagantes Primeiras e Segundas*. Lisboa: Belchior Rodrigues, 1588.

*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Coimbra, 1720.

CRISÓSTOMO, João. *O Sacerdócio*. Petrópolis: Vozes, 1979.

DANTAS, Julio. *O Amor em Portugal no Século XVIII*. Porto: Chardron, 1917.

DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero e Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.

\_\_\_\_\_. *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981.

\_\_\_\_\_. *Le peché et la peur*. Paris: Fayard, 1983.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias. Vida Familiar em Minas Colonial*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

GINZBURG, Carlo. “Sinais. Raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LIMA, Lana Lage da Gama. “Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade”. In: VAINFAS, Ronaldo. *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

- \_\_\_\_\_. *A confissão pelo avesso. O crime de solicitação no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990, 3 vols.
- \_\_\_\_\_. “Confissão e sexualidade”. In: PARKER, Richard & BARBOSA, Regina Maria (orgs). *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.
- \_\_\_\_\_. “O Recolhimento das Macaúbas”. In: GORENSTEIN, Lina & CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Ensaio sobre a Intolerância. Inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas-FFLCH-USP, 2002 (a).
- \_\_\_\_\_. “Sexo e sacerdócio na Igreja Católica”. In: LIMA, Lana Lage da Gama *et alii* (orgs). *História e Religião*. Anais do VIII Encontro Regional de História da ANPUH. Rio de Janeiro: FAPERJ-Editora Mauad, 2002 (b).
- \_\_\_\_\_. “Penitentes e solicitantes: gênero, etnia e poder no Brasil Colonial”. In: SILVA, Gilvan Ventura da *et alii* (orgs). *História, Mulher e Poder*. Vitória/ES, PPHis/UFES, 2007.
- LODOÑO, Fernando Torres. *El concubinato y la Iglesia en el Brasil Colonial*. São Paulo: Estudos CEDHAL, 1988.
- MELO, Francisco Manuel de. *Carta de Guia de Casados*. Porto: Editorial Domingos Barreira, s.d.
- QUÉNIART, Jean. *Les hommes, l’Eglise et Dieu dans la France du XVIIIe siècle*. Paris: Hachette, 1987.
- RANKE-HEINEMAN, Uta. *Eunucos pelo Reino de Deus. Mulher e sexualidade na Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Recife: SOS Corpo, 1990.
- SILVA, José Justino de Andrade e (org.). *Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855.

VENÂNCIO, Renato Pinto. *Famílias abandonadas: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador. Séculos XVIII e XIX*. Campinas, SP: Papyrus, 1999.

# INQUISIÇÃO E JUDAÍSMO FEMININO NA BAHIA (SÉCULOS XVI-XVII)

Angelo Adriano Faria de Assis

– *A vida.*

*Parece ter de ser assim. É essa, pois, a mágoa.  
Não é como o seu coração a sonhou em juvenzinha;  
mas esta miséria que, talvez seja pecado dizê-lo,  
quando dela nos aproximarmos, parece ter mesmo  
de conspurcar; para lamentar talvez, certamente  
para lamentar, porque cada prazer se paga em  
seguida com lágrimas e sangue. Mas não é fácil.  
Luigi PIRANDELLO, Pena de viver assim.*

## Estudos

A historiografia que estuda o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição e tudo que o envolve direta ou indiretamente – sua forma de atuação, funcionários e responsáveis legais, vítimas, ideologias, representações, manutenção de práticas e comportamentos considerados heréticos, circularidades religiosas, entre tantas outras temáticas possíveis – tem despertado o interesse e ganhado novas leituras nas últimas décadas. Um considerável número de publicações envolvendo a atuação das Inquisições hispânica, portuguesa e italiana, produzidas por historiadores de variados países, colaborou para a divulgação dos estudos sobre a intolerância religiosa e as estratégias de controle da fé feitas ao longo da Modernidade. Além de livros, é possível enxergar o reflexo deste crescimento no interesse pelo tema em revistas, artigos acadêmicos, trabalhos apresentados em congressos, eventos científicos, *sites* dedicados ao assunto, grupos de estudo e laboratórios específicos, produções filmicas e televisivas, romances históricos, montagens teatrais e outras variadas formas de representação a darem

conta da atualidade e atenção que lhe é dispensada, com interpretações múltiplas de suas causas, características e desdobramentos.

No caso da Inquisição portuguesa e de sua presença no mundo luso-brasílico, em particular, o fortalecimento dos programas de pós-graduação no Brasil nas últimas décadas tem funcionado como um forte incentivador destes estudos: projetos de iniciação científica, monografias, dissertações e teses que tratam do “mundo da Inquisição” tornaram-se mais frequentes, levando ao aprofundamento das discussões e um maior interesse pelo tema, abordado sob diferentes óticas.

Merece igualmente o devido destaque neste processo o aquecimento do debate e a interlocução entre pesquisadores brasileiros e seus pares de outros lugares do mundo, tais como Europa, Estados Unidos e América Latina, bem como a maior frequência com que os arquivos de vários países são visitados por historiadores do Brasil e, de modo recíproco, pesquisadores estrangeiros que também investigam os arquivos e centros de documentação brasileiros. Enfim, o fato é que hoje se produz, inegavelmente, uma historiografia de qualidade no país, e cada vez mais esta historiografia se relaciona com centros de pesquisa e especialistas de outras nações, numa troca mútua de experiência que enriquece incontavelmente o debate científico e propicia a disseminação de ferramentas e metodologias de trabalho, tornando conhecidas pesquisas desenvolvidas em espaços diversos, ajudando no cruzamento de dados, na formação de redes de informações e diálogos científicos.

A própria realização, depois de alguns bons anos sem iniciativas deste porte no país, de um simpósio internacional de estudos inquisitoriais, organizado em sua primeira edição na capital baiana em 2012 – motivando a publicação deste livro, como parte de seus resultados – e que se anuncia com pretensões de tornar-se constante no calendário dos eventos científicos, com edições bianuais, dá-nos uma exata mostra do impacto que os estudos sobre a Inquisição representam atualmente na Academia, da mesma forma que também sinaliza a superação desta fronteira, chegando a diferentes públicos.

E esta divulgação começa cedo. Hoje, já encontramos, com mais constância do que nas décadas anteriores, por exemplo, livros didáticos

que tratam do Tribunal do Santo Ofício e do contexto de sua atuação no Brasil, embora este ainda seja tema pouco visitado nas escolas de ensino fundamental e médio. Esperamos que, com o incremento nas pesquisas, estas, em breve, cheguem com mais atenção às séries iniciais, para que sejam conhecidas as nuances desta atuação inquisitorial e dos personagens a ela atrelados como elementos fulcrais na formação da sociedade brasileira.

Apesar da riqueza do tema, aqui, em particular, nos interessa refletir sobre o ramo de pesquisa em que nos situamos e que serve de mote a esta discussão: a presença sefardita e as origens da criação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, bem como o impacto de seus procedimentos na América lusa e, em especial, na Bahia quinhentista e seiscentista. Como foco de análise, seus alvos preferenciais: os cristãos-novos, judeus batizados ao catolicismo em 1497 e seus descendentes, perseguidos pelo Santo Ofício e vistos, de forma bastante generalizada pela população, como suspeitos de atos e comportamentos judaizantes em sua vida (por vezes, nem tanto assim...) privada, mantendo-se, em segredo, fiéis à Antiga Lei – o ato de criptojudaizar, como se dizia no jargão da época. Neste quadro, por motivos que pretendemos demonstrar ao longo do texto, ganha força a figura das mulheres, grandes responsáveis (embora não fossem as únicas, é bom dizer) pela continuidade judaica naqueles tempos de exclusão social e intolerância religiosa. Como base, utilizamos a documentação produzida no contexto da primeira visitação da Inquisição ao Brasil, ocorrida em fins do Século XVI no Nordeste, gerando uma avalanche de acusações de comportamentos suspeitos de não seguirem a norma cristã, mormente denúncias de criptojudaísmo, levando a um clima de desconfiança generalizada e ao esfacelamento das relações existentes, a desvelar conflitos e ódios que, até então, permaneciam amortecidos ou ocultos.

Em 1591, a Inquisição desembarcaria no Brasil. Durante quatro anos, até 1595, o visitador Heitor Furtado de Mendonça percorreria as capitanias da Bahia, Pernambuco, Paraíba e Itamaracá ouvindo e coletando confissões e denúncias de comportamentos entendidos como desviantes da norma católica estabelecida. Nosso primeiro visitador mostrava-se devidamente preparado para o cargo. Passara por dezesseis investigações sobre sua pureza de sangue, tendo por volta de trinta a quarenta anos de idade à época

da visitação, para a qual fora designado pelo próprio Inquisidor-Geral de Portugal, Cardeal Alberto (VAINFAS, 1997, p. 17). Era homem de foro nobre, “capelão fidalgo del Rey Nosso Senhor e do seu Desembargo, deputado do Santo Ofício” (COSTA PÔRTO, 1968), e desembarcaria na Bahia em 09 de junho de 1591, um domingo da Santíssima Trindade, vindo na mesma nau que trazia o governador-geral D. Francisco de Souza, “mui enfermo”, indo se “curar no colégio dos padres da Companhia”, local escolhido para o andamento dos trabalhos inquisitoriais na cidade do Salvador (VAINFAS, 1995). Trazia orientações bem definidas do Conselho Geral do Santo Ofício sobre como deveria agir: estava autorizado, em última instância, a processar desvios da fé menos gravosos, como bigamia, sodomia, blasfêmias e outros problemas semelhantes. Mas no que diz respeito aos desvios religiosos contra o Catolicismo, sua função era somente de instruir os processos, coletar depoimentos, averiguar os fatos e, se fosse o caso, mandar os réus presos para Lisboa juntamente com a documentação reunida para que tudo pudesse ser tratado pelos inquisidores. É neste segundo segmento, a instrução de processos para que fossem enviados juntamente com os réus ao Santo Ofício lisboeta, que se encaixavam os cristãos novos suspeitos de heresia judaica (VAINFAS & ASSIS, 2005). A visitação iniciaria oficialmente, com as devidas pompa e circunstância, em 28 de julho de 1591, concedendo o visitador prazo de trinta dias para o período da graça à cidade e uma légua ao seu redor.

Embora, inicialmente, a visitação tivesse pretensões de ser estendida a outras áreas do Brasil e da África, o longo tempo dispendido nas capitanias que receberam Heitor Furtado e seu séquito (quatro anos!) e algumas medidas que iam além de suas funções iniciais nas etapas nordestinas foram fatores que acabaram por fazer com que o visitador fosse chamado de novo a Portugal, sem que pudesse cumprir a agenda inicialmente proposta, que comportava outros destinos (as capitanias do sul do Brasil e os bispados de Cabo Verde e São Tomé) em busca da inspeção e manutenção da pureza da fé.

A visitação do Santo Ofício esteve na Bahia até a partida do visitador para Pernambuco, em 2 de setembro de 1593, perfazendo um total de vinte e cinco meses. Durante este tempo, Heitor Furtado de Mendonça

ouviria 212 denúncias, grande parte contra cristãos-novos, e 121 confissões. Números parciais, cabe lembrar, posto que alguns dos livros referentes à primeira visitação ao Brasil encontram-se ainda desaparecidos, e a descoberta destes certamente levaria à modificac o seja dos números totais seja do painel apresentado de comportamentos desviantes e heresias apresentados ao visitante. Ao nos debruçarmos sobre os livros conhecidos,   possível reparar que os denunciantes pertenciam às mais diversas classes sociais, formados, em sua maioria, por cristãos velhos. Já entre os denunciados, encontramos considerável parcela de cristãos-novos, também das mais diversas origens, tanto homens quanto mulheres, sinal da ameaça que representava para os primeiros a forte presença neoconversa na sociedade. As acusações diziam respeito, em grande parte, a comportamentos suspeitos do arsenal judaico, adaptado, diminuto e aleatório, a comprovar as transformações sofridas naquele momento de exceção.

## **Cristãos-novos e Inquisição**

A chegada do Santo Ofício ao Brasil ocorreria cerca de sessenta anos passados de sua implantação no reino, em 1536, e quase um século passado do decreto de expulsão de mouros forros e judeus dos domínios portugueses, no reinado de D. Manuel I, em 1496. Esta expulsão, como bem sabemos, foi na prática, transformada na última hora em conversão forçada dos antigos judeus ao cristianismo - medida que visava, ao mesmo tempo, cumprir os acordos com os Reis Católicos para que fosse celebrado o acordo nupcial com a infanta hispânica, mas ainda atender aos interesses expansionistas da Coroa lusa, ciente do papel e da importância dos judeus para o reino, para além dos capitais que possuíam, por serem letrados, profissionais treinados e experientes, homens de contatos importantes no comércio mundial, além de representarem por volta de dez a quinze por cento da população portuguesa, avaliada, naquele final do Quinhentos em cerca de cem a cento e cinquenta mil almas num total de um milhão de indivíduos que possuía Portugal.

Durante séculos, judeus, cristãos e mouros conviveram com relativa harmonia na Ibéria, até que, a partir de fins do Século XIV, primeiro na

Espanha, começassem a se intensificar os conflitos e perseguições contra os judeus. Em 1492, com a complementação do processo de Reconquista levado a cabo por Fernando de Aragão e Isabel de Castela, os judeus acabariam expulsos, obrigados a migrar para outras regiões onde fossem aceitos. Logicamente, a longa fronteira seca e a proximidade entre os reinos, que mantinham contatos seculares entre suas comunidades judaicas, entrelaçadas por laços de aproximação cultural, negócios e parentesco fizeram com que a Ibéria lusitânica fosse dos destinos preferidos para os filhos de Abraão desterrados da Espanha.

A diáspora para Portugal, contudo, curaria pouco tempo, e menos de meia década depois os judeus ver-se-iam obrigados a deixar o reino, expulsos por D. Manuel, que acabou por transformá-los em judeus batizados ao cristianismo, judeus convertidos a Cristo, batizados em pé, neoconvertos, cristãos-novos. Embora cristãos, acabariam herdeiros dos preconceitos e críticas outrora endereçados aos judeus, vistos, na generalidade, como pouco fiéis ao catolicismo, suspeitos de continuar a praticar a religião que foram obrigados a abandonar, em segredo. Eram, por conta disto, denominados de judeus ocultos ou criptojudeus os neoconvertos que mantinham o judaísmo ou, ao menos, levantavam desconfianças gerais acerca de suas preferências religiosas e real entrega ao rebanho do Nazareno, preferindo os ensinamentos mosaicos. O desdobramento é claro: seriam apontados, pela população em geral, como a grande ameaça à pureza cristã. Ameaça esta que deveria ser anulada e banida, função que caberia, mais tarde e em grande parte, ao Santo Ofício. Armava-se, dessa maneira, o palco para o acirramento das relações sociais.

Embora alguns neonconvertos de fato mantivessem comportamentos ligados à fé de Israel, a desconfiança não poderia ser generalizada, visto que muitos dentre os cristãos-novos buscaram uma real e sincera conversão, com integração verdadeira ao cristianismo, abandonando os preceitos judaicos e esforçando-se pela comunhão com o rebanho católico. Se é certo, por outro lado, que uma parcela dentre os batizados respeitaram fidelidade ao judaísmo, esta manutenção, cabe lembrar, varia no tempo e no espaço, tanto na forma quanto na intensidade, tornando cada cristão-novo que quisesse manter a tradição um criptojudeu com crenças,

hábitos e comportamentos diferenciados, apesar de possuírem traços em comum no seu cotidiano, transformando o criptojudáismo, no limite, em experiência heterogênea, individual e única de retorno à religião que lhes fora retirada à força. Em comum, mais do que a realização de práticas ou crenças, mantinham o estigma da exclusão social, vistos por todos como falsos cristãos. Era o indivíduo marrano, na definição de Carl Gebhardt em seu *Die Schriften des Uriel da Costa* (1922, *Apud* WILKE, 2009, p. 96) “um católico sem fé e um judeu sem saber, mas um judeu que a si próprio se quer como tal”, ou, como diria Novinsky (1972, p. 161), um *homem dividido*, construindo defesas num mundo que não o aceita como igual: “É, antes de tudo, um cristão novo”.

O criptojudáismo variava no tempo e no espaço, numa equação que envolvia elementos díspares, como a memória, o esquecimento e a prática pessoal de cada um, as misturas com costumes e comportamentos locais, as estratégias de ocultação e o grau de perseguição existentes. Quanto mais nos aproximamos do momento de conversão forçada em fins do Século XV, quando muitos dos ex-judeus ainda estavam vivos e repassavam aos descendentes os símbolos de sua crença, maior a probabilidade de encontrarmos judaizantes conscientes de seus hábitos e de sua disposição em resistir à opressão católica com o resgate de suas origens. Conforme nos afastamos deste período, ao contrário, o criptojudáismo torna-se mais fluido, inflado com elementos estranhos ao judaísmo tradicional, influenciados pela nova realidade que o cerca. De todo modo, mesmo disforme de sua configuração original, é a partir da resistência criptojudaica que, se por um lado afasta os judaizantes do judaísmo tradicional, por outro, garante sua sobrevivência, mesmo que dissimulado, adaptado, oculto, mutilado, aleatório, equivocado, modificado. Um judaísmo de resistência, ao fim, mas que consegue, a seu modo, resistir às perseguições que buscavam bani-lo do mundo português.

Algumas décadas após a conversão forçada, a ameaça criptojudaica fazia-se intensa, o que levaria ao início das negociações para a implementação do Tribunal Inquisitorial em Portugal, culminando com a sua criação em 1536 (58 anos após o início dos trabalhos da Inquisição espanhola, inaugurada em 1478), já em épocas do reinado de D. João III. Em 20 de

setembro de 1540, ardiam no Rossio de Lisboa as chamas das fogueiras armadas em nome do Santo Ofício, queimando os primeiros condenados da Fortaleza dos Estaus.

Instaurada a Inquisição, esta passaria por um processo de estruturação no reino, acabando por centrar suas ações em três tribunais, Évora, Coimbra e Lisboa – este último, responsável pelo que ocorria no Atlântico português, Brasil aí incluído. O único tribunal instaurado fora do espaço metropolitano ficaria em Goa, nas Índias, e teria sob sua administração uma extensa região, que ia do Cabo da Boa Esperança ao Extremo Oriente, funcionando a partir de 1560.

O acirramento do clima de perseguições e hostilidades contra os neoconvertos, bem como o permanente controle inquisitorial e o clima de desconfiança generalizada da sociedade acabariam por alimentar modificações nas relações sociais e de convívio entre cristãos velhos e novos, aumentando as hostilidades e as delações aos representantes do Tribunal. Não seriam poucos, por conseguinte, os cristãos-novos que optariam, tendo a ação persecutória do Santo Ofício, por migrar para outras partes do Império ou locais cada vez mais distantes: África do Norte, Angola, Europa Central, região do Levante, América do Sul, Índias, Japão, Malaca, China, na busca de lugares onde pudessem se sentir seguros. Curiosamente, em certo sentido a perseguição aos cristãos-novos em Portugal acabava por incentivar o próprio processo expansionista do reino e suas relações econômicas com outros espaços mundo afora, tendo os neoconvertos à frente de redes de comércio e de contatos que ligavam Portugal aos domínios mais recônditos, com grande diversificação e circulação de investimentos financeiros em alguns casos, fazendo a ponte entre a Coroa lusitana e os governos locais onde atuavam (SOUSA, 2009).

O Brasil, que em meados do Século XVI vivia o início de sua política de colonização e que encontrava na produção de açúcar o ouro branco que serviria de atrativo aos que buscavam nova vida no trópico, acabou por se tornar dos destinos preferidos destes cristãos-novos – judaizantes ou não, mas que temiam igualmente o rigor dos representantes da *Misericórdia & Justiça*. A proximidade das datas entre a implementação do Santo Ofício e o início dos trabalhos inquisitoriais em Portugal, por um lado, e o começo

da colonização efetiva e da economia açucareira na luso-América, onde a Inquisição ainda não chegara, a permitir um clima de relativa tranquilidade no que diz respeito às perseguições de cunho religioso, levaria muitos neoconvertos a procurarem o espaço brasílico para reiniciar a vida longe dos temores da Inquisição. A chegada dos representantes inquisitoriais, em fins do século XVI, quebraria este quadro de equilíbrio nas relações sociais da colônia.

Num curto espaço de quatro décadas, entre 1496 e 1536, a sociedade portuguesa seria profundamente modificada: do milenar convívio entre mouros, judeus e cristãos seria substituído pelo monopólio católico e perseguição aos que não eram considerados cristãos inteiros ou puros, causando a saída de muitos cristãos-novos em busca de melhores condições de vida. Perseguição esta levada a cabo por um tribunal eclesiástico instaurado com o intuito de moldar e vigiar o comportamento religioso dos fiéis do reino (o que, com a conversão forçada, significava dizer todos os habitantes de Portugal!), punindo de forma didática e exemplar os fossem considerados desviantes da verdadeira fé. Os cristãos-novos, vistos como uma das principais justificativas para a instauração do Santo Ofício português, tornar-se-iam, suas maiores vítimas, ao longo dos quase três séculos de funcionamento do tribunal.

O certo é que a máquina inquisitorial – apesar de, não raro e equivocadamente, enxergar, no limite, um judaizante em potencial em cada cristão-novo –, tinha razão em perceber que o judaísmo continuava ativo no período pós-conversão forçada. Que fique claro, não se está aqui a defender ou justificar a atuação do Santo Ofício – muitíssimo longe disto! –, mas antes reconhecer que considerável parcela dos neoconvertos continuou, dentro do possível, a tentar manter as tradições judaicas, tanto em Portugal quanto nos espaços de migração, repassando-as às novas gerações. As denúncias, confissões e processos inquisitoriais, guardados os filtros necessários ao que informam estes documentos, dão prova disto. Apesar dos exageros dos denunciadores e de muitos representantes do Santo Ofício, a enxergar em qualquer comportamento diferenciado da prática católica uma comprovação ou, no mínimo, forte suspeita de judaísmo, o certo é que muitos judeus, de fato, continuaram a judaizar em segredo, protegidos

(nem sempre, cabe dizer) pelos laços de família, na privacidade do lar. Tornavam-se as residências espaços privilegiados para o criptojudaísmo, e as mulheres, das grandes responsáveis por sua preservação.

Enquanto no judaísmo tradicional cabiam aos homens posições de destaque na prática cotidiana dos ideais hebraicos, as proibições que sepultariam a liberdade de crença no Portugal Moderno, impedindo a existência de sinagogas, rabinos, reuniões religiosas, leitura e posse de textos sagrados, manutenção de costumes, manifestações públicas de fé ou comportamento, ou qualquer outro indício, por menor que fosse, de continuidade judaica acabaria por transformar as residências em espaços privilegiados para a resistência judaica. No lar, onde a ausência dos homens, envolvidos em negócios ou viagens, numa época em que as distâncias não eram vencidas em prazo curto e as longas ausências eram uma constante, caberia às mulheres não apenas o comando e os cuidados cotidianos com a casa e a educação dos filhos, ensinando-lhes as primeiras letras, mas ainda as lições sobre a história dos antepassados, divulgando a memória da antiga fé, os cuidados que deveriam ter para não serem apontados como judaizantes perante a Santa Inquisição, as orações e ensinamentos da tradição hebraica. Tudo feito, em grande parte, através da transmissão oral e das celebrações cotidianas.

Carsten Wilke (2009, p. 95) observa que “este ‘marranismo normal’ reproduz os traços da piedade feminina no judaísmo rabínico. De facto, abandona quase todos os ritos masculinos (estudo e recitação da Torá, oração em hebraico, circuncisão, abate ritual dos animais, etc.), mas mantém vários ritos reservados às mulheres: o acender das candeias, a preparação do pão do *Shabbat* e das bolachas da Páscoa. Mulheres de mil faces, dividindo-se entre várias funções, mães-provedoras-educadoras-*rabis*. Conforme define Lina Gorenstein (1995, p. 121), “a cultura doméstica continuou, em parte, com aquelas práticas e celebrações de ‘portas a dentro””, embora sofressem certo esvaziamento e modificações conforme a necessidade e o afastamento do período de livre crença. Tudo isso, adaptado ao momento de exclusão e aos perigos que este envolvia, tornando o judaísmo adaptado, dissimulado e diminuto ao que se mostrava possível, e que permitiu, apesar destas limitações, sua sobrevivência em suas novas bases durante os

séculos em que só se arriscava ser judeu às escondidas. Publicamente, estas mulheres procuravam manter as aparências de fiéis cristãs, para dissipar qualquer suspeita pública contra suas crenças. É o que afirma Elias Lipiner (1969, pp. 46-47), ao lembrar que se dizia à época das neoconvertas que, “devotas e rezadeiras, iam nos domingos e dias santos ouvir missa, mas nos sábados vestiam seus melhores vestidos”, preparando-se para o shabat, assim como os homens, que “depois que vinham da igreja, ajuntavam-se para praticar as cerimônias judaicas”.

A crescente estruturação do Santo Ofício em Portugal e o aumento das perseguições aos neoconvertos acabariam funcionando como incentivo à migração neoconversa em direção a endereços cada vez mais distantes, na expectativa de sair do alcance dos tentáculos inquisitoriais. A América portuguesa, rapidamente catapultada à posição de uma das principais pontas-de-lança da economia do império português, rapidamente firmar-se-ia como uma das escolhas preferidas. Proibidos, pela mácula sanguínea, de galgar espaços na sociedade metropolitana, perseguidos pela Inquisição e vitimados pelos preconceitos sociais, os cristãos-novos enxergavam na transferência para o Brasil a oportunidade de “enobrecimento”, galgando posições na economia, transformados em destacados senhores de engenho e comerciantes com ligações internacionais, alguns alcançando grande riqueza e influência, traçando ligações com os principais da terra, tornando-se figuras de destaque da sociedade colonial. Mantinham laços com outros cristãos-novos migrados para outros espaços do império luso através de redes comerciais e de contato que se espalhavam pelos quatro cantos do mundo – Angola, Caribe, Cochim, Espanha, Goa, Guiné, Japão, Macau, Madeira, Malaca, México, Moçambique, Países Baixos, São Tomé... – (SOUSA & ASSIS, 2009), negociando seus produtos em moedas variadas e circulando informações em línguas distintas e que, no limite, ajudavam a montar a delicada teia de proteção do grupo neoconverso contra as ameaças e perseguições da “Casa Negra do Rossio”.

Prova deste bom convívio entre os cristãos velhos e os neoconvertos na colônia encontra-se tanto na presença dos neoconvertos em praticamente todos os espaços da sociedade e da economia, bem como no elevado número de casamentos mistos entre cristãos velhos e novos,

sinal de uma maior aceitação destes enlaces e a diluição dos conflitos entre estes grupos quando comparado ao quadro vivenciado no reino. Ocupavam as mais diversas funções - professores, escrivães, tesoureiros, ouvidores, médicos, financistas, atravessadores, traficantes, meirinhos, oficiais, religiosos, comerciantes, solicitadores, proprietários de terras e imóveis, senhores de engenho, juízes, ouvidores, almoxarifes, vereadores. Anita Novinsky (1972, p. 65) aponta esta inserção neoconversa na sociedade colonial: “No Brasil em construção, o cristão novo experimentou de tudo: foi o desbravador do sertão, lavrador, mecânico, mestre de açúcar, soldado, ‘peruleiro’ e até fidalgo, senhor de engenho e capitão-mor. O ambiente estranho, a solidão do vasto continente, a distância da pátria e dos círculos familiares, e principalmente o imperativo da necessidade de cooperação para a própria sobrevivência, tanto material como social, aproximou cristãos velhos e cristãos novos e amorteceu as barreiras discriminatórias”. Este quadro de cooperação, se por um lado aproximou os cristãos apartados pelo sangue na lide colonial, acabou por afrouxar os segredos comportamentais, revelando práticas que seriam insistentemente reveladas durante a etapa baiana da visitação quinhentista do Santo Ofício ao Brasil, entre 1591 e 1593, afetando as relações de bom convívio e o relativo equilíbrio até então existentes.

## *Júdiás da Bahia*

Grandes baluartes da resistência judaica, o papel das mulheres cristãs-novas não passaria despercebido aos atentos representantes do Santo Ofício. Dentre os milhares de códices processuais relativos aos tribunais de Évora, Lisboa e Coimbra encontra-se um grande número de mulheres que confessariam ou seriam acusadas de manutenção do judaísmo, e muitas dentre estas, acabariam processadas e condenadas pela Inquisição. Não seria diferente no que diz respeito ao Brasil, onde muitas mulheres foram acusadas de judaísmo, como se pode perceber nas fontes relativas às visitas à colônia ou ainda nos documentos enviados ao Santo Ofício por representantes oficiais ou colaboradores da Inquisição.

O crescimento da presença cristã-nova na América portuguesa, local dos preferidos pelos cristãos-novos que escolhiam a diáspora como forma de vencer as perseguições no reino, estenderia os olhares da Inquisição sobre o Brasil, preocupado o Santo Ofício em monitorar a fé e o comportamento religioso no trópico.

Na documentação relativa às confissões e denúncias coletadas pelo visitador durante a primeira visitação, embora possamos encontrar os mais variados desvios religiosos e comportamentos considerados heréticos, o que chama a atenção, sem dúvida, é o alto número de casos envolvendo indícios de judaísmo, desvelados à mesa da Inquisição em minúcias, a detalhar como este era praticado, com relatos sobre ritos, guarda dos sábados, reuniões judaizantes (as “esnogas”), costumes funerários, interdições alimentares, realização de jejuns, leitura ou posse de textos sagrados, orações, formas de benzer heterodoxas, negações à religião dominante em seus símbolos e dogmas. Em todos estes elementos, e a todo instante, a importância destinada às mulheres para a sobrevivência judaica na América portuguesa salta aos olhos. Como afirma Anita Novinsky (1995), “mulheres cristãs-novas apresentaram no Brasil uma resistência passiva e deliberada ao catolicismo. Foram prosélicas, recebiam e transmitiam as mensagens orais e influenciavam as gerações mais novas”, através do próprio exemplo, ao praticá-los nas residências, repassando aos filhos a memória dos antepassados.

Não é demais lembrar que a primeira vítima condenada à morrer na fogueira em processos inquisitoriais envolvendo habitantes do Brasil, seria mulher: Dona Ana Rodrigues, ou Roiz, na grafia da época, octogenária matriarca dos Antunes, falecida nos cárceres do Santo Ofício em Lisboa, mas nem por isso livre do processo inquisitorial, e mais tarde condenada a morrer de novo, tendo seus ossos queimados e transformados em pó num auto-de-fé público, a dar mostras de que a punição inquisitorial não se extinguia com a morte ou desaparecimento de seus réus, estendendo o drama da condenação aos familiares e núcleo de convívio próximo destes. Morte do corpo, morte social, morte da memória...

Não foram poucos os relatos a retratarem a dubiedade vivida pelas cristãs-novas na colônia, frequentando igrejas e reunindo a família em

torno da Torá, mas também o drama que enfrentavam em seu interior, confundindo, não raro, a tradição cristã com os ensinamentos hebraicos, divididas entre o catolicismo que foram obrigadas a aceitar e o judaísmo que lhes fora vedado, praticando ora um ora outro, de acordo com as circunstâncias, conveniências e possibilidades, na prática, desconhecendo a ambos em detalhes.

Citemos, a título de rápido exemplo, alguns destes casos que chegariam à mesa do visitador durante a Primeira Visitação. Em linhas gerais, refletem este criptojudaísmo limitado e possível que era praticado, mormente ligado a práticas supostamente pouco denunciadoras da pertença judaica, que despertassem menos atenção aos defensores do monopólio católico.

Começemos pela cristã-nova Clara Fernandes, mulher viúva, de quarenta anos, estalajadeira, que confessaria ao visitador que “veste em alguns sábados camisa lavada”, mas explicava que o fazia “quando tem a do corpo suja” por respeito de seu serviço “e assim a veste lavada todos os mais dias da semana em que se lhe oferece tê-la, por limpeza do dito ofício”, sem nenhuma intenção religiosa. Informava ainda que uma inimiga que lhe devia uns dinheiros “lhe alevanta falsos testemunhos”, afirmando que “ela era uma judia e que ajunta panelas de toda semana e as quebra ao sábado, e que tem um crucifixo e o açoita”, mas que se tratava de “falsidades” para lhe prejudicar (VAINFAS, 1997, pp. 83-84).

Talvez, a tal inimiga a que se refere Clara fosse Isabel Ramos, mulher parda, por volta de quarenta anos, que compareceria perante o visitador para denunciar Clara – que viera degredada do reino para o Brasil por “se casar com um homem que era casado com outra mulher” de comer carne e galinha frias molhadas no azeite, de cozinhar a carne em tigelas ao invés de panelas, de nunca ir à igreja ou rezar, de não respeitar o descanso nos domingos e dias santos, de açoitar um crucifixo repreendendo-o “hás de me dar de comer que tu me trouxeste cá”, além de manter “conversações desonestas” com um certo Pedralvres Malhado, então preso na cadeia de Salvador (Denúncias da Bahia 1591-593, 1925, pp. 260-262).

Também a mulher de Garcia D’Ávila, Mécia Roiz, tinha fama pública de que, havia vinte anos, “comia galinha e carnes em dia de peixe, e que a mãe da dita Mécia Roiz, já defunta, fazia coisas de judia”, e parecia que

tinha modos “ajudengados” (Denúncias da Bahia 1591-593, 1925, pp. 392-394). De Mécia também dizia-se que jogava fora a água dos potes em caso de falecimento, e ao ouvir “que outra alguma mulher teve ruim parto, lamber com a boca as unhas dos dedos de entre ambas as mãos”. Quando doente, sua mãe, Branca Lopes, teria sido vista a fechar as portas da câmara onde estavam ambas, “tomar um testo”, espécie de vaso “de barro com uma pequena de água dentro e uma coroa de estopa em cima do testo, que lhe não chegava a água que estava no meio do testo, e com sua mão tinha no ar sobre a dita doente dormindo, e com o dedo da outra mão molhava em uma tijela de azeite e lançava as gotinhas do dito azeite dentro na água do dito testo que lhe caíam do dedo enquanto o fogo ardia na dita coroa de estopas, as quais ela acendera primeiro com a candeia”, cerimônia esta que teria repetido Branca Lopes a um seu neto, enquanto este dormia”. (Denúncias da Bahia 1591-593, 1925, pp. 552-554.)

Maria Lopes, mulher de Mestre Afonso, bacharel cirurgião d’El Rey que viera para o Brasil acompanhando o governador-geral Mem de Sá, seria denunciada, juntamente com o marido e os filhos, por várias práticas apontadas como judaizantes. Ao que tudo indica, era, ao lado de Ana Rodrigues, de quem falaremos à frente, uma das mais atuantes judias da Bahia, repassando e praticando os ensinamentos hebraicos aos familiares. Segundo diziam, teria um crucifixo debaixo dos colchões, e mantinha uma imagem sagrada dentro de uma almofada onde sentavam suas alunas na época em que era mestra de lavar. Meses antes da chegada do inquisidor, afirmavam, fora flagrada lavando a louça no quintal de casa sobre um crucifixo de pau grande que ali ficava enterrado. A própria Maria Lopes confessaria alguns de seus hábitos como os cuidados que seguia na preparação dos alimentos – não resta dúvida, frequentes no judaísmo: “quando mandava matar alguma galinha, para recheiar ou para mandar de presente, a mandava degolar e, degolada, pendurar a escorrer o sangue por ficar mais formosa e enxuta do sangue, e que sempre, quando em sua casa se cozinha, digo, se assa, quarto traseiro de carneiro ou porco, lhe manda tirar a landoa, porque se assa melhor e fica mais tenro, e não se ajunta na landoa o sangue evacuado, e assim mais, quando a carne de porco é magra, alguma vez a manda cozinhar lançando-lhe dentro azeite ou grãos

na panela com ela, e isto mesmo mandou fazer alguma vez à carne de vaca quando era magra”. Confessaria também seguir alguns dos costumes funerários atribuídos aos judeus, como lançar a água existente nos potes em caso de falecimento de alguém e o trabalho em dias sagrados para os cristãos, condenado pela Igreja (VAINFAS, 1997, pp. 70-74).

Ana d’Oliveira, uma de suas filhas, seria a única pessoa a ser denunciada na primeira visitação pela observância do preceito da circuncisão, o que merece destaque, principalmente pelo fato de ser a circuncisão, no juda simo tradicional, tarefa de responsabilidade de um grupo de homens, não cabendo às mulheres participa o direta na cerim nia de retirada do prepúcio do recém-nascido. Claro, a notícia ganhava as ruas e gerava escândalo: uma das denunciantes, que se dizia amiga de Ana, declararia perante a mesa do visitador que “haverá dez anos que, nesta cidade, ouviu dizer não lhe lembra a quem que Ana d’Oliveira, filha de mestre Affonso, cristã-nova, mulher que foi de Belchior da Costa, circuncidava as crianças que paria depois que vinham de batizar, e que uma vez fora vista uma criança sua ensanguentada, e fora ouvida chorar quando a circuncidava” (Denuncia es da Bahia 1591-593, 1925, pp. 333).

Por vezes, os que confessavam suas culpas   Inquisi o buscavam encontrar justificativa para seus atos, explicando não conhecer-lhes a origem ou que se tratava de costume dos judeus, ou ainda, afirmando terem aprendido as condenáveis práticas com cristãos velhos. Dessa forma, intentavam afastar qualquer suspeita de juda simo. É o que se vê na confissão de Catarina Mendes, que afirmou ao visitador “que todas as vezes que em sua casa até agora se assavam quartos traseiros de r s miúda, lhe mandava tirar a landoa porquanto Ant nio  lvares, cozinheiro da rainha, lhe ensinou que era isto bom para a carne ser bem assada, e por isso ela também o ensinou a outras pessoas, e estas coisas fez sem ter nelas m  inten o” (VAINFAS, 1997, p. 90).

Um dos mais detalhados depoimentos da etapa baiana da visita o coube a Ant nia d’Oliveira, “cristã-nova de todos os costados”, mulher de trinta e oito anos, casada e moradora em Salvador. Revelaria, que, quando morava em Porto Seguro, quinze anos antes, ao partir o marido para Portugal, “ s quartas e sextas-feiras e sábados do carnal, os quais dias ela

jejuava encomendando-se a Deus Nosso Senhor e à Virgem Nossa Senhora, e aos santos do paraíso, encomendando-lhes também ao dito seu marido ausente, e rezando-lhes pelas contas das orações da Santa Madre Igreja”. Seu primo, Álvaro Pacheco, um dos filhos do célebre casal Lopes Mendes, a aconselharia a realizar o “verdadeiro jejum, e não comer e fartar-se ao meio-dia, e que este jejum faziam antepassados e por ele se salvaram”. E tentava convencê-la, explicando como deveria agir: “a prima quão pouco sabe que se não há de salvar por aí; para se salvar, venha cá, prima, quero a ensinar como se salvaram nossos avós: há de jejuar às segundas e quintas-feiras sem comer, nem beber, nem dormir, nem rezar até noite, até sair estrela, então, depois de sair a estrela, há de cear uma galinha se a tiver bem gorda, assada ou cozida, e ceará à sua vontade”.

O jejum, assegurava-lhe Álvaro, era seguido por outros membros da família, que publicamente se esforçavam em manter a carapuça de cristãos zelosos, mas sem muito convencer: “as tias dela confessante eram mulheres que se confessavam e comungavam, eram honradas, e elas e seus maridos faziam este jejum, e por ele se haviam de salvar, e que este era o verdadeiro jejum, e aceito de Deus”, e que, “depois de jejuar, fosse ela à dita sua tia, que lançasse a bênção, dizendo-lhe também que, se a dita sua avó Branca Rodrigues fora viva, ela lhe ensinava a ela como se havia de salvar, porque fora muito santa mulher e morrera uma morte santa, dizendo-lhe mais o dito seu primo, que guardasse os sábados, porque os sábados eram os verdadeiros domingos, e neles se haviam de vestir as camisas lavadas, e neles se não havia de trabalhar, e que os domingos nossos, eram dias de trabalho”. Note-se, no conselho de Álvaro, a confusão que envolvia os elementos cristãos e judaicos: a vida santa” que pregava à prima era a judaica, embora a ideia de santidade pertença à teologia católica, e não à crença mosaica.

Ao visitador, Antônia afirmava ter realizado estas práticas, “cuidando serem boas, não entendendo então que eram judaicas”, e assim “jejuou o dito jejum, não comendo nem bebendo, nem rezando nem dormindo, até sair a estrela à noite, e depois das estrelas saídas, ceou e comeu o que achou em casa”, mas por “duas vezes somente, e lhe parece que os fez ambos em uma semana”, quando esteve com uma tia para que lhe fosse lançada

a bênção, “e a dita sua tia lhe pôs a mão na cabeça, nomeando Abraham”. Também contaria a Heitor Furtado ter ouvido, quando se encontrava na capitania do Espírito Santo, “por muitas vezes” de um compadre, enquanto realizava suas orações: “como reza, e não sabe como se há de salvar”, dizendo-lhe que “os seus antepassados, dela, sabiam como se haviam de salvar, e que todos se salvaram na glória, e lhe contou a história do bezerro d’ouro, quando os filhos de Israel idolatraram estando Moisés no monte, e que queriam dizer que, dos que adoraram procedem os jejuns daquela nação”, e que se “ela jejuava como se costuma na Santa Madre Igreja, que seus avós dela jejuavam doutra maneira”, e o mesmo faziam os avós de seu marido (VAINFAS, 1997, pp. 162-169).

O depoimento de Antônia d’Oliveira nos dá mostras da dualidade religiosa vivida dentro da família, em que uma parcela celebrava a tradição da antiga lei, enquanto outra buscava adotar os preceitos cristãos, fosse por medo da perseguição do Santo Offício, fosse por desconhecimento ou falta de identificação com a fé dos antepassados. Um espelho do ambiente de dissimulação que repetir-se-ia em outros núcleos familiares espalhados pela colônia.

Mas o caso clássico, a nosso ver, pertence à família Antunes, da já citada matriarca Ana Rodrigues, primeira vítima da Inquisição no Brasil condenada à fogueira (ASSIS, 2012).

Natural da Covilhã, em Portugal, Ana Rodrigues viera do reino com o marido Heitor Antunes, senhor de engenho e “cavaleiro da casa del-rei”, além de um dos braços direitos de Mem de Sá, e que vangloriava-se ao dizer-se descendente direto dos Macabeus da Bíblia. Era fama pública que possuíam sinagoga em suas terras localizadas em Matoim, no Recôncavo baiano, há cerca de trinta anos. Prova dos bons relacionamentos que mantinham era o fato do casal ter conseguido genros e noras de “sangue puro” para todos os filhos que se casaram, ou seja, cristãos velhos, das principais famílias da região. Com a morte de Heitor, Ana Rodrigues o enterraria segundo a tradição, em terra virgem, mantendo com os filhos e netos os comportamentos judaicos na família, inclusive o funcionamento da esnoga de Matoim, frequentada por homens de destaque na sociedade local. Era, sem dúvida, um ponto de reunião e encontro dos judaizantes da Bahia.

A visitação da Inquisição acabaria com a tranquilidade da família, fortemente acusada de judaizar e desrespeitar à fé católica. Dentre os Antunes, seria nossa matriarca a mais denunciada – mais de quarenta acusações, ao todo. Cientes do problema que se colocava, alguns membros do clã procurariam o inquisidor para confessar os erros, e mostrar boa vontade com o Santo Ofício, tentando, sem muito sucesso, amenizar as culpas que lhes eram imputadas.

A matriarca era afamada pelas blasfêmias que pronunciava. “olhai que negro batismo”, teria dito durante o batizado de uma neta; “não me faleis nisso que não no posso dizer” (Denúncias da Bahia 1591-593, 1925, pp. 275-276), pronunciaria ao clamar-se por Nossa Senhora durante o parto de uma das filhas; “*tirai-o lá*”, ordenara a um dos filhos ao ver um crucifixo quando estava doente, sendo obedecida por este. E as filhas, tentando esconder o judaísmo da velha mãe que causava riscos à toda família, imploravam, sem muito sucesso, “mãe, não nos desonreis porque somos casadas com homens cristãos velhos e nobres”. Quando sóbria, porém, também tentava, como as filhas, manter as aparências publicamente, “sendo devotas de Nossa Senhora e fazendo romarias, indo às igrejas, dando esmolas e fazendo outras boas obras de boas cristãs” (Denúncias da Bahia 1591-593, 1925, pp. 250-251). Aos olhos populares, todavia, a residência dos Antunes era vista como verdadeiro espaço de celebração judaica, onde a matriarca repassava as tradições da antiga lei aos filhos e netos.

Em linhas gerais, Ana Rodrigues seria denunciada por guardar os sábados; não comer certos tipos de alimento, interditos pelas regras do judaísmo; jurar pelo mundo que tem a alma do marido e guardar-lhe luto ao modo dos judeus; lançar fora a água de casa quando do falecimento de alguém; realizar jejuns, bênçãos e orações ao modo dos judeus; recusar um crucifixo; blasfemar contra símbolos cristãos. Alguns filhos e netos também confessariam ou acabariam acusados de algumas destas práticas, embora em menor número e intensidade.

Mas o apontado envolvimento de filhos, netos, genros e sobrinhos nas acusações de judaísmo permite imaginar a complexidade do fenômeno criptojudáico entre os Antunes, com a manutenção de várias tradições

do judaísmo de “portas a dentro”, adaptadas à realidade de exclusão e reproduzidas no ambiente doméstico, repassadas pela matriarca às novas gerações, embora fossem recebidas por estas com filtros e freios, temendo os riscos de continuar judeu, desconhecendo a fundo suas simbologias e significados, com os quais nem sempre se identificavam.

A própria Ana Rodrigues, já doente e sem poder andar, seria levada até Heitor Furtado para prestar confissão, embora apresentando desculpas para tudo: não comia carne de arraia e cação fresco por fazer-lhe mal ao estômago, mas que outrora os comia; lançara fora a água dos potes na morte de um filho e ficou “os primeiros oito dias sem comer carne”, por lhe ensinar uma comadre cristã velha; jurava “pelo mundo que tem a alma de meu pai, ou de meu marido, ou de meu filho”, sem saber “ser juramento de judeus” (VAINFAS, 1997, pp. 281-286). Mas não convenceu o visitador, que acabou por enviá-la ao Tribunal de Lisboa, enquanto seus filhos e genros tentariam, em vão, provar sua inocência. Idosa e doente, acabaria morrendo no cárcere, poucas semanas após chegar ao Palácio dos Estaus. Mas seu processo teria continuidade, e acabaria, uma década depois, condenada ao “braço secular” e relaxada em efígie, tendo a memória amaldiçoada, os ossos desenterrados, “queimados e feitos em pó em detestação de tão grande crime”. Mais: um quadro retratando-a entre labaredas e seres demoníacos seria enviado para a igreja que construiria com o marido em suas terras, em Matoim, para que servisse de exemplo do que acontecia aos hereges. Outros familiares sofreriam acusações, e alguns deles, também seriam processados pela Inquisição: Heitor Antunes, seu falecido marido; Beatriz, Violante e Leonor, suas filhas, e a neta, Ana Alcoforado.

Anos depois, durante a segunda visitação inquisitorial ao Brasil, que percorreria Salvador e o Recôncavo entre 1618 e 1621, a lembrança de sua trágica condenação ainda causava problemas. Tanto é que um de seus genros seria acusado ao visitador, o licenciado Marcos Teixeira, de ter mandado sumir com o tal quadro enviado pelo Santo Ofício em que a matriarca aparecia entre chamas infernais e que fora roubado da porta da Igreja de Matoim, na tentativa desesperada de preservar os familiares da infame memória.

O caso de Ana Rodrigues, bem como o das demais mulheres aqui citadas, dentre tantas e tantas outras, espalhadas pelo mundo português, que terminaram ou não seus dias na fogueira, nos cárceres, ou mortas socialmente pelo drama de carregar uma condenação inquisitorial, ou mesmo aquelas mulheres que não foram alcançadas pelo Santo Ofício e das quais pouco sabemos, retrata a importância feminina para sobrevivência deste judaísmo, embora adaptado, dissimulado, diminuto, aleatório, confuso, oculto, transformado, mas que conseguiu - tal qual o óleo puro que manteve acesa por mais tempo do que se esperava a chama da Menorá no episódio bíblico dos Macabeus (BEN-GAL, 1998, p. 14) – permanecer vivo na memória e no cotidiano dos cristãos-novos que lutavam pela sobrevivência de sua identidade. Como elas, outras mulheres viveriam ambigualmente, divididas entre o catolicismo e judaísmo, praticando ora um, ora outro, de acordo com as conveniências. Foram mártires deste criptojudaísmo que, caladas pela intolerância, recuperaram sua voz através da História.

## REFERÊNCIAS

- ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da colônia – criptojudaísmo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012.
- BEN-GAL, Ely *et al.* *O povo da Menoráb*. Rio de Janeiro: Exodus, 1998, p. 14.
- COSTA PÔRTO, José da. *Nos tempos do visitador; subsídio ao estudo da vida colonial pernambucana, nos fins do Século XVI*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968.
- LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitânicas de cima (estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- NOVINSKY, Anita W. *Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.
- \_\_\_\_\_. “O papel da mulher no cripto-judaísmo português”. In: *Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres. O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional. Lisboa, 1994*. Lisboa, 1995, pp. 549-555.

*Primeira Visitação do Santo Offício ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denunciações da Babia 1591-593.* São Paulo: Paulo Prado, 1925.

SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. *Heréticos e Impuros: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro – Século XVIII.* Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1995.

SOUSA, Lúcio Manuel Rocha de & ASSIS, Angelo. A. F. “A Diáspora Sefardita na Ásia e no Brasil e Interligação das Redes Comerciais na Modernidade”. *In: Revista de Cultura do Instituto Cultural do governo da R. A. E. de Macau (CHINA)*, v. 31, pp. 100-117, 2009.

SOUSA, Lúcio. *Bartolomeu Vaz Landeiro: King of the Portuguese of Macao (1559-1590).* Macau: Fundação de Macau, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Babia* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_ & ASSIS, Angelo. A. F. “A Esnoga da Bahia: Cristãos-novos e criptojudaísmo no Brasil quinhentista”. *In: GRINBERG, Keila. (Org.). Os Judeus no Brasil: ensaios sobre inquisição, imigração e identidade.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 43-64.

WILKE, Carsten Lorenz. *História dos judeus portugueses.* Lisboa: Edições 70, 2009.

## MARRANAS DO RIO DE JANEIRO E A INQUISIÇÃO (SÉCULO XVIII)

Lina Gorenstein

Os cristãos-novos eram presos e processados por um crime: a crença na Lei de Moisés. Segundo os inquisidores, sendo cristãos batizados, haviam escolhido professar o Judaísmo, abandonando os preceitos da Igreja Católica. As mulheres cristãs-novas presas no Rio de Janeiro<sup>135</sup> confessaram, diante da Mesa inquisitorial, terem, através do ensino de algum membro da família, abandonado a Lei de Cristo e se passado para a Lei de Moisés para nela salvar suas almas e, por observância dessa lei, confessaram praticar determinadas cerimônias.

Os Editais da Fé e Monitórios, afixados regularmente às portas das igrejas ou lidos publicamente, ensinavam àqueles que não conheciam as práticas criptojudáicas o que deveriam saber para poder confessar no Tribunal Inquisitorial. Isso ocorria também na América Espanhola, onde “a leitura dos editos de fé promulgados pelo Santo Ofício, nos quais se descrevem as principais práticas mosaicas, constitui o meio mais importante para os judaizantes mexicanos conhecerem sua religião”<sup>136</sup>. O padre Antonio Vieira apresentava a mesma ideia da Inquisição como “fábrica de judeus”, transformando os cristãos-novos, a maioria dos quais eram sinceros católicos, em hereges: *não há dúvida que a Inquisição fez judeus a estes homens* disse Vieira (*Apud* NOVINSKY, 1972, p. 141).

No Século XVIII, os cristãos-novos estavam isolados do Judaísmo bíblico e rabínico e imersos em um mundo cristão; sua crença sofrera

135 Até o momento as pesquisas indicam que foram presas pela Inquisição portuguesa 167 mulheres entre os anos de 1703 e 1740 no Rio de Janeiro (GORENSTEIN, 2005, p. 111 e seg.).

136 A autora se refere a um judaizante, Juan Pacheco de Leon: “...a falta de una verdadera enseñanza religiosa, la lectura de los edictos de fe promulgados pelo Santo Ofício, en los que se describen las principales prácticas mosaicas, constituye el medio más importante para los judaizantes mexicanos de conocer su religión...”. Indica também o inquisidor espanhol Alonso Salazar Frias, que em 1610-1621 afirmava que a publicidade outorgada às circunstâncias que rodeiam uma transgressão assegurava sua difusão (ALBERRO, 1988, p. 419).

alterações profundas, e geração após geração, o conhecimento do Judaísmo diminuía. Mesmo entre os que escolheram mantê-lo secretamente, tinham que ser ao mesmo tempo católicos praticantes; não tinham livros judaicos, ninguém para instruir seus filhos no hebraico, sem as tardes de sábado para o estudo e debate; não era um Judaísmo nem profundo nem ortodoxo; provavelmente era uma transmissão oral de conhecimento daqueles que lembravam melhor as tradições judaicas (GIGLITZ, 1996, p. 99).

## **A religião marrana: o criptojudaísmo**

A religião que os cristãos-novos praticavam foi considerada por Roth como sendo uma “religião marrana”, que não foi uniforme nem no tempo nem no espaço. A essência da religião marrana pode ser resumida em uma frase: a salvação era possível através da Lei de Moisés e não através da Lei de Cristo: confissão em uma fé judaica, continha a linguagem e a concepção da teologia católica (ROTH, 1974, pp. 168-194).

O Judaísmo não era mais um sistema autônomo e auto-referente. O Cristianismo se tornara seu ponto comum de referência. Algumas crenças criptojudaicas estavam em contraste explícito com as cristãs, como a crença no Deus único, em contrapartida com a Santíssima Trindade cristã; algumas crenças marranas eram baseadas na rejeição às crenças e práticas cristãs; a maioria deles não aceitava a divindade de Jesus, a virgindade de Maria, a Trindade, os santos cristãos, os sacramentos, ou a santidade das imagens religiosas e dos ídolos; alguns ridicularizavam e até atacavam fisicamente as imagens (ROTH, 1974, pp. 168-194).

A crença cristã mais importante difundida entre os criptojudeus foi a erosão do conceito judaico de salvação comunal: a maioria dos conversos aceitava o conceito cristão de salvação individual da alma através da crença em Jesus, somente mudando a crença em Jesus pela de Moisés, ou a Lei de Moisés.

Enquanto os conversos que se assimilavam gradualmente parecem ter sido a grande maioria, alguns permaneceram ligados às tradições judaicas; uma minoria tinha livros judaicos, outros iam para o estrangeiro e mantinham contato com judeus; para os cristãos-novos portugueses, esse contato era mantido principalmente através da rede comercial montada

pelos mercadores, com relacionamentos, por exemplo, em Amsterdã, onde desde o Século XVII floresceu uma ativa comunidade de judeus portugueses – muitos conversos que retornaram ao Judaísmo uma vez fora do alcance do Santo Ofício (KAPLAN, 1996; ISRAEL, 1992).

Fruto do sincretismo entre tradições judaicas e cristãs, entre o viver em um mundo católico e a “condição de judeu”, o criptojudaísmo foi se formando e transformando com o passar do tempo; fosse vivenciado na prática, fosse transmitido como instrumento de sobrevivência, tinha que ser secreto. Heresia real, ou heresia instrumental – mas sempre heresia e como tal deveria ser mantida longe dos olhos inquisitoriais. Todos os cristãos-novos eram criptojudeus – ou todos os cristãos-novos tinham que conhecer o criptojudaísmo – de qualquer modo, o criptojudaísmo fazia parte da realidade e do cotidiano de todos os cristãos-novos.

Criptojudaísmo que existiu sempre acompanhado e fomentado pela discriminação de que eram alvo os cristãos-novos: a pureza de sangue, que os manteve como cristãos “novos”, diferentes dos “velhos” por quase três séculos.

## A tradição oral

A grande maioria das cristãs-novas presas do Rio de Janeiro confessaram ter - ou ter tido em algum tempo – “*crença na Lei de Moisés para salvação de suas almas*”; era a primeira confissão feita por todos os cristãos-novos, e no Rio de Janeiro repetida em todas as declarações que confessaram ter tido com outros cristãos-novos.

Para o Judaísmo rabínico, o conceito de salvação individual para um mundo futuro, pós morte, não é fundamental, mas sim a pureza da vida diária, completada pelas *mitzvot* ou “boas ações”, embora sempre existindo a crença no Messias libertador. Ao voltar-se para a salvação como sua preocupação religiosa central, os cristãos-novos mostravam tanto a educação católica como suas carências: impedidos de manter a prática diária essencial do Judaísmo, superposicionaram uma interpretação judaica a um conceito católico: não Jesus Cristo, mas a Lei de Moisés era o caminho da verdadeira salvação (YOVEL, 1989, vol. I, p. 21).

No Judaísmo, ao contrário do Cristianismo, não é **primordial** a idéia da salvação individual<sup>137</sup>, ou com o conceito de um paraíso físico, para onde as almas humanas iriam encontrar-se com os seus entes queridos para vivenciar a eternidade (GIGLITZ, 1996, p. 110); mas a maioria dos conversos adotou a ideia cristã de salvação, desde os primeiros tempos; salvação através da Lei de Moisés e não de da Lei de Cristo: ou seja, desde o início houve o sincretismo entre as duas religiões. Ao mesmo tempo em que é possível afirmar que nas primeiras gerações de conversos e cristãos-novos provavelmente havia mais criptojudeus – afinal, muitos haviam nascido judeus, ou eram filhos e netos de judeus, também foi dentre esses primeiros novos cristãos que se consolidou o sincretismo entre as duas religiões e se formou a base da religião marrana.

A afirmação do monoteísmo é o primeiro dos dez mandamentos e a substância da oração mais difundida dos judeus, o *Shemá – Escuta, Ó Israel, o Eterno é Nosso Deus, O Eterno é Único*. (GIGLITZ, 1996, p. 101; SIDUR, 1995, p. 22). Entre os criptojudeus ibéricos, a crença em um Deus único, em contraste ao que consideravam ser um Deus tripartido ou plural, também era central.

Tudo indica que essas questões não permeavam o cotidiano das mulheres fluminenses – fossem ou não criptojudias – para elas, o criptojudaísmo (praticado ou somente confessado) restringia-se à crença na Lei de Moisés para a salvação da alma – também um conceito já sincrético – e à prática de alguns rituais e cerimônias.

O mesmo pode ser dito com relação a crença na vinda do Messias. Apesar de o messianismo estar imbuído na cultura popular ibérica e colonial (SCHOLEM, 1972, 1995; VALENSI, 1992; GOMES, 1997; HERMANN, 1998), as manifestações messiânicas não aparecem entre as cristãs-novas do Rio de Janeiro.

Um dos primeiros estudiosos da religião marrana, Cecil Roth afirmou que as mulheres eram a maioria daqueles que mantiveram o criptojudaísmo e tinham papel proeminente na iniciação ao Judaísmo, algumas delas tornando-se líderes espirituais de grupos marranos (ROTH, 1974, p. 175).

---

137 Embora no Cristianismo primitivo a idéia de salvação fosse coletiva. Ver Santo Agostinho (1990), em que a conversão dos judeus era necessária para a realização da salvação coletiva.

A religião criptojudáica era praticada no lar, uma religião secreta. Anita Novinsky considera que o papel da mulher desempenhou durante os três séculos coloniais, em todo o Brasil, para a continuidade do cripto-judaísmo foi fundamental; eram vistas pelos inquisidores como as hereges mais perigosas; “foram prosélicas, recebiam e transmitiam as mensagens orais e influenciavam as gerações mais novas” (NOVINSKY, 1995, p. 553).

O cripto-judaísmo era praticado no âmbito doméstico, mas não há indícios conclusivos de que fosse somente transmitido pelas mulheres, embora sem dúvida tenham desempenhado papel importante na sua transmissão.

Examinando as práticas e cerimônias confessadas pelas cristãs-novas fluminenses, fica patente que o conhecimento que tinham do Judaísmo já era bem diluído - não conheciam muitas das práticas e cerimônias do Judaísmo tradicional, como as regras de purificação, o banho ritual feminino, a circuncisão, datas importantes como o *Pessach*, Cabanas (*Sucot*) e outras. Mesmo as práticas que disseram manter, como o *Shabbat* e os jejuns, eram bastante simplificadas, sem a maioria dos rituais de preparação existentes na religião judaica.

Também, nada indica que tivessem consciência do que representavam as cerimônias e práticas que admitiram realizar. As faziam para obter a salvação da alma na Lei de Moisés. Não é possível saber se celebravam festas, praticavam rituais e se abstinham de determinados alimentos e do trabalho no sábado conscientemente, por se considerarem “judias” ou se na verdade nada faziam, somente confessaram também por “cumprimento dos inquisidores”.

Talvez algumas famílias mantivessem o cripto-judaísmo por considerá-lo como a “boa” religião, a religião de seus antepassados, a religião que permitiria a salvação de suas almas.

Algumas cristãs-novas demonstraram conhecer melhor o cripto-judaísmo do que outras. Todas elas foram ensinadas por pessoas que no Século XVII tiveram contato com pessoas presas pelo Santo Ofício, pertencentes a antigas famílias cristãs-novas.

O tempo que cada ré ficou presa, e a sentença que receberam, dependia em primeiro lugar da velocidade com que confessavam e de quem

denunciavam. Aquelas que pediram audiência e confessaram logo, metodicamente, foram as que menos tempo ficaram presas, independentemente de quantas práticas e cerimônias haviam confessado.

Criptojudias? Algumas certamente; outras, inocentes.

Uma história pode ser considerada paradigmática para a discussão de questões como o hibridismo – ou sincretismo religioso – dessa religião marrana e a dificuldade em sabermos no que acreditavam as cristãs-novas: a de Tereza Paes de Jesus.

As cristãs-novas confessaram a crença na Lei de Moisés para nela se salvarem – e salvaram suas vidas – exceção feita a Tereza Paes de Jesus: foi a única mulher do Rio de Janeiro a ser relaxada à justiça secular.

## A história de Teresa Paes de Jesus

Em 16 de junho de 1720, Teresa Paes de Jesus, meia cristã-nova, de 66 anos de idade ouviu dos Inquisidores a sentença a que fora condenada pelo Santo Ofício da Inquisição: devido não só a seus crimes como herege judaizante, mas também, como disse um dos Inquisidores, por ser “rústica e grosseira” e por ser “tanta a sua impertinência” – foi relaxada ao braço secular para ser garroteada e depois queimada em praça pública.

Antes de morrer, Teresa perguntou “por que sendo tantos os que tem cristamente tanta misericórdia, (...) só ela é a desgraçada que lhe não tem dado vida..”. – porque ela teria que morrer, se eles eram tão misericordiosos como apregoavam? (AN/TT, II, Processo 2218).

Nascida no Rio de Janeiro era casada com Francisco Mendes Simões, cristão-novo, mestre de meninos, que mantinha uma escola no Rio de Janeiro. Dos 7 filhos que tiveram, somente dois sobreviveram. O rapaz, mestre em artes, havia sido escrivão da Câmara Eclesiástica das Minas. A moça, já era viúva quando foi presa.

A família era pobre – a sogra de Tereza, Maria Rodrigues, vivia de mendigar; o casal morava em *casas* parcamente mobiliadas. Metade das casas pertencia à filha, Maria, que as recebera como dote; o marido de Maria havia aumentado a moradia, construindo um sobrado (AN/TT, II, Processo 2218, inventário, 12 de dezembro de 1718).

Tereza e sua filha arrendavam terras na região de Rodrigo de Freitas, onde plantavam uma roça.

Francisco Mendes Simões fora preso em 1714 e depois de ficar três anos e nove meses nos cárceres, saiu no Auto de Fé de 14 de outubro de 1717, condenado a cárcere e hábito penitencial perpétuo sem remissão, com insígnias de fogo e a cinco anos nas galés de Sua Majestade. Sua mãe, irmã e um tio, haviam sido presos antes dele. Alguns anos depois foi a vez de três primas, fechando o ciclo familiar de prisões.

Um ano após Francisco ter saído em Auto de Fé, Tereza foi presa, em 1 de dezembro de 1718, acusada de crimes contra a fé, denunciada pelo marido. Junto com ela, foram presos seus filhos.

Uma semana depois de estar presa, Tereza pediu audiência para confessar suas culpas. Contou aos inquisidores uma história diferente dos demais presos fluminenses. Disse que há treze anos (portanto em 1706, quando já tinha cinquenta anos) havia sido ensinada na Lei de Moisés na casa de sua sogra, onde estava também grupo de mulheres que lhe disseram:

que vivesse em a **Lei de uma santa e santo novos, a saber Moisés e Ester, porque nesta Lei havia de ter muitos bens e ser rica**, e por serem estes santos os dos cristãos-novos, e ela confitente o ser por via paterna; e que por observancia da dita Lei não havia de comer toucinho, peixe de pele e marisco, e lançar esmola em uma bacia, que para este efeito estava em a dita casa para a ceia dos ditos santos, e se lhe fazer uma novena (AN/TT, IL, Processo 2218, confissão de 7 de dezembro de 1718. Grifo meu).

Tereza assim o fizera e disse que durante seis meses ficou se tratando com aquelas pessoas na Lei de Moisés, mas que nunca havia deixado a fé de Cristo em seu coração.

Questionada pelos Inquisidores (AN/TT, IL, Processo 2218, exame, 23 de dezembro de 1718), Teresa declarou que aderira à nova Lei, e a crença aos novos Santos, com a intenção de *conseguir de Nosso Senhor Jesus Cristo mais bens e riquezas*.

Declarou que após ter dado a esmola, *considerou que tinha cometido um grande pecado contra Cristo Senhor Nosso*; que pensou que *em dar a dita esmola fizera um pecado de heresia e por essa razão se foi logo confessar*. O padre dissera que *a Lei de Moisés era uma lei do demônio*. E Teresa; chegando em casa, dissera à

sogra Maria Rodrigues *que judia é com sua gente, porque ela declarante não queria viver na Lei de Moisés porque era uma lei dos diabos.*

Novamente questionada (AN/TT, IL, Processo 2218, exame, 4 de janeiro de 1719). disse que passara para a Lei de Moisés por tentação do diabo, para ser rica, mas que nunca deixara de comer toucinho, peixe de pele e marisco. Mas que logo no princípio em que vivera na Lei de Moisés, morrera uma sua escrava e então *entendeu não alcançaria riquezas.*

A confusão de Tereza já se delineava tinha crença na Lei de Moisés, mas também cria em Jesus. Os inquisidores já começavam a expressar o descrédito com que recebiam as confusas declarações da ré – não acreditavam que estivesse sendo sincera, mas sim propositadamente teimosa.

Foi questionada sobre as orações, que confirmou rezar como os católicos; que *se encomendava à rainha Ester com o Padre Nosso e a Ave Maria, por lhe dizerem que a rainha Ester era a Nossa Senhora e Moisés era Deus, de que ela era mãe. Que entendia que Jesus Cristo era a mesma pessoa de Moisés, filho da rainha Ester, que primeiro veio ao mundo, e que era o rei dos Judeus, a quem todos, assim os judeus como os cristãos, adoravam.*

Entendia que *a Lei de Cristo e a Lei de Moisés eram a mesma.*

Mas sabia que os judeus não criam nos mesmos sacramentos que os cristãos, não os reconhecendo como necessários para a salvação da alma; que lhe tinham ensinado *que na hóstia consagrada o Deus que estava era Moisés, filho da rainha Ester.* (AN/TT, IL, Processo 2218, exame, 11 de fevereiro de 1719. Grifo meu).

Perguntada se sabia que as Leis tinham preceitos diversos, disse que sabia disso, mas sempre entendera que as Leis eram a mesma coisa por ter assim sido ensinada. Perguntada porque não confessava publicamente que era judia, respondeu que *por medo de a prenderem e para que não soubessem que era judia.*

Questionada pelos inquisidores disse que *por sua rusticidade* não sabe responder a pergunta (AN/TT, IL, Processo 2218, exame, 16 de fevereiro de 1719. Grifo meu).

Reafirmou que o Deus que estava na hóstia era Moisés e perguntada em que Lei entendia que os *sacerdotes cristãos, por cujo ministério Deus*

*se poem na Hóstia consagrada, viviam na Lei de Moisés.* Disse que sabia que os sacerdotes não viviam na dita Lei, mas que ela tinha sido ensinada que Moisés estava na hóstia.

Disse que desde então vivia na Lei de Cristo e que não se declarara com ninguém na Lei de Moisés. Acrescentou um dado novo: ao contar a seu confessor, esse só a absolveu ***depois de ela tomar uma bula que lhe custou um tostão*** (AN/TT, IL, Processo 2218, exame, 16 de fevereiro de 1719. Grifo meu). Então, perguntaram os inquisidores, que razão tivera ela para não confessar inteiramente suas culpas, e quando principiou a fazer, encobri-las, negando haver se afastado em seu coração da fé de Cristo Senhor Nosso e perseverou nesta declaração?

– *Por medo e respeito de Cristo Senhor Nosso, cuja imagem via diante de si e por medo desta mesa. Como é pecadora tivera esse receio.*

disse mais: que *no dito tempo entendia que os sacerdotes e mais cristãos adoravam a Moisés e a rainha Ester reconheciam pela Virgem Maria*, mas antes de viver na Lei de Moisés, sabia que os cristãos não adoravam Moisés. Declarou que há quatorze anos se passara para a Lei de Moisés.

Os inquisidores começavam a se irritar com Teresa... Dizem que faz *confissões tão inverossímeis como contraditórias e repugnantes* (AN/TT, IL, Processo 2218, exame, 16 de fevereiro de 1719. Grifo meu).

O processo foi concluído pela quinta vez e a sentença publicada em 16 de junho de 1720; os inquisidores disseram que não acreditavam no esquecimento da ré, mas sim que ***fora tanta a sua impertinência*** que desprezara as admoestações, e tivera muita variedade nas respostas, além de ter revogado sua confissão. Foi julgada pelo crime de heresia e apostasia

*e por hereje e apóstata da Nossa Santa Fé Católica convicta, ficta, falsa, simulada, confitente, diminuta, variante, revogante e impenitente foi julgada*

e foi finalmente citada para ir ao Auto Público de Fé ouvir sua sentença pela qual estava mandada relaxar à justiça secular

a quem pedem com muita instância se seja com ela benigna e piedosamente e não proceda a pena de morte nem efusão de sangue

Já no cadafalso, Tereza faz outra confissão, denunciando outros atos contra imagens cristãs (AN/TT, IL, Processo 2218, confissão no cadafalso, 16 de junho de 1720. Grifo meu); novamente foi ouvida a confissão pelo Conselho Geral, que manteve o assento.

No Auto de Fé, fez ainda mais uma confissão, denunciando três parentes do marido que estavam no mesmo Auto de Fé, Izabel, Inácia e Rosa das Neves Rangel; e disse:

sendo tantos os que tem cristamente tanta misericórdia (...)  
só ela é desgraçada que lhe não tem dado vida...

O processo foi concluído pela sétima e última vez, após terem sido lidas as últimas confissões de Tereza; o Conselho Geral não alterou o assento, *pelo motivo que teve para fazer a dita confissão e por não satisfazer aos encontros porque estava relaxada*. Foi garroteada e queimada em praça pública.

Tereza Paes de Jesus é um caso singular entre as cristãs-novas fluminenses. Não acreditava na Lei de Moisés para salvação da alma; não confessou ter feito os jejuns judaicos – a não ser um jejum feito em um sábado – prática que não aparece entre os criptojudеus, ceando a noite peixe. Não celebrou cerimônias. As orações que rezava eram as orações católicas – o Padre Nosso e a Ave Maria, dizendo Jesus no fim.

Das práticas criptojudaicas mais comuns, disse que em determinada época não comia carne de porco, peixe de pele e mariscos. Varria a casa às avessas.

Como outras cristãs-novas, esperava que na Lei de Moisés ficasse rica: para tanto, jogou uma esmola em uma bacia. Decepcionou-se com a nova crença: ficara mais pobre com a morte de uma escrava. Voltou para a Lei de Cristo. Confundiu-se com as datas; não sabia dizer se a crença na Lei de Moisés durara seis meses, um ano, oito anos.

Procurou proteger o marido - era um bom cristão; os filhos também – má cristã, só a sogra, que era *judia*.

Foi das poucas que mencionou atos de desrespeito a símbolos católicos – e só os declarou quando já estava desesperada, no cadafalso. Teriam realmente acontecido?

Apresenta a crença mais sincrética do Rio de Janeiro: as Leis de Cristo e de Moisés eram a mesma; Moisés era Deus e era Cristo – e era Santo Moisés; a rainha Ester era Nossa Senhora, era mãe de Moisés – e

era mãe de Cristo, e mãe de Deus – e era Santa Ester. E Moisés, o rei dos judeus e dos cristãos, estava na hóstia consagrada.

Desde o início do Século XVI havia cristãos-novos que adoravam Moisés e Ester como santos criptojudeus, da mesma maneira como se adorava os santos católicos, promotores de milagres. Tanto Moisés como a rainha Ester eram populares, uma vez que eram considerados como aqueles que haviam salvado o povo judeu da opressão religiosa (GIGLITZ, 1996, pp. 116-117). Em Belmonte, criptojudeus do Século XX adoram Santo Moisésinho e a Santa Rainha Ester, mantendo em suas casas suas imagens.

Tereza Paes criou uma religião criptojudáica sincrética perfeitamente adequada, com elementos de ambas as religiões. Não via diferenças entre elas; talvez por isso fosse a mais sincera criptojudia do Rio de Janeiro: acreditava em Santo Moisés e na Santa Ester, santos adequados à sua criação: filha de mãe cristã-velha, batizada, crismada e tendo crescido como católica, ao ser apresentada à crença na Lei de Moisés e à rainha Ester, transformou-os em santos - a eles pedia o que mais desejava: ser rica.

Desafiou os inquisidores – somente na hora da morte acreditou que iriam matá-la – afinal, eram cristãos, e misericordiosos – e foi condenada. Fizera o que todos os outros cristãos-novos presos haviam feito: denunciara todos que a denunciaram, confessara a crença na Lei de Moisés, confessara algumas práticas; enfim, preencheu todos os requisitos para ser recebida novamente ao grêmio da Igreja. Mas também deixou claro que não compreendia por que sua crença era herética: não eram as leis iguais? A diferença fundamental – se Cristo era ou não o Messias – nunca a preocupara; Cristo era Moisés, que era Deus, que era Santo.

O voto de um dos inquisidores para que se desse a ela outra oportunidade de rever suas confissões, por ser “*rústica e grosseira*” lança uma luz sobre a razão de sua condenação: mais por sua teimosia, por sua atitude de enfrentamento dos inquisidores, por sua “*impertinência*” do que por sua crença.

## REFERÊNCIAS

ALBERRO, Solange Alberro. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

- GIGLITZ, David M. *Secrecy and Deceit – The Religion of the Cripto-Jews*. Philadelphia, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996.
- GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do Sebastianismo em Portugal nos Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ISRAEL, Jonathan. *La judería europea en la era del mercantilismo – 1550-1750*. Madrid: Cátedra, 1992.
- KAPLAN, Yosef. *Judios Nuevos en Amsterdã*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- NOVINSKY, Anita Novinsky. “O papel da mulher no criptojudáismo português”. In: *O Rosto feminino da expansão portuguesa*. Portugal: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ROTH, Cecil Roth. *A History of the Marranos*. 4 ed. New York: Schocken Books, 1974.
- SANTO Agostinho. *A Cidade de Deus*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo. Federação Agostiniana Brasileira, 1990, 2 vols.
- SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Sabatai Tzvi, o Messias Místico I*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- SIDUR Shabat Shalom*. São Paulo: Congregação Israelita Paulista, 1995.
- VALENSI, Lucette. *Fables de la mémoire*. Paris: Seuil, 1992.
- YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza and other Heretics – The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

**PARTE III**

**AÇÃO INQUISITORIAL**



# ISLAMISMO E INQUISIÇÃO: AS FUGAS DOS MOURISCOS AFRICANOS NO IMPÉRIO PORTUGUÊS

Rogério Ribas  
*In memoriam*

A heresia islâmica ou a “maldita seita de Mafoma” no Portugal quinhentista, além de abrigar ritos e crenças calcadas no Alcorão, ensejou a tessitura de uma complexa rede de fugas dos mouriscos (mouros batizados na “santa fé católica”). Convém sublinhar, no entanto, que no tocante ao ânimo dos mouriscos africanos, a fronteira que de fato havia entre a nostalgia do passado ou da terra moura e o efetivo gesto de evadir-se do reino português.

O mais importante, porém, é que o Tribunal do Santo Ofício esteve particularmente atento quer às tentativas de fugas praticadas por mouriscos africanos, quer à simples intenção, por mais vaga que fosse, de fugir de reino.

Com base nos processos inquisitoriais contra os cristãos-novos de mouros ou mouriscos africanos, acusados de praticarem o Cripto-islamismo (Islamismo secreto), o texto pretende mostrar essa rede de fugas da mouriscada de Alá, devassada que foi pelo Santo Ofício Português no Século XVI.

Considerando a totalidade dos processos do tribunal de Lisboa (272), observamos que mais da metade dos réus penitenciados desejavam regressar ao Islão. Como dizia o mourisco João Noronha, cativo do bispo D. André de Portalegre, “Ó minha terra e noso Mafoma quem me vyra em Berberia”, ou Antonia Vaz, mourisca forra de Coimbra, que rogava para que “deos ha levase a morrer a terra de mouros anti os ossos de sua mãy, e se morrese nesta terra que os caens e corvos ha comessem e fosem laa lançar” (AN/TT, IE, Processo 8056; AN/TT AN/TT, IC, Processo 3864).

No caso de Évora, embora ali os problemas de foragidos fossem bem menores do que no litoral – ou pelo menos mereceu menor atenção do tribunal eborense – foi-nos possível verificar que a principal rota de fuga era a que conduzia à Espanha, tendo por destino final o Norte da África. A rota que chamaríamos de Alentejo-Espanha aparece no caso do mourisco Henrique Colaço (AN/TT, IE, Processo 5245), forro e

almocreve, que confessou aos inquisidores que, quando ainda era cativo de Álvaro Colaço, tentara fugir, deixando a casa do dito seu senhor em Évora. Relatou que na companhia de um granadino, dirigira-se a Granada na intenção de passar a África para se tornar mouro. Depois, partira daquela cidade em direção à costa marítima pelo caminho que o granadino lhe havia ensinado, tendo chegado a uma aldeia mourisca, junto da qual dormira três noites. Reconhecendo o seu erro e verificando as dificuldades que o esperavam, regressara a Granada, onde encontrara Frei Gaspar e Frei Francisco, frades portugueses da Ordem de Santo Agostinho, e depois de lhes haver contado o seu caso, regressara com eles a Portugal. Portanto como diziam os inquisidores, regressou ao reino por não ter encontrado “aparelho” (*sic*) para a sua fuga, isto é, condições materiais para tanto. A mesma aparece no caso de Filipa Gomes (AN/TT, IE, Processo 8439), forra, que confessou, em 1559, que tentara fugir para terra de mouros, através de Sevilha, em busca de embarcação. Seguiu acompanhada de Simão Ribeiro, mourisco forro e levava o filho de Helena Gomes, de nome Miguel, menino de quatro ou cinco anos.

A rota que se destinava ao Norte da África através da Espanha aparece eventualmente documentada nos processos do tribunal de Lisboa. E se trata de caso surpreendente. Frei Baltasar Velho, professo da Ordem de São Francisco de Coimbra, foi preso em 1543 por levar mouriscos para a terra de mouros. Levava mouriscos de Portugal para a Berberia, pela via de Sevilha, no final da década de 1530 e início da 1540, e por isto acabaria, no ano seguinte, fazendo abjuração pública de veemente suspeito na fé e cinco anos de cárcere estrito onde faria penitência de suas culpas (AN/TT, IL, Processo 5088).

Extravagâncias de freis à parte, os dados são realmente mais expressivos no tocante às fugas devassadas pelo tribunal de Lisboa, especialmente porque a documentação indica a existência de autênticas redes incitadoras no vasto litoral português, incluindo Lisboa e partes do Algarve.

Bom exemplo se encontra no processo de António Gil (AN/TT, IL, Processo 10836), mourisco forro, casado com Isabel Gonçalves, moradores na cidade de Tavira. Tratava-se de um perfeito aliciador e negociador da fuga dos mouriscos de Tavira, aquilo que, na linguagem inquisitorial, era

chamado de “corretor de mouriscos”. As negociações para a fuga eram feitas com os mareantes ou barqueiros de Setúbal, particularmente Afonso Alvares Obique e Pedro Luis, cristãos-velhos, os quais seriam igualmente processados (AN/TT, IL, Processos 4080 e 6107). António Gil confessou que falara “com huum afonso alvares barqueyro morador em setuval que o levase as partes dalem e lhe dava cincoemta mil rs pera levar a elle antonio gil e a seys casaes de outros mouriscos de tavela e que o dito afonso alvares e pedro luis forão a tavela pera dahy os levarem e tendo jaa seu fato embarcado pera se irem todos os prenderão...” Entretanto, a estes seis casais se ajuntariam outros mouriscos e todos confirmaram que “antonio gil que com elles veyo preso o qual he caminheyro e vinha a esta cidade de lix<sup>a</sup> e a setuval e a castela e entendia na partida e fez o comçerto cõ ho navio em que havião de hyr” e ainda que todos lhe chegaram a “dar dinheyro...pera negoçar esta ida...”.

Conseguimos reconstruir o grupo de fuga, organizado logo nos primeiros anos da década de 1540, quase sem exceção. Era composto pelo próprio corretor Antonio Gil e sua mulher Isabel Gonçalves, pelos mouriscos forros Diogo de Melo e sua mulher Francisca Fernandes; António Alvares e sua mulher Maria Lopes; Diogo de Sousa e sua mulher Isabel de Sousa; Antonio Raposo, escravo mourisco que vivia amancebado com Maria Gonçalves, mourisca forra; Francisco Vaz, mourisco forro; Maria Vaz, Catarina Barbosa, Francisca Luis, todas mouriscas forras e Joana, escrava mourisca (AN/TT, IL, Processos 259, 12692, 7811, 3192, 10833, 9863, 3213, 9285, 2242, 9957, 3550, 9432, 12691 e 9913).

Neste caso, o cristão-velho Afonso Alvares Obique, mestre de caravela em Setúbal, admitiu que sabia “que era pecado mas que per mãter seus filhos o fazya” e levava os mouriscos, pegando-os no cais da pedra na cidade de Lisboa, ou de Setúbal os “lançava a todos ... amtre larache e o rio da mamora”. Confessou que uma vez levou “tres mouriscos que lhe derão todos tres dez mil rs pera os asy levar a terra de mouros” e de outra vez, por levar quatro mouriscos, “lhe derão quinze mil RS”. Em suas confissões, denunciou outros agentes que com ele atuavam, como os marinheiros Francisco Gonçalves e Tomé Gomes, que morava na mouraria de Setúbal, e Pedro Luis, que com ele fizera “dez ou doze viajens”, além do

mestre de caravela Genes Gonçalves, e de João Salvado e Pero ou Pedro Diniz, sendo que os dois últimos “averia tres ou quatro annõs pouco mais ou menos que tratão nisto” (AN/TT, IL, Processo 4080).

No processo de Pedro Luis, companheiro de Afonso Álvares Obique nas lides da corretagem de fugas, encontramos outros personagens envolvidos nesta rede, a exemplo de Luis Lopes, Lopo Mendes e João Rodrigues, todos mareantes ou mestres de caravela em Setúbal.

Álvaro Pires, cristão-velho e também mareante de Setúbal, oferece caso interessante. Enteadado de Pedro Luís, confessou que, para ganhar a vida, se foi com ele, seu padraço, “a esta cidade (Lisboa) abaixo de boa vista em huum dia a noyte e os quatro mouriscos dous homens e duas molheres emtrarão na caravela e que logo aquela noyte partirão com elles e os levarão da bãda dalem e os lançarão abaixo de larache...e que o dito pedro luis era o que negoçava...e que nõ sabe elle o que o dito Pedro Luis levou de frete aos ditos mouriscos somente que a sua parte delle lhe vyerão sete mil rs...” Acrescentou que, de outra vez:

elle alvaro pirez com o dito pedro luis e joam salvado marinho e pedro diniz marinho se forão ao rio de sam lucas no regno de castela e ahy tomarão cinco mouriscos tres homens e duas molheres e que tanto que os tiverão embarcados os levarão da bãda dalem e os lançarão abaixo de larache onde lançarão os outros e que lhe derão a elle Alvaro Pirez a sua parte seys mil rs...que huum dos mouriscos e huuã mourisca erão de castela e os outros de qua de portugal”. “E confessou mais, que, doutra feita, estando o dito pedro luis carregado com sal pera sardinha / o dito pedro luis veyo a esta cidade de lix<sup>a</sup> e levou daquy huum mourisco e huuã mourisca e os embarcou na sua caravela e os levarão abaixo de larache onde tinham levado os outros e que lhe derão pera todos cincoenta cruzados (AN/TT, IL, Processo 16627).

Outra rede similar era comandada pelo mareante António Anes, responsável pela fuga de diversos mouriscos, a exemplo de Jerónimo Gonçalves, cativo do rei, Isabel de Campos, mourisca forra, viúva de António de Campos, mourisco, e Diogo Alvares, cativo de Diogo Jácome, escrivão da câmara do rei (AN/TT, IL, Processos 15795, 9281 e 263). O mourisco Jerónimo, reposteiro del rei, confessou que a fuga fora contratada com o mareante António Anes e seus companheiros, o qual cobrara “cimco mill rs por cada pesoa”.

Embora não tenhamos encontrado o processo do mareante, alcançamos sua confissão num traslado de culpas constante no processo de Jerónimo Gonçalves. Nela, datada de março de 1542, Anes confessou que “elle e os outros embarcarã os ditos mouriscos em huã barca que alugará por dous cruzados a hum homem da touguia cõ proposito de lhe tomarem ho dinheyro aos ditos mouriscos e os tornar a deitar em terra aly mesmo omde os embarcarã que foy na praya doeiras e que asy ho fizerã...” Entretanto, na confissão da ré Isabel de Campos, fica-se sabendo que “plõ vemto e tempo lhe ser cõtrario tornarã pera esta cidade”, o que contrariava a versão do mareante, para quem sua intenção era a de dar um golpe baixo nos mouriscos. Vale dizer que os inquisidores sublinharam estas contradições registradas em auto, a revelar grande empenho em esclarecer os detalhes das operações de fuga.

O anteriormente citado Afonso Álvares Obique, embora penitenciado com abjuração de veemente suspeito e condenado a cinco anos de cárcere para penitência de suas culpas, os quais acabou por passar num mosteiro de Setúbal, voltou às atividades de agente de fugas na década de 1550. Ressurgiu ao lado de outros dois mareantes, Francisco Gomes e Francisco Bayão, d’alcunha O Gago, e do mourisco João Fernandes, d’alcunha “dos dedos menos”, este último *corretor de mouriscos* em Lisboa. O grupo urdiu um plano de fuga que acabaria desbaratado pela Inquisição, conforme se verifica no processo de Cristovão Fernandes, mourisco forro, um dos possíveis beneficiários da operação. No traslado de culpas, o mareante Francisco Bayão confessou que “estando ele em casa de João Alves, onde estavam Cristovão e outro mourisco preto e todos se cõcertarã cõ elle pera que os levase no seu carevelão a terra de mouros e os lamçase em çafim ou omde qr que podese em berberya e que lhe daryão por cada hum cimquo mil rs e que o dito Xom. e joam alvez e o mourisco preto lhe disserã que avião de levar cõsygo suas molheres e tambem avião de pagar por cada huã cimco mil RS”. Francisco Lopes, outro mourisco candidato à fuga, acrescentou que “alem de Cristovão Fernandes e João Fernandes e suas respectivas molheres, e elle, ainda iriam Cosme Gonçalves, mourisco forro que pousava a porta de santa catarina de fora e o dito gago lhe pedia a seis mil rs por cada hum e elles se cõcertarã com

o dito gago que lhe avião de dar a cimquo mil rs por cada huum e mil rs mortos pera vinho e biscoyto...” e que Cristovão Fernandes disse ao dito marinheiro que se fosse para a África “avia de vender huum cavalo e huum burro que tinha e mays o seu fato” Confessou mais, que “symão ribeiro, mourisco, dizia que avia de levar cõsygo huã mourisca cativa da molher do camareyro mor del Rey nosso sôr que era sua mãceba e o dito Afonso Alvarez lhe disse que a levarya se lhe dese XX rs pois se punha a perygo...” Além disso, a um certo António Fernandes, o qual queria levar um filho que “naceo qua em terra de xpãos”, o dito Afonso dissera que somente o levaria se lhe desse “vimte mil rs / por que os que qua naciam em portugal que era peccado levalllos a terra de mouros / e que levar aos que de la vierã ja gramdes pera portugal mouros nã era peccado levalllos pera sua terra...” (AN/TT, II, Processo 3590).

Seja com for, como dissemos, o caso foi desbaratado pela Inquisição e o citado Afonso Álvares Obique desta vez escapou, refugiando-se ele mesmo no Cabo de Gué, em África.

Alguns documentos do Santo Ofício oferecem preciosos exemplos de grupos de fuga mais informais, compostos quase que exclusivamente de cativos, homens de poucos recursos para contratar agentes, corretores ou mareantes. Caso interessante pode ser visto a partir da confissão de Archiles, mourisco, índio de nação guzarate, cativo de Pero Góes, fidalgo, morador na rua da Figueira, em Lisboa. Confessou que juntamente com os mouriscos Tomé, André e outros mouriscos cativos, acertaram fugir num batel no qual seu amigo André andava “ganhando para seu senhor”. A trama, porém não foi adiante e acabaria denunciada à Inquisição (AN/TT, II, Processo 10921).

Outro grupo similar encontra-se em caso ocorrido por volta de 1563, envolvendo diversos mouriscos: João Baptista e Duarte da Costa, índio-mourisco, ambos cativos de cativos de Luis Gonçalves de Taide; António de Jesus, cativo de D. Diogo Manoel; Antonio de Brito, mourisco forro que fora cativo del Rei e vivia em Alfama; e Francisco de Barros, ex-cativo do Marrocos, forro que morava na rua Nova dos Serros e era servidor do bispo do Algarve; João de Abranches, mourisco cativo de D. Álvaro de Abranches e por fim, Joane, escravo mourisco. Segundo a confissão

de António de Jesus, todos se encontraram na casa de Luis Gonçalves de Taide, senhor de dois dos cativos, “e que acabando de cear se sairão da dicta casa todos junctos e assy se forão e asy caminharão pera Alcantara e na ponta della acharão huõ batel e entrarão nelle e que não tinham remos e que por o batel estar amarrado a huã barca elles tomarão huum remo e huum pao chegando a ella e que logo huõ homem que dentro estava começou a bradar a que del rey ladrões, ladrões, e que todos deitarão a fugir”, para o que tinham preparado sua merenda: “pão, vinho, cebollas, alhos e pepinos ...dous barris dagoa” (AN/TT, IL, Processos 10835, 3388, 12589, 2240 e 4098).

Outro caso verdadeiramente crucial encontra-se no processo contra o Alcaide Bastião Quaresma, homem que viera ao Reino se converter ao tempo de D. Sebastião, por volta de 1577, e o Rei o mandara ao Convento de São Roque onde vivia as expensas do Erário. O grupo era formado pelo réu e seu criado Pero de Carvalho, Bastião Henriques, todos eles mouriscos, pelo mouro Sude; por Nicolas Martim, conhecido como “o Castelhana de jaqueta verde”, cristão-velho e renegado; Rogel da Esperança, cristão-velho e renegado português e criado do Capitão Morato, que também atendia pelo nome de António de Esperança; e Jorge Mendes Morato, conhecido por Capitão Morato, cristão-velho e também renegado português. Compraram armas (facas) e mantimentos e pretendiam buscar na Ribeira “hum barquo carregado de pimenta ou de alguãs mercadorias boas”, no qual “se meteriam ... e depois que fossem no mar matariam os xpãos que fossem nelle e entam com presa se iriam a berberia.” Pelas “ave marias” conseguiram penetrar num barco de especiarias, mas antes que a embarcação fosse ao mar, acabaram descobertos e presos, inicialmente conduzidos à prisão do Limoeiro e depois levados para os cárceres da Inquisição (AN/TT, IL, Processos 8346, 6797, 12084, 1669 e 6465). O alcaide em causa acabaria relaxado ao braço secular.

O caso de Catarina de Eça, mourisca forra, casada com Álvaro de Carvalho, alcatifeiros da rainha D. Catarina, dá-nos outro exemplo de interesse. Catarina confessou uma tentativa de fuga para terra de mouros, acrescentando, porém, que seu marido lhe disse que a mataria, tendo uma espada na mão, caso ela não quisesse ir. A fuga iniciou-se por volta das

11 horas de um sábado e saíram de sua casa juntamente com Francisco Gusmão, mourisco forro e sua mulher Antonia de Mendonça, mourisca forra, moradores na freguesia de Santa Justa; Luis Henrique, turco de nação, o qual tinha “moradia del rey nosso sôr e vive a mourarya”. Na Ribeira, onde haviam combinado, os esperavam Pedro de Sousa, mourisco forro, João de Mello, turco forro e assim Francisco, mourisco “que vyveo com o alcaide moniz” e outros mouriscos, a maioria residente na mouraria em casas del rei. Todos se embarcaram num batel que aí tinham pronto e “que foram desembarcar a Couna e que de lá se foram a caminho para a vila de setuval”, chegando lá por volta das oito horas da noite, e antes que chegassem a vila se puseram aí em um olival. Logo em seguida, seu marido e João de Melo foram falar com um turco e com um negro, os quais segundo eles disseram haviam lá de ter um barco prestes em que se haviam de embarcar, enquanto todos ficaram esperando no olival. Por volta da meia noite, eles voltaram e disseram que o barco em que haviam de ir que estava em seco e que já não poderiam embarcar senão pela manhã. A partir desse recado, “todos se meterão em cumfusão falando huums huã cousa outros em outra” e que ela quando viu isto disse a seu marido que queria vir para Lisboa como veio logo a caminho, e que em sua companhia vieram Pedro de Sousa e Antonia Mendonça e que depois vieram seu marido e os outros todos, e que chegando a Couna era já de manhã clara. O dito seu marido e Pedro de Sousa “vierã logo pera a cidade e forã embarcar em Almada, e que o seu marydo veio asy logo para arrecadar seu fato por deixar a chave da casa a António Carvalho, mourisco forro preto” que vivia a mouraria com os turcos. “Que ella se veio ao outro dia e se foy pera casa...”

Vale dizer que, antes de embarcarem, todos comeram um “bocado de pão” que se fez em sua casa, sendo que o marido de Catarina de Eça admitiu que era verdade:

que antes que partisem pera setuval em sua casa comerão cada huum seu bocado de pão que lhe deu sua molher e prometerão todos de terem boa companhia e de terem segredo e de nõ fazerem mal huum ao outro que he cerimonia que fazem os mouros pera terem segredo e de nõ fazerem mal huums aos outros (AN/TT, IL, Processo 4118).

São estes alguns exemplos retirados da documentação do tribunal de Lisboa suficientes para ao menos iluminar o jogo complexo que envolvia as fugas de mouriscos para a terra de mouros.

Formavam-se verdadeiras redes de agentes, despontando quase sempre mareantes e mestres de caravelas, os quais não raro contavam com intermediários mouriscos, os *corretores de mouriscos*, na linguagem inquisitorial. Algumas vezes, tais agentes estavam inseridos numa mesma parentela, como no caso de Pedro Luis e Álvaro Pires, padrastrado e enteado, outras vezes eram sócios em determinadas atividades mercantis que incluíam venda de sal, peixe e outras mercadorias para outras praças do reino, Europa e mesmo o Norte da África, na mesma “terra de mouros” onde desembarcavam os fugitivos.

Neste caso agiam como autênticos contrabandistas uma vez que negociavam com reinos infiéis sem autorização régia para tanto, o que era expressamente proibido pela chamada Bula da Ceia, *In coena Domini* para ser lida anualmente nos dias da “ceia do Senhor” e obviamente sancionada por alvarás régios. Reiterando interdições que datavam do III Concílio de Latrão (1179), a Bula vedava, sob pena de excomunhão maior, o comércio de armas, madeiras e mercadorias defesas para os inimigos da Igreja, hereges e sobretudo os mouros (SCHONBERG, 1964, pp. 127-128)<sup>138</sup>.

Na quase totalidade dos casos, era atividade empresarial de cristãos-velhos, um segmento de segundo escalão da burguesia reinol envolvida com comércio regular e tráfico ilícito, como ilustra a máquina de evasão de minorias.

As redes de fuga mais organizadas não eram exclusivas para mouriscos, pois em algumas delas encontramos menção a cristãos-novos que, lado a lado com mouriscos, migravam para o Marrocos nos caravelões de um Afonso Alvares Obique. Não seria de surpreender que, nos processos envolvendo fugas de cristãos-novos para o Norte da África, flagrássemos, entre os papéis do Santo Ofício, alguns desses personagens que empresariavam a fuga de mouriscos. De todo modo, tais circuitos de fuga possuem importância considerável para se compreender quer a comunidade de emigrados mouriscos restabelecida no Marrocos, quer o adensamento da comunidade luso-sefardita no mundo dos xarifes.

138 Cf a *Bula da Ceia*, Biblioteca Nacional de Lisboa, Secção de Reservados, Códice 3715 B.

O negócio devia ser bastante rentável, pois os preços cobrados eram relativamente altos. Encontramos referências variadas de preço, desde 5 mil réis até 20 mil réis por cabeça, sendo, esta última quantia, a tarifa cobrada nos casos onde a operação de fuga envolvia risco maior. Seja como for, se como vimos no capítulo II, o preço de um escravo variava de 15 a 20 mil réis na década de 1540, e alcançou a média de 22 mil réis nos anos 1570 – Valores aliás comparáveis aos preços pagos pela alforria – as tarifas exigidas pelos agentes de fuga não estavam acessíveis a qualquer um. Pode-se afirmar que,  *grosso modo*, a tarifa média cobrada pelos agentes de fugas ficava em torno de 50% do preço médio de um escravo ou de uma alforria, embora por vezes não ultrapassasse 25% desses valores, provavelmente no caso dos fugitivos mais pobres.

Mas muitos de facto não podiam pagar tais quantias e tentavam se organizar precariamente para fugir com menos gastos. Assim ocorreu com alguns grupos de escravos que tentaram se evadir de  *moto proprio*, roubando batéis, fazendo lençóis de velas, levando consigo algum pão, cebola, vinho, alhos, pepinos, na esperança, muitas vezes frustrada, de voltar às terras de Maomé. E houve mesmo casos em que, apesar de reunirem recursos mínimos para pagar aos agentes, os mouriscos se viram por eles enganados, a exemplo do que presumidamente fez o mareante António Anes, que teria desembarcado os mouriscos na mesma praia em que os embarcara, depois de navegar a esmo.

Os mouriscos cativos decerto pretendiam voltar às terras de mouros para fugir da escravidão ou, se forros, para escapar às difíceis condições em que viviam como trabalhadores urbanos, vivendo à mariola em troca de poucos vinténs. Os fatores socioeconômicos sem dúvida pesaram na decisão dos mouriscos de trocar Portugal pelos xarifados. Decerto também pesou, como quer Bucharb, a nostalgia da terra de origem, e de facto vimos que a maioria dos mouriscos radicados em Portugal era composta de estrangeiros, de indivíduos naturais no Norte da África. Mas estamos convencidos de que o ânimo que os impulsionava a tamanho esforço e risco provinha e muito da fé muçulmana que a todos unia. Bastaria lembrar a  *bismilla* entoada pelo grupo onde iam Catarina de Eça e António Carvalho, alcatifeiros da rainha, antes de se embarcarem, entre outros numerosos exemplos, para confirmar

o ânimo religioso dos mouriscos fugitivos. Todos, quase sem exceção, costumavam jurar e pedir a Allah e Maomé que os protegesse na hora da fuga. Que Maomé os levasse para a terra de mouros.

Vale ressaltar, portanto, que a decisão de fugir, embora resultasse em grande medida de uma opção individual, não era fruto exclusivo de voluntarismo. Muitos mouriscos ou mesmo mouros de sinal estantes no reino por motivos variados se esforçavam por convencer os mouriscos residentes no reino a migrarem para terras do Islão. Assim fazia, por exemplo, o mouro Sayde, cativo de D. Álvaro de Abranches, preso em 1546. Foi acusado de perverter e induzir a certas mouriscas cristãs que se fossem para terra de mouros e deixassem a fé de Cristo, tendo todos embarcados numa caravela a caminho de Fez e depois capturados abaixo da torre (AN/TT, IL, Processo 12085). Foi também o caso de Hamet, preso em 1560. Era escravo e mouro, como Sayde, porém não usava o sinal a que estava obrigado e ainda induzia os mouriscos a fugir. Alguns induziam à fuga indiretamente, agindo como dogmatistas que ensinavam o Islão aos mouriscos e com isso neles despertavam o desejo de regressar à terra de mouros (AN/TT, IL, Processo 10363). Assim agia o mouro Iça, cativo de um fidalgo da corte de D. João III, que doutrinava a seita de Mafamede, ensinando, em Lisboa, ritos e cerimônias islâmicas. Como escravo da corte, viajava com a família real e a nobreza palaciana, o que lhe abria largos horizontes para doutrinarem os mouriscos de várias partes do reino (AN/TT, IL, Processo 6440b). Os forros Nacar e Abdala, também mouros de sinal que, no entanto, deixavam de usá-lo, faziam o mesmo no Alentejo, dogmatizando e instruindo mouriscos na seita de Mafoma (AN/TT, IE, Processo 5272). A Inquisição, neste caso, processava-os, ainda que fossem mouros, exatamente pela indução à fuga ou dogmatização, vista como impediendo do reto ministério do Santo Ofício, agindo, vale dizer, em perfeita consonância com o previsto nos regimentos e monitórios da época.

Ao interpor-se no seio de tais redes de fuga, entre agentes e indutores, desbaratando-as muitas vezes e fornecendo esta documentação valiosíssima, o Santo Ofício prestou importante serviço em defesa da ordem social e econômica do reino, quando menos pela ameaça que sua ação representava para os desejosos de fugir – e eram muitos. Mas o regresso à terra dos

mouros significava também um retorno às leis de Maomé, da “maldita seita de Mafoma”, como diziam os inquisidores. A fuga, neste sentido, não deixava de ser uma face, um indício do criptoislamismo cultivado pelos mouriscos. O Santo Ofício, como tribunal de fé, estava atento a tudo isso, perseguindo os fugitivos como hereges apartados não só da terra cristã como da santa fé apostólica.

## REFERÊNCIA

SCHONBERG, Jean-Louis. *Verdadeira história dos concílios*. Lisboa: Europa-América, 1964.

# AUTOCONSCIÊNCIA E AUTODEFINIÇÃO NOS PRIMÓRDIOS DA NAÇÃO

James W. Nelson Novoa

No ano de 1544 vários cristãos-novos portugueses que tinham sido alvo da atenção do tribunal de Lamego organizaram-se para se defender contra a justiça inquisitorial. As perseguições à importante comunidade cristã-nova dessa cidade começaram alguns anos antes, em 1541, quando o tribunal foi introduzido naquela localidade do norte de Portugal, e atingiram em particular alguns dos membros mais prósperos da colectividade. À semelhança do que se verificou com outros tribunais criados nos primórdios da actividade inquisitorial no Reino de Portugal, como Tomar e o Porto, o tribunal de Lamego durou pouco, deixando de funcionar, ao que parece, após 1548. Durante a sua breve existência, a atenção do tribunal estendeu-se a médicos, mercadores, rendeiros, homens de negócios e pessoas de profissões mais humildes<sup>139</sup>.

Como noutros casos, os cristãos-novos de Lamego encontravam-se ligados entre si por vínculos familiares muitas vezes estreitos; alguns deles, em particular, formavam um grupo cujos integrantes tinham em comum o facto de partilharem laços familiares com uma importante família cristã-nova do Entre-Douro, os Paz<sup>140</sup>. Esta relação familiar foi invocada por vários dentre eles nos processos que resultaram da actividade desencadeada pelo tribunal de Lamego. Por exemplo, António Dias, a sua mulher Filipa Mendes, Jerónimo Fernandes e a mulher deste, Justa de Paz, todos aludiram ao facto de serem familiares de Duarte de Paz, uma figura conhecida pelos estudiosos da Inquisição portuguesa, devido ao retrato que dele nos foi oferecido por Alexandre Herculano (1810-1877) na sua *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*<sup>141</sup>. Na visão dos factos apresenta-

139 Para o tribunal de Lamego e a comunidade de cristãos-novos nessa cidade, veja-se MATEUS & NOVOA, 2005; MATEUS, 2007; MATEUS & NOVOA, 2008; TAVARES, 2006; MEA, 2010.

140 Sobre os Paz no contexto do norte de Portugal, veja-se VALENTIM, 2007.

141 Para as circunstâncias da defesa de Dias, Mendes e Jerónimo Fernandes, veja-se o artigo de Susana Bastos Mateus e James Nelson Novoa, 2013. O presente trabalho é o fruto da colaboração com a referida doutora, a quem agradeço a partilha de dados.

da por Herculano, Duarte de Paz foi o primeiro representante ou agente dos cristãos-novos portugueses na Corte de Roma, por estes escolhido para os representar em virtude do estatuto pelo mesmo alcançado: era membro da Ordem de Cristo e gozava de prestígio na corte de D. João III (1502-1557). Através dele, os cristãos-novos esperavam fazer valer os seus interesses na Cúria romana, obtendo garantias que os protegessem do tribunal da Inquisição, o qual passara a constituir uma verdadeira ameaça para os portugueses de origem judaica após a publicação do breve *Cum ad nihil magis* de 17 de Dezembro de 1531<sup>142</sup>. Nos processos contra eles movidos, alguns cristãos-novos, parentes de Duarte de Paz em Lamego, apresentaram, de facto, em sua defesa um breve a ele endereçado, com a data de 15 de Dezembro de 1536<sup>143</sup>.

O breve em questão determinava que não apenas Paz como também os membros da sua família – pai, mãe, irmãos de ambos os sexos, filhos e netos já nascidos ou que no futuro viessem a nascer: “(...) *patris et matris tuorum respective sorores, earumque utriusque sexus fillios et nepotes, natos et nascituros* (...)” – fossem isentos da jurisdição ordinária do tribunal da Inquisição, no qual poderiam ter como juiz Dom Henrique, o arcebispo de Braga. Tal isenção estendia-se, inclusivamente, aos cônjuges dos seus irmãos de ambos os sexos – “...*ac omnium et singulorum supradictorum coniuges et mulierum presentibus comprehensarum, maritos presentes ac futuros et utriusque sexus fillios ex te et illis natos et nascituros...*” –, tanto os já nascidos como aqueles que viessem a nascer. Por outro lado, insistia-se que a tarefa de assegurar que os termos do documento pontifício fossem respeitados deveria competir a três prelados: o cardeal, penitenciário-mor e protector de Portugal na Cúria romana Antonio Pucci (1485-1544), o cardeal e bispo de Ferrara Giovanni Salviati (1490-1553) e o bispo de Cesena Cristoforo Spiriti (morto 1556). O documento, emitido pelo papa Paulo III (1468-1549), reconhecia a dignidade de Paz como representante dos cristãos-novos perante a Cúria e, portanto, impedia que ele ou os seus familiares fossem submetidos à

142 Sobre Paz veja-se HERCULANO, 1975, pp. 243-259, vol. 2; 1976, pp. 53-54, 80-81, 136-137, 150-151, 231-237; NOVOA, 2007.

143 O Breve aparece publicado como doc. 1811 em SIMONSOHN, 1991, pp. 2049-2054.

jurisdição da Inquisição, a qual tinha começado a actuar de forma mais contundente após o breve decisivo *Cum nihil magis*, do mesmo papa, publicado em 23 de Maio de 1536<sup>144</sup>.

O breve concedido a Duarte de Paz foi apresentado ao tribunal de Lamego por António da Fonseca com o objectivo de provar que o seu irmão Jerónimo Fernandes, detido por aquele tribunal, deveria ser solto por estar casado com Justa de Paz. Em Junho de 1543, Jerónimo Fernandes fora acusado de aderir ao Judaísmo, uma acusação que também atingiu a sua mulher.<sup>145</sup> Fonseca arguiu que, como marido de Justa de Paz, o seu irmão também deveria ser abrangido pelo breve que concedia a isenção da justiça inquisitorial a Duarte de Paz e seus familiares. No processo de Jerónimo Fernandes, há, de facto, uma cópia do breve de Dezembro de 1536, o qual aparece transcrito dentro de outro, datado de 4 de Janeiro de 1537 e dirigido apenas a Antonio Pucci, no qual se lhe pedia para usar o seu empenho, a fim de garantir que a isenção reservada a Paz e aos seus familiares fosse respeitada<sup>146</sup>. O processo iria arrastar-se durante anos e, ao que parece, o breve de isenção teria servido de pouco. No decurso do mesmo, chamou-se, de resto, a atenção para a revogação do breve, ocorrida alguns anos antes, em 28 de Outubro de 1542, quando Paulo III privou Duarte de Paz e a sua família da isenção anteriormente concedida, devido ao facto de ter-se convertido ao Islão após deixar Roma e a Itália para se estabelecer no Império Otomano<sup>147</sup>.

A figura de agente ou procurador dos cristãos-novos foi instituída e confirmada oficialmente pela primeira vez em 20 de Julho de 1535, numa bula de Paulo III, pela qual se reconhecia aos portugueses de origem judaica que, após a conversão geral de 1497 sob D. Manuel I (1469-1521),

144 O texto aparece publicado no CDP, vol. 3, pp. 302-307 e como doc. 1787 em SIMONSOHN, 1991, pp. 2028-2032.

145 O processo de Jerónimo Fernandes no tribunal de Lamego encontra-se actualmente distribuído por dois processos da Inquisição de Lisboa: AN/TT, IL, Processo 12944; AN/TT, IL, Processo 6473. O processo de Justa de Paz desenvolveu-se em dois documentos: AN/TT, IL, Processo 3225 e AN/TT, IL, Processo 7800.

146 O Breve de 4 de Janeiro de 1537 aparece transcrito e publicado no final deste artigo.

147 O Breve foi publicado no CDP, vol. 5, 123 e em Simonsohn (1999) como doc. 2181, p. 2311.

se tivessem convertido à fé cristã (*ad fidem Christi conversi fuerint*), e que fossem acusados de apostasia, o direito de se fazerem representar ou enviarem representantes de um ou outro sexo a Roma<sup>148</sup>. Os destinatários do documento, claramente identificados no mesmo, eram assim os convertidos da fé judaica que vivessem como cristãos mas fossem considerados heréticos pelas autoridades eclesiásticas. O documento em si é um marco importante que remete para os primórdios do esforço levado a cabo pelos cristãos-novos portugueses na sua luta contra o tribunal e até fundamental para a sua auto-compreensão e auto-representação. A figura do procurador ou agente na corte pontifícia foi uma presença fixa desde os finais da Idade Média. Sobretudo a partir de finais do Século XV, as diversas nações, reconhecidas ou não por fronteiras geográficas ou estatais, tinham indivíduos que agiam como feitores, verdadeiros representantes ou agentes no seio da Cúria romana.

Muitas vezes tratava-se de pessoas que ocupavam ofícios curiais: abreviadores de documentos pontifícios oficiais, escrivães, notários e protonotários apostólicos que iam para Roma em busca de uma carreira no complicado mundo curial, o qual viveu, no Século XVI, um dos seus momentos de maior auge, com uma expansão assinalável<sup>149</sup>. Estes homens, mesmo não tendo a dignidade de verdadeiros embaixadores perante o Sumo Pontífice, eram reconhecidos como sendo aqueles que melhor poderiam representar os indivíduos e grupos existentes no seio das colectividades nacionais: transmitiam súplicas de breves papais, privilégios eclesiásticos, dispensas matrimoniais e de outros benefícios junto da Santa Sé. Eram homens de confiança encarregues de encaminhar os pedidos feitos a título individual ou colectivo mas não a nível estatal, como acontecia com os embaixadores<sup>150</sup>.

O breve de Julho de 1535 estendia aos cristãos-novos de Portugal este tipo de representação, consagrando como legítima a existência de um

---

148 O documento está publicado no CDP, vol. 3, pp. 220-222 e como doc. 1760 em SIMONSOHN, 1991, pp. 1191-1192.

149 Sobre os procuradores na Cúria, veja-se SOHN, 1994. Para o mundo da Cúria romana nos inícios do século XVI, veja-se SIMIER, 1909; PECCHIAI, 1948; DEL RE, 1970; PARTNER, 1979, 1990; HURTUBISSE, 2009.

150 Para os embaixadores portugueses perante a Santa Sé, veja-se GOMES, 2000.

representante seu ou agente fixo junto da Cúria romana. A palavra nação não aparecia no texto mas os termos em que nele era definido o papel a desempenhar pelo representante dos cristãos-novos deixavam claro que o grau e tipo de representação eram semelhantes aos de uma colectividade ou país. O representante podia defender, aconselhar, ajudar e apoiar qualquer descendente da estirpe judaica (*quibuscumque qui ex Iudaismo ad fidem Christi conversi fuerunt*) em relação a qualquer acusação de crime, infâmia ou mácula contra a integridade da fé cristã, quer na Cúria romana, quer noutras partes (*alia loca*). No documento, os cristãos-novos portugueses eram definidos como um grupo à parte na colectividade da nação portuguesa, o qual fora alvo das queixas que fundamentaram a bula fundacional da Inquisição portuguesa. No entanto, em 1535, essa bula era ainda letra morta, porque o tribunal não começou a funcionar senão em 1536, após um período de cinco anos durante o qual as actividades do tribunal ficaram paradas, devido a uma disputa diplomática entre Roma e a corte portuguesa, na qual os cristãos-novos tiveram um papel importante.

Mas o que constituía a “nação”, como foi elaborado esse conceito e que poderia ele significar para um europeu do Século XVI? Se é verdade que o fantasma da nação estava já presente, em potência, no documento pontifício de 1535, o certo é que, em menos de um decénio, o termo passaria a ser moeda comum entre os cristãos-novos portugueses, eles próprios, e entre todos os que deles falavam. Na altura, a nação não tinha apenas a acepção de um espaço geograficamente delimitado, era um espaço mental no qual um grupo de pessoas se reconhecia e que considerava comum. Em poucos anos, após a ameaça de criação do tribunal da Inquisição, os cristãos-novos portugueses começaram a usar o termo “nação” como um termo identitário, tinham a consciência de pertencer a uma comunidade, a um grupo que se auto-definia em termos nacionais – embora, como teremos ocasião de ver, carecessem das instituições comunitárias que geralmente acompanham os grupos que se consideram em termos nacionais. Era uma categoria social útil, que poderia ser usada para obter benefícios e afins, sobretudo em Roma, onde os diferentes grupos “nacionais” ostentavam a sua representação simbólica e real, através de igrejas e hospitais nacionais, confrarias e procuradores na Cúria romana.

Uma parte importante da historiografia que, a partir de Herculano, se dedicou ao estudo dos cristãos-novos portugueses centrou a sua atenção na organização social dos mesmos face à luta para impedir a entrada do tribunal naquele país. Quer Alexandre Herculano, quer outros, como Meyer Kayserling (1829-1905), João Lúcio de Azevedo (1855-1933) ou Cecil Roth (1899-1970), referiram-se de várias maneiras à suposta existência de um esforço comum e consolidado, por parte dos cristãos-novos de Portugal, para tentar erradicar ou, pelo menos, debilitar o tribunal. Estes e outros autores assinalaram também a existência de uma rede de contactos e de pessoas que ajudavam cristãos-novos a fugir de Portugal e a estabelecer-se em localidades para eles favoráveis, onde poderiam viver sem medo da ingerência inquisitorial, sobretudo na península italiana. O recentemente desaparecido pesquisador Aron Leone di Leoni (1932-2010) caracterizou a operação de resgate como uma estrutura bem organizada que se estendia através da Europa e cujos pontos cardeais eram Portugal, Antuérpia e Ferrara (LEONI, 2011, 2005, 1992).

No quadro que traçou dos primórdios do tribunal em Portugal, Herculano dedicou muitas páginas às complexas negociações entre Roma e a corte de João III para a instalação do tribunal no reino lusitano, que finalmente se daria nos termos solicitados pelo rei, isto é, com a submissão do órgão inquisitorial ao poder régio. Um dos protagonistas importantes do difícil jogo de interesses entre as duas cortes foram os cristãos-novos, cujos representantes na corte pontifícia, entre os quais Duarte de Paz foi o primeiro, fizeram tudo quanto era possível para, num primeiro momento, tentar eliminar o tribunal e, depois, atenuar os seus efeitos. Durante todo o tempo em que permaneceu em Roma, Paz referiu-se constantemente aos privilégios de que gozava como representante dos cristãos-novos portugueses e, de facto, foi confirmado nesse papel por vários breves papais<sup>151</sup>. O historiador português identificou numerosas fissuras, bem como disputas e divisões internas no seio da organização cristã-nova, mas nem por isso deixou de evocar a existência de uma estrutura dotada de algum tipo de organização centralizada, na qual se reconheciam todos os cristãos novos.

---

151 Alguns destes documentos aparecem em NOVOA, 2009.

Nos primeiros anos de funcionamento do tribunal, a experiência romana foi, de facto, fundamental para a autodefinição e auto-percepção dos cristãos-novos portugueses. A permanência contínua de emissários na corte pontifícia, a Santa Sé, centro do mundo cristão da época, e o reconhecimento do seu estatuto como representantes de um grupo que se apresentava em termos análogos a outros grupos nacionais permitiram que os cristãos-novos aí fizessem valer as suas razões, tal como se verificava com esses grupos nacionais ou sub-nacionais. O facto de se apresentarem como membros de uma colectividade com reconhecimento pontifício conferiu a esse reconhecimento um peso internacional. A luta contra a Inquisição portuguesa, cuja criação tinha claramente como alvo os cristãos novos, foi o que lhes deu o impulso para procurarem obter o seu reconhecimento perante a Santa Sé. Assim, a partir de 1535, quatro anos passados sobre a primeira ameaça de introdução do tribunal em Portugal, os cristãos-novos tinham já uma série de privilégios que podiam ostentar não só em Roma, como também noutros lugares.

Paz e os outros indivíduos que aproveitaram os termos do breve para terem um papel sancionado oficialmente na Cúria romana poderiam dizer que estavam presentes em Roma na qualidade de procuradores ou agentes. Naturalmente, estes homens, e houve vários ao longo do Século XVI, não se encontravam ali movidos apenas por considerações de tipo idealista. Roma era, na altura, numa das cortes mais prestigiosas e importantes de Europa, um lugar onde se ia para buscar fortuna, para obter e vender benefícios de todo o tipo, que não apenas de natureza eclesiástica. Por exemplo, além de desempenhar o seu papel como procurador dos cristãos-novos, Duarte de Paz foi incumbido por um nobre cavaleiro português do Porto, Fernão Camelo, de obter um breve para si e a sua família, tendo em vista a propriedade do morgado da paróquia de São Pedro do Paraíso, em Vilar do Paraíso (NOVOA, 2014, p. 101). Diogo António, um clérigo cristão-novo de Coimbra e membro da ordem hospitalar de Nossa Senhora de Roncesvalles, cuja estadia romana coincidiu com a de Paz, dedicou-se à venda de benefícios eclesiásticos em Portugal e em Roma. Ao mesmo tempo, beneficiou dos privilégios que recebiam os agentes dos cristãos-novos na corte pontifícia<sup>152</sup>. Outro, Diogo Fernandes Neto, um mercador de Lisboa

152 As actividades de Diogo António em Roma são abordadas em: NOVOA, 2014, pp. 125-155; NOVOA, 2014b, pp. 97-113.

também activo no comércio de açúcar na Madeira e em Antuérpia, foi a Roma para servir como intermediário numa disputa entre Diogo António e três cristãos-novos a quem este exigia o pagamento do seu trabalho a favor dos mesmos em Roma (NOVOA, 2010a). Durante a sua estadia, solicitou breves que pediam a libertação de várias pessoas, algumas das quais familiares seus, mas o que o atraiu à Corte de Roma foi também a possibilidade de aí desenvolver a sua actividade no comércio internacional. A cidade Eterna era, de facto, o lugar onde banqueiros e mercadores se encontravam para beneficiar das múltiplas oportunidades oferecidas pela burocracia pontifícia e como tal reconhecida. Outro mercador, Jácome da Fonseca, um cristão-novo de Lamego activo no comércio de especiarias, foi igualmente para Roma; pouco tempo após a sua chegada, foi consagrado como agente dos cristãos-novos por intermédio de um breve papal (NOVOA, 2010b).

A narrativa apresentada pelos estudiosos que têm dedicado os seus trabalhos aos cristãos novos, mostrando-nos um grupo bem organizado, com uma liderança baseada em Portugal que enviava os seus representantes para Roma, tem, de facto, correspondência com a realidade? Havia assim uma verdadeira *network*, coordenada e centralizada, com chefes reconhecidos e que ditavam instruções destinadas à obtenção de um fim comum? Existia efectivamente um centro, um núcleo organizador a partir do qual emanavam as indicações quanto aos passos a seguir, estratégias a desenvolver e directivas comuns a todos?

No caso de Paz, desde muito cedo houve cristãos-novos em Portugal que manifestaram as diferenças para com ele, insistindo perante o nuncio apostólico que Paz tinha assumido o papel de agente por iniciativa própria, que não fora eleito ou mandatado por eles e que, de facto, não lhes inspirava confiança. Em 1540, Diogo António iniciou perante o tribunal da Câmara Apostólica um processo contra três cristãos-novos, em relação aos quais insistia que lhe deviam 10,000 escudos pelos esforços por ele desenvolvidos em Roma. Diogo Fernandes Neto representou os três indivíduos em causa. Em 1543, foi alvo de um processo, instaurado pelo governador de Roma, no qual era acusado de difamar a Santa Sé, após a descoberta em Portugal de algumas cartas, supostamente escritas

por ele, nas quais se aludia à compra de breves e privilégios para vários cristãos-novos junto de membros da Cúria (NOVOA, 2010a; NOVOA, 2014a; NOVOA, 2014b). No processo, houve diversos cristãos-novos residentes em Roma que testemunharam contra ele, insistindo que Neto se encontrava ali para representar os interesses de indivíduos específicos e não o grupo, na sua totalidade. Aliás, num momento-chave do processo, ele próprio confessou que efectivamente não havia em Roma nenhum representante que actuasse em benefício de todos os cristãos novos mas que cada um representava os seus próprios interesses.<sup>153</sup> Também deixou claro que existiam divisões sérias e profundas entre os cristãos-novos de Portugal, sobretudo entre alguns que se encontravam em Lisboa e outros em lugares considerados periféricos, como Lamego. Durante o seu testemunho no processo perante o governador de Roma, referir-se-ia a um grupo de cristãos-novos que se encontravam em Roma, idos de Lamego, como pessoas oriundas de uma terra de velhas senhoras, muito longe do centro do país e dos cristãos-novos de Lisboa<sup>154</sup>.

Apesar de todas as divergências, das divisões internas, disputas, lutas intestinas e confrontações, nos testemunhos constantes no processo de Neto, o termo *nação* aparece constantemente como categoria identitária, quer no caso do próprio Neto, quer nos dos demais cristãos-novos que depuseram contra ele. A fórmula *natione christianorum novorum* aparece repetidamente no processo: era em termos nacionais que os cristãos-novos se apresentavam e era nessa qualidade que poderiam obter vantagens em Roma. Daí as invocações produzidas pelas testemunhas e, ao que parece, também pelos cristãos-novos em Roma já nos anos 40 do século seguinte à conversão forçada dos Judeus de Portugal.

153 “(...) *il popolo che non ha capo, sì che in conclusione de ogni terrazza veniva uno a Roma che si intitula procuratore de christian nuovi, perchè tutti questi nominati di sopra sono procuratori come loro dicano de lor terracce et la verità è che ogni uno vene al suo negocio particolare (...)*” (NOVOA, 2010a, p. 302).

154 *Se lui sarà procurator del popolo harà la instruzzione segnata da quelli principali che governano che sono in Lisbona, perchè se ha alcuna cosa non è altro che d’una terra piccola de donne lui è molto lontana dalla metropoli, che molto ben credo lui non cognosca quelli che governano, perchè credo ben che per procurar contra, quando mandassino, mandariano persone della terra propria et che al mancho sapeste parlar latino che costui nol sa?* (NOVOA, 2010a, p. 302).

A documentação, quer portuguesa, quer romana, indica-nos que a linha interpretativa segundo a qual teria existido uma espécie de *lobby* bem organizado, com chefes claramente reconhecidos por todos e estratégias bem definidas e geralmente partilhadas, é exagerada. Homens como Paz, António, Neto e Fonseca recebiam o encargo de obter benefícios, isenções, perdões e salvo-condutos, a maior parte das vezes para familiares. Estas foram as razões pelas quais se apresentaram na Corte de Roma. Cada um chegou motivado por interesses de ganho e outros, de tipo pessoal e familiar, para conduzir os seus negócios no seio da Cúria romana. Em parte, foi a necessidade de se definirem em termos semelhantes a outras colectividades, a fim de obterem os fins desejados, que levou os cristão-novos a optarem pelo termo “nação”, um designativo que, depois, permaneceria a eles vinculado durante séculos.

## REFERÊNCIAS

DEL RE, Niccolò. *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1970.

GOMES, Saul António. “Embaixadores de Portugal frente da Santa Sé”. In: AZEVEDO, Carlos Monteiro de (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000, pp. 103-110.

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Livraria Bertrand, 3 vols., 1975-1976.

HURTUBISSE, Pierre. *Tous les chemins mènent à Rome, Arts de vivre et de réussir à la cour pontificale au XVIème siècle*. Ottawa: Les Presses Universitaires, Université d’Ottawa, 2009.

LEONI, Aron di Leone. *La nazione ebraica spagnola e portoghese negli stati estensi. Per servire a una storia dell’ebraismo sefardita*. Rimini: Luisè Editore, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Hebrew Portuguese Nations in Antwerp and London at the time of Charles V and Henry VIII, New Documents and Interpretations*. Jersey City: KTAV, 2005.

MATEUS, Susana Bastos & NOVOA, James Nelson. "A sixteenth century voyage of legitimacy: the paths of Jacome and Antonio da Fonseca from Lamego to Rome". *In: Hispania Judaica bulletin*, 9, 2013, pp. 169-192.

\_\_\_\_\_. "De Lamego para a Toscana: o périplo do médico Pedro Furtado, cristão-novo português". *In: Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 5 2005, pp. 313-338.

\_\_\_\_\_. "The case of the New Christians of Lamego as an example of Resistance against the Portuguese Inquisition in Sixteenth Century Portugal". *In: Hispania Judaica Bulletin*, nº 6, 2008, pp. 83-103.

MATEUS, Susana Bastos. "A acção do Santo Ofício sobre a comunidade cristã-nova de Lamego (1541-1544): O case de Isabel Mendes". *In: Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 7, 2007, pp. 301-320.

MEA, Elvira Cunha Azevedo. "Lamego" apud *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol, 2, diretto da Adriano Prospero con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, Edizioni della normale, Pisa, 2010, pp. 867-868.

NOVOA, James Nelson. *Being the Nação in the Eternal City. Portuguese New Christian Lives in Sixteenth Century Rome*. Peterborough: Baywolf Press, 2014a.

\_\_\_\_\_. "Diogo António: New Christian *comendador* between *nação* and kin in Rome". *In: Saeculum*, 30, 2014b.

\_\_\_\_\_. "Portugal in Rome: Glimpses of the Portuguese New Christian representation in Rome through the Archivio di Stato of Rome", nº 3, 2010. Disponível em: [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net).

\_\_\_\_\_. "The Departure of Duarte de Paz from Rome in the light of documents from the Vatican Secret Archives". *In: Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 7, 2007, pp. 273-300.

\_\_\_\_\_. "The Trial of Diogo Fernandes Neto by the Tribunale del governatore di Roma". *In: Hispania Judaica*, nº 7, 2010a, pp. 277-316.

\_\_\_\_\_. “The Vatican Secret Archive as a source for the history of the activities of the agents of the Portuguese New Christians (1532-1549)”. In: *Miscelanea di Studi dell’Archivio Segreto del Vaticano*, n° 3, 2009, pp. 188-191.

PARTNER, Peter. *Renaissance Rome 1500-1559. A Portrait of a Society*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *The Pope’s Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*. Oxford: Clarendon, 1990.

PECCHIAI, Pio. *Roma nel Cinquecento*. Bologna: Licinio Cappelli Editore, 1948.

SIMIER, Jules. *La Curie Romaine. Notes historiques et canoniques. D’après la constitution “apientis consilio” et les autres documents pontificaux*. Paris: Editions de la “Revue Augustinienne”, 1909.

SIMONSOHN, Shlomo. *The Apostolic See and the Jews. Documents: 1522-1538*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, vol. 4, 1991.

SOHN, Andreas. “Procuratori tedeschi alla Curia Romana intorno alla metà del Quattrocento”. In: *Roma Capitale (1447-1527)*. Roma: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1994, pp. 493-503.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. ‘Os Cristãos Novos em terras da comarca da Beira’, *Rumos e escrita da história: Estudos em homenagem a A. A. Marques de Almeida*. Lisboa, 2006, pp. 557-579.

## Documento

Antonius miseratione divina tituli Sanctorum Quatuor Coronatorum sancte Romane Ecclesie presbiter cardinalis, maior penitentiarius et episcopus Pistoriensis, iudex et executor ad infrascripta una cum quibusdam aliis nostris in hac parte collegiis, cum illa clausulla quatenus ipsi vel duo aut unus eorum, ectiam a Sede apostolica spetialiter deputatus universis et singulis reverendissimis et reverendis in Christo patribus ac dominis

dominis eadem miseratione Deique et prefate Sedis gratia patriarchis, archiepiscopis, episcopis electis et confirmatis, et presertim Ulixbonensi, Bracharensi et Funchallensi archiepiscopis ac Elborensi, Silvensi, Lamacensi, Visentino, Colimbriensi, Portuguallesi, Egitanensi et Ceptensi episcopis eorumque et cuiuslibet ipsorum in spiritualibus et temporallibus vicariis seu officialibus generalibus, universis quoque et singulis monasteriorum ordinum quorumcumque generalibus, provincialibus, ministris, prioribus, vicariis, guardianis, custodibus, fratribus, monachis, Sancti Iohannis Hierosolimitani, Beate Marie Teutonicorum, millitieque ordinis domini nostri Iesu Christi et Beati Iacobi magistris, gubernatoribus, comendatariis, preceptoribus, bailivis eorumque et cuiuslibet ipsorum in spiritualibus generalibus vel specialibus heretice pravitatis inquisitoribus ac eorum subdellegatis et officialibus ac quibusvis ordinariis et dellegatis iudicibus, etiam regis officialibus, quavis auctoritate, potestate et dignitate, etiam pontifficali, archiepiscopalli, primitiali et patriarchalli ac statu, gradu, conditione et preheminentia et cardinallatus honore et talli qualitate, de qua expressa mentio fieri debere, pollutibus, etiam a santissimo domino nostro papa seu ipsius predecessoribus et Sede prefata, etiam ad instanciam serenissimi domini Iohannis Portugualle et Algarbiorum regis illustris seu per eundem serenissimum regem et suos predecessores ac subcessores seu alias pro tempore quomodolibet deputatis in regnis et dominiis prefati serenissimi regis existentibus necnon illustribus et magnificis dominis ducibus, marchionibus, comittibus, varonibus, vicecomittibus, millitibus, millitaribus, nobilibus, armigeris, domicellis, capitaneis, potestatibus, prioribus, marescallis, castellanis, procomsullibus et curiarum quarumcumque, tam spirituallium quam temporallium, terrarumque quarumcumque maioribus, rectoribus et prefectis ceterisque personis quibuscumque iurisdictionem spirituales et temporales ac ordinarias, per se vel alium seu alios, mediate aut immediate, pro tempore exercentibus et eorum cuilibet in solidum omnibusque aliis et singulis personis et officialibus in regnis et dominiis prefatis commorantibus, ad quem vel ad quas presentes nostre littere pervenerint ac quorum interest, intererit aut interesse, quosque infrascriptum tangit negotium seu tangeri poterit quomodolibet in futurum, quibuscumque nominibus censeantur

aut quacumque perfulgeant dignitate salutem in Domino et presentibus fidem indubiam adhibere nostrisque huiusmodi imo verius apostolicis firmiter obedire mandatis. Litteras sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Pauli divina providentia pape tercii in forma brevis sub annulo piscatoris more Romane curie expeditas, sanas siquidem et integras, non viciatas, non cancellatas nec in aliqua sui parte suspectas, sed omni prorsus vicio et suspicionem carentes, ut in eis prima facie apparebat, nobis per magnificum virum dominum Eduardum de Pace militem ordinis domini nostri Iesu Christi ac pro parte aliorum omnium et singulorum «in» infrascriptis litteris apostolicis comprehensorum et nominatorum eorumque, quos ipse littere concernunt et in quorum favorem emanarunt, principallium in eisdem litteris apostolicis principaliter nominatorum, publico archivii Romane curie scriptori et testibus infrascriptis presentatas, nos cum et qua decuit reverentia noveritis recepisse huiusmodi sub tenore: in superscriptione videlicet «Dillecto filio Eduardo de Paz, milliti millitie Iesu Christi, cisterciensis ordinis, Portugallensi»; intus vero sic subsequebatur: «Paulus papa tercius. Dillecte filii, salutem et apostolicam benedictionem. Cum, sicut accepimus, ex eo quod alias tu tempore felicitatis recordationis Clementis pape septimi predecessoris nostri, dimissis patre et matre ac uxore et filiis tuis in partibus regni Portugallie, ad Romanam curiam et patrocinium seu tutelam | nonnullorum ex hebraica perfidia ad fidem Christi noviter conversorum, novorum christianorum nuncupatorum, dicti regni et domini charissimi in Christo filii nostri Iohannis Portugallie et Algarbiorum regis illustris, quorum tutelam et causam in ipsa curia, in qua existis, prosequeris, suscipisti alique persone in partibus illis commorantes vel sub ipsius regis dominio existentes merito tibi tuisque consanguineis et afinibus suspecte existant et esse possint et coram illis in causis contra te ac tuos motis et pro tempore movendis iusticie complementum consequi posse minime speres, nos, etsi de alicuius integritate et iusticia minime difidimus, attendentes tamen quam gravem et periculosum sit, partibus maxime ubi de toto illorum statu et salute agitur, coram suspectis litigare iudicibus, tuis ipsorumque consanguineorum et afinium tuorum indemnitatibus in premissis oportune providere volentes, motu proprio et ex certa scientia omnibus et singulis generalibus vel spe-

cialibus heretice pravitatis inquisitoribus et eorum subdelegatis et officialibus ac quibusvis ordinariis et dellegatis iudicibus, etiam regis officialibus, quavis auctoritate, potestate et dignitate, etiam pontificali, archiepiscopalli, primitiiali et patriarchali, ac statu, gradu, conditione et preheminentie, etiam cardinalatus honore et talli qualitate, de qua expressa mentio fieri deberet, pollutibus, etiam a nobis seu predecesoribus nostris et Sede apostolica, etiam ad instanciam eiusdem regis seu per eundem regem et suos predecesores et subcessores seu alias pro tempore quomodolibet deputatis in regnis et dominiis predictis existentibus, sub maioris excommunicationis, a qua non nisi a nobis et successoribus nostris Romanis pontificibus canonicè intransibibus aut in mortis articulo absolvi possint, ac beneficiorum et officiorum per eos obtentorum privationis et inhabilitatis ad illa et ad alia obtinenda et decem millium ducatorum auri penis eo ipso, nisi paruerunt incurendis per presentes districte precipiendo mandamus et inhibemus ne racione inquisitionis a nobis nuper decimo kalendas iunii proxime preteriti concessæ et alliarum inquisitionum tam a nobis quam predecesoribus nostris emanatarum et que in posterum a successoribus nostris et Sede apostolica emanare contingent ac quarumcumque iurisdictionum ordinariorum vel delegatarum eis quomodolibet ad presens et pro tempore competentium aut commissionum, privilegiorum et litterarum etiam apostolicarum, quascumque etiam derogatoriarum derogatorias et efficaciores ac insolitas clausulas et decreta in se continentium et ex quibusvis causis, etiam ad dicti regis aut aliorum quorumvis instanciam seu motu et sequentia similibus ac de potestatis apostolice plenitudine nunc et pro tempore predictam Sedem et eorumdem regnorum ac dominorum regis emanatarum, impetratarum et concessarum preteritu seu alias ex officio vel ad quarumcumque personarum tam ecclesiasticarum quam secularium instanciam, etiam per viam accusationis, inquisitionis, visitationis, correctionis, denunciationis seu ex quibusvis aliis causis contra te aut quondam Ioanne de Paz patraturum ac Rui Mendez et Didacum de Paz patris et matris tuorum tuorum respective fratres eorumque utriusque sexus filios et nepotes, natos et nascituros necnon quondam Georgium ac dilectos filios Didacum et Isidorum fratres tuos ac quondam Franciscum et dilectos quoque filios Ferdinandum Lopez, Iohanne et Antonium

de Paz dicti Didaci de Paz fillios, ac Franciscum Roderici fillium sororis patris tui, necnon quondam Mitiam de Paz matrem tuam, ac dilectas in Christo fillias Brancam Roderici, Guiomaram Mendez et quondam Gouneuram de Paz patris et matris tuorum respective sorores, earumque utriusque sexus fillios et nepotes, natos et nascituros, necnon dilectas quoque in Christo fillias Virlautam et Iohannam ac quondam Leonoram et Mariam sorores tuas et alteram Mariam et Violantam necnon Beatricem, omnes de Paz, eorumdem Didaci et quondam Geneure de Paz fillias, in dictis regnis habitantes tuamque ac omnium et singulorum supradictorum coniuges et mulierum presentibus comprehensarum, maritos presentes ac futuros et utriusque sexus fillios ex te et illis natos et nascituros, etiam si aliqui ex predictis tempore date presentium mortui sunt, super heresis etiam manifeste et notorie ac apostasie sacrilegi vel blasphemie aliisque ad forum ecclesiasticum pertinentibus criminibus et excesibus, quantumcumque gravibus, directe vel indirecte, etiam post tuam et eorum vel alicuius ipsorum mortem procedere, vel te aut eos vel eorum aliquos incarcerare, molestare aut alias inquietare seu procedi, incarcerari, mollestari aut alias inquietari, in persona vel in bonis, quomodolibet facere presumant. Nos enim te et illos ac vestrum quemlibet ab omni predictorum iudicum et officialium iurisdictione, potestate et auctoritate penitus et omnino eximimus ac plenarie exemptos esse et minime sub inquisitionibus, iurisdictionibus, privilegiis et litteris apostolicis predictis comprehensos fore, necnon prehendi in posterum debere decernimus, sed tam super predictis quam super quibusvis aliis, tam civilibus et criminallibus quam mixtis causis, cum omnibus earum incidentibus, dependentibus, emergentibus, annexis et connexis, per te aut illos vel eorum aliquem vel contra vos motis et pro tempore quomodolibet et ex quibusvis causis et modis movendis cuiuscumque calitatis existant, per dilectum fillium Henricum electum Bracharensis, de quo ob singularem eius integritatem confidimus eiusque in Ecclesia Bracharensi subcesores, quibus in virtute sancte obedientie ut hoc onus suscipiant et suscipere debeant mandamus, et quos super premissis iudices deputamus iuxta ordinariam iurisdictionem eis attributam cognosci debeat dummodo in criminibus heresis aut heresim sapientibus nulatenus contra te aut illos vel eorum aliquem per viam in-

quisitionis, visitationis vel alias ex officio, sed solum per viam accusationis quandocumque ab aliquibus te aut illos vel eorum aliquem dictorum criminum accusari contingerit. Decernentes omnes et singulos procesos testium et probationum receptiones ac omnia et singula contra presentium tenorem quomodolibet acta et gesta, necnon excommunicationis et quavis alias sententias desuper pro tempore latas ac quicquid secus in premissis, per quoscumque, etiam per nos et eandem Sedem, scienter vel ignoranter, contingerit quomodolibet attentari, irrita et inania nulliusque roboris vel momenti existere, presentesque quoad te ac omnes et singulos alios supradictos, etiam si tempore datis ipsarum in heresi deprehensi eamque sponte confesi aut de ea convicti vel etiam tamquam relapsi condemnati, etiam si clerici, etiam si in sacris ordinibus aut quavis etiam ecclesiastica dignitate constituti fuerunt, suum plenarium offitium sortiri debere ac de nulitatis, subreptionis aut obreptionis vitio seu intentionis nostre defectu notari non posse nec debere, illisque etiam per quascumque comissiones, inquisitiones, privilegia etiam, litteras etiam apostolicas, etiam propria manu nostra et successorum nostrorum pro tempore signatas, et ex quibusvis causis quomodolibet, etiam motu, scientia et potestate similibus concessas et innovatas, seu alias deroguari non posse nec derogatum scenseri, et si quando illis deroguari vel eas revocari contingerit, quotiens revocate vel illis derogatum fuerit, totiens de novo concessas et in prestinu statu repositas, restitutas et plenarie reintegratas fuisse et esse, ipsasque presentes vim et effectum valide et efficacis probationis quoad omnia in eis narata et contenta, ita ut nulla probatio in contrarium admitatur habere et plenarium efectum sortire debere, etiam si pretense cause suspicionum inanes aut leves vel nunc et pro tempore evanuisse pretendatur vel pretendi posunt, sicque in premissis omnibus et singulis per quoscumque iudices, etiam heretice pravitatis inquisitores et causarum pallacii audictores et sancte Romane Ecclesie cardinales in Romana curia vel in regnis et dominiis predictis vel alibi commorantes, in quavis causa et instancia, minime expectata a nobis super hoc alia mentis declaratione ac sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter iudicandi et interpretandi facultate et auctoritate, iudicari et difiniri debere et insuper eidem Henrico ellecto eiusque in ecclesia Bracharensi subcessoribus per

se vel alium quoscumque quorum intererit aut interesse poterit tam in dicta curia quam extra eam, etiam per edictum publicum comstito summarie et extra iudicialiter de non tuto accessu ac predictis et quibusvis aliis iudicibus et personis quoties et quando opus fuerit, supradictis et quibusvis aliis, de quibus sibi videbitur, censuris et penis, etiam ecclesiasticis, eius arbitrio moderandis et aplicandis, etiam per simillum editum inhibendi, et in eventu non partitionis ad declarationem incursus censurarum et penarum huiusmodi illarumque aggravationem, etiam alias iuxta stillum et morem sue curie in similibus servari solitum, procedendi ac scententias in eos latas executioni debite demandandi et demandari faciendi ac contradictores quoslibet et rebeles per easdem censuras et penas aliaque iuris remedia apelatione posposita compescendi et auxilium brachii secularis, si opus fuerit, invocandi necnon simpliciter vel ad cautelam absolvendi aliaque omnia et singula in premissis necessaria seu alias quomodolibet opportuna faciendi et exequendi plenam et liberam per easdem presentes concedimus facultatem, venerabilibus etiam fratribus Pistoriensi, Cesenatensi ac Ferariensi episcopis per easdem presentes, motu et scientia similibus, mandamus quatenus ipsi vel duo aut unus eorum per se vel alium seu alios presentes literas et in eis contenta quecumque, ubi et quando opus fuerit, aut quotiens pro parte tua aut alicuius predictorum desuper fuerint requisiti, solemniter publicantes vobisque in premissis efficacis defensionis presidio asistentes faciant auctoritate nostra te ac singulos supradictos omnibus et singulis premissis pacifice frui et gaudere, non permitentes te aut eorum aliquem per dictos inquisitores, subdelegatos, officialles et iudices seu quoscumque alios contra presentium tenorem quomodolibet indebite mollestari vel perturbari. Non obstantibus premissis ac pie memorie Bonifaci pape Octavi et predecessoris nostri de una et de duabus dictis et aliis apostolicis necnon in provintiallibus ac generallibus et sino-dallibus concilliis editis generalibus vel spetialibus constitutionibus et ordinationibus, etiam ab eisdem predecessoribus vel a nobis emanatis, legibus inperialibus, nec etiam iuramento, confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis, officii inquisitionis ac regnorum et dominorum predictorum illorumque civitatum et locorum, etiam municipalibus statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque et indultis, etiam in corpo-

re iuris clausis et per nos et predecesores nostros et Sedem huiusmodi, etiam inquisitoribus predictis aut locorum ordinariis et ad instanciam eiusdem Ioannis et aliorum quorumcumque regum, etiam motu, scientia et potestate similibus aut cum quibusvis, etiam derogatoriis derogatoriis aliisque efficacioribus et insolitis clausulis et decretis concessis, aprobatis et innovatis, etiam si in eis caveatur expresse quod illis nulatenus aut non nisi sub certis inibi expressis modis et formis derogari possit, quibus illorum ac aliorum omnium supranaratorum et quorumcumque privilegiorum per prefatum Iohannem regem seu eius predecesores novis christianis nuncupatis regnorum et dominorum predictorum concessorum vel pactorum cum eis initorum tenores pro latissime expressis habentes, etiam si pro illorum suficiente derogatione de illis eorumque totis tenoribus specialis, specifica, expressa et individua, non autem per clausulas generales idem importantes, mentio seu quevis alias expressio habenda aut aliqua alia exquesita forma ad hoc servanda foret tenores huiusmodi ac si de verbo ad verbum ac forma in illis tradita observata inserti forent, pro sufficienter expressis habentes, illis alias in suo robore permansuris, hac vice dumtaxat harum serie, motu, scientia et potestatis plenitudine predictis spetialiter et exprese deroguamus, et quatenus effectus premyssorum quomodolibet inpediri vel differri possit nulatenus eis sufraguari posse vel debere decernimus, contrariis quibuscumque, seu si inquisitoribus, iudicibus ac ordinariis predictis vel quibusvis aliis, communiter vel divisim, ab eadem sit Sede indultum quod interdicti, suspendi vel excommunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expresam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem. Date Rome, apud Sanctum Petrum, sub annullo piscatoris, die decimo quinto decembris MDXXXVI, pontificatus nostri ano tercio. Blossius». Post quarum quidem literarum apostolicarum presentationem et receptionem nobis et per nos ut premittitur facte, fuimus per dictum magnificum dominum Eduardum de Paz militem ordinis domini nostri Iesu Christi ac pro parte aliorum omnium et singulorum in preinsertis litteris apostolicis nominatorum et comprehensorum, eorumque quos littere ipse concernunt et in quorum favorem emanarunt, principallium in eisdem litteris apostolicis principaliter nominatorum debita cum instantia requi-

siti quatenus ad executionem dictarum litterarum apostolicarum et contentorum in eisdem procedere dignaremur iuxta tradictam seu directam per eas a Sede apostolica nobis formam. Nos igitur Antonius iudex et executor prefatus attendentes requisitionem huiusmodi esse iustam et retioni consonam volentesque mandatum apostolicum nobis directum reverenter exequi ut tenemur, idcirco auctoritate apostolica nobis commissa et qua fungimur in hac parte prefatas litteras apostolicas huncque nostrum procesum ac omnia et singula in eis contenta vobis omnibus et singulis supradictis et vestrum cuilibet, quibus presens noster processus dirigitur, intimamus et notificamus ac ad vestram et cuiuslibet vestrum noticiam deduci volumus per presentes vosque nichillominus et vestrum quemlibet tenore presentium requirimus et monemus, primo, secundo, tercio et peremptorie, communiter vel divisim ac vobis et vestrum cuilibet in solidum, in virtute sancte obedientie et sub infrascriptis sententiarum penis districte precipiendo mandamus quatenus infra sex dierum spatium post presentationem seu notefication presentium ac requisitionem vobis seu alter vestrum desuper factis et postquam pro parte dicti domini Eduardi de Paz aliorumque supradictorum principalium, viguore presentium, super hoc fueritis requisiti seu alter vestrum fuerit requisitus, immediate sequentium, quorum sex dierum duos proximo duo, pro secundo et reliquos duos dies vobis universis et singulis supradictis pro tercio et peremptorio termino ac monitione canonica asignamus prefatas litteras apostolicas et in eis contenta quecumque, ubi et quando opus fuerit aut quotiens pro parte dicti domini Eduardi de Paz aut alicuius predictorum principalium desuper fueritis requisiti seu alter vestrum fuerit requisitus, solemniter publicantes eisque in premissis efficacis defensionis presidio esistentes prefatum dominum Eduardum de Paz ac omnes et singulos supradictos principales omnibus et singulis in preinsertis litteris apostolicis contentis iuxta earumdem litterarum formam, continentiam et tenorem, prout ad vos omnes et singulos supradictos, communiter vel divisim, pertinet in omnibus et per omnia pacifice frui et gaudere faciatis et quilibet vestrum faciat. Inhibentes preterea vobis omnibus et singulis supradictis, quibus presens noster processus dirigitur, et quibusvis aliis cuiuscumque dignitatis, status, gradus, ordinis vel conditionis fuerint, sub infrascriptis sen-

tenciarum penis ne prefatum dominum Eduardum de Paz omnesque alios et singulos supradictos principales super premissis aut premissorum aliquo, etiam per viam acusationis, inquisitionis, visitationis, coreptionis, denunciationis seu ex quibusvis aliis causis quomodolibet molestetis aut mollestari permittatis per vos vel allium seu alios, publice vel occulte, directe vel indirecte, quovis quesito colore vel ingenio, sed in omnibus et per omnia mandatis apostolicis ac nostris huiusmodi pareatis seu pariant realiter et cum effectu. Quod si forte premissa omnia et singula non adimpleveritis seu distuleritis contumaciter adimplere mandatisque et monitionibus nostris huiusmodi immo verius apostolicis non parueritis realiter et cum effectu non in vos omnes et singulos, qui culpabiles fueritis in premissis, seu eorum aliquo et generaliter in contradictores quoslibet et rebeles ac impediens ipsum dominum Eduardum de Paz et alios prefatos principales et eorum aliquis super premissis seu premissorum aliquo aut ipsos impediens dantes auxilium, consilium vel favorem, publice vel occulte, directe vel indirecte, quovis quesito colore, cuiuscumque dignitatis, status, gradus, ordinis vel conditionis existant, ex nunc prout ex tunc singulariter in singulos predicta sex dierum canonica, monitione premissa excommunicationis, in capitula vero quarumcumque ecclesiarum ac conventus et colegia quecumque, in his forsan delinquentes suspensionis a divinis et in ipsorum delinquentium ac rebellium ecclesias, monasteria et capitula interdicti ecclesiastici sententias ferimus in hiis et reverentis in Christo patribus et dominis dominis patriarchis, archiepiscopis et episcopis prefatis, dumtaxat exceptis quibus ob reverentiam vestrarum pontificalium dignitatum deferimus in hac parte si contra premissa vel eorum aliquod feceritis seu fieri mandaveritis per vos vel submissas personas, publice vel occulte, directe vel indirecte, quovis quesito colore, ex nunc prout ex tunc, predicta sex dierum canonica monitione premissa ingressus ecclesiarum interdicimus, si vero huiusmodi interdictum per alios sex dies prefatos sex immediate sequentes sustinueritis, vos in eisdem scriptis similli canonica monitione premissa suspendimus a divinis; verum si per factas interdicti et suspensionis sententias per alios sex dies prefatos duodecim immediate sequentes animo, quod absit, sustinueritis indurato, nos ex nunc prout ex tunc et e converso huiusmodi canonica monitione pre-

missa in his scriptis excommunicationis sententia auctoritate apostolica supradicta innodamus. Ceterum, cum ad executionem premissorum ulterius faciendam nequeamus quoad presens personaliter interesse pluribus aliis arduis in Romana curia legitime impediti negociis, universis et singulis dominis abbatibus, prioribus, prepositis, decanis, archidiaconis, scolasticis, cantoribus, custodibus, thesaurariis, succentoribus, sacristis tam chatedralium, etiam metropolitanarum, quam collegiatarum canonicis, parochialiumque ecclesiarum rectoribus seu eorum locatenentibus, eorumdem plebanis, viceplebanis, archiepiscopis, vicariis perpetuis, capellanis, curatis et non curatis, altaristis, presbyteris, clericis ceterisque viris ecclesiasticis, in quibuscumque dignitatibus, gradibus vel officiis, notariisque et tabellionibus publicis quibuscumque per civitates et diocesim Ulixbonensem, Bracharensensem et Funchallensem ac Elborensensem, Silvensensem, Lamacensem, Visentinam, Columbriensem, Portugallensem, Egitanensem et Ceptensem ac alias ubilibet constitutis et eorum cuilibet in solidum super ulteriori executione dicti mandati apostolici ac nostri facienda auctoritate apostolica supradicta, tenore presentium plenarie committimus vices nostras donec eas ad nos spetialiter et expresse duxerimus revocandas, quos nos etiam et eorum quemlibet in solidum eisdem auctoritate et tenore requirimus et monemus, primo, secundo, tercio et peremptorie, communiter vel divisim, eisque nichillominus et eorum cuilibet in virtute sancte obedientie et sub excommunicationis pena, quam in eos et eorum quemlibet, nisi fecerint que mandamus, ferimus in his scriptis districte precipiendo mandantes quatenus infra sex dies post presentationem deo notificationem presentium ac requisitionem pro parte dicti domini Eduardo de Paz et aliorum predictorum principallium eis seu eorum alteri desuper factam immediate sequentes, quos dies ipsis et eorum cuilibet pro omni dillacione terminoque peremptorio ac monitione canonica assignamus, ita tamen quod in hiis exequendis alter alterum non expectet nec alius per alium se excuset ad vos omnes et singulos supradictos, quibus huiusmodi noster processus dirigitur, necnon ad ecclesias huiusmodi personasque et loca allia, de quibus ubi quando et quotiens expediens fuerit, personaliter accedant seu accedat et prefatas litteras apostolicas, hunc nostrum processum ac omnia et singula in eis contenta seu eorum

substanciam et effectum vobis omnibus et singulis supradictis, communiter vel divisim, legant, intiment, insinuent et fideliter publicare procurent ac preinsertas litteras apostolicas et in eis contenta quecumque, ubi et quando opus fuerit aut quotiens pro parte dicti domini Eduardi de Paz aut alicuius predictorum principallium desuper fuerint requisiti seu alter eorum fuerit requisitus solenniter publicantes eisque in premissis eficacis defensionis presidio asistentes prefatum dominum Eduardum de Paz ac omnes et singulos supradictos principales omnibus et in preinsertis litteris apostolicis contentis iuxta earumdem litterarum vim, formam, continentiam et tenorem, prout ad eos communiter vel divisim pertinet, in omnibus et per omnia pacifice frui et gaudere faciant et quilibet eorum faciat. Nichillominus, si forte prefati, quibus presens noster processus dirigitur, vel quicumque alii omnia et singula in preinsertis litteris apostolicis contenta observare et adimplere ac alias mandatis et monitionibus nostris huiusmodi immo verius apostolicis parere recusaverint seu illa distulerint et neglexerint contumaciter adimplere, nos ex tunc illustrissimum et serenissimum principem et dominum dominum Iohannem Portugualie et Algarbiorum regem ac alios dominos infantes, duces, comites, marchiones, barones ceterosque nobiles quoscumque in regnis et dominiis Portugualie et Algarbiorum predictis iurisdictionem temporalem et ordinariam quomodolibet exercentes eorumque et cuiuslibet ipsorum locatenentes et eorum quemlibet tanquam religionis et fidei christiane participes atque defensores ex parte prelibati domini nostri pape requirimus et monemus et ex nostra roguamus quatenus ipsi et eorum quilibet, postquam pro parte dicti domini Eduardi de Pace et alliorum quos dicte preinserte littere concernunt principallium fuerint requisiti seu eorum alter fuerit requisitus, per se vel allium seu alios ut vere catholici sui in hac parte officii dextram extendentes infra sex dies post presentationem seu notificationem predictarum litterarum apostolicarum seu requisitionem eis seu eorum alteri de super fatis immediate sequentes quoscumque in premissis contradictores et rebeles et eorum quemlibet, prout in hiis culpabiles fuerint, qui sic iudicium et censuram ecclesiasticam contempserint, per captionem et quemcumque allium modum canonicum, qui eisdem dominis temporalibus et eorum officialibus videbitur expedire auctoritate nostra immo verius

apostolica predicta compellant, etiam manu forti absque tamen grave le-  
sione corporum eorundem usque ad integram satisfactionem et paritionem  
omnium et singulorum in presenti nostro processu contentorum ac alias  
ipsos inhobedintes et rebeles et eorum quemlibet astringuant potencia  
brachii secularis donec ad obedientiam sancte matris Ecclesie redeant et  
procesui nostro antedicto paruerunt, beneficium quoque absolutionis a  
supradictis sententiis, censuris et penis meruerunt obtinere et generaliter  
omnia et singula nobis in hac parte commissa plenarie exequantur iuxta  
predictarum literarum apostolicarum continentiam et tenorem, ita tamen  
quod ipsi vel quicumque alius seu alii nichill in preiudicium dicti domini  
Eduardi de Paz et alliorum predictorum principallium valleant atemptare  
quomodolibet in premissis nec in premissis nec in procesibus per nos  
habitis aut sententiis per nos latis absolvendo vel suspendendo aliquid  
inmutare; in ceteris autem, que eidem domino Eduardo de Paz et aliis  
predictis principalibus noscere posunt vel quomodolibet obese prefatis  
subdeleguatis nostris et quibusvis aliis potestatem omnimodam deneguan-  
tes. Et si contingat nos super premissis in aliquo procedere, de quo nobis  
potestatem omnimodam reservamus, non intendimus propterea commis-  
sionem nostram huiusmodi in aliquo revocare, nisi de revocatione ipsa  
spectialem et expresam in literis nostris fecerimus mentionem. Per proce-  
sum autem nostrum huiusmodi nolumus nec intendimus nostris in aliquo  
preiudicare collegiis quominus ipsi vel eorum alter, servato tamen hoc  
nostro procesu, in huiusmodi neguocio procedere valeant, prout eis vel  
eorum alteri visum fuerit expedire. Prefatas vero literas apostolicas et hunc  
nostrum procesum ac omnia et singula huiusmodi neguotium tangentia  
volumus penes dictum dominum Eduardum de Paz et alios prefatos prin-  
cipales vel procuratorem suum remanere et non per vos aut aliquem vestrum  
seu quemcumque allium ipsis invictis quomodolibet detineri, contrarium  
vero facientes prefatis nostris sententiis, prout in his scriptis per nos late  
sunt, predicta sex dierum canonica monitione premissa ipso facto volumus  
subiacere. Mandamus tamen copiam fieri de premissis eam petentibus et  
habere debentibus, petentium quidem sumptibus et expensis. Absolutionem  
vero omnium et singulorum, qui prefatas nostras sententias seu eorum  
aliquam incurerit quoquo modo, nobis vel superiori nostro tantummodo

reservamus. In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium premissorum presentes litteras sive presens publicum instrumentum, procesum nostrum huiusmodi in se continentes sive continens exinde fieri et per notarium publicum archivii Romane curie scriptorem infrascriptum subscripsi et publicari mandavimus sigillique dicti archivii iusimus et fecimus appensione communiri. Dat. et actis Rome, in palatio nostre solite residentie, sub anno a nativitate Domini millesimo quingentesimo trigessimo septimo, indictione decima, die vero quarta mensis ianuarii, pontificatus prelibati sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Pauli divini providentia pape tercii anno tercio, presentibus ibidem venerabilibus et discretis viris dominis Alfonso de Castellanos et Vasquo de Ulboa dicti archivii notariis, testibus ad premissa vocatis specialiter atque rogatis. Et ego Didacus de Avilla archivii Romane curie scriptor, quia premissis presens fui, ideo hunc processum subscripsi et publicavi roguatus et requisitus. “Virtus vincit omnia” (AN/TT, IL, Processo 12944, fls. 12r-19v).



## A AÇÃO INQUISITORIAL NA AMAZÔNIA COLONIAL (XVII-XIX)

Marcia Eliane Alves de Souza e Mello

O presente trabalho visa apresentar alguns dados estatísticos sobre a atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição no Estado do Maranhão e Grão-Pará, sobretudo pretende discutir os problemas metodológicos no tratamento analítico de tais dados. Para tanto, apresentamos uma nova abordagem sobre o tema, resultante da utilização ampliada da documentação inquisitorial, cujos resultados modificam de forma significativa com o que até então foi estabelecido pela historiografia a respeito da ação do Santo Ofício na Amazônia colonial. Os dados estão ancorados em uma pesquisa empírica fundamentada em um cruzamento extenso, que cobre um longo período e um vasto espaço geográfico. A diversificação das fontes demonstra que o Santo Ofício efetivamente passou a agir naquele Estado desde meados do Século XVII, operando de forma mais intensa na primeira metade do Século XVIII, muito antes de proceder a visitação no Grão-Pará (1763-1773) e mantendo-se atuante até o início do Século XIX.

Não poderia deixar de mencionar nestas considerações iniciais sobre o percurso do trabalho aqui apresentado a preciosa colaboração de duas pesquisadoras que foram decisivas na dinâmica desta pesquisa. Num primeiro momento, ainda em Lisboa, a ajuda da pesquisadora Ana Margarida Santos Pereira, que nos cedeu generosamente um levantamento preliminar dos Cadernos do Promotor, o qual depois foi ampliado, acrescentando uma documentação importante para a nossa pesquisa inicial. E depois, já no Brasil, a parceria formada, a partir de 2007, com a então mestranda Maria Olindina de Andrade, cujo interesse em estudar os índios e mestiços denunciados ao Tribunal do Santo Ofício nos motivou ainda mais a prosseguir na formação de um banco de dados mais completo sobre os casos referentes à região Amazônica. E com a qual, tenho desde então compartilhado não apenas idéias, mas desenvolvido em parceria vários trabalhos no interesse de dar maior visibilidade aos estudos sobre a ação inquisitorial na Amazônia colonial portuguesa, como o que agora trazemos a público.

Antes de avançarmos na exposição de nossa pesquisa, se faz necessário ressaltar os trabalhos pioneiros de Sonia Siqueira e Luiz Mott, que se preocuparam em fazer estudos mais circunstanciados dos casos existentes na região norte. Luiz Mott (1994) foi um dos poucos pesquisadores que fizeram referência à ação inquisitorial na região já sistêmica no Século XVII, registrando em seu estudo a existência de 36 casos para o período compreendido entre 1654 a 1794. Contudo, sua pesquisa se concentrou na atuação da Inquisição no Maranhão, ficando fora de sua análise outras áreas que constituíam o Estado. Por outro lado, Sonia Siqueira (1996) em um estudo contemporâneo ao de Mott, analisou os casos referentes à capitania do Pará. Nesse estudo a autora indicou para o Século XVII o número de 05 pessoas processadas e para o Século XVIII o número de 46 pessoas processadas.

De uma forma em geral, os estudos que abordam a atuação do Tribunal do Santo Ofício no Estado do Maranhão e Grão-Pará enfatizam particularmente o período da Visitação ao Pará, realizada na segunda metade do século XVIII (CAMPOS, 1995; DOMINGUES, 2001). Nesses trabalhos, os pesquisadores chamam atenção para a peculiaridade desta visita da Inquisição, realizada num período em que o poder do Tribunal já se encontrava em processo de declínio e as visitas inquisitoriais já não eram mais frequentes. Ressaltam da mesma forma a demorada permanência do Visitador Geraldo José de Abranches, analisando a sua atuação e sua relação com o governo Pombalino, em especial, do seu papel no processo de reorganização da estrutura eclesiástica na região (MATTOS, 2009). Todavia, ainda são escassos os estudos acerca da atuação da Inquisição no Estado do Maranhão e Grão-Pará, que abordem o período anterior e/ou posterior ao da Visitação do Pará (1763-1773). O que desponta a partir de tais estudos é uma leitura minimizada sobre a ação da inquisição na região, a partir da qual se deduz, por exemplo, que o Santo Ofício só agiu de forma mais intensa no período da visitação, sendo, portanto fraca sua presença em outros momentos.

Sendo assim, a partir da observação de que as pesquisas sobre o tema eram ainda insuficientes para avaliar o impacto da presença inquisitorial nesta área, resolvemos que era necessário computar o real número

de pessoas denunciadas e a incidência dos principais delitos praticados na região. Para tanto, iniciamos uma coleta de informações encontradas em diferentes tipos de documentos, quais sejam: os códices encadernados conhecidos como Cadernos do Promotor; os Cadernos do Nefando e de Solicitante; o Livro de Confissões e Denúncias da Visita do Grão-Pará; Livros de correspondência recebida dos comissários; e por fim, os documentos avulsos, denominados de “processos”. A partir disso, delimitamos a busca à seguinte categoria: denúncias e confissões de culpas relativas a pessoas que nasceram e/ou viviam na região do Estado do Maranhão e Grão-Pará<sup>155</sup>.

Embora o fundo documental relativo à Inquisição de Lisboa tenha sido recentemente reorganizado, os chamados processos mantiveram tal denominação, ainda que nem todos os documentos assim denominados se constituam no seu sentido jurídico um conjunto de peças apresentadas para servir à instrução e ao julgamento de uma questão. Referem-se mais a uma organização documental que pode compreender vários tipos de documentos isolados como diligências, cartas de confissão, autos sumários de testemunhas, rol de denúncias, mandatos de prisão, etc; além de abarcar, é claro, uma documentação mais completa sobre determinado caso, indo desde a denúncia até a sua sentença final. Destacamos que dos 124 cadernos do promotor disponíveis no Arquivo da Torre do Tombo, identificamos o número de 63 cadernos com dados pertencentes à área delimitada. Desta feita, os dados dos diversos cadernos encontrados, somados aos 170 processos identificados, implicaram num aumento do número de pessoas denunciadas muito maior do que foi até agora exemplificado pela historiografia, bem como contabilizam um número diferenciado de réus efetivamente condenados pela Inquisição.

O emprego desta multiplicidade de fontes e de sua natureza diversa nos levou a adotar, na análise e apresentação deste trabalho, determinados procedimentos metodológicos que consideramos importantes. Embora

---

155 Englobando dessa forma as capitânicas do Pará, Maranhão, Piauí, São José do Rio Negro e as demais capitânicas subordinadas. No levantamento foram excluídos os dados das pessoas que nasceram na região, mas no momento da denúncia viviam em Lisboa, ou em outras capitânicas do Estado do Brasil.

estejamos cientes que nem sempre serão tais procedimentos suficientemente capazes de neutralizar todas as diferenças encontradas nelas. O primeiro procedimento foi considerar a denúncia do delito<sup>156</sup> e/ou confissão de culpa<sup>157</sup> como ponto comum e de partida para nossa análise. Não nos preocupando nesse primeiro momento com o destino final dos acusados, se foram ou não processados e se receberam ou não sentenças pelo Tribunal. Com base nessa primeira premissa, se definiu a partir da primeira e última denúncia computada o recorte temporal que vai de 1617 a 1805.

Uma vez estabelecida uma periodização mais ampla e levantado todos os casos presentes na documentação escolhida, se decidiu por um segundo procedimento metodológico, a fim de corrigir algumas distorções observadas na análise dos dados reunidos. Decidimos eliminar todos os casos reincidentes de pessoas denunciadas durante o recorte temporal como um todo. Este procedimento se diferencia de outro adotado anteriormente em nossas pesquisas e materializado no trabalho de Maria Olindina Oliveira (2010), no qual adotamos a retirada apenas dos nomes que eram reincidentes no recorte decenal analisado, mantendo os nomes que apareciam repetidos em outras décadas. Desta forma, o resultado aqui apresentado se diferencia em números totais do que foi apresentado pela pesquisa anterior. Contudo, não diverge na sua essência, qual seja observar a incidência de denúncias e/ou confissões num período mais dilatado da presença da inquisição na Amazônia.

Conquanto tais procedimentos minimizem algumas distorções proporcionadas pela natureza das fontes, sabemos que os dados aqui apresentados não podem ser vistos de forma absoluta. Não obstante tenhamos reunido um número significativo de documentos, raramente apresentados em conjunto nas análises da ação inquisitorial, temos consciência dos problemas que uma análise quantitativa revela. Daí a nossa preocupação

---

156 Ato verbal ou escrito pelo qual alguém leva ao conhecimento da autoridade competente um fato contrário à lei, à ordem pública ou a algum regulamento e suscetível de punição.

157 É importante esclarecer que as confissões dos delitos feitas pelos moradores aos agentes inquisitoriais presentes na área estudada foram todas devidamente computadas, só não foram isoladas analiticamente. De forma, que compreendemos a sua importância, mas, não é objeto específico deste estudo comparar distintamente essas duas vias de identificação de culpas.

em esclarecer os parâmetros aqui adotados, para o controle dos dados que alcançamos com o cruzamento das fontes elencadas. Isto porque, ocorre que algumas pessoas são denunciadas por mais de um delito distinto, ou acontecendo ser a mesma pessoa denunciada pelo mesmo delito em épocas diferentes. Enfim, são informações que fazem oscilar os dados conforme a variante utilizada; desta feita, fazendo com que o número de delitos seja sempre o superior ao número de pessoas denunciadas.

A dificuldade que se coloca a partir disso é: como proceder com essas informações de temporalidades distintas? Eliminar todas as ocorrências múltiplas ou não? A questão não é simples e nos remete a vários fatores a serem avaliados. Se considerarmos rigorosamente todas as denúncias por pessoa encontradas estas totalizariam 633 casos, entrando no cálculo todos aqueles em que houve mais de um registro de denúncia por pessoa/ano e por delitos/pessoa diferentes. Como exemplo de múltiplas denúncias ocorridas em anos diferentes e por delitos diferentes, tem-se o caso ocorrido no Maranhão de Manuel de Santa Catarina, frade carmelita, acusado de sodomia, em 1686, com um gentio da terra chamado Domingos, escravo do convento do Carmo (AN/TT, TSO, IL, Caderno dos Nefandos 14, fl. 390-402). Passados alguns anos, em 1698, o frade Manuel foi novamente denunciado ao Santo Ofício. Desta vez por superstição, já que usava debaixo da roupa durante a missa uns papezinhos, tirados na hora da comunhão (AN/TT, TSO, IL, Caderno do Promotor 267, fl. 211-212v). Neste caso, frei Manoel de Santa Catarina apareceria duas vezes como acusado, uma por sodomia e outra por superstição.

Porém, se ao invés de conservarmos todas as denúncias indiscriminadamente, escolhêssemos outro procedimento que se constituísse em retirar os casos idênticos de denúncias ocorridas no mesmo ano, porém mantendo os mesmos denunciados e delitos em anos diferentes, esse número cairia para 589 denúncias. Procedimento em que se enquadraria Miguel Rodrigues Curto, cristão-velho, natural da Ilha da Madeira, lavrador e morador no Pará, denunciado por bigamia, foi acusado quatro vezes perante o Santo Ofício, sendo três denúncias registradas em 1755 (AN/TT, IL, Caderno do Promotor 306, 307 e 308), e depois outra denúncia em 1759 (AN/TT, IL, Caderno do Promotor 313). Computando uma só denúncia do ano de 1755 e desprezando as demais do mesmo ano, e

considerando a outra denúncia de 1759, se preservaria o delito por pessoa/ano e aparentemente o impacto negativo só se daria de forma numérica, pois haveria uma diminuição dos números dos casos registrados.

Por outro prisma, se escolhermos retirar do nosso cálculo todos os casos reincidentes e nos ativermos à primeira denúncia identificada unicamente por pessoa, teríamos um total de 516 pessoas denunciadas ao longo de todo o recorte temporal. Tal procedimento nos aproximaria do número real de pessoas acusadas, entretanto nos afastaria da estatística de delitos denunciados globalmente. O problema que se apresenta aqui é justamente dos casos em que a pessoa foi denunciada várias vezes pelo mesmo delito em diversos anos. Como exemplo o ocorrido com o Faustino Mendes de Araújo, natural de Braga, morador no Pará, onde era cabo de canoa, acusado de bigamia duas vezes, em 1671 e 1676 (AN/TT, TSO, II, Caderno do Promotor 246 e 254), e finalmente processado em 1696 (AN/TT, TSO, II, Processo 10130). Escolhendo a primeira denúncia feita em 1671, seriam desprezadas as demais informações de 1676 e 1696.

Os casos que mais causam problemas analíticos pela sua multiplicidade de entradas são os ocorridos durante a visitação no Pará, cujos acusados já haviam sido denunciados anteriormente. Citamos, como exemplo, o caso da  ndia Sabina, acusada oito vezes de feitiçaria no Pará, sendo a primeira denúncia identificada em 1747 e a última em 1767, perante o visitador Giraldo José de Abranches (AN/TT, TSO, II, Caderno do Promotor 301, fl. 55; Livro da Visitação ao Pará, Livro 785, fls. 73-77). Se considerarmos na nossa análise o registro da primeira vez em que Sabina foi denunciada igualando-a aos demais casos em que só temos uma única denúncia por pessoa, ela desapareceria dos registros dos casos ocorridos durante os anos da visitação no Pará. Sendo que Sabina foi denunciada três vezes durante a visitação (1763, 1764 e 1767). É evidente que essa escolha implica em um problema analítico não apenas quantitativo, mas qualitativo, pois Sabina, assim como outras pessoas em semelhante condição, faz parte dos estudos que analisam a visitação ao Pará. E suprimi-los pode parecer incorreto do ponto de vista formal desta periodização específica.

Como já salientamos anteriormente, estamos cientes das dificuldades que esta abordagem quantitativa incorre no trato desta documentação e

de seus limites operacionais. Não obstante, preferimos para o presente trabalho, escolher como parâmetro de análise reduzir os dados às pessoas denunciadas entre 1617 a 1805, tendo como referencia a primeira denúncia localizada excluindo totalmente as reincidências. Assim a nossa mostra se constitui de **516** pessoas denunciadas ao longo do período.

Distribuímos o universo a ser analisado por períodos que abarcavam os Séculos XVII até o XIX (tabela 1). Contudo, a mostra se apresentou inconsistente para o Século XIX para fins de cotejo, visto os reduzidos anos em que ocorre a amostra. Assim, para uma melhor análise comparativa dos dados analisados, decidimos restringir o período total em quatro blocos de 50 anos, desprezando nesse recorte os dados entre 1801-1805. De forma que teremos quatro fases distintas que conduzirão nossa análise, a saber: 1) 1600-1650; 2) 1651-1700; 3) 1701-1750 e 4) 1751-1800.

**Tabela 1: Pessoas denunciadas na Amazônia colonial.**

Período	Pessoas
1600-1650	09
1651-1700	89
1701-1750	214
1751-1800	198

**Fonte:** ANTT. Cadernos do Promotor, do Solicitante, dos Nefandos e Processos diversos.

Desse modo, no que concerne ao Século XVII, se registra no período de 1600-1650 o número de nove pessoas denunciadas, sendo oito homens e uma mulher. Entre os denunciados encontramos apenas um mulato. A desproporção entre os números de homens e mulheres se devem a uma elevada taxa de masculinidade verificada na população branca colonial presente na região. O número de casos diminuto em comparação ao registrado no Estado do Brasil, também é bastante compreensível, haja vista que o povoamento colonial estava nos seus primórdios e a maioria da povoação era composta de aldeamentos indígenas. A cidade de Belém registra para o início do século 130 moradores e 500 em 1665 (SIQUEIRA, 1996, p. 121).

No que se refere ao período de 1651-1700, registramos 89 pessoas denunciadas, sendo 67 homens e 22 mulheres, ou seja, 75% dos denunciados são do gênero masculino, mantendo a desproporção entre os sexos que irá se conservar no século seguinte. Já em relação à origem racial do acusado, ainda que neste aspecto nossa pesquisa seja ainda preliminar, pois tal abordagem envolve uma percepção mais acurada das denúncias, onde nem sempre a designação racial esta indicada claramente. Mesmo assim, podemos observar com base nos dados computados que houve um aumento de denúncias entre índios, negros e mestiços (mulatos, pardos, mamelucos, cafuzos) contabilizando 32 pessoas denunciadas com esse perfil.

Chamou-nos a atenção um grande aumento de pessoas denunciadas na última década do século, qual seja 66 pessoas. Tal incremento de denúncias ainda requer um estudo mais detalhado das circunstâncias em que ocorreram e o que as teria motivado. Sabemos que aproximadamente 20 destas denúncias foram feitas pelo Frei Bernardino das Entradas, missionário e qualificador do Santo Ofício, que andou em missão volante pelas capitânicas do Pará e Maranhão, de onde enviou diversas denúncias ao Tribunal do Santo Ofício em Lisboa (AN/TT, IL, Caderno do Promotor 263).

Nesse período havia poucos agentes inquisitoriais atuantes na região. Em 1643, poucos dias antes de embarcar para o Maranhão, foi habilitado comissário do Santo Ofício o padre jesuíta Luís Figueira, que faleceu no mesmo ano. Quase uma década depois, em 1652, encontramos o padre jesuíta Manuel de Lima, habilitado comissário e visitador das naus no Maranhão pelo tribunal do Santo Ofício (AN/TT, IL, Livro de Provisões 105, fl. 214). Em 1688, em face dessa carência foram autorizados os reitores dos colégios jesuítas de Belém e São Luís a atuarem como comissários na ausência de comissários habilitados pelo Santo Ofício (FEITLER, 2007, pp. 258-59). Também eram escassos os familiares, de tal forma que identificamos Domingos Rodrigues Moura como o primeiro familiar atuante no Pará, habilitado em 1672, natural do Reino e morador em Belém onde servia no “Ofício de escrivão das execuções, contador e distribuidor” (AN/TT, CG, Habilitações, Domingos, maço 5, doc. 163).

Para além da necessidade de dividir os dados em recortes temporais mais específicos, a fim de termos um controle maior sobre eles,

considerando a sua natureza, outro problema enfrentado no trato com as fontes foi a necessidade de classificar os delitos para melhor trabalhá-los, devido a sua constante imprecisão vocabular. Nesse sentido recorreremos à seguinte classificação dos delitos: a) bigamia, b) feitiçaria e práticas mágicas, c) blasfêmia e sacrilégio, d) sodomia, e) solicitação, f) judaísmo (OLIVEIRA, 2010, p. 52).

Desta feita, em relação à natureza dos delitos, no período compreendido entre 1651-1700, observamos que a maior incidência se deu na categoria “feitiçaria e práticas mágicas” com 53 pessoas denunciadas; em segundo lugar, temos a categoria “blasfêmia e sacrilégio” com 14 pessoas; em terceiro lugar, “sodomia” com 9; em quarto lugar, “bigamia” com 5 pessoas; em quinto lugar temos “solicitação” com 5 pessoas.

É possível observar, no Século XVIII, o aumento expressivo de pessoas denunciadas em relação ao século anterior (tabela 1). No período de 1701-1750 encontramos um total de 214 pessoas denunciadas, destas 165 eram homens e 49 eram mulheres. Nesta fase mantém-se a desproporção de gênero verificada anteriormente e o número de homens denunciados continua elevado, chegando a 77% das pessoas denunciadas. No que diz respeito ao perfil racial esse corresponde a 58 casos de índios e mestiços, ou seja, 27% dos casos. Como podemos observar a atuação do Santo Ofício ocorreu de forma mais firme já na primeira metade do Século XVIII, bem antes da Visitação iniciada em 1763.

Provavelmente, o aumento de pessoas denunciadas, se explique pela ação mais vigilante do Santo Ofício. Sabemos que, a partir da década de 1730, o número de agentes inquisitoriais na região aumentou significativamente, estando atuantes antes da Visitação, em 1763, no Pará: 36 familiares, 8 comissários e 1 qualificador; e no Maranhão: 5 familiares e 3 qualificadores. Embora, nesse período, tenha crescido o número de agentes inquisitoriais presentes na região, não se registra comissários habilitados no Maranhão. De fato, observamos que lá foram os reitores dos colégios jesuítas que atuaram nessa época como “comissários extraordinários”.

No que se refere à natureza dos delitos identificados, no período de 1701-1750, temos os principais delitos assim distribuídos: em primeiro lugar, “feitiçaria e práticas mágicas” com 81 pessoas denunciadas; em

segundo a “bigamia” com 35 pessoas; em terceiro lugar a “blasfêmia e sacrilégio” com 27 pessoas, seguido do delito de “solicitação” com 19 pessoas denunciadas; e “sodomia” com 2 pessoas. Também é neste período que ocorre uma grande incidência de denúncias de práticas judaizantes e de cristão-novo com 15 pessoas denunciadas, em sua esmagadora maioria são acusações contra a família de Duarte Rodrigues da Távora, morador no Maranhão. Observamos ainda a existência de várias denúncias que envolveram os próprios agentes do Santo Ofício, como comissários que exorbitaram nos seus deveres e familiares que casaram sem o consentimento do Tribunal, como foi o caso do familiar Elias Caetano, morador no Pará, que casou com “pessoa da terra” (AN/TT, TSO, IL, Caderno do Promotor 330, fl. 164).

Para o último período compreendido, entre 1751-1800, temos 198 pessoas denunciadas, sendo 149 homens e 49 mulheres. No que diz respeito ao perfil racial foram contabilizados 77 índios e mestiços denunciados nesta fase, que correspondem a 38 % dos casos. Tais casos apontam para um aumento de indivíduos denunciados desse grupo com relação ao período anterior, ainda que predominem os casos envolvendo pessoas brancas.

Na questão da natureza dos delitos, para o período de 1751-1800, se sobressaem os casos de “feitiçaria e práticas mágicas” com 79 pessoas; em seguida temos “blasfêmia e sacrilégio” com 45 pessoas; em terceiro lugar, “bigamia” com 43 pessoas; em quarto lugar, “solicitação” com 12 pessoas; e por fim, “sodomia” com 07 pessoas. O que se nota nessa última fase é que mesmo que ela coincida com a visitação ao Pará, que sem dúvida potencializou as denúncias no período (80 pessoas), ainda assim, apresenta um significativo número de pessoas denunciadas em uma fase considerada de refluxo das atividades inquisitoriais.

Observando os dados de forma global, do ponto de vista espacial, podemos verificar que a despeito da pequena incidência de agentes inquisitoriais na capitania do Maranhão, o número de pessoas denunciadas moradoras nesta região, corresponde a 40 % de casos levados ao Santo Ofício. Sobre a natureza dos delitos fica evidenciado uma majoritária incidência de denúncias de “feitiçaria, práticas mágicas e superstições”, que

correspondem a 41 % dos casos, suplantando de longe os delitos de “blasfêmia e sacrilégio” que corresponde a 18 % e bigamia com 16% dos casos.

A condição étnica também é interessante nessa amostragem que ronda os 30% de índios e mestiços. Ainda que se considere essa região predominantemente indígena, os acusados são 70% de pessoas brancas. E mesmo que os índios e mestiços, sejam minoria entre as pessoas denunciadas ao Santo Ofício, vale a pena ponderar sobre a sua inserção entre os denunciados. A este respeito é importante destacar o estudo recente de Leônia Resende (2013) sobre os índios e seus descendentes denunciados ao Santo Ofício no Século XVIII, no qual a autora assinala 273 denúncias para todo o Brasil, sendo que 155 denúncias se concentram na Amazônia, ou seja, 56 % dos casos identificados. O que é importante aqui destacar, é que tal pesquisa demonstra que ainda que não sejam predominantes os casos envolvendo os índios e seus descendentes na América portuguesa, estes uma vez inseridos na sociedade colonial, se tornavam alvos dos olhares inquisitoriais. E é preciso redimensionar os estudos envolvendo as populações indígenas acusadas no Tribunal do Santo Ofício.

Traduzir em números e estatísticas a ação inquisitorial na Amazônia colonial foi uma abordagem consciente de seus percalços. O que nos possibilitou superar inúmeros entraves colocados pela documentação, repensar abordagens metodológicas e analíticas de seu conteúdo, mas, sobretudo foi uma experiência que nos possibilitou colocar em evidência a nossa hipótese de pesquisa, de que a atuação do Tribunal do Santo Ofício no Estado do Maranhão e Grão-Pará foi intensa antes do período da visitação. A partir dos dados apresentados nesse trabalho, esperamos que outras pesquisas se lancem no aprofundamento de questões aqui levantadas.

## REFERÊNCIAS

CALAINHO, Daniela. *Metrópole das Mandingas*. Religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, magia e sociedade: Belém do Pará, 1763-1769*. Dissertação (Mestrado em História Moderna). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1995.

DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança*. O estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772). Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp, 2001.

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2009.

MOTT, Luiz. “A Inquisição no Maranhão”. In: *Revista Brasileira de História*, vol. 14, nº 28, 1994, pp.45-73.

OLIVEIRA, Maria Olíndina Andrade. *Olhares Inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Mestrado em História, Universidade Federal do Amazonas, 2010.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Cartografia gentílica: os índios e a Inquisição na América portuguesa (Século XVIII)”. In: FURTADO, Júnia Ferreira & RESENDE, Maria Leônia Chaves de (orgs.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI - XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, pp. 349-374.

SIQUEIRA, Sonia. “Inquisição e marginalidades. O caso do Pará”. In: *Revista de Ciências Históricas*. Porto: Universidade Portucalense, vol. XI, 1996, pp. 113-141.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

# A INQUISIÇÃO NO GRÃO-PARÁ (1750-1773)

Yllan de Mattos

*[...] lembrou o mesmo Conselho da grande necessidade espiritual que todos aqueles povos têm de que o ministério da Inquisição lhe acuda com o pronto remédio de que tanto necessitam as suas consciências, e desejando aproveitar tão boa conjuntura, como de passar àqueles Estados [do Grão-Pará e Maranhão] um ministro de cujas letras e prudência confia saiba remediar [...].*

Carta do Conselho Geral ao monarca, 1763

Este artigo, que ora se apresenta, discorre sobre a visitação que fez o Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará e Maranhão entre os anos de 1763 e 1773. Suas conclusões são resultantes da pesquisa de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, sob orientação do professor doutor Ronaldo Vainfas (MATTO, 2009). Assim, neste texto, sistematizamos – de forma resumida – algumas questões mais pontuais sobre esta visitação tão extemporânea.

O visitador Giraldo José de Abranches chegou a Belém em novembro de 1763. Contudo, o processo que culminou nesta última Inquisição à América portuguesa se iniciara bem antes, com a administração eclesiástica de Miguel de Bulhões e secular de Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

O bispo foi peça fundamental para a criação, adaptação e concretização de um projeto pombalino no Grão-Pará, como demonstra sua copiosa correspondência com o Conselho Ultramarino e com Pombal, sobretudo no período que esteve, interinamente, à frente do governo – entre outubro de 1754 e dezembro de 1756. Este projeto de colonização teve horizontes claramente delineados, *a priori*, nas *Instruções régias* à Mendonça Furtado. Contudo, isso não significa dizer que esteve pronto neste momento, muito

menos que foi Pombal quem o definiu. Por um lado, a pena que assinou as *Instruções* foi de Diogo de Mendonça Corte Real, então secretário de Estado da Marinha e Negócios Ultramarinos; por outro, o projeto pombalino foi resultado das necessidades portuguesas e coloniais, assim como sua ação política constituiu-se em um contexto histórico específico marcado pelos conflitos com algumas instituições. Existia, de fato, uma concepção teórica prévia formada pelas letras de alguns intelectuais portugueses – como dom Luís da Cunha – contudo, o projeto político pombalino no Grão-Pará nunca foi fechado e acabado. Pelo contrário, construiu-se e se adaptou ao longo da administração de Mendonça Furtado e dos governadores seguintes, realinhando seus objetivos à prática e às necessidades cotidianas.

Foi nesta interface – entre teoria política e necessidade prática – que se construiu este projeto. Portanto, só se pode compreender o projeto pombalino – e a própria visitação inquisitorial – se a análise for empiricamente observável, referenciada pelo contexto histórico singular, caso contrário o próprio processo histórico irá refutar essa teorização.

As epístolas de Bulhões e Mendonça Furtado procuravam redefinir as instruções metropolitanas a fim de cumpri-las. O projeto foi, assim, marcado pelos conflitos com os jesuítas e as demais ordens, mas também com a questão fulcral da manutenção do território e da vassalagem do ameríndio ao monarca. Neste sentido, o *Directorio dos índios* representou a sistematização deste plano de colonização e parâmetro para as administrações seguintes, configurando uma lei essencialmente colonial (COELHO, 2005, pp. 163 e 287).

Estas questões nortearam toda a administração do Estado do Grão-Pará na época pombalina. Os governadores que seguiram se esforçaram bastante para dar continuidade aos objetivos de Mendonça Furtado que, a partir de 1760, fora alçado a secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos. Portanto, o projeto político prosseguiu através das instruções que o secretário forneceu aos administradores do Grão-Pará. Estes gozaram de certa tranquilidade por conta dos lucros e serviços da Companhia de Comércio, da manutenção de certo controle sobre as demais ordens, após a expulsão dos jesuítas e a promulgação do *Directorio dos índios*, e a eventual paz nas fronteiras. Bernardo de Melo Castro pautou sua administração na resolução das pendências legadas por Mendonça Furtado,

sobretudo, nas obras públicas de Belém e no destino das propriedades e pertences dos jesuítas. Tarefa nada simples, pois não se limitava apenas ao confisco e redistribuição das fazendas dos inacianos, mas, também, à substituição da evangelização e educação dos índios, conforme observava o *Diretório*. Fernando da Costa de Ataíde Teive, por sua vez, redobrou a atenção nas obras das fortificações limítrofes e pôde assegurar, através de uma devassa de correição e da Inquisição, a manutenção do projeto pombalino. As *Instruções* para sua governança circunscreviam-se ao cumprimento da lei de liberdade dos índios e do *Diretório*, bem como tocavam na problemática da manutenção do território, no estímulo da agricultura e na exclusividade do comércio praticado pela Companhia de Comércio. Foi sob sua administração que as vilas conquistaram, de certa forma, um núcleo estável de povoamento, as obras das praças armadas, como Macapá, foram reiniciadas e houve a segunda fundação de Mazagão, transportada da África ao Pará, deflagrando uma explícita preocupação com a ocupação e urbanização do território. Portanto, Ataíde Teive seria o responsável pela efetividade do projeto pombalino e pelo zelo e vigilância de sua aplicabilidade.

O prelado foi igualmente có-responsável do projeto. Entre os anos de 1750 e 1751, Bulhões realizou uma visita pastoral à região da vila do Gurupá. Como fica claro, por determinação régia, as missões deveriam se sujeitar à visita do bispo que, por sua vez, deveria informar o que acontecia à majestade fidelíssima. As visitas pastorais, segundo Caio Boschi, obedeciam a dois objetivos: contribuía para o aperfeiçoamento da ética religiosa e para o fortalecimento do poder temporal, pois o bispo era um duplo agente: eclesiástico e régio (BOSCHI, 1989, p. 970). O aspecto “secular” das visitas residia nas informações e sugestões produzidas pelo visitador à administração colonial, Porém, elas não deixaram de lado a perspectiva espiritual. Essa era a sua regra; este era o seu fundamento e não poderia ser diferente. As visitas pastorais mostraram grande preocupação com as moralidades, além de, por vezes, instruir em primeira instância réus de foro inquisitorial. Nelas, despontavam as denúncias de concubinato de vários tipos, de bigamia, de casamentos inválidos etc., sinalizando para uma tentativa dos bispos de fazerem cumprir a moral de Trento, conforme regravava o *Regimento do auditório eclesiástico*.

De todo o modo, a relação entre os dois poderes e, por conseguinte, entre as duas personagens – Mendonça Furtado e Bulhões – era nítida: o governador teve um aliado importantíssimo para o conhecimento político e administrativo do Estado Grão-Pará; o bispo fortaleceu suas prerrogativas impondo-se contra as ordens religiosas e ganhando reconhecimento de sua ação. Miguel de Bulhões foi, sem rodeios, o responsável pela efetivação, em simbiose com Francisco Xavier de Mendonça Furtado, do projeto pombalino. O projeto foi ambivalente: temporal e religioso; regalista e católico; nele, ambos convergiam no objetivo de afirmar a autoridade régia. O *Diretório dos índios* foi um desdobramento dos conflitos com as ordens religiosas, mas também um efetivo plano de colonização com a finalidade geopolítica de converter os índios ao cristianismo, ao mesmo tempo em que os transformava em vassalos do rei. Foram demandas coloniais e metropolitanas que forjaram seus textos, que contaram com a escrita de Mendonça Furtado e o conhecimento e sugestão de Miguel de Bulhões.

As sugestões do bispo não só harmonizavam bem com a política pombalina, como também reorganizavam a prática colonial. Certa vez, quando delegou ao padre José Monteiro de Noronha visitar as paróquias dos Rios Xingú, Tapajós e Amazonas, atentou para a “necessidade de se elaborar um diretório espiritual para reger as paróquias e converter os índios mal encaminhados pelos missionários da Companhia de Jesus”. Diz ele em carta ao Conselho Ultramarino, de novembro de 1757:

Sei perfeitamente que a punição de semelhantes delitos pertence privativamente ao Tribunal do Santo Ofício, mas não posso acabar de convencer-me de que estes índios se devam reputar por incursos nesta culpa. A Vossa Excelência é notória a lastimosa rusticidade destes homens por causa da péssima educação que lhes deram os seus missionários. Nem eles percebem a deformidade, que contém [ilegível] o casar segunda vez nem chegam a compreender as Leis, do Matrimônio, e muito menos, que se reputam como hereges, os transgressores delas. Suposta a evidência desta verdade parecia-me, que estes homens não deverão ser remetidos ao Santo Ofício, porque, aliás, serei obrigado a fazer remessa da maior parte dos índios, e índias para essa Corte, deixando sem gente as Povoações, quando me persuado com toda, a certeza, que só deverão ser punidos os Missionários (AHU, *Pará*, Cx. 43. Doc. 3919).

Miguel de Bulhões, além de solicitar retoricamente a presença inquisitorial no Pará e reafirmar a moral tridentina, traz nesta escrita fórmulas consagradas da administração pombalina: por um lado, o bispo pede que os índios não sejam remetidos ao Santo Ofício, caso contrário será obrigado a fazer remessa da maior parte deles, mas sim os missionários, ímpares no mau exemplo. Mesmo sem menção direta, os missionários citados são os inacianos. Por outro, faz-se a sentença que doravante veremos o Conselho Geral aplicar: por conta da “lastimosa rusticidade destes homens”, incorrem, eles, em erros. Rusticidade provocada pelos inacianos ou pelas terras coloniais? Ora uma, ora outra serão agregadas às respostas a estes desvios.

De todo o modo, Bulhões realizou duas devassas entre os anos de 1750 e 1751 em uma visita realizada na vila do Gurupá. Dela, resultaram quatro acusados de feitiçaria: três índias escravas e um índio forro. Todas as acusações e testemunhos recolhidos foram enviados ao Santo Ofício, em Lisboa (CARVALHO, 2005, p. 321). Da mesma forma, dom João de São José Queirós – bispo que o sucedeu – inicia, em dezembro de 1760, uma visita pastoral pelo rio Guamá e Capim. Nela, são constantes as queixas contra os colonos: viviam os padres e diretores em “desregradas vidas” ao lado de índias, fazendo pouco jus às determinações do *Diretório dos índios*. Afirmava: suas visitas são para “temperar vigários e não destemperar diretores” (QUEIRÓS, 1847).

O poder episcopal agiu, igualmente, como um informante dos casos que recaíam sob a jurisdição inquisitorial. Contudo, este mecanismo amplamente utilizado não misturava as competências, pelo contrário, complementava a atuação tornando o leque de perseguição deveras abrangente. Ambas as averiguações convergiam em seus espaços jurídicos para o maior controle da fé e dos costumes, revelando uma veemente cooperação entre estes Tribunais religiosos.

Em conformidade com o plano de colonização, Pombal orientou a ação do quarto bispo do Pará, frei João de São José Queirós, afirmando que os índios “hão de buscar e seguir até por necessidade os que lhe fizerem a justiça e os receberem com a caridade que nunca conheceram”, saindo “dos matos para as povoações” e cobrindo “suas desnudezas”. Por isso, Sua Majestade restituiu a liberdade e “estabeleceu o governo temporal dos mesmos

índios nos Generais, Ministros e magistrados seculares deixando toda a espiritualidade aos Ministros eclesiásticos e dando assim a Deus o que era de Deus, e a César o que era de César” (IHGB, Lata 285. Pasta 1. Fls. 37-44).

Queirós efetuou duas *Visitas pastorais*, mas ficou no Grão-Pará pouquíssimo tempo, retornado em 1764 – quando tomou posse o vigário capitular e visitador do Santo Ofício, Giraldo José de Abranches. Contrário à política pombalina, seus escritos condenavam a população indígena e a “aversão” destes ao trabalho: só trabalham quando têm consigo um branco zeloso, afirmava. Embora tenha recebido recomendações do governador Manuel Bernardo de Melo e Castro para não tratar dos descimentos “porque era dar aos eclesiásticos o poder que Sua Majestade retirava” (AHU, *Pará*, Cx. 48. Doc. 4356), apoiava seus usos e a escravidão indígena (QUEIRÓS, 1847, p. 172). Esta é a tônica de sua carta à Pombal, escrita ainda em novembro de 1760, sobre as primeiras impressões da capitania, de seus habitantes e do serviço prestado pelos religiosos nas povoações de índios ali situadas (AHU, *Pará*, Cx. 48. Doc. 4356).

O conflito estava posto e estes desajustes não seriam tolerados, sobretudo depois da contenda jesuítica. Doravante, dom José ordenou que o bispo fosse embarcado de volta para Lisboa.

Dessa forma, por um lado, Miguel de Bulhões foi fundamental para a política pombalina. Com seu conhecimento, agiu e inspirou a adaptação das regras metropolitanas à prática da realidade colonial. João de São José Queirós, diferente, dissonava dos preceitos pombalinos. Crítico obstinado dos jesuítas, não confirmou o projeto, mas reafirmou certa autonomia e cometeu desajustes inaceitáveis para a época da expulsão dos inicianos. Em conformidade com o tempo, os bispos eram agentes da política metropolitana e caso não acolhessem este preceito – quer pelo direito do padroado, que pela interrupção das relações com a Santa Sé ou pelas doutrinas regalistas próprias da segunda metade dos setecentos – seriam desterrados de sua ação pastoral. Bulhões deu força à ação metropolitana e foi recompensado; Queirós, pelo contrário, caiu em desgraça.

Por sua vez, o Santo Ofício contou com uma rede de agentes formais, civis e eclesiásticos, conhecidos como comissários e familiares. Daniela

Calainho, em trabalho sobre os familiares do Santo Ofício, demonstra que a rede de agentes inquisitoriais estava, apesar de bem diminuta se comparada ao restante da América portuguesa (2,3% dos agentes), azeitada no norte da colônia. Entre os anos de 1721 e 1740, bem como no período da visitação, entre os anos de 1761 e 1781, tem-se o maior número de familiares no Estado do Grão-Pará e Maranhão (CALAINHO, 2006, pp. 177-178).

QUADRO I		
FAMILIATURAS EXPEDIDAS NO SÉCULO XVIII		
	MARANHÃO	PARÁ
1701-1720	-	1
1721-1740	2	10
1741-1760	-	9
1761-1781	3	9
1781-1800	6	6
Total	11	35
Em relação ao restante da América portuguesa	0,7%	2,3%

Utilizando-se de documentação diversa e tratando dos comissários, a pesquisa de Aldair Carlos Rodrigues<sup>158</sup> aponta para o seguinte quantitativo:

QUADRO II		
COMISSÁRIOS DO SANTO OFÍCIO NO SÉCULO XVIII		
	MARANHÃO	PARÁ
1731-1740	1	2
1741-1750	1	3
1751-1760	-	1
1761-1770	2	4
1771-1780	1	-
1781-1790	1	2
1791-1800	-	-
Total	6	12

158 Nestas linhas, deixo o agradecimento à Aldair Carlos Rodrigues, que com grande generosidade forneceu dados preciosos de sua pesquisa de doutorado ainda em andamento intitulada *Justiça Eclesiástica e Inquisição na América Portuguesa (1711-1808)*.

Observando tais dados, é fácil perceber que é justamente no período da visitação – década de 1760 – que se tem o aumento de comissários nestas terras. Nesse sentido, o número de familiares e comissários conheceu seu apogeu justamente no período em que um visitador esteve em Belém. A constatação é no mínimo intrigante e sugere que a visitação poderia ter incentivado a procura de cargos na Inquisição. Portanto, podemos inferir que, à época em que Giraldo José de Abranches chegou ao Grão-Pará, a malha do Santo Ofício já estava bem tecida. Contudo, se era este o caso, o que fez a Inquisição enviar uma visitação ao Grão Pará em um período em que este expediente não era mais utilizado?

A Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará relaciona-se intimamente com o contexto que forjou o projeto pombalino. A experiência diocesana de Giraldo José de Abranches em São Paulo e Mariana, suas “letras canônicas” e as constantes queixas dos erros e permanências das práticas jesuíticas no norte da Colônia estão entre as razões explícitas nas cartas para enviá-lo a estas terras. Abranches, como se sabe, antes de ser enviado ao Grão-Pará, gozava de certa experiência no trato em colônias. Talvez esse tenha sido o motivo d’el-rei enviá-lo à estas terras. Maria de Fátima Gouvêa, tratando dos oficiais régios, afirma que “conhecimento e poder eram dimensões indissociáveis na forma como atuavam [estes oficiais] [...] – seja em termos da transferência e/ou circulação de conhecimento, seja em termos das técnicas administrativas utilizadas nas diferentes áreas coloniais” (GOUVÊA, 2004, p. 104). Movimentando-se sobre uma parte desse mundo ultramarino, estes homens ganhavam destaque no exercício de sua função, como, da mesma forma, produziam a “ciência prática” sobre como administrar estas conquistas, por vezes, fazendo jus a determinações metropolitanas, mas, no mais das vezes, alterando estas diretrizes – como é o caso das Leis de 1755 e do *Diretório dos índios*.

Entretanto, Abranches foi, antes, enviado para algumas diligências eclesiásticas a mando d’el-rei e somente depois pelo Santo Ofício: em 14 de junho de 1763, dom José ordena “passar às capitâneas do Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí o doutor Giraldo José de Abranches encarregado do serviço de Deus e meu” (AHU, *Pará*, Cx. 54. Doc. 4938). Dois dias depois, em carta ao Deão e Cabido da Santa Sé do Pará, o rei comunica

a ida do bispo Queirós ao reino e que “será muito do meu real agrado que na sua ausência nomeies [...] Abranches para reger esta diocese como vigário capitular” (*Idem*).

Esta correspondência dá conta que o Santo Ofício foi apenas informado que sua majestade mandaria passar ao Norte da América portuguesa um ministro seu e que seus emolumentos deviam ser mantidos. No dia 17 de junho – três dias depois – o Conselho Geral envia sua resposta:

Sendo por ocasião de Vossa Majestade fazer ao Conselho Geral a incomparável honra de lhe mandar participar ter encarregado ao doutor Giraldo José de Abranches de algumas diligências no Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí, se lembrou o mesmo Conselho da grande necessidade espiritual que todos aqueles Povos têm de que o Ministério da Inquisição lhe acuda com o pronto remédio de que tanto necessitam as suas consciências, e desejando aproveitar tão boa conjuntura, como de passar àqueles Estados um ministro de cujas letras e prudência confia saiba remediar o que outro modo será impraticável, por serem infinitas as pessoas, que instruídas com falsas doutrinas dos seus missionários, tem cometido erros pertencentes ao conhecimento do Santo Ofício. Pede o Conselho a Vossa Majestade lhe queira dar licença para nomear a o mesmo doutor Giraldo José de Abranches, visitador daqueles Estados, com poder de inquirir, processar e absolver os réus que se apresentarem perante ele das suas culpas dentro do tempo declarado no edital, que para este efeito deve mandar publicar (*Idem*).

Doravante, o monarca mandou expedir as ordens necessárias à visitação. Portanto, dom José primeiro nomeou Abranches para “algumas diligências no Pará” e, somente depois, solicitou “o Conselho à Vossa Majestade lhe queira dar licença para nomear o mesmo doutor [...] visitador daqueles Estados”. O Santo Ofício, “desejando aproveitar tão boa conjuntura”, enviou o inquisidor para remediar as pessoas “instruídas com [as] falsas doutrinas dos seus missionários”. Quais eram os missionários que proferiam falsas doutrinas? Aqui, a fórmula pombalina – vista à farta – se repete: os jesuítas, mesmo depois de serem expulsos, em 1759, aparecem como principal motivação para a visita inquisitorial.

Por tudo isso, a explicação da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará relaciona-se à subserviência deste Tribunal e do visitador ao projeto pombalino. Embora não tenha nenhuma motivação explícita, além da oportunidade de ter nas terras paraenses um ministro do Santo

Ofício, a Inquisição era um instrumento privilegiado de normatização da fé e dos costumes, mas também expediente ímpar e profundo para o conhecimento das relações sociais. Esse acabou por tornar-se seu objetivo, encarnado em Abranches: auxiliar a administração pombalina e conhecer as gentes e as terras do Pará.

Esta finalidade é facilmente percebida quando colocada em relação às demais averiguações tomadas neste mesmo tempo: as devassas conduzidas pelo ouvidor geral Feliciano Ramos Nobre Mourão nas vilas e povoações de Monçarás, Salvaterra, Monforte, Colares, Cintra, Bragança, Vila Nova del Rei, Ourém e Soure e a visita pastoral efetuada pelo vigário geral José Monteiro Noronha na capitania do Rio Negro. Tanto as devassas inquisitoriais e pastorais como as civis concorriam e complementavam-se para o melhor conhecimento do Estado do Grão-Pará. Todos esses agentes estariam integrados, intimamente, com o projeto pombalino. Noronha tornou-se eclesiástico em 1754 e homem de confiança de Miguel de Bulhões. Quando é criada a Vigairaria Geral do Rio Negro, logo após a expulsão dos jesuítas, é imediatamente creditada a ele essa imensa jurisdição eclesiástica. Nobre Mourão foi eleito magistrado, no cargo de juiz de fora e provedor da fazenda, em julho de 1758 e dois anos depois (1760), já experimentava as funções de ouvidor-geral da comarca do Pará. Em 1767, tornar-se-ia desembargador. Ambos eram pares deste projeto, não sem razão fizeram carreira meteórica nestas terras.

A Inquisição, por seu turno, contribuía e integrava essa verdadeira rede coercitiva de informações. Mesmo agindo pouco, auxiliou na tarefa de conhecer as gentes e as terras do Grão-Pará. Estas três inspeções, três esferas de poder, complementaram-se, imprimindo novas cores e formas ao rearranjo do que era lide no processo de colonização.

Todavia, servindo a este projeto pombalino, a Inquisição agiu, doravante, conforme seu ritmo, ouvindo denúncias, abrindo inquéritos, processando, admoestando e, ocasionalmente, enviando a Lisboa. Sua lógica não podia ser outra, embora não tenha sido tão rigorosa como fora outrora. Nos seis anos de visitação, quarenta e seis pessoas se apresentaram à mesa inquisitorial e pouco mais de nove foram remetidas a Lisboa. Do Conselho Geral, os pareceres ajuizavam “diferente conhecimento

das coisas da religião”, “rusticidade e falta de instrução” dos moradores do Cabo Norte, escamoteando a subordinação da Inquisição ao Estado e sua filiação ao projeto pombalino, cujo objetivo, no norte da América portuguesa, era criar alianças com os chefes indígenas, mantendo o território definido no Tratado de Madri (1750) e demarcado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, além de garantir mão-de-obra livre e de baixo custo para as atividades econômicas dos moradores do Grão-Pará, incentivando o comércio e introduzindo escravos africanos.

Por outro lado, o Santo Ofício utilizou-se da determinação régia que enviou Giraldo José de Abranches ao Pará para solicitar, aproveitando tão boa conjuntura, sua nomeação como “visitador daqueles Estados”. A correspondência do visitador e vigário capitular e o próprio expediente do Tribunal indicam-nos que Abranches, de fato, sobrevalorizou o cotidiano da administração eclesiástica em detrimento dos assuntos inquisitoriais. Não se esqueceu do Santo Ofício, mas é manifesto que se deteve amplamente nos assuntos d’el rei e de seu ministro. Foi, ao fim e ao cabo, uma diligência eclesiástica interessada na administração do bispado, na evangelização do rebanho e na consolidação de um projeto que teve início com Mendonça Furtado e Miguel de Bulhões. A visita inquisitorial – secundária, subserviente e manifesta – manteve íntima relação com este objetivo. *Última Inquisição!*

## REFERÊNCIAS

AHU (Projeto Resgate), *Pará*, Cx. 43. Doc. 3919.

AHU (Projeto Resgate), *Pará*, Cx. 48. Doc. 4356.

AHU (Projeto Resgate), *Pará*, Cx. 54. Doc. 4938.

BOSCHI, Caio. ‘As visitas diocesanas e a inquisição na Colônia’ In: *Atas do 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*. Lisboa: Universitária Editora, vol. 2, 1989.

CALAINHO, Daniela. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2006.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Tese de doutorado. Campinas, Unicamp, 2005.

COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos índios (1751-1798)*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2005.

GOUVÊA, Maria de Fátima Gouvêa. et. al. 'Redes de poder e conhecimento na governação do império português, 1688-1735' In: *Topoi*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ/7Letras, 2004. vol. 5. n° 8.

IHGB, *Documentos sobre a capitania do Para (1757-1807)*. 75 fls. Lata 285 - Pasta 1.

*Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 2009.

\_\_\_\_\_. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. São Paulo: Paco, 2012.

PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

QUEIRÓS, João de São José. 'Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763' In: *Revista do Instituto Histórico de Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: IHGB, n° 9, 1847.

# ÍNDIOS, NEGROS E MESTIÇOS SOB A MIRA DA INQUISIÇÃO NO GRÃO-PARÁ

Maria Olindina Andrade de Oliveira

A proposta deste artigo é fazer algumas reflexões a cerca do processo de disciplinamento exercido pela Igreja no Grão-Pará, por meio de uma de suas principais instituições, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, com a justificativa de levar a civilização e a salvação aos índios, negros e mestiços. O enfoque do nosso estudo consiste em saber de que maneira esses indivíduos foram tratados e vistos pela Inquisição e até que ponto suas sentenças foram influenciadas pela percepção que os agentes inquisitoriais tinham dessa população.

É conveniente ressaltar que Portugal possuía duas colônias no Novo Mundo: o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará, totalmente independentes entre si. Por isso, é importante contextualizarmos rapidamente o processo de conquista da região Amazônica, especialmente no que diz respeito à atuação da Igreja, para que possamos observar como esta se deu de maneira distinta do Estado do Brasil.

Primeiramente, destacaremos alguns aspectos do processo de colonização no Estado do Brasil, ocorrido entre os Séculos XVI e XVII, onde a Coroa portuguesa fez-se paulatinamente presente à medida que obtinha êxito com a implantação do cultivo da cana-de-açúcar no nordeste brasileiro. Sabemos que a Igreja atuou desde o início na colônia, através da instalação da diocese baiana no Século XVI, em que os bispos eram, desde aquela época, encarregados dos “negócios inquisitoriais” na Colônia (VAINFAS, 1997, p. 222). Segundo Feitler (2007, p. 170), os bispos constituíam-se, desde o início de sua ação evangelizadora nos territórios ultramarinos, em agentes indiretos da Inquisição, pois era através das visitas pastorais que eles forneciam os casos pertencentes à Inquisição. Além disso, a Igreja também atuou na América portuguesa através das visitas inquisitoriais principalmente entre o final do Século XVI e a primeira metade do Século XVIII, tornando-se mais escassa a partir desse período.

Se podemos dizer que no Século XVII as estruturas administrativas do Estado e da Igreja já estavam consolidadas no Estado do Brasil, o mesmo não se pode afirmar sobre o Estado do Maranhão, pois, apesar das inúmeras expedições que se sucedeu ao longo do Século XVI, a conquista militar, colonial e espiritual da região só ocorreu a partir do Século XVII. Em outras palavras, devemos considerar em qualquer estudo sobre a Amazônia Portuguesa, o período da chegada do Estado e da Igreja na região (Século XVII) e o tempo necessário de sua solidificação (Século XVIII), inserindo nesse processo a atuação do Tribunal do Santo Ofício.

Uma reflexão que queremos fazer trata do papel do Tribunal no contexto das reformas pombalinas, mais especificamente, na política de Pombal para a região. Isso porque as medidas que foram adotadas por Pombal em relação à Igreja faziam parte, segundo Paiva (2001, p.42), de um projeto político iniciado desde os finais da década de 1740 e que, após a expulsão dos jesuítas e do corte das relações com a Santa Sé (1759-1760), foi sistematicamente implantado em Portugal. Para o autor, o principal objetivo das medidas adotadas por Pombal era a criação de um Estado secular, soberano em relação ao Estado pontifício, que passava necessariamente pela subordinação da Igreja e do clero ao poder temporal do Rei. E que, para a implantação do seu projeto político, Pombal contou ainda com o apoio de uma parte significativa do clero português (PAIVA, 2001, p. 55).

De acordo com Guzmán (2003), para efetivar suas reformas, Pombal lançou mão de “instituições e linguagens antigas”, devido à estrutura da sociedade portuguesa nesse período caracterizar-se, entre outras coisas, por uma “burocracia eclesiástica numerosa” (GUZMÁN, 2003. p. 7). Por isso, em relação ao Tribunal do Santo Ofício, Pombal preferiu reformá-lo em vez de extingui-lo, utilizando-o para atender seus interesses, visando principalmente reprimir a atuação daqueles que faziam oposição a sua política; isto devido à capacidade de controle social que ainda era exercido pelo Tribunal na sociedade portuguesa. Em 1760, portanto, o Santo Ofício já estava completamente submetido ao governo do Marquês de Pombal.

Por outro lado, é evidente que as reformas políticas e econômicas adotadas pelo Marquês de Pombal também alteraram significativamente as relações de Portugal com a sua colônia. Todas as medidas tinham como

principal objetivo o fortalecimento do poder real, resultando assim num recrudescimento dos laços coloniais; o que, na prática, se deu através da adoção de uma política que visava uma maior circulação comercial e arrecadação fiscal.

A ação inquisitorial no Grão-Pará nesse período está intimamente associada com a política regalista de Pombal. Como bem defende Mattos, a visita realizada pelo Tribunal faz parte de uma série de medidas adotadas para a região, a saber, a assinatura do Tratado de Madri (1750), a transferência da sede do antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará para Belém (1751), a indicação para assumir o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759) e, mais tarde, de Fernando de Ataíde Teive (1763-1772), a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), o estabelecimento do tráfico de escravos entre o Estado do Grão-Pará e Maranhão e a África, a lei da liberdade dos índios (1755), a instalação do Diretório dos índios (1757) e a expulsão dos jesuítas. Tudo isso, afirma o autor, indica “uma atenção redobrada da coroa em relação ao norte da colônia” (MATTOS, 2009, p. 9).

Para compreendermos essa preocupação devemos remontar ao Tratado de Madri, assinado em 1750 por Portugal e Espanha, cujo acordo obrigava o país garantir econômica e politicamente o território estabelecido no tratado. O que de fato ocorreu através da adoção de uma política voltada em transformar os índios em vassalos do rei. Dessa maneira, os objetivos do projeto pombalino para a região “pautavam-se na segurança e conservação do território, na valorização da agricultura e na civilização dos índios” (MATTOS, 2009, p. 35).

Mas o que significava civilizar os índios? Através do Diretório, constatamos que essa ideia está intimamente associada, entre outras coisas, à conversão desses povos ao cristianismo, ao ensino da língua portuguesa, à adoção de nomes e sobrenomes portugueses e à preocupação com o modo de habitar e vestir dos indígenas. Tudo isso, visando “a dilatação da Fé; a extinção do Gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos Índios; o bem comum dos Vassalos, o aumento da agricultura, a introdução do comércio; e finalmente o estabelecimento, a opulência, e a total felicidade do Estado” (BEOZZO, 1983, p. 167).

Ou seja, os índios eram considerados “bárbaros” e necessitavam ser civilizados pelos portugueses, tendo como parâmetro os valores da civilização ocidental, vista como superior, buscando, com isso, a inserção desses povos na sociedade portuguesa. É nesse sentido que devemos compreender o papel da Igreja e, por conseguinte, do Santo Ofício, no interior da política pombalina para a Amazônia Portuguesa. Ora, sabemos que coube à Igreja a responsabilidade de evangelizar esses povos. No caso do Grão-Pará, essa função coube inicialmente aos missionários que, desde o século XVII, eram os responsáveis por essa ação. A partir da instituição do Diretório dos índios, essa responsabilidade passou para a jurisdição do bispado, ainda que determinadas ordens religiosas continuassem a exercer suas funções evangelizadoras.

No que diz respeito ao Tribunal do Santo Ofício, Mattos, afirma que foi um “instrumento por excelência de normatização da fé e costumes” e, nesse período, teve um importante papel na administração da “tarefa de conhecer as gentes e a terra do Pará” (MATTOS, 2009, p. 123), atuando juntamente com as devassas civis e as visitas pastorais. Mas por que, então, da necessidade da visita que, nesse período, se isso não ocorreu em outras capitanias pertencentes ao Estado do Brasil? A nossa pesquisa evidenciou que essa resposta passa pela compreensão da situação pela qual passava a Igreja naquele momento na região, que fez com que o visitador Giraldo José de Abranches viesse para o Grão-Pará com a incumbência de reestruturá-la. Só assim compreendemos porque o visitador assume o bispado praticamente dois meses depois que chegara a Belém (27.11.1763) e, mais ainda, porque então ele ficou por dez anos no Estado do Grão-Pará (1763-1773) (OLIVEIRA, 2010, pp. 7076).

E, por último, gostaríamos de terminar essas reflexões preliminares, destacando o papel da Inquisição no processo de disciplinamento da população que vivia nessa imensa região, especialmente de índios, negros e mestiços. Essa função ficou bastante evidente na análise que se segue de 17 processos da inquisição de Lisboa, todos referentes ao Século XVIII, onde verificamos que a ação repressiva do Tribunal foi preterida em função de uma ação mais pedagógica e tolerante em relação aos delitos de responsabilidade do Santo Ofício. Em outras palavras, esses processos

inquisitoriais nos revelaram a preocupação do Tribunal em disciplinar e normatizar os costumes dessa população, com o objetivo de integrá-la à sociedade portuguesa. Estando, portanto, em total consonância com a política pombalina para a região.

Partindo de um exaustivo levantamento da documentação inquisitorial existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, localizamos uma expressiva quantidade de denúncias referentes ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, o que nos permitiu identificar 516 pessoas denunciadas ao Santo Ofício. Do número total de pessoas denunciadas, selecionamos aqueles casos que diziam respeito a índios, negros, cafuzos e mamelucos, o que nos levou a um universo de 133 pessoas.

Contudo, devido à natureza da documentação<sup>159</sup>, optamos por fazer uma análise somente da documentação processual em detrimento das informações provenientes dos Cadernos do Promotor, por exemplo, por compreendermos que ela se compõe de documentos compostos e mais complexos. No que resultou na seleção preliminar de 55 processos. Entretanto, deste total, trabalhamos neste artigo efetivamente com 17 processos por possuírem sentença, estando os demais inconclusos. Destes últimos, todos são referentes ao Século XVIII e, no que diz respeito aos delitos cometidos, estes se circunscrevem a quatro tipos: *feitiçaria e práticas mágicas, bigamia, sacrilégio e fingimento* (tabela 1).

A partir da análise da documentação, percebemos como ocorreu o processo de institucionalização de costumes, promovida pelo Santo Ofício no Estado do Grão-Pará. Para uma melhor compreensão desse processo, fizemos uma análise comparativa entre os casos, buscando perceber suas semelhanças e diferenças e de que maneira as decisões tomadas pelo Tribunal foram influenciadas pela percepção que seus agentes possuíam acerca da população que habitava a região.

Ao analisar as sentenças inquisitoriais contidas nos 17 processos, percebemos certa brandura na atuação da Inquisição na Amazônia portuguesa, pois, observamos que, no geral, os réus não foram rigorosamente

---

159 Os dados foram coletados em diversos tipos de documentos: Cadernos do Promotor, Cadernos dos Nefandos e solicitantes, Livro da Visitação no Pará, Correspondências, Inquirições e Processos.

## Estudos Inquisitoriais: história e historiografia

punidos pelo Tribunal. Por exemplo, em relação ao *grau de culpabilidade dos réus*, somente quatro foram considerados como levemente suspeitos, dois como veementes suspeitos, quatro foram condenados à Auto-de-fé e um apenas reconhecidamente como herege. Constatamos que em relação às *penas físicas/corporais*, somente um foi exposto à tortura e três foram condenados aos açoites e ao degredo às galés, nove receberam *penas pecuniárias* e quatorze *penas espirituais* (tabela 1).

N	NOME	DELITO	PENAS FÍSICAS/CORPORAIS	PENAS PECUNIÁRIAS	PENAS ESPIRITUAIS
01	Adrião Ferreira de Faria	Feitiçaria e práticas mágicas	Auto-de-fé, tortura, açoites, degredo, galés, cárceres	Pagamento das custas	Penitências espirituais e instrução ordinária
02	Alberto Monteiro	Feitiçaria e práticas mágicas		Pagamento das custas	Penitências espirituais e instrução ordinária
03	Ana Elena	Fingimento	Cárceres, libertação condicional		
04	Anselmo da Costa	Feitiçaria e práticas mágicas	Cárceres		Instrução ordinária
05	Crescencio Escobar	Feitiçaria e práticas mágicas		Pagamento das custas	Penitências espirituais e instrução ordinária
06	Custódio da Silva	Bigamia	Auto-de-fé, açoites, degredo, galés e cárceres	Pagamento das custas	Penitências espirituais e instrução ordinária
07	Domingas Gomes da Ressurreição	Feitiçaria e práticas mágicas		Pagamento das custas	Penitências espirituais e instrução ordinária
08	Felícia	Bigamia	Auto-de-fé, cárceres	Pagamento das custas	Instrução ordinária
09	Florência Martins Perpétua	Bigamia	Cárceres		Instrução ordinária
10	Francisco da Costa Xavier	Sacrilégio	Auto-de-fé, tortura, açoites, degredo, galés, cárceres	Pagamento das custas	Penitências espirituais e instrução ordinária

11	Ignácio joaquim	Bigamia	Cárceres	Sem pagamento das custas	Instrução ordinária
12	Joaquim Pedro	Feitiçaria e práticas mágicas	Cárceres		Instrução ordinária
13	Joana	Feitiçaria e práticas mágicas	Cárceres	Pagamento das custas	Penitências espirituais e instrução ordinária
14	Maria Francisca	Feitiçaria e práticas mágicas	Cárceres		
15	Manoel	Bigamia	Cárceres	Pagamento das custas	Instrução ordinária
16	Miguel	Bigamia	Cárceres	Pagamento das custas	Instrução ordinária
17	Rosaura	Bigamia	Cárceres		Instrução ordinária

**Tabela 01: Sentenças inquisitoriais aplicadas a índios, negros e mestiços na Amazônia Portuguesa. Fontes:** Processos do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa (ANTT). **Organização:** Maria Olindina Andrade de Oliveira.

Constatamos também que seis processos foram sentenciados como *caso extraordinário de absolvição*. Sabemos que, de acordo com o modelo jurídico inquisitorial, só eram processados pelo Tribunal aqueles indivíduos que eram considerados “culpados” pelos agentes inquisitoriais e, no caso específico dos processos analisados, foi observado que, em sua maioria, ficaram evidenciadas as culpas dos réus. Por outro lado, embora absolvidos pelos crimes cometidos, o Tribunal exerceu a sua função pedagógica condenando-os às penas espirituais de forma que se reconciassem com Deus, a Igreja e a sociedade, determinando que não cometessem novamente o delito, sob o risco de se sujeitarem com maior rigor às penas de Direito que por hora estavam sendo aliviados.

Dos 17 processos analisados, 14 correspondem ao período da visitação (1763-1773)<sup>160</sup> e 03 pertencem à fase anterior a 1760. Sobre estes últimos, observamos que os réus foram severamente punidos pelo Tribunal.

160 Em nossa pesquisa encontramos evidências que demonstram que, apesar de assumir as tarefas relativas ao cargo de Vigário Capitular, o inquisidor Giraldo Abranches não se descuidou de suas obrigações inquisitoriais até o seu retorno à Lisboa, em 1773.

Partindo da análise dos 03 processos anteriores a 1760, e tomando por parâmetro as penas previstas pelo modelo jurídico inquisitorial, constatamos que o mameluco **Adrião Ferreira de Faria** (ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/1894) recebeu pelo crime de feitiçaria: penas físicas/corporais (auto-de-fé, tortura, açoites, degredo, galés, cárceres), penas pecuniárias (pagamento das custas) e penas espirituais (penitências espirituais e instrução ordinária). Da mesma forma, o índio forro **Custódio da Silva** (ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/6689) pelo crime de bigamia, recebeu penas físicas/corporais (auto-de-fé, açoites, degredo, galés, cárceres), penas pecuniárias (pagamento das custas) e penas espirituais (penitências espirituais e instrução ordinária); e, pelo seu crime de bigamia, a índia **Felícia** (ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/2911) também recebeu penas físicas/corporais (auto-de-fé), penas pecuniárias (pagamento das custas) e penas espirituais (instrução nos mistérios da fé). Observamos que os réus foram severamente punidos pelo Tribunal, embora tenham sido poupados da morte, tiveram de ir a Auto Público da Fé, sendo Adrião Faria notoriamente reconhecido como herege e Custódio da Silva com forte presunção de heresia, sendo por isso condenado a abjuração de leve suspeita na fé.

Constatamos também que, em relação à Adrião Faria, o Tribunal utilizou-se de um discurso repleto de “juízos preconcebidos” para justificar a sua sentença, destacando-o como um ser rústico dominado de ardente paixão, desordenado apetite (irracionalidade), sujeito aos seus instintos sexuais, além de enfatizar sua ignorância e brutalidade e o fato de ter sido criado na América (condição colonial). No caso da índia Felícia, os inquisidores destacaram a sua rusticidade e total ignorância nos conhecimentos da fé católica, mas, mesmo assim, foi exemplarmente punida pelo Tribunal.

É evidente que esse número é insuficiente para chegarmos a qualquer tipo de conclusão determinante sobre até que ponto a Inquisição foi rigorosa ou não, na aplicação de suas penas na primeira metade do século XVIII. Daí a importância de estudarmos outros processos relativos a esse período, comparando-os e enfatizando suas semelhanças e diferenças. Mas quando analisamos os 14 processos restantes, todos referentes ao período da visitação, observamos a existência de um significativo *padrão das sentenças* proferidas pelo Tribunal, com exceção de um.

De acordo com Cavalcanti e Assis (2005, p. 3), o período compreendido entre 1640 até 1821, que coincide com a atuação inquisitorial no Brasil, caracteriza-se como uma *transição do Medo ao Desprezo*, especificamente pelo desprezo às “crenças dos ignorantes”, resultando numa mudança em relação ao “sentido e significado na própria ação intolerante”. Esse segundo momento é denominado pelos autores de fase da *Pedagogia do Desprezo*, período em que ocorre uma reconstrução e reformulação da intolerância exercida pelo Tribunal.

Para melhor compreendermos a importância desse período de transição, é fundamental destacarmos primeiramente o papel que a feitiçaria ocupava na fase anterior, denominada de fase da *Pedagogia do Medo*. Dessa forma segundo Geraldo Pieroni,

é necessário salientar que antes da Inquisição, era o Estado que se ocupava do delito da feitiçaria. A obediência à Igreja e ao rei era condição essencial para o triunfo da ordem monárquica. Por essa ótica a feitiçaria representava a encarnação diabólica da desobediência. O comportamento dos feitiçeiros, aos olhos dos legisladores da época, revelava o oposto das leis divinas e humanas, manifestando-se como arquétipo da desordem universal, a quintessência da criminalidade sob todas as suas formas. A feitiçeira personificava o modelo supremo da subversão, uma espécie de “contrapoder” misterioso que ameaçava o reino terrestre (PIERONI, 2006, p. 165).

Em meados do século XVIII, verificamos que a Inquisição passou a dar um tratamento diferenciado às culpas resultantes de feitiçaria no Reino e na colônia. Sob influência de idéias iluministas, mas principalmente devido às mudanças ocorridas no interior do próprio Tribunal, as autoridades inquisitoriais passaram a desprezar as crenças místicas e práticas religiosas, agora associadas à ignorância e superstição, que levaram, por conseguinte, ao desprezo a determinados grupos sociais por acreditarem em crenças mágicas. Ou seja, as práticas mágicas e as feitiçarias deixaram de inspirar medo e passaram a inspirar desprezo.

Para Cavalcanti e Pimentel Filho (2005), essa mudança de paradigma fica evidente no regimento de 1774, pois, a partir de então, não mais se admitiria o feitiço como culpa pertencente ao Santo Ofício. Assim sendo,

O Tribunal não passara a ver na feitiçaria um bem, e sim uma demonstração de ignorância. O resultado de tal percepção estará no conjunto de práticas processuais e princípios de mentalidade denominados de *pedagogia do desprezo*. Antes, pelo contrário, entenderam os reformadores que tais práticas eram impossíveis e que não parecia razoável se iniciarem processos a respeito de coisas impossíveis e absurdas. Era o espírito iluminado do Século XVIII (CAVALCANTI e FILHO, 2005, p. 113).

Como consequência, toda essa transformação resultou na “singularidade e riqueza” de determinados processos, compreendidos entre o final do Século XVII e início do Século XIX, justamente porque traduzem esse período de *transição do medo à pedagogia do desprezo*. Entre esses processos encontram-se os resultantes da ação inquisitorial no Estado do Grão-Pará e Maranhão, gerados justamente nesta fase.

Se considerarmos que a Amazônia portuguesa, nesse período, era permeada no seu cotidiano de práticas como benzedura, sortilégios, conjuro de demônio, uso da arte do balaio, de cartas de tocar, em especial, do uso de bolsas de mandinga, predominante nessa região, a importância desses processos enquanto fonte de pesquisa aumenta ainda mais.

Nos processos inquisitoriais analisamos as justificativas dadas para as sentenças proferidas, as quais classificamos em dois tipos: as relativas à *qualidade das culpas* e à *qualidade do réu*. Em relação ao primeiro aspecto, que se referem à *qualidade das culpas*, todos os casos por nós analisados dizem respeito ao crime de *feitiçaria e práticas mágicas*, definidas em geral como atos e palavras vãs, sem virtude, cheios de superstição, cujas práticas são ilícitas e desonestas e demonstram ignorância em relação aos assuntos da Religião, podendo ou não ser de inspiração diabólica. Estas, por sua vez, explícita ou implicitamente aparecem sempre associadas à qualidade do réu, ou seja, ao fato de serem índios, negros e/ou mestiços.

A estigmatização das crenças e costumes vigentes na sociedade colonial paraense, associadas à feitiçaria pelo Tribunal, ocorreu devido à capacidade do Tribunal em classificar novos fenômenos em desvios, exercendo dessa maneira seu domínio em novas atividades. Como consequência, práticas culturais que antes eram vivenciadas na sociedade e toleradas pela elite colonial, com a visitaçãõ passaram a ser reconhecidas

como heréticas, resultando na intolerância e estigmatização sociocultural das mesmas (DOMINGUES, 2001, p. 14).

Na prática, as denúncias e as confissões ocorridas na Mesa da visita atingiram indistintamente indivíduos de todas as classes sociais. Mas, o inquisidor Giraldo Abranches, respaldado pela legislação civil do Antigo Regime que mantinha os privilégios de linhagem da nobreza, tratou com preconceito índios, negros e mestiços. Exercendo, com isso, uma vigilância e uma punição pedagógica especial aos “réus de condição inferior”, exacerbando os conflitos e tensões sociais existentes (DOMINGUES, 2001, p. 96).

Seguindo esse raciocínio, Domingues (2001, p. 97) afirma que o estigma de heresia a esses saberes e práticas populares só foi possível devido a participação da elite e do clero colonial nas denúncias e testemunhos apresentados à Mesa do Santo Ofício e a existência de receios e preconceitos, principalmente em relação às crenças e costumes de origem indígena e africana. Da mesma maneira, contribuiu o fato do inquisidor agir de maneira diferenciada ao manter os privilégios da elite colonial, legitimando a hierarquização social existente, típica de uma sociedade escravista. Por último destaca o contexto em que todos estes aspectos estavam inseridos, associando-os ao processo de secularização das instituições religiosas que preocupava a Igreja, além da própria política regalista do período pombalino.

No que diz respeito às justificativas relativas à *qualidade do réu*, as sentenças proferidas listaram vários aspectos como o fato dos réus serem de indigna moral, de natureza bárbara e selvagem, nascidos e/ou criados no sertão, por viverem nas trevas do paganismo e da gentildade, serem de natureza rústica, neófitos e, em alguns casos, expressamente por serem índios.

Em outras palavras, no entendimento do Tribunal, os réus ao cometerem os seus delitos agiram de acordo com a sua capacidade. Essa justificativa também esteve atrelada, em geral, ao fato de não terem cultura, nenhuma instrução na religião, mal sabendo fazer as orações tradicionais de todo cristão ou sabendo apenas as coisas necessárias e indispensáveis à salvação. No caso específico do crime de bigamia, essa justificativa foi

utilizada especialmente para o abrandamento da pena, a despeito da gravidade do delito e de se ter confirmado as culpas dos réus.

Sabemos que no modelo jurídico inquisitorial, a sentença além de estabelecer os castigos aos transgressores, tinha que determinar a reconciliação do réu com a Igreja e a sociedade e, por isso, deveria constar “a satisfação pública pelos erros cometidos, as penitências e as penas” (CIDADE, 2005, p. 61). E, para isso, era determinante a natureza do crime e a condição social do réu; ou seja, era fundamental verificar o grau de instrução do réu, pois quanto mais letrado na religião mais severamente era punido pelo Tribunal. Portanto, a “rusticidade” do réu servia como “atenuante” (CIDADE, p. 74). Nesse sentido, a sentença possuía uma natureza “multifacetada” devido ao seu “caráter plural”. Dessa maneira, pode-se compreender a variedade das sentenças proferidas pelo Tribunal, pois estas estavam condicionadas às especificidades de cada processo, ainda que juridicamente o Tribunal baseava-se no Regimento de 1640 para estabelecer suas penas.

Também encontramos nas sentenças o destaque a situação social e econômica vivenciada pelos réus, a saber, de não saberem falar nem escrever na língua portuguesa, não saberem contar os dias, meses e anos, viverem na extrema pobreza e miséria, sendo a maioria dos réus constituída por escravos. Verificamos que essas condições sociais foram utilizadas como atenuantes nas aplicações das penas. No nosso entendimento, esses aspectos revelam a preocupação do Tribunal em disciplinar, civilizar os costumes e evidenciam certa tolerância do Santo Ofício com essa população de neófitos que compunham o Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Compreendemos que as sentenças proferidas nos processos inquisitoriais analisados evidenciam o compromisso da Inquisição com a política de Pombal de civilizar essa população, pois o referido Tribunal, tanto nos crimes de feitiçaria e práticas mágicas como nos de bigamia, privilegiou a imposição de penas espirituais e pecuniárias em detrimento das penas físicas/corporais. E como justificativa sempre ressaltou a qualidade do réu que as praticou, enfatizando sua natureza bárbara e selvagem e o seu total desconhecimento nos assuntos relativos à Religião e à Fé Católica.

Ou seja, o fato de serem neófitos, ignorantes nos assuntos da fé serviram como atenuantes para justificar suas sentenças.

Nos processos referentes ao período da visitação, encontramos dois que se destacam pela sua excepcionalidade. O primeiro refere-se a **Francisco da Costa Xavier** (ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/719), negro escravo, denunciado ao Santo Ofício em 1770 pelo crime de sacrilégio, recebendo por este delito todas as penas previstas pelo modelo jurídico inquisitorial (físico-corporais, pecuniárias, espirituais). Fugindo, portanto, do padrão de sentenças estabelecido pelo Tribunal para os outros casos ocorridos neste período. Isso demonstra que mesmo no final do Século XVIII, o Santo Ofício, a despeito da rusticidade do réu, continuava a punir com rigor determinados tipos de delitos, de natureza especificamente religiosa; continuando, portanto, a exercer a sua função de órgão da vigilância da fé, a despeito do caráter político e secular que a instituição passara a ter no governo de Pombal.

Temos, por fim, o processo referente à índia **Ana Elena** (ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/7103), denunciada em 1768 pelo crime de fingimento. No caso específico, a ré, juntamente com o marido, foram simplesmente liberados para viverem em sua roça, ainda que estabelecendo sobre eles a restrição de não se ausentarem do local onde viviam além de não poderem sair dos limites da Vila da Vigia onde moravam (penas físicas/corporais)<sup>161</sup>. Determinava ainda a obrigação de comparecerem à presença do Vigário Capitular, caso fossem convocados.

No processo é possível notar o desprezo com a qual foi tratada a índia Ana Elena e que, no nosso entendimento, contribuiu para o abrandamento da pena. Esse desfecho também foi possível devido o fato de a ré, além de ter confessado as suas culpas, ter passado quase um ano presa no aljube eclesiástico. E, por esse motivo, incluímos este caso no grupo dos 13 processos em que constatamos a existência de certa brandura do referido Tribunal com os réus.

E, por último, se considerarmos o número geral de processos identificados, que foi de 55, sendo que destes apenas 17 receberam sentenças,

---

161 Incluímos como pena física, pois diz respeito a uma libertação condicional, que restringe a liberdade do indivíduo de ir e vir.

e que os restantes 38 não receberam, podemos observar que estes dados reforçam o que foi dito anteriormente, a saber, que o Tribunal do Santo Ofício atuou como certa brandura em relação à maioria da população que habitava a região.

Portanto, a análise dos processos inquisitoriais nos proporcionou visualizar outro lado da ação repressiva do Santo Ofício, pois nos possibilitou conhecer como foi exercida a ação pedagógica do Tribunal na Amazônia portuguesa. Primeiramente, observamos que a Inquisição constatou a debilidade do cristianismo existente na região, a despeito de todo o trabalho missionário realizado pelas ordens regulares desde o início do Século XVII. Segundo, constatamos que a ação repressiva do Tribunal foi preterida em função de uma ação mais pedagógica e tolerante em relação aos delitos de responsabilidade do Santo Ofício.

No caso específico, os processos inquisitoriais analisados nos revelaram a preocupação em disciplinar e normatizar os costumes de índios, negros, cafuzos e mamelucos, de acordo com a ortodoxia católica, seja punindo com rigor em determinados momentos, ou então, absolvendo em determinados casos; evidenciando, assim, a preocupação em civilizar essa população. Tudo isto, nos demonstra principalmente o principal objetivo da visita que era de integrar essa população à sociedade portuguesa, em transformá-la de fato em vassalos do rei.

## REFERÊNCIAS

BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimento das Missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

CAVALCANTI, Carlos André Macedo & ASSIS, Angelo Adriano Faria de. “Fases da dominação: reflexões conceituais sobre intolerância e violência”. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. HISTÓRIA: Guerra e Paz, 23, julho de 2005, Londrina. *Anais do...* Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2005. CD-ROM.

CAVALCANTI, Carlos André Macedo & FILHO, José Ernesto Pimentel. “De breves e mandingas no caso de Matias Guizanda: intolerância

inquisitorial e Estado no Século XIX”. In: *Impulso*, Piracicaba, 16 (39): 109-121, 2005.

CIDADE, Rodrigo Ramos Amaral. *Direito e Inquisição - o processo funcional do Tribunal do Santo Ofício*. Curitiba: Juruá, 2005.

DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança. O estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. 2001. Dissertação (Mestrado em história) Unicamp. Campinas.

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: igreja e inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

MATTOS, Yllan de. *A última inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História). UFF. Niterói. 218p.

OLIVEIRA, Maria Olindina A. de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social). Ufan. Manaus. 153p.

PAIVA, José Pedro de M. “Inquisição e visitas pastorais dois mecanismos complementares de controle social?”. In: *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 11, p. 85-102, 1989.

PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil*. Colônia. Brasília: UNB, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.



## A FRANÇA ANTÁRTICA E AS GUERRAS RELIGIOSAS (1555-1560)

Zózimo Trabuco

A expansão marítima e a ocupação da América pelos europeus não apenas constituíram um processo de “acumulação primitiva de capital” mercantilista, na transição do feudalismo para o capitalismo com a consolidação do Estado nacional, mas em alguma medida um processo de transição da cristandade medieval para um cristianismo missionário, com a consolidação do colonialismo enquanto uma relação de dominação econômica, social, política e cultural. Os dois processos foram indissociáveis e na alteridade entre o Velho e o Novo mundo se delinearam identidades étnicas, religiosas e nacionais que deram origem à “modernidade”.

Houve duas experiências de colonização francesa no território da América então colonizado pelos portugueses. A primeira ficou conhecida como *França Antártica* (1555-1560) na Bahia de Guanabara, e a segunda como *França Equinocial* (1612-1615) no Maranhão. Para o estudo da França Antártica, objeto de análise deste texto, as principais fontes são os relatos dos cronistas que acompanharam as expedições e fizeram parte da empresa colonial, o frade franciscano André Thevet e o sapateiro protestante Jean De Lery<sup>162</sup>. O primeiro integrou a expedição do almirante Nicolas Durand de Villegagnon em 1555, ficou na Bahia de Guanabara até 1556 e culpou os calvinistas pelo fracasso da colônia em seu relato *Peculiaridades da França Antártica*. O segundo integrou a comitiva de fiéis huguenotes, como eram chamados os calvinistas franceses, solicitados por Villegagnon à Igreja de Genebra na Suíça e indicados pelo próprio Calvino. Em seu relato *Viagem pitoresca à terra do Brasil* responsabilizou a “apostasia” da fé Reformada pelo almirante e a consequente perseguição aos huguenotes, e polemizou com André Thevet e sua obra. Outra fonte importante, também na perspectiva

---

162 Outras experiências coloniais francesas no continente americano do século XVI ocorreram no Canadá (1535-1543) e na Flórida (1562-1565). Um importante trabalho sobre a França Equinocial, no Maranhão, é o livro da historiadora Andrea Daher *O Brasil Francês: as singularidades da França Equinocial (1612-1615)*.

protestante, é o tomo II da obra *História dos Mártires* de Jean Crespin, que narra o martírio dos calvinistas franceses por Villegagnon, relato que ficou conhecido como *A tragédia da Guanabara*<sup>163</sup>.

A partir dos relatos acima indicados tento compreender o papel dos conflitos religiosos na reinvenção da Europa e do Cristianismo na Idade Moderna e como a fragmentação das experiências colonizadoras, com as disputas de mercado e de extensão do poder dos Estados nacionais aos novos territórios, esteve relacionada também à fragmentação espiritual do Velho Mundo e à alteridade com os povos que habitavam o Novo Mundo.

## Huguenotes: os reformados franceses

A experiência malograda da colonização francesa nos territórios da América já ocupados pelos portugueses pode ser em parte atribuída à falta de unidade religiosa na empresa colonial, além da própria oposição do Império Português aos franceses. Não se trata de uma sobrevalorização da dimensão religiosa, mas de uma ênfase no papel que a religião possuía de legitimação do poder político e da colonização de outros povos como um processo civilizatório.

Para entender o peso que a religião exerceu nos conflitos da França Antártica é preciso perceber o quanto eles foram uma projeção ou transferência das guerras religiosas que ocorriam na França pós Reforma Protestante. Jaques Lefebvre, humanista e erudito, dedicado aos estudos bíblicos, iniciou a pregação visando à reforma da Igreja por volta de 1514. Após a cisão formal entre Lutero e a Igreja Católica (1520) três anos depois de afixadas as 95 teses (1517), o protestantismo começou a se difundir na França. O principal responsável pelo crescimento foi João Calvino, advogado influenciado pelo humanismo renascentista e recém-convertido aos princípios protestantes.

Vigorava a lei que estabelecia que a religião de um lugar fosse determinada pela filiação religiosa do Rei (*cujus regio ejus religio*), o que impedia a propagação das ideias reformadas nos territórios dominados pelo

---

163 Na historiografia sobre a França Antártica se discute se este texto é de autoria de Jean Crespin ou do próprio Jean de Lery.

catolicismo, limitando-as aos territórios em que já se faziam presentes (os “cantões”, sobretudo suíços). A tradição protestante constituída a partir das ideias de Calvino – o calvinismo – reivindicou para si a designação de “Reformada”, e seus fiéis foram chamados de huguenotes na França. As duas hipóteses principais sobre a origem da designação dos calvinistas franceses dizem respeito à influência do líder de uma revolta em Genebra, Besançon Huges, contra a lei *cujus regio ejus religio*, ou o uso de um termo suíço-francês para designar os “confederados” que protestavam contra a limitação dos reformados nos cantões suíços. A partir de então os reformados e luteranos passariam a ser conhecidos como *protestantes*.

A principal obra de João Calvino, *A Instituição da Religião Cristã* (1536) tinha em seu prefácio uma carta do reformador ao Rei da França Francisco I em defesa dos huguenotes perseguidos. A influência de Calvino se difundiu a partir de Genebra, onde acabou radicando-se e influenciando com a eclesiolgia reformada o cotidiano de toda a cidade. Os consistórios, instrumentos eclesiásticos de disciplina doutrinária e moral, formados pelos anciãos eleitos pela comunidade religiosa (presbíteros) se tornaram onipresentes na vida social e política genebrina, base de uma verdadeira “república teocrática”.

Genebra, sob a influência dos Consistórios calvinistas, se tornou a cidadela reformada, refúgio para fiéis protestantes perseguidos em outros territórios da Europa, em especial para os huguenotes. O crescimento do protestantismo acirrou a oposição da Igreja Católica e do Rei Francisco I na França. Os conflitos religiosos se intensificaram em guerras que se estenderam ao longo de todo o Século XVI como escreveu um contemporâneo dos conflitos:

Seria impossível dizer-vos quantas crueldades de bárbaros são perpetradas de lado a lado. Onde domina o *huguenote* destrói todas as imagens, derruba sepulcros e túmulos, mesmo de reis, rouba todos os seus objetos sagrados e pertencentes às Igrejas. Em paga, o católico mata, tortura, afoga todos os que encontra daquela seita; e os rios andam cheios deles (*Apud* DE LERY, 2007, p. 22).

O *Edito de Nantes* que reconhecia o direito dos protestantes de exercer publicamente a religião foi o primeiro ato de tolerância, publicado em 1589. Entre as guerras que o antecederam, a mais sangüinária foi a *Noite de São Bartolomeu* (1572) na qual ocorreu um assassinato massivo de fiéis

protestantes, mesmo após o casamento de Marguarite de Valois, católica e irmã do Rei da França, com Henrique de Navarra, líder protestante da dinastia dos Bourbons, ter sido tentado como uma aliança para pacificar o reino. Foi apenas uma estratégia fracassada entre outras do *partido dos políticos* que buscavam um consenso entre católicos e protestantes. Outra estratégia, tentada anteriormente, foi utilizar as colônias francesas nas Américas como refúgio ou exílio de fiéis perseguidos ou como a construção de uma ordem de tolerância religiosa, como o empreendimento da França Antártica.

## Narrativas em conflito

Os relatos dos viajantes estrangeiros constituem um dos corpos documentais mais utilizados em nossa historiografia para a pesquisa de variados assuntos e períodos. Desde a carta do português Pero Vaz de Caminha até o alemão Hans Staden, passando pelos franceses Yves d'Evreux, Claude d'Abbeville, André Thevet e Jean De Lery, qualquer pesquisador que se dedique ao estudo sobre o período colonial encontra nestes relatos importantes informações sobre a fauna e a flora americana, o modo de vida das populações ameríndias que viviam no território, as motivações das expedições europeias, a relação entre europeus e povos americanos, narrativas fantásticas, sentimentos de aventura e anseio de descoberta do mundo.

Relatos de viagem que se tornaram, à época em que foram escritos, muito conhecidos do público leitor (e ouvinte) da Europa, e inspiraram outros viajantes e escritores. As novas formas de leitura e escrita a partir do surgimento da imprensa, do papel das reformas religiosas na piedade pessoal e das novas ideias artísticas e intelectuais em circulação, contribuíram para a formação do indivíduo moderno, ou mais precisamente, para um projeto de individualidade que foi aos poucos se configurando e a partir dele o discurso de setores que diferenciavam sua sociedade “nova” da “antiga”.

A história de vida de cada um desses cronistas é parte da história dos seus respectivos relatos e, algumas vezes, o confronto entre narra-

tivas eram expressões de conflitos pessoais ou sociais mais abrangentes, como aconteceu entre os protagonistas deste artigo, Andre Thevet e Jean De Lery. Por isso, partirei do relato deste último, que tinha por objetivo questionar a autenticidade das informações do primeiro, para descrever o que representavam suas diferenças pessoais e narrativas no plano dos eventos que fizeram parte da França Antártica.

Pouco se sabe sobre a vida de Jean De Lery antes da escrita de *Viagem à terra do Brasil*. Como seus pais, ao que tudo indica, aderiram cedo à Reforma, possivelmente tratava-se de uma família de burgueses da Borgogne, segmento que predominantemente acolheu os princípios reformados e que era compatível com seu ofício de sapateiro, que era tanto uma arte quanto um trabalho, requeria algum grau de especialização e permitia a posse dos meios de produção por parte dos seus trabalhadores, muitos deles organizados em corporações de ofício<sup>164</sup>. Aos dezoito anos aproximadamente, foi estudar teologia em Genebra, capital não apenas da Suíça, mas, sobretudo, do calvinismo. Quando em 1556 integrou a comitiva de quatorze fiéis recomendados por Calvino à colônia francesa, fundada por Villegagnon na Bahia de Guanabara, o fez como estudante de teologia, ainda não ordenado pastor, uma vez que desta comitiva o próprio Jean De Lery em sua narrativa se referiu a Richier e Chartier como os pastores do grupo.

Os pastores e demais calvinistas franceses e genebrinos deveriam ajudar Villegagnon a unificar os colonos divididos por motivos religiosos e políticos desde o início do empreendimento colonizador. O Cavaleiro de Malta, Nicolas Durand de Villegagnon, apoiado pelo Cardeal de Lorraine e pelo Almirante de Coligny, instalou-se com soldados e artesãos num forte construído na Bahia de Guanabara e batizado *Forte de Coligny*. Tinha por objetivo, segundo suas próprias palavras:

criar aqui um refúgio para os fiéis perseguidos em França, na Espanha ou em qualquer outro país de além mar, a fim de que sem temer o Rei nem o Imperador nem quaisquer potentados, possam servir a Deus com pureza conforme a sua vontade. (DE LERY, 2007, p. 86).

---

164 Para compreender a relação do protestantismo com os diferentes segmentos sociais urbanos na França pode-se consultar *Culturas do Povo* de Natalie Zemon Davis.

Os relatos, entretanto, descreveram-no como centralizador na administração e instável nas decisões sobre os assuntos que dividiam os colonos, em especial os de ordem religiosa. Antes mesmo da chegada dos fiéis calvinistas em 1557 dos quais fazia parte Jean De Lery, Villegagnon enfrentou uma conspiração que pretendia matá-lo para que os conspiradores assumissem a colônia. Conseguiu reprimi-la, mas não dirimiu o descontentamento que a tornou possível. Contava com o papel da religião como meio de manter a ordem social, porém, não esperava que a mesma pudesse confrontar-se com seu modo de administrar.

O debate sobre a Eucaristia, um dos muitos pontos da Reforma que mais claramente e polemicamente tinha delimitado a crença de católicos e protestantes e criado divisões mesmo entre estes últimos foi o ponto em que os atritos cotidianos entre o empreendimento colonizador e a religião se evidenciaram. A questão era se os elementos da ceia – o pão e o vinho – tornavam-se efetivamente em corpo e sangue de Cristo como criam os católicos (transubstanciação) ou se o corpo e o sangue de Cristo estavam presentes pela fé na aceitação dos elementos durante a ceia (consustanciação).

A vertente calvinista, enfatizando o caráter memorialista da ceia, como uma simbologia ou alegoria do sacrifício de Jesus, sem mudança ou presença espiritual nos elementos do sacramento, confrontou-se com a prática que tornara-se predominante entre os colonos sob domínio de Villegagnon, partidário da transubstanciação, não obstante o mesmo ter realizado a colonização sob os auspícios do Almirante Coligny, defensor dos huguenotes e com a justificativa de refugiar os perseguidos por motivos religiosos.

E aqui entram os conflitos das narrativas de Andre Thevet, frade franciscano, e Jean De Lery, sapateiro huguenote. Thevet teria sido o responsável por batizar e/ou popularizar a designação de *França Antártica* para a colônia francesa. Mas foi sua obra *Cosmografia* que motivou Jean De Lery a escrever *Viagem à terra do Brasil* como uma resposta às suas supostas incorreções. Assim narrou Thevet a extensão das guerras religiosas da França na colônia americana:

Esquecia-me de dizer-vos que pouco antes houvera sedição entre os franceses, provocada pela dissensão e parcialidade de quatro ministros de nossa religião, que Calvino enviara a fim de implantar seu sangrento Evangelho, e entre os quais o principal se chamava Richier, e fora carmelita e doutor em Paris, anos antes de sua viagem. Esses pregadores gentios, pensando apenas em enriquecer-se e apossar-se do que lhes fosse possível, organizaram associações secretas responsáveis pela morte dos nossos. Mas tendo em parte esses sediciosos sendo presos e executados e jogados os seus corpos aos peixes, fugiram os outros, entre os quais o dito Richier, que, pouco depois, foi ser ministro em La Rochelle, onde imagino que ainda se encontre. Os selvagens, irritados com a tragédia, por pouco deixaram de nos atacar e matar os que restavam. (*Apud* DE LERY, 2007, p. 36).

Fazendo uma referência ao título do livro de Tevet, Jean De Lery escreveu que “o que ele queria era mentir cosmograficamente, isto é, para todo o mundo”. Apresentou como causas dos conflitos religiosos e do fracasso da colônia francesa o assédio dos católicos a Villegagnon e a mudança deste em relação aos protestantes, seus cultos, ritos, interpretações bíblicas e teológicas, e conseqüentemente, ao papel que tinham na organização do cotidiano e da vida social dos colonos. Ao descrever a primeira sedição de colonos contra Villegagnon, o autor de *Viagem à terra do Brasil* descreveu como a oposição inicial foi dos católicos e como o almirante defendia que a missão religiosa naquele território da América seria protestante.

Por outro lado não é menos errôneo tenham os escoceses revelado a sedição a que se refere, pois ele (Tevet), pertencia, como vimos, aos que Villegagnon censura terem voltado ao Egito (ao papado), donde se pode deduzir que ao sair de França, todos haviam prometido adotar a religião reformada que Villegagnon pretendia instituir no Brasil.

Esta religião reformada seguia o modelo de Genebra, com ministros eleitos pela comunidade, que também escolhia um colegiado de anciãos – os presbíteros – para reger a vida eclesiástica. A moralidade e a vida pública dos fiéis eram observadas por toda a comunidade religiosa, em especial pelo Consistório, formado pelos ministros, presbíteros, diáconos e pessoas consideradas respeitáveis pela igreja que julgava os casos de mal comportamento, heresia e indisciplina.

## Práticas inquisitoriais na França Antártica

É conhecida a punição exemplar do médico Miguel Servet pelos consistórios calvinistas em Genebra que o sentenciaram à morte na fogueira por contestar a doutrina da Trindade e o batismo infantil (praticado na Igreja Reformada). Outros exemplos de controle da vida social com punição exemplar para dissidentes e transgressores foram as colônias puritanas inglesas na América, especialmente a perseguição às mulheres acusadas de bruxaria por apresentarem comportamentos desviantes da doutrina ou da moralidade religiosa. O livro *A letra escarlata* e outras novelas de *Nathaniel Hawthorne* são belíssimas representações literárias da sociedade puritana.

As narrativas conflitantes de Tevet e Jean de Lery são convergentes na visão europeia sobre os habitantes e as terras da América, o papel que a região poderia cumprir para a expansão da fé cristã – católica ou protestante – e para os interesses da monarquia francesa. Revelam ainda que os conflitos que aconteceram na França Antártica não foram apenas a extensão das guerras religiosas da Europa na América, mas também o transplante de práticas inquisitoriais ou de ortodoxias disciplinares e punitivas pelas estruturas eclesiásticas criadas pelos colonos no novo território. O conflito sobre o significado e a forma correta do rito da Ceia ou Eucaristia foi o estopim que fez explodir o acúmulo de tensões religiosas e deflagrou uma crise na ordem social da colônia francesa.

Chegado o dia da celebração da Santa Ceia, pois o Conselho resolvera que esta se realizasse uma vez por mez, Cointac, após haver perguntado que lithurgia se pretendia ob-servar, e onde se achavam as vestes sacerdotaes e os vasos sagrados, affirmou, questio-nando, que, neste sacramento, era conveniente e indispensavel, além de outras coisas, o uso de pão sem fermento e de vinho misturado com agua, porque assim fôra praticado por Justino Martyr, Irineu e Tertuliano.

Os ministros, porém, mostraram a inanidade do argumento e declararam, de modo pe-remptorio, que nas Escripturas não havia apoio para semelhante innovação e que o dever do crente é manter-se rigorosamente adstricto ao que Jesus Christo fez e ensinou e ao que os seus discipulos nos deixaram por escripto. Em agindo de maneira diversa, será rebelde e jámais bom filho. De resto, lembraram a promessa que lhes fôra feita em França e reiterada em Coligny – a de que viveriam segundo as leis da Reforma existente no lugar de onde partiram.

Sem embargo, Villegaignon juntou-se a Cointac, declarando que os antigos eram mais autorizados que os theologos modernos ; e exigio energicamente que tal mistura se fizesse, porquanto Clemente, que convivera com os apóstolos, a effectuára. Ponderou-lhes, ainda, que a sua vontade não podia ser contrariada, por isso que elle era o chefe da companhia.

Os pastores e a maioria da assembléa não concordavam que esta pratica fosse obri-gatória e entenderam que não deviam mesmo admittil-a para evitar que tal superstição oc-casionasse, no futuro, sérias perturbações á Igreja.

Dias depois queixou-se Cointac particularmente a Ville-gaignon da humiliação por que o ministro o fizera passar em plena Igreja. E, despertando as questões que estavam adorrncidas, concertaram ambos um meio de calumniar a instituição desta, comparan-do os antigos com os mo-dernos, marcando-lhes as differenciações e formando um ritual cu-jos preceitos deveriam ser observados á risca. Não hesitaram, até, em declarar que a Igreja de Genebra era mal governada e dirigida por herejes, isto porque entendiam que ella, pelos seus ministros, os havia censurado. (CRESPIN, 1917 pp. 17-18).

Não era um mero detalhe teológico, mas um dos elementos mais definidores das fronteiras entre catolicismo e protestantismo, identidades que não eram apenas “religiosas” no sentido atual, mas representativas de um conjunto de formas de estar no mundo, de um modo de vida com implicação integral sobre as relações sociais. As narrativas descrevem conflitos pelo poder eclesiástico, legitimador do empreendimento colonial.

A oposição de Villegaignon aos genebrinos e huguenotes foi sistemática após o conflito relativo aos sacramentos. Proibiu os ministros ordenados pela comunidade de pregar e ministrar os sacramentos. Muitos se sentiram forçados a voltar para a França, embora tal retorno tenha sido dificultado, e outros se retiraram para habitar com os indígenas<sup>165</sup>. Os que ficaram na colônia e não aceitaram se submeter às diretrizes religiosas que Villegaignon instituiu foram punidos com a prisão.

Com intuito de pôr em execução o seu maligno projecto, formulou um questionario so-bre materia de fé e enviou o aos cinco Calvinistas, assignando-lhes o prazo de doze

---

165 Jean de Lery descreveu com muitos detalhes, ainda que eivado de preconceitos europeus, o modo de organização social indígena (principalmente tupinambá) que os protestantes pretendiam modificar convertendo-os ao cristianismo reformado. Também sobre os índios pesariam as práticas inquisitoriais.

horas para que o respondessem por escripto. Os Francezes do continente procuraram dissuadil-os de darem as razões da sua fé ao tyranno, que outra coisa não buscava sinão tirar-lhes a vida, e aconselhavam-n'os a se reti-rarem para os indígenas, d'ali afastados trinta ou quarenta leguas, ou então a se entregarem á mercê dos Portuguezes, por quem seriam incomparavelmente mais bem tratados do que pelo despota e cruel Villegaignon.

Não acceitaram, porém, estes conselhos. Jesus Christo encheu-os de forte animo e simplesmente admiravel era a confiança que revelavam. Podendo escapar ás garras de Vil-legaignon, que não podia tolher-lhes a fuga, preferiram, entretanto, manter-se firmes no seu dever, por comprehenderem que era chegada a hora em que importava offerecerem uma prova do precioso conhecimento que o Senhor lhes dera das coisas espirituas.

Depois de impetrado o auxilio do Espírito de Jesus Christo para serem abundantemen-te inspirados, começaram, da melhor boa vontade, a elaborar a resposta ás questões de Villegaignon

Estes envolviam os pontos mais difficeis das Santas Escrip-turas e mesmo um grande theologo, com todas as obras necessarias á mão, ver-se-ia embaraçado para, de modo am-plo, os responder em um mez. Entretanto, os cinco feis apenas dispunham de um exemplar das Sagradas Letras para se recordarem das passagens mais apropriadas, e não eram the-ologos mas apenas leigos, alguns dos quaes se achavam doentes e outros conturbados pe-la previsão do que lhes ia acontecer. (CRESPIN, 1917, pp. 27-28).

Antes de serem supliciados e jogados ao mar, os franceses calvinistas Jean du Bourdel, Matthieu Verneuil e Pierre Bourdon escreveram a primeira Confissão de Fé protestante no território da América portuguesa<sup>166</sup>. Neste documento constam 17 itens, quatro dos quais dedicados à explicação da posição reformada sobre o sacramento da Ceia.

V. Cremos que no Santíssimo Sacramento da Ceia, com as figuras corporaes do pão e do vinho, as almas feis são realmente e de facto alimentadas com a propria substan-cia de nosso Senhor Jesus como nossos corpos são alimentados de viandas, e assim não entendemos dizer que o pão e o vinho sejam transformados ou transsubstanciados no corpo e sangue d'elle, porque o pão continua em sua natureza e substancia, similhantemente o vinho, e não ha mudança ou alteração. Distinguimos todavia este pão e vinho do outro

---

166 Confissão escrita por Jean du Bourdel entre 04/01/1558 e 09/02/1558 e subscrita pelos demais.

pão que é dedicado ao uso commum, sendo que este nos é um signal sacramental, sob o qual a verdade é infallivelmente recebida. Ora esta recepção não se faz sinão por meio da fé e nella não convem imaginar nada de carnal, quem preparar os dentes para o comer, como santo Agostinho nos ensina, dizem-do : « Porque preparas tu os dentes e o ventre ? Crê, e tu o comeste » O signal, pois, nem nos dá a verdade, nem a coisa significada ; mas nosso Senhor Jesus Christo, por seu poder, virtude e bondade, alimenta e preserva nossas almas, e as faz participantes de sua carne, e de seu sangue, e de todos os seus beneficios. (...)

**VI.** Cremos que, si fosse necessario pôr agua no vinho, os evangelistas e São Paulo não teriam omitido uma coisa de tão grande consequência. E quanto a que os doutores antigos o têm observado (fundamentando-se sobre o sangue misturado com agua que sahio do lado de Jesus Christo, desde que tal observancia não tem nenhum fundamento na Palavra de Deus, visto mesmo que depois da instituição da Santa Ceia isso aconteceu ), nós a não podemos hoje admitir necessariamente.

**VII.** Cremos que não ha outra consagração que a que se faz pelo ministro, quando se celebra a Ceia, recitando o ministro ao povo, em linguagem conhecida, a instituição desta Ceia litteralmente, segundo a fórma que nosso Senhor Jesus Christo nos prescreveu, admoestando o povo da morte e paixão de nosso Senhor. E mesmo, como diz santo Agostinho, a consagração e a palavra de fé que é pregada e recebida em fé. Pelo que, segue-se que as palavras secretamente pronunciadas sobre os signaes não podem ser a consagração como apparece da instituição que nosso Senhor Jesus Christo deixou aos seus Apóstolos, dirigindo suas palavras aos seus discipulos presentes, aos quaes ordenou tomar e co-mer.

**VIII.** O Santo Sacramento da Ceia não é vianda para o corpo como para as almas (porque nós não imaginamos nada de carnal, como declaramos no artigo quinto) recebendo-o por fé, a qual não é carnal (CRESPIN, 1917, p. 30).

Os outros itens da *Confissão da Guanabara*, como o documento acima ficou conhecido, apontavam os principais pontos de divergência e ruptura da cristandade europeia em dois polos distintos – católico e protestante. Muitos conflitos religiosos, sobretudo na França, aconteceram entre os **Séculos XVI e XVII para que surgissem as primeiras defesas filosóficas e institucionais da tolerância religiosa como um elemento fundamental da ordem social justa, ou como os defensores da “religião civil” pós Revolução Francesa (1789), para a construção da democracia.**

Expulsos os franceses da Bahia de Guanabara pelos portugueses no Século XVI, o protestantismo voltaria a se fazer presente nesta parte da América com outras ocupações coloniais, como as ocupações holandesas do Século XVII no nordeste. Presença religiosa que mais uma vez coincidiu com a permanência colonial no território. Uma vez expulsos os holandeses o catolicismo exerceria o monopólio da fé cristã até o Século XIX, quando os protestantes se instalariam permanentemente no Brasil, através da imigração desde o início do século e das missões evangelísticas a partir da segunda metade do oitocentos.

Também no Brasil as ortodoxias religiosas criariam suas práticas inquisitoriais. Para o francês Emile Leonard, discípulo de Lucien Febvre da *Escola dos Annales*, e autor do primeiro estudo acadêmico sobre *O Protestantismo Brasileiro*, os conflitos entre católicos e protestantes no Brasil do Século XIX e início do XX eram uma reedição dos conflitos da época da Reforma Protestante e das guerras religiosas europeias, ainda que tenham acontecido em menor escala e de forma menos violenta. E para o teólogo João Dias de Araújo, a perseguição conservadora e fundamentalista aos ecumênicos e defensores de um evangelho social no seio da Igreja Presbiteriana do Brasil entre 1950 e 1970 foi uma verdadeira *Inquisição sem fogueiras*<sup>167</sup>.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras: Vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1954-1974*. 2ª ed. Instituto Superior de Estudos da Religião (Iser), Rio de Janeiro, 1982.

CRESPIN, Jean. *A Tragédia da Guanabara: Historia dos Protomartyres do christianismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Typo-Lith, Pimenta de Mello & C., 1917.

DAHER, Andrea. *O Brasil Francês: As singularidades da França Equinocial (1612-1615)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

---

167 *O protestantismo Brasileiro* e *Inquisição sem Fogueiras* são, respectivamente, os nomes dos livros de Emile Leonard e João Dias de Araújo.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

GUINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Companhia das Letras, São Paulo, 2006.

LEONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro: Estudo de Eclesiologia e História Social*. Trad [Linneu de Camargo Schützer] 3ª ed. São Paulo: Aste, 2002.

LERY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2007.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria*. Anglicanos e Batistas na Bahia. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, São Paulo, 1998.

TEVET, Andre. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Editora da USP, 1978.

VIEIRA, Antônio (Padre). *A Invasão holandesa na Bahia*. Salvador: Progresso, 1955.



# LUTERANISMO E AÇÃO INQUISITORIAL NO BRASIL QUINHENTISTA

Emmanuel Luiz Souza e Silva

O Tribunal do Santo Ofício foi autorizado a funcionar em Portugal no ano de 1536, mas, somente no ano de 1547, que esta instituição foi instaurada definitivamente em solo português. Este Tribunal tinha como objetivo principal a perseguição aos cristãos-novos, descendentes de judeus que foram convertidos à força em Portugal no ano de 1497 (NOVINSKY, 1996, p. 10). Porém na primeira metade do Século XVI as contestações advindas da Reforma Protestante, e por sua vez, a resposta Católica, através do Concílio de Trento, passaram a figurar no rol de preocupações do referido Tribunal da Fé. A partir daí, as proposições heréticas, embasadas por tendências luteranas ou calvinistas também foram alvo de perseguições.

Neste trabalho pretendemos analisar os desdobramentos da ação inquisitorial portuguesa e a sua atuação na colônia brasileira no primeiro século de colonização. Esta avaliação dar-se-á mediante a análise de dois processos movidos contra franceses que vieram ao Brasil na ocasião da fundação da França Antártica na capitania do Rio de Janeiro.

Pretendemos analisar inicialmente o processo inquisitorial de João da Bolés, acusado por “Temer mal da fé” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 225), instaurado no Brasil colonial do período entre 1560 e 1564, observando que nas terras coloniais ainda não havia funcionários diretamente ligados a Inquisição na Colônia. Procuraremos também avaliar quais os procedimentos adotados, se estes eram convergentes aos tomados na metrópole, as pessoas envolvidas no processo e como este se desenvolveu.

A análise deste processo pode contribuir para um melhor entendimento da estrutura inicial que foi elaborada à perseguição dos possíveis hereges nas terras recém-colonizadas. Ainda podemos encontrar nesta documentação informações sobre Pero de Vila Nova, que apareceu como testemunha nos autos da inquirição e descreveu momentos de sua trajetória na França Antártica e as suas relações com esse acusado de heresia.

O segundo processo estudado foi movido contra o francês Pero de Vila Nova, acusado de luteranismo, na ocasião da Primeira Visitação do Santo Ofício às terras do Brasil, realizada entre 1591 e 1595, nas capitanias da Bahia e Pernambuco. O representante do Tribunal de Lisboa, este, responsável pela fiscalização das possessões lusitanas no além-mar, foi o licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Esse visitador veio acompanhado pelo notário Manoel Francisco e o Meirinho Francisco de Gouveia, que o auxiliaram na realização das atividades inquisitoriais nestas localidades por onde a comitiva passou.

As principais fontes utilizadas neste trabalho são constituídas dos processos inquisitoriais movidos contra Pero de Vila Nova e João de Bolés, que se encontram no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Portugal. Mediante estes processos poderemos observar as culpas atribuídas a estes franceses para a instauração dos mesmos, as práticas utilizadas para o desenvolvimento dos processos, as sessões de arguição dos acusados, as testemunhas envolvidas nas inquirições, entre outros aspectos.

Utilizaremos também a seguinte documentação: As fontes impressas correspondentes à Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Confissões (MENDONÇA, 1935) e Denúncias da Bahia (MENDONÇA, 1925). Nesta documentação encontramos a confissão realizada por Pero de Vila Nova ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, em que descreve vários aspectos da sua trajetória no Brasil colonial, desde a sua chegada, em meados do Século XVI, e as práticas pelas quais solicitava a misericórdia e perdão ao Santo Ofício. Nas denúncias temos o relato de um indivíduo que foi denunciar atitudes e posturas pouco católicas deste francês. Assim podemos fazer um contraste entre o que Pero de Vila Nova confessou e as culpas atribuídas a ele pelo seu denunciante.

Com esta documentação poderemos reconstituir momentos da trajetória, práticas e costumes destes franceses, a ação inquisitorial no Brasil quinhentista e o contexto histórico que permeia estas relações.

O referencial teórico utilizado neste estudo será o conceito de *Circularidade Cultural* desenvolvido pelo historiador Carlo Ginzburg em sua

obra *O Queijo e os Vermes* (2006). Neste trabalho Ginzburg acompanhou a trajetória de um moleiro friulano conhecido como Menocchio que foi processado por duas vezes pelo Tribunal do Santo Ofício Italiano, sendo que, na segunda inquirição, foi queimado por ordem da Inquisição.

Através da avaliação destes processos, Ginzburg observou, além do universo mental e do contexto histórico no qual esse moleiro estava inserido, que, naquele momento, ocorriam trocas não hierárquicas entre a cultura dominante e a cultura popular. “Todavia, fecharam uma época caracterizada pela presença de fecundas trocas subterrâneas, em ambas as direções entre a alta cultura e a cultura popular” (GINZBURG, 2006, p. 189). Assim, a cultura tida por dominante não se impunha frente a uma cultura popular, mas, havia então uma troca circular de influências e contatos mútuos, sendo Menocchio um representante desta mescla cultural que ocorria na Itália Quinhentista. Ginzburg utilizou-se deste sujeito histórico para defender esta hipótese da Circularidade Cultural.

Utilizaremos, enquanto método de abordagem o *método indiciário* (GINZBURG, 1989), ou seja, a análise da documentação observando os sinais e indícios existentes nas fontes, o que possibilita uma visão mais acurada, minuciosa e qualitativa das informações existentes nestes registros inquisitoriais, e que resultará na observação de aspectos que um estudo quantitativo não conseguiria visualizar.

## A ação inquisitorial no Brasil do Século XVI

O primeiro século de colonização no Brasil foi marcado por ações esporádicas do Tribunal do Santo Ofício português, antes da sua ação sistemática nas terras coloniais com o envio da Primeira Visitação do Santo Ofício, em fins dos Séculos XVI. Antes disso, temos o primeiro processo movido contra um morador na colônia, em que o acusado nada mais era que o donatário da Capitania de Porto Seguro, Pero do Campo Tourinho, no ano de 1546. Dez anos após a instauração da Inquisição em Portugal, que ocorrera em 1536.

Este donatário foi processado por ter dito inúmeras blasfêmias, entre as quais a que se intitulava papa. A historiadora Rosana Brito

em sua obra: *A saga de Pero do Campo Tourinho: o primeiro processo da inquisição no Brasil*. (2000) fez um estudo sobre este sujeito histórico em que discute a trajetória, relações sociais e econômicas de Pero do Campo Tourinho e os moradores de sua capitania: as intrigas, amizades, inimizades, influência, religiosidade, entre outros aspectos: “A inquirição que o vigário da vila de Porto Seguro tirou juntamente com o padre Manuel Colaço e o Juiz ordinário Pêro Anes Vicente, sobre “as heresias e blasfêmias” proferidas por Pêro do Campo Tourinho, donatário da Capitania de Porto Seguro.” (SILVA, 1992, p. 510). Nesta primeira atuação inquisitorial funcionários ligados ao clero local que ficaram responsáveis pelas inquirições iniciais, antes que o donatário fosse remetido para Portugal.

O segundo processo até então conhecido, que foi movido contra um morador na colônia foi o de João Cointas, conhecido como João de Bolés. Este processo iniciou-se no ano de 1560 e teve duração de quatro anos, sendo que, as atividades nos três anos iniciais foram desenvolvidas no Brasil, e só posteriormente o acusado foi mandado para a prisão dos Estaus em Portugal, local destinado pela Inquisição aos processados durante as averiguações de suas culpas. Sobre a ação inquisitorial no Brasil nos primeiros anos de funcionamento do Tribunal do Santo Ofício Português, Feitler (2006, p. 33) coloca:

O Santo Ofício português, fundado por D. João III, nunca teve um tribunal permanente em seus domínios atlânticos e foi só em finais do Século XVII que a rede de familiares e comissários inquisitoriais, os agentes locais do Santo Ofício, começou realmente a se formar na América Portuguesa. Entretanto, o Santo Ofício já havia mostrado o quão longo era seu braço, mandando que se fizessem inquéritos e prisões em seu nome por diversas vezes, desde pelo menos 1546, quando o donatário de Porto Seguro, Pero do Campo Tourinho, foi preso e enviado aos Estaus.

Também há o processo movido contra o padre Antônio de Gouveia, acusado de superstições e curandeirismo. E, por fim, o processo do feitor italiano, morador na Capitania de São Jorge de Ilhéus, chamado Rafael Oliví, conhecido por suas blasfêmias, ideias ousadas e sua biblioteca (MACEDO, 2001).

## Luteranismo e tensões religiosas na França Antártica

Deve-se, antes da análise do processo de João da Bolés e de Pero de Vila Nova, os seus procedimentos e os responsáveis pelo desenvolvimento deste na Colônia, observar o contexto histórico em que estes sujeitos estavam inseridos e as circunstâncias que os trouxeram ao Brasil daquele período. Em 1555, veio ao Brasil um grupo de franceses para fundar a França Antártica, que tinha como objetivo inicial ser um local “onde, livres, enfim, das graves perseguições que os ameaçavam, os adeptos da religião reformada pudessem praticar tranquilamente seu culto” (HOLANDA, 1972, p. 148). Sendo este o motivo pelo qual, Nicolau Durand de Villegaignon propunha a fundação deste refúgio, longe das disputas religiosas que ocorriam em França naquele momento.

Estes franceses vieram povoar a colônia criada por Villegaignon em 1555, chamada França Antártica, localizada no Rio de Janeiro, que tinha como objetivo inicial ser um local onde os seus moradores poderiam desfrutar de liberdade de crença, distante das constantes lutas religiosas que ocorriam na Europa em geral, e na França em particular, daquele contexto histórico. Como colocou Fernanda Bicalho sobre as disputas religiosas na França: “Por outro lado, a situação da França não era das melhores. Envolvida em guerras externas e lutas internas entre católicos e protestantes – que se refletiam no próprio governo, na medida em que o Duque de Guise era católico, enquanto que Coligny era simpático à causa protestante.” (BICALHO, 2008, s/n). Os franceses não tiveram dificuldades em adentrar e conquistar aquele território, uma vez que, quase não havia portugueses no local, e a fiscalização e proteção das terras brasílicas era insipiente.

Nesta frota francesa a maioria dos tripulantes eram huguenotes, ou seja, franceses calvinistas. A inicial harmonia e tolerância religiosa que vigoravam naquele recente ambiente francês, em meio a colônia portuguesa, começara a se desestruturar, e as rivalidades e discussões que ocorriam na Europa, em pouco tempo já se encontravam presentes entre os moradores da França Antártica.

João Cointas e Pero de Vila Nova vieram às terras brasileiras em 1557, juntamente com Bois Le Comte e Jean de Lery para juntarem-se a Villegaignon no Rio de Janeiro, onde este havia fundado a França Antártica. “Pouco tempo depois chegava também a notícia de que ficavam muitos da mesma nação estabelecidos em uma ilha [...] do Rio de Janeiro, com a circunstância de não serem católicos [...], porém sim hereges da seita de Calvino” (VARNHAGEN, 1962, p. 285). Sobre a chegada de João Cointas, Pero de Vila Nova e os seus companheiros de viagem:

Em 10 de março de 1557, uma pequena frota de três navios, comandada pelo sobrinho de Villegaignon, M. de Boissy, senhor de Bois-le Comte, aportava em Coligny. Dela desembarcavam cerca de trezentos homens, novos colonos, operários, marinheiros e os 14 reformistas, alguns escolhidos pelo próprio Calvino (FRAGOSO, 2004, p. 48).

O senhor da Bolés era natural da França, e foi convidado para ir ao Rio de Janeiro, onde estava monsenhor Villegaignon, para fazer república entre si “fazer estatutos e leis e que vissem conforme ao tempo e disposição da terra” foi escolhido para este intento por ser “homem douto e ter boa opinião” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 255). Jean de Lery, companheiro de viagem de João Cointas, descreveu a recepção de Villegaignon na França Antártica, por motivo da chegada deles no Rio de Janeiro “depois de ancorados os nosso navios no porto desse rio Guanabara [...] assim fomos todos desembarcar na ilha e forte de Coligny [...] fomos ter com Villegaignon que nos esperava em lugar conveniente [...] e ele a todos abraçou muito risonho” (LERY, 1972, p. 51). O tratadista também descreveu o discurso de Villegaignon sobre a França Antártica:

É minha intenção criar aqui um refúgio para os fiéis perseguidos em França, na Espanha ou em qualquer outro país de além-mar, afim de que sem temer o rei nem o imperador nem quaisquer potentados, possam servir a Deus com pureza conforme a sua vontade (LERY, 1972, p. 80).

João Cointas permaneceu na França Antártica por aproximadamente seis meses e decidiu fugir para terra firme, devido aos constantes desencontros de natureza religiosa, com crenças e interpretações bíblicas diversas que coabitavam naquele local.

A crise surgira, com efeito, já no Pentecostes de 1557, quando nasceram dúvidas sobre se era lícito deitar água ao vinho na cerimônia da consagração [...] aos poucos foram-se

avolumando essas desinteligências e Villegaignon pretendeu impor a qualquer preço sua autoridade, desmandando-se em atos que fecharam o caminho a qualquer reconciliação (HOLANDA, 1972, p. 156).

Segundo a denúncia de Antônio Teixeira, que consta no processo, o senhor da Bolés disse que eram “três seitas de que ele era cabeça de uma, e da outra monsenhor Villegaignon e da outra eram dois ministros que mandaram João Calvino” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 227).

Aproveitando-se de um ataque que teriam preparado os Franceses contra São Vicente, ele saiu da dita fortaleza em direção à terra firme e neste momento se colocou ao lado português informando “aos portugueses acerca dos dissídios e cousas da França Antártica” (CALMON, 1959, p. 282). João da Bolés participou e colaborou com Mem de Sá na expulsão dos Franceses do Rio de Janeiro, através de informações e detalhes sobre o interior e dinâmica da fortaleza: “Não foram certamente de pouco proveito os informes que, nessa emergência prestou a Mem de Sá o francês Jean Cointa, um dos antigos companheiros de Villegaignon, agora desavindo com este, e que se dizia senhor de Boules, além de doutor em Sorbonne” (HOLANDA, 1972, p. 159). Desde a sua fuga foi morador em São Vicente.

Passando à trajetória do outro francês, Pero de Vila Nova nasceu na França no ano de 1537 e era natural da cidade de Provins. Era filho de Nicolao de Colheni e de Nicola Simonheta, ambos franceses e católicos. Sobre seu parentesco pouco sabemos, pois não deixou herdeiros, pelo menos oficiais, e seus avós, ele não conheceu: “disse q não conheceu avos ne tem nestes reynos parente nenhu, ne conhece, nen sabe que algua parte há parente seu luterano, e q não tem filho, ne filha nenhu” (ANTI, TSO/IL, n° 2526). Veio ao Brasil ainda novo, no ano de 1557, numa embarcação que compunha a frota que trouxe Bois Le Comte, sobrinho de Nicolau Durand de Villegaignon e mais alguns mosenhores: “mosenhor De la Fosilha, mosenhor Thoret de pont, mosenhor de Berit, mosenhor De Bolex, mosenhor De la Xapella e outros muitos mosenhores e outra muita gente francesa” (VAINFAS, 1997, p.191). Foi criado e acompanhante do Monsenhor de Bolés. E, na sua nau, também viera o francês Jean de Lery.

Na sua confissão para o Santo Ofício, no ano de 1592, declarou ter 18 ou 19 anos quando veio a França Antártica, e que, segundo seu

depoimento, foi obrigado a frequentar escolas luteranas e a aprender aspectos da sua doutrina:

Os luteranos [...] começaram a espalhar seus livros e semear sua doutrina luterana, fazendo escolas públicas de sua seita luterana, constringendo e forçando com açoites a todos os moços e mancebos de pouca idade que fossem às ditas escolas e doutrinas [...] pelo que, ele confessante, [...] foi às ditas escolas, nove ou dez dias, onde ouvia aos mestres luteranos ler e ensinar a seita luterana e cerimônias dela, mas que ele confessante era cristão católico e sempre o foi, e nunca lhe pareceu bem a dita seita luterana, nem seus erros, nem suas cerimônias, e nunca tal aprovou interior nem exteriormente [...]. (VAINFAS, 1997, p. 192).

Pero de Vila Nova por ser ainda jovem, teria sido obrigado, segundo seu relato, a aprender e a frequentar as aulas e ensinamentos dos luteranos. Porém, acompanhando as aspirações de fuga de João de Bolés, seu companheiro de viagem e para qual era criado, que acabou por se envolver em uma das disputas e discussões religiosas, inclusive, nestas divergências, esteve presente Villegaignon, onze meses após sua chegada.

Este francês aproveitou uma emboscada articulada contra os portugueses em terra firme e “tratou de fugir com os cristãos portugueses e se foi meter com os negros gentios” (VAINFAS, 1997, p. 192). Com a fuga, acabou por adentrar nos sertões e conviver com os índios por cerca de dez meses. Posteriormente, voltou e se estabeleceu em São Vicente “capitania povoada já então cristãos portugueses” (VAINFAS, 1997, p. 193). Neste período de convívio com os índios, viveu de acordo com as tradições e os costumes indígenas, com isso não respeitou alguns preceitos do catolicismo como comer carne em dias que a Igreja proíbe, não se confessar regularmente, entre outros. Uma intensa forma de se integrar a sociedade colonial: partilhando inicialmente com os índios, conhecendo seu cotidiano e práticas, e depois se relacionando com os portugueses da Capitania de São Vicente.

Seu companheiro, João de Bolés que fugiu pouco depois de Pero de Vila Nova da França Antártica, foi processado pela Inquisição em 1560 e remetido para Portugal no decorrer do processo. Neste processo consta uma Justificação feita pelo francês de Bolés em que se defendia contra as

acusações de heresia contra ele imputadas e elaborava uma lista de feitos e auxílios realizados por ele aos portugueses:

Diz Jehovana de boulez que com muito detrimento de sua pessoa e perdimento de sua fazenda fez na terra do brasil muitos serviços a el rei em especial preservando a capitania de são vicente dos inimigos e dando ardil e modo de se tornar a fortaleza do rio de janeiro que hum cavalheiro francês levantado do reino tinha feita com propósito danado [...] (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 303).

João de Bolés produziu uma lista de pessoas que poderiam confirmar a sua versão. Entre elas estavam Pero de Vila Nova e o Governador Geral do Brasil Mem de Sá. Pero de Vila Nova, compareceu perante a Inquisição, já na primeira metade da década de sessenta do século XVI, sendo chamado, para confirmar a história do seu antigo companheiro, monsenhor de Bolés. Ele confirmou a versão contada por João de Bolés no que se referia a sua convivência e permanência na França Antártica, desde a sua chegada, a tirania de Vilegaignon, e a sua fuga e apoio aos portugueses:

Dyse ele testemunha que ao tempo que ho sopricante se foi pêra são vicente já ele testemunha hera fogido pêra ho mesmo são vicente somente ouvio ele testemunha dizer que ho sopricante fora em companhia dos negros do ryo de janeiro que hyão dar guerra aos moradores da capitania de são vicente e que depois de serem na ditta capitania [...] o sopricante se lancara com hos portugueses (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 303).

Pero de Vila Nova não tinha uma mão, detalhe este ressaltado pela sua vizinha, no ano de 1591, perante o visitador Heitor Furtado de Mendonça, no ato de sua denúncia. Nesta denúncia contou uma conversa que ocorreu entre ela e este francês acerca dos judeus, em que Vila Nova disse que sabia “hua casa nesta cidade do Salvador aonde morava hum que cospia e escarava em hua imagem de noso senhor crucificado” (MENDONÇA, 1925, p. 241). Este momento demonstra a sociabilidade deste francês, pois conviveu com cristãos-velhos e também a sua mobilidade nas terras do Brasil, pois viveu no Rio de Janeiro, em São Vicente, e em Salvador.

Um aspecto que demonstra a circularidade cultural na sociedade colonial consta na confissão de Pero de Vila Nova, na Visitação do Santo

Ofício à Bahia. Ele relatou que depois de ter saído da Franca Antártica, já morando em São Vicente, e posteriormente, em vários momentos, moradores da colônia o perguntavam acerca das cerimônias dos Luteranos, o que aponta para uma curiosidade pela religiosidade reformada e, em contra-partida, um mecanismo subconsciente de transmissão desta ritualística Protestante. Estes portugueses, uma vez tendo conhecimento destas crenças, acabariam por assimilar as práticas e possivelmente transmiti-la, mesmo não concordando com estes preceitos do “invasor herege”, vejamos este relato:

praticando com pessoas que lhe perguntavam pelo que faziam os ditos luteranos, ele confessante lhes contava e referia estes ditos erros luteranos [...] dizendo que estes erros lhes vira ele ter no Rio de Janeiro, quando com eles estivera, e que sua intenção era, quando ele contava estas coisas às pessoas que lho perguntavam, contá-las e dizê-las por modo de referir e enunciar os erros dos luteranos, mas não por modo de os informar, nem de os ensinar, nem de os dizer como coisa boa, nem que tal sentisse, nem provasse (VAINFAS, 1997, p. 194).

Esta transmissão, não importando a motivação que tivesse, de reprovação ou aprovação dos erros luteranos, poderia refletir na prática, em eventos que os autores não poderiam prever, e ter resultados adversos aos que se pretendia inicialmente. Pero de Vila Nova ao descrever as cerimônias luteranas com o objetivo, segundo ele, de dizer que não eram boas, inconscientemente estava também pregando e ensinando a doutrina reformada, sendo uma dupla via de ação. Sobre as práticas luteranas, ele declarou a lista de algumas:

perguntado se lhe lembrão alguns erros que os dittos luteranos tinhão contra nossa santa fee catholica respondeo que os ditos luteranos os tinhão e em sinavão que os não fizera a missa e que a missa era feita dos homens e que na hostia consagrada da missa não estava o verdadeiro corpo de xpo e que ho verdadeiro sacramento he receber hua fatia de pam em comemoracao do corpo de xpo com elles luteranos usavão e negavão aver de venerar ceus ne imagem algua e não faziam comemoração algua de nossa senhora e deziã que era tam pura e limpa que não se avia de por boca em nomearem e diziam mais q não se aviam de confessar aos homens pecadores como elles e não tinhão sacerdotes ne confessores e assim tinhão outros muito erros luteranos de que ora não he lembrado (ANTI, TSO/IL, nº 2526).

Anos depois, esse francês se estabeleceu no Brasil e acabou por se integrar, dentro dos limites possíveis, na sociedade colonial. Casou-se com a cristã-velha Leonor Marques de Mendonça, e foi morar na Capitania de Sergipe do Conde, local onde ainda residia na época da Visitação do Santo Ofício à Bahia.

Na primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, na primeira etapa, realizada nas Capitânicas da Bahia, entre 1591 e 1593, compareceu Pero de Vila Nova, que tinha uma casa em Salvador, e foi se confessar, atendendo a intimação do visitador que utilizou o edital de fé colocado nas portas dos principais templos católicos daquelas localidades, com uma lista de culpas e pecados que poderiam ser confessados e denunciados pelos moradores e/ou residentes temporários na Bahia. Foi no dia 17 de Janeiro de 1592, no tempo da graça, período este em que as fazendas e bens não seriam confiscados e as culpas dos confitentes seriam avaliadas com mais suavidade e misericórdia pelo visitador.

Pero de Vila Nova também foi denunciado nesta Visitação, inclusive, por um clérigo bastante influente na colônia, o jesuíta Luís da Gram. Nesta denúncia, realizada cerca de seis meses antes da confissão deste francês, este jesuíta relatou um episódio ocorrido quando Vila Nova residia em São Vicente. Segundo o clérigo, ele lhe perguntou para quem os franceses se confessavam quando estavam na França Antártica e lhe foi respondido: “yo no me confieso a hombre pecheo como yo” (MENDONÇA, 1925, p. 329). Segundo Luís da Gram, Vila Nova era luterano assim como o monsenhor de Bolés, anteriormente processado.

Somente a denúncia do Padre Luís da Gram bastou para que o visitador Heitor Furtado de Mendonça instaurasse um processo contra Pero de Vila Nova, e também teve como agravante ele ter vivido na França Antártica, conhecer os preceitos da crença luterana, e não ter confessado a blasfêmia relatada pelo padre, o que recaía, segundo o entender da Inquisição, numa tentativa de esconder as suas verdadeiras culpas e não fazer uma confissão completa e verdadeira dos seus pecados. Assim, seria Vila Nova processado pela Visitação quinhentista.

## O processo do Monsenhor de Bolés

No dia 28 de Dezembro de 1560, o Ouvidor Geral, Brás Frágoso, juntamente com o meirinho do eclesiástico Antônio Lopez, o meirinho Manoel Gonçalves e o escrivão Fernão Vaz, foram a mandado do Bispo da cidade do Salvador, Pero Leitão, prender João Cointas, em uma nau que arribava no porto do Rio de Janeiro. Nesta nau estava presente Estácio de Sá, sobrinho do então Governador Geral do Brasil, Mem de Sá. Foi dada a voz de prisão ao dito Monsenhor da Boles, na qual se deu de forma tumultuada, pois o acusado resistiu, porém foi levado pelos oficiais como mandara o Bispo. Posteriormente foi enviado à cadeia da Cidade do Salvador e entregue ao carcereiro Antônio Fernandes que o dirigiu aos seus aposentos.

Muitos foram os envolvidos no processo inquisitorial instaurado contra João Cointas em 1560 no Brasil Colonial: os delatores que compareciam perante a mesa para denunciar as culpas do monsenhor da Bolés, os membros do clero, entre outros encarregados pela coleta de informações, as inquirições realizadas nas testemunhas, os responsáveis por registrar as denúncias, os que cediam a sua morada para que ocorressem as ditas secções inquisitoriais, já que não havia uma localidade definida para as atividades ligadas a inquisição na Colônia, entre outros. A busca por informações e denúncias foi realizada em diversas localidades: em Santos, São Vicente e Salvador.

Diferentemente da Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, na qual o Tribunal Lisboeta indicou Heitor Furtado de Mendonça como representante na atuação inquisitorial, e com ele veio a sua comitiva, em que Manoel Francisco era o notário encarregado de registrar a Visitação e tudo que nela acontecesse, e o “meirinho Francisco de Gouveia, ajudante de ordens do visitador” (ASSIS, 2005, p. 1), neste processo não houve por parte do Tribunal metropolitano nenhuma indicação, ficando o Bispo Pero Leitão o maior responsável pelo seu desenvolvimento e por tomar a decisões referentes ao mesmo.

Este processo também não se deu em visitas diocesanas, que eram realizadas por bispos ou padres locais (NOVINSKY, 1998, p. 301), mas

através de uma solicitação feita pelo padre Luis da Gram, provincial da Companhia de Jesus, embasado em uma devassa que havia feito sobre “certos erros e heresias e novidades que se começavam a semear pela terra [...] em prejuízo da nossa santa fé católica” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 226).

Nesta devassa foram colhidas várias denúncias sobre o Senhor de Bolés, nas quais afirmavam que ele falava muitas coisas escandalosas e blasfêmias contra a religião Católica, que lia livros de doutrina Luterana entre outras posturas heréticas, pelas quais requeria o padre “da parte de deus e da santa madre igreja e da santa inquisição, que inquirira” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 226) sobre estes atos de João Cointas. O pedido de Luis da Gram, inicialmente não foi diretamente endereçado às autoridades eclesiásticas da Colônia, mas solicitou a quaisquer autoridades que atuassem e fizessem a inquirição contra o herege.

Junto à petição estava anexa uma lista de artigos relacionados às blasfêmias e práticas de João Cointas. Entre a lista de heresias estavam as seguintes culpas: Afirmar que “o papa he hum homem como nos” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 226) que as bulas do papa eram uma falsidade “que as faz por tirar dinheiro” (p. 226), que havia trazido, em sua viagem, livros de doutrina luterana e “muitas outras coisas escandalosas acerca da cruz e ymagens” (p. 227). As testemunhas de acusação foram: Pero de la Cruz, José Adorno e Antônio Teixeira. Depois destas denúncias, o padre solicitou novamente à santa madre igreja, a Santa Inquisição e neste momento pediu para que as culpas fossem encaminhadas ao Tribunal Inquisitorial ou ao Bispo da Bahia.

Não se sabe o motivo pelo qual o Bispo não enviou os autos diretamente a Inquisição de Lisboa, esta que era responsável pelo julgamento e vigilância dos domínios de além-mar, e resolveu ele mesmo levar a frente o processo, porém o dito Pero Leitão nomeou pessoas e deu início as atividades na vila do porto de Santos. As testemunhas inquiridas em Santos deram seu testemunho nas pousadas de Gonçalo Monteiro, ouvidor e Vigário Geral, e Diogo Rodrigues; Antônio Rodrigues D’ Almeida foi o escrivão. Foram inquiridos o padre Manoel da Nóbrega, o irmão José da Companhia de Jesus, Jorge Moreira, Liador Abanos, José Adorno, Manoel

Tavares, Cristóvão Dinis, Fernão Luis Carrapeta e Pero de La Cruz. Sobre a forma como foi feita a inquirição inicial em Santos, percebe-se que seguiram as posturas metropolitanas: pediram para que as testemunhas jurassem aos santos evangelhos, pondo a mão em cima dele e prometendo dizer a verdade, também foi perguntado sobre o costume como ocorria na metrópole.

Desta inquirição inicial em Santos, Gonçalo Monteiro, o vigário geral leu os autos e absolveu o acusado, pois segundo ele não havia culpas suficientes, pelas denúncias feitas, para a condenação. Os autos foram organizados, os anteriores e os atuais para enviar a Santa Inquisição em Portugal.

Logo após a inquirição em Santos, o processo voltou para Salvador, local onde João da Bolés estava preso, na cadeia da cidade. O Bispo a partir daí mostra-se atuante e envolvido diretamente no mesmo. Ele convocou as testemunhas a comparecer nas pousadas do senhor doutor Brás Fragoso “ouvidor geral do Brasil e provedor mor da fazenda” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 236) para falar o que sabiam ou tinham ouvido falar do acusado.

O interessante neste momento, como numa tática que também se observa na metrópole, nos cárceres do Santo Ofício Lisboaeta, é que o Bispo e seus assessores se utilizaram do ambiente da prisão e do convívio do monsenhor da Bolés com os outros presos para tentar colher informações que o incriminasse, observando as suas condutas. Assim foram chamados vários presos que estiveram por determinado período na cadeia em companhia do francês Cointas. Foram estes: Duarte de Menezes, Jacome Pinheiro, Antônio Fernandes (carcereiro), Guilherme da Porta, Jorge Fernandes, Pedro Fernandes.

Mesmo instaurando o processo, em nenhum momento os envolvidos na inquirição mostraram uma total independência dos procedimentos metropolitanos, apesar de uma prática que era fundamental para o desenvolvimento do mesmo não ter sido respeitada na Colônia: o segredo. No testemunho de João Vaz, ele contou que estando fora da cadeia, em companhia de Pedro de Garcia d’Avila e o senhor da Bolés, o acusado perguntou ao dito d’Avila porque o Bispo o tinha chamado e o que lhe

tinha dito, e ele revelou o segredo e contou sua acusação: “ele dissera a sua senhoria como ouvira dizer ao dito monsenhor de Boles que não havia de ter aqui papas na igreja de Roma e que o dito monsenhor de Boles dissera então que era verdade” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 253). O segredo que desnorteava os suspeitos na Inquisição metropolitana, uma vez que o acusado não sabia por qual motivo estava preso, simplesmente em uma roda de amigos, numa conversa informal nas ruas de Salvador, havia sido descortinado sem mais delongas.

Ouvidas as testemunhas, passaram-se então às sessões de interrogatório com o acusado. João da Bolés foi chamado para responder as perguntas do Bispo por duas vezes, a primeira dia 26 de junho de 1561 e a segunda dia 3 de agosto do mesmo ano. A este primeiro interrogatório também estavam presentes Francisco Bicudo e Luis da Costa, além do Bispo e o escrivão. As perguntas foram direcionadas às suas opiniões acerca de determinados temas dos quais havia sido acusado. Depois destas duas sessões resolveu-se concluir os autos então em mãos do Bispo Pero Leitão, organizá-los e mandá-los para a Inquisição de Lisboa para que tomassem a resolução cabível. Um ano após iniciado o processo pelo Bispo, sem ter solicitado em nenhum momento o auxílio do Tribunal Lisboeta, os papéis do “Herege francês” foram remetidos às mãos dos especialistas no assunto:

[...] senhor cardeal inquisidor geral nestes reinos de Portugal que o senhor mande levar a de Boles francês da prisão de onde esta com as culpas que dele houver aos senhores inquisidores apostólicos do arcebispado de Lisboa preso a bom recado pelas ditas culpas serem tocantes a nossa santa fé católica e a Santa Inquisição (BIBLIOTECA NACIONAL, 1903-1904, p. 267).

Depois do pedido de despacho de João Cointas para Portugal, este ainda permaneceu na cadeia por longos dois anos até ser encaminhado aos cárceres de Lisboa. Ainda foram chamadas as testemunhas favoráveis ao senhor da Bolés pela justificação requerida pelo mesmo. Estas foram ouvidas em Salvador no Paço do Conselho dentre as quais se destaca o governador Mem de Sá. O tabelião Aleixo Lucas ficou responsável pelo registro dos depoimentos e Pedro Teixeira e Gaspar de Barros pela inquirição. Somente no dia 28 de outubro de 1563 foi entregue nos cárceres da Santa Inquisição, para Pedro Fernandes, tendo a assinatura de recebimento

de Manuel Cordeiro. Ainda ficou preso por cerca de um ano respondendo inquirições intermináveis e sendo admoestado para que dissesse a verdade sobre suas heresias. Acabou por ser condenado a abjurar de leve suspeita da fé, pagar penitências espirituais e ficou proibido de sair de Portugal sem licença dos inquisidores.

## O processo de Pero de Vila Nova

O processo de Pero de Vila Nova, no que tange e o seu desenvolvimento e os procedimentos inquisitoriais, que nele constam, já foram analisados pela estudiosa Dirce Lorimier Fernandes, na sua obra (2004): *A Inquisição na América durante a União Ibérica (1580-1640)*. Dirce Fernandes restringiu sua observação, em perceber se as atitudes do Visitador, que instaurou o processo, estavam de acordo com o Regimento do Santo Ofício de 1552: o números de confissões, denúncias, sessões de interrogatório constantes no processo, a sentença proferida, entre outros aspectos que possibilitam o entendimento da esfera administrativa da Inquisição:

Comparando a seqüência dos autos com as prescrições do Regimento do Santo Ofício de 1552, podemos concluir que o mesmo foi seguido integralmente, tendo o inquisidor, por meio dos enunciados do documento, conseguido a confissão desejada, conforme se propunha o Tribunal: buscar no fundo das consciências, os segredos mais inconvenientes, naquele universo católico (FERNANDES, 2004, p. 124-125).

Deter-nos-emos a uma análise das culpas atribuídas a Pero de Vila Nova e os conteúdos das sessões em que o visitador fez a arguição do acusado, o que demonstra a riqueza da documentação inquisitorial, pois o mesmo processo pode ser analisado de diversas formas e com variadas perspectivas.

No dia 3 de setembro de 1592, se iniciou a primeira sessão de arguição do francês Vila Nova pelo representante inquisitorial Furtado de Mendonça. O visitador começou o admoestando para que ele fizesse uma confissão inteira e verdadeira de suas culpas “aproveitaria muito pera saúde de sua alma e de seu bom despacho e que entenda que suas culpas” (ANTT,TSO/IL, nº 2526). Vila Nova respondeu que depois de ter saído

da mesa da Inquisição, na ocasião de sua confissão, se lembrou de outros episódios que por ele poderiam ser confessados perante o Santo Ofício. Entre eles, narrou um caso ocorrido no ano de 1577, na Capitania de Sergipe do Conde, em uma fazenda, onde agora residia Gaspar da Cunha.

Neste episódio estavam envolvidos um clérigo que também tinha sido frade de São Francisco, que se chamava Sebastião, e Vila Nova. Este frade havia tomado uma armada de índios hostis, que vinham do sertão e os batizou todos de uma vez, juntos, sem lhes dar nenhuma instrução católica antes do batismo. Vendo então a desordem e a confusão feita pelo clérigo o francês disse as seguintes palavras: “assim como este clérigo batiza estes selvagens sem ordem, e sem lhe insinuar o sinal da cruz também elle bautizava a minha egoa se aqui se achara” (ANTT, TSO/IL, n° 2526). Neste momento também estavam presentes Nuno Franco, que era ouvires desta cidade, e o padre Diogo Nunes da Companhia de Jesus. Segundo Vila Nova eles se escandalizaram com as práticas do clérigo.

Vila Nova afirmou ter dito estas palavras sem intenção de desprezar os sacramentos do batismo, e nem deles duvidava, mas por se indignar pela forma como o clérigo Sebastião realizou o batismo, sem preparar os gentios, que já eram adultos para o recebimento deste sacramento cristão.

Após esta narrativa, Furtado de Mendonça o perguntou se Vila Nova não iria declarar suas principais culpas, pois até o momento, desde a sua inicial confissão, somente relatou suas culpas relativas as andanças no sertão com os índios, após sua saída da Baía da Guanabara, e a blasfêmia que acabara de revelar. O que interessava realmente ao inquisidor eram as suas possíveis culpas relacionadas à França Antártica e a sua convivência com os luteranos “foi perguntado mais que o mais se lembra e q tudo digo por que ainda não tem ditto as principais suas culpas e q passe pella memoria todos os tempos passados de sua vinda e depois que entrou na costa deste brasil”(ANTT, TSO/IL, n° 2526). Enfim, esse francês atendeu o pedido do visitador e narrou o período posterior da sua saída da França Antártica e suas relações com os portugueses que viviam em São Vicente.

Logo após a sua fuga da França Antártica, Vila Nova não conseguiu inicialmente se comunicar com os portugueses por causa da língua, pois

só sabia falar francês. Então os portugueses moradores de São Vicente mandaram chamar o “josephe padorna da nação genoves o qual sabe a lingoa francesa” (ANTT, TSO/IL, nº 2526) o qual serviria como intérprete para as curiosidades destes lusitanos moradores na colônia brasílica. Este genovês o levou para um engenho que havia no caminho de Santos para São Vicente, e lá conheceu o padre Luís da Gram. Este jesuíta lhe fez várias perguntas, mediado pelo tradutor, sobre os costumes e doutrinas dos luteranos, e Vila Nova respondeu sem problemas. Mas, segundo ele, alguém poderia ter escutado estas respostas e entendido que esse francês falava como se estas doutrinas fossem boas e verdadeiras:

elle reo respondia dizendo e contando que elle vira aos dittos luteranos e que já pode ser q alguem presente cuidaria que elle dizia de si per modo affirmativo as dittas luteranias e não entenderia que elle contava dos luteranos porem que a sua tenção foi sempre de catholico e q nunca no seu entendimento consentio com a vontade na seita e nos erros dos dittos luteranos, e por isso elle fugio delles arriscandose a muitos perigos pera os christãos a dicta capitania de sam Vicente (ANTT, TSO/IL, nº 2526).

Também neste momento descreveu perante o atendo visitador algumas práticas destes luteranos na França Antártica: “elle disse que respondeo a verdade de que era q não tihao igreja, ne imagines, ne diziam missa, nem se confesavã, e que diziam que senão confessavão a homens peccadores como elles, mas q somente bastava confessar a deos ao pee de uma mesa, ou em qualquer outra parte em suas casas” (AN/TT, TSO/IL, nº 2526).

Heitor Furtado de Mendonça então o perguntou acerca de uma culpa de Vila Nova denunciada pelo Padre Luís da Gram, sobre não querer se confessar aos clérigos. Neste momento não citava quem o denunciou, o que era uma praxe inquisitorial, onde a identidade do delator era preservada. Sobre este fato, Vila Nova se defendeu dizendo que não se lembrava deste episódio, e mais adiante se explicou.

Quando foi viver em São Vicente ainda era moço “mancebo desdardado que ainda não pungira a barba” (AN/TT, TSO/IL, nº 2526) e não sabia falar português, falava somente o francês, e utilizou esta língua para se comunicar com os luteranos no tempo em que conviveu com eles no Rio de Janeiro, por aproximadamente quatorze meses, e depois viveu com os índios por mais um ano, e, por todo este tempo não se confessou,

inicialmente porque na França Antártica não havia confessor católico “clérigo ne confessor ne hu e ninguém se confessava por falta de confessor por que inda que o principal monsenhor de villegagnon e outros muitos francezes erão catholicos não tinham confessor catholico porque hum que trouxerão catholico se tornou luterano” (AN/TT, TSO/IL, nº 2526) e com os índios também não teve como se confessar.

Segundo Vila Nova, na verdade o que ele quis dizer foi acerca da sua impossibilidade de se confessar naqueles momentos, e não aquela outra afirmação. As palavras podem ter sido trocadas, porque ele conversava em francês com o moradores de São Vicente “e que no ditto tempo elle reo não se tinha confessado e que esta seria a sua tenção de dizer o sobre dito por quanto em todo o ditto tempo não se confessara” (AN/TT, TSO/IL, nº 2526).

O visitador não se convenceu dessa história e disse que mais parecia invenção e mentira desse francês para esconder sua culpa do que a verdade “invenção e manda pera desculpar a sua culpa q não verdade e por isso fale verdade” (AN/TT, TSO/IL, nº 2526). Vila Nova, porém, reafirmou sua versão e disse que era bom cristão. Furtado de Mendonça então lhe perguntou o porquê dele ter viajado em companhia de tantos luteranos, já que se intitulava tão bom cristão.

Percebemos aí uma estratégia, aliada ao preparo e atenção do visitador para pegar esse francês em qualquer deslize cometido, em possíveis contradições na história, com perguntas bem elaboradas. Para esta pergunta Vila Nova respondeu que

o principal capitão era o ditto monsenhor catholico e tambem era catholico o capitão monsenhor de buelex (Bolés) com quem elle veo e que elle e os catholicos q vinhão não sabiam que os mais da companhia erão luteranos q vinhão emcobertos depois de estarem em terra no rio de janeiro se decobrirão serem luteranos e por os catholicos serem menos não podiam contra elles [...] (AN/TT, TSO/IL, nº 2526).

Na sua defesa então, afirmou ter sido enganado, juntamente com seus companheiros católicos, sem saber que viajavam com luteranos. Para terminar esta sessão, Furtado de Mendonça o perguntou por quanto tempo estes franceses luteranos permaneceram no Brasil e Vila Nova respondeu que eles ficaram, depois de sua fuga, por mais três anos, até que o

Governador Geral Mem de Sá mandou uma armada para expulsá-los, matando muitos e saindo vitorioso.

Um dia depois, Pero de Vila Nova foi novamente chamado para outra sessão inquisitorial para averiguar as suas culpas. Novamente foi admoestado para terminar sua confissão e Furtado de Mendonça o ameaçou dizendo que se não a fizesse viria contra ele um “promotor da justiça do sancto officio com libello” (AN/TT, TSO/IL, nº 2526). O libelo acusatório era utilizado pelo promotor para reunir as provas contra o acusado e construir uma argumentação com o intuito de condenar o suspeito na fé. Geralmente complicavam ainda mais a situação do réu. O visitador perguntou novamente acerca do episódio denunciado de não querer se confessar a um homem peccador como ele e afirmou que sua história parecia mais invenção do que verdade. Mas Vila Nova novamente disse que era verdade a sua versão:

elle se lembra que em sam vicente e em outras partes do brasil onde esteve muitas pessoas lhe perguntarão por novas do que faziam os dittos luteranos no rio de janeiro e que elle então lhes referia e contava as luteranias que elles faziam e elle lhes vira fazer e dizer, e lhes contava que os luteranos diziam ordinariamente não me hei de confessar nem me confeso a homem peccador como eu e que destas maneiras per este modo enunciativo se lembra a elle que dixee muitas vezes as ditas palavras a muitas pessoas perguntando lhe por novas, e isto em outro nenhum mal animo nem ma tenção (AN/TT, TSO/IL, nº 2526).

Assim, as novidades luteranas se espalharam, de forma intencional ou não, pelas partes do Brasil. Perguntado pelos moradores da colônia, de várias localidades, sobre a doutrina luterana, desde membros do clero católico, como o Padre Luís da Gram, passando também por católicos pouco doutrinados, o que poderia ocasionar um risco para a hegemonia do catolicismo no Brasil Colonial. No final desta segunda sessão lhe foi pedido para falar sobre o conhecimento da doutrina cristã, o que foi prontamente atendido.

Após esta sessão, Heitor Furtado de Mendonça mandou concluir os autos: “depois de ratificada a denunciação do padre Luis da grã e de eu fazer diligencia nesta mesa farseão estas autos conclusos – Mendonça.” (AN/TT, TSO/IL, nº 2526). Este trecho demonstra a influência deste

clérigo naquela sociedade colonial, pois só bastou a sua denúncia, de um caso ocorrido trinta anos antes da Visitação para que Vila Nova fosse alvo da ação inquisitorial e se instaurasse um processo contra ele.

Depois, ainda no processo, o padre Luís da Gram ratificou sua confissão e acrescentou contradizendo Vila Nova no que tange o episódio denunciado, pois segundo o jesuíta, foi intenção daquele francês falar aquelas palavras e que as afirmou, não somente para comunicar os erros luteranos, e sobre a língua conhecida por Vila Nova, Luís da Gram disse que ele também falava espanhol, e tinha dito aquela blasfêmia naquela língua.

Esta reviravolta não interferiu na conclusão dos autos, e o visitador mandou publicar a sentença por não haver mais culpas contra esse francês e por ter vindo se confessar no Tempo da Graça. Sua punição foi a seguinte: “O reo faça abjuração de Levi nesta mesa e nella seja repreendido e admoestado q não conte mais os costumes e erros luteranos a ningem e lhe sejam impostas alguas penitencias espirituais de coffisois e pague as custas na Baía 2 de dezembro de 1592” (AN/TT, TSO/IL, nº 2526). Assinaram com o visitador o Bispo da Bahia, o padre Fernão Cardim, Leonardo Armínio, Damião Cordeiro e o frei de Santana. As custas do processo perfizeram um total de oitocentos e vinte e oito reis.

Sua punição não foi muito rígida por ele ser de pouca idade quando esteve envolvido entre os franceses e os outros atenuantes outrora ditos. Assim findou-se o processo contra este francês.

Pero de Vila Nova, podemos concluir dizendo que foi um caso, dentre muitos que aqui se poderia enumerar, de um típico morador colonial do Século XVI e que ainda teriam permanências nos séculos subsequentes. Ainda moço, envolvido em disputas religiosas, e depois de ter fugido para o lado português, se envolveu em outras circunstâncias.

Conheceu outros costumes, práticas religiosas e culturais dos indígenas, penetrou pelos sertões, assim como vários portugueses fizeram no início da colonização e como resultado, acabaram não seguindo a risca os preceitos do catolicismo por estarem longe dos rarefeitos locais de evangelização colonial. Posteriormente passou a conviver com os portugueses, inicialmente não muito acolhedores, mas, no decorrer dos anos, companheiros nas agruras e dificuldades do contexto brasílico. Um exemplo da circularidade cultural

e do hibridismo, ou seja, uma contribuição homogênea entre as diversas culturas, na construção de uma identidade especificamente brasileira.

Com relação a inquirição de João Cointas pode-se chegar a algumas conclusões iniciais acerca deste processo e do seu desenvolvimento no Brasil Colonial, antes de ser remetido ao Tribunal Lisboaeta, em Portugal. Este foi instaurado mediante uma petição feita por Luis da Gram, um padre da Companhia de Jesus, que embora não fosse responsável pela vigilância inquisitorial nas terras recém-descobertas, fazia parte do rarefeito clero enviado à Colônia, e tinha como um dos objetivos expandir e levar adiante os preceitos da Reforma Católica contra o avanço Protestante. Nesta petição continha uma série de denúncias contra João Cointas, o que a legitimava e a respaldava contra possíveis contestações.

O processo deu-se seguindo procedimentos metropolitanos: as inquirições feitas nas testemunhas, às sessões de interrogatório do acusado, os autores das acusações que tiveram seus nomes preservados, entre outras posturas que, apesar de não terem o mesmo rigor do Tribunal do Santo Ofício Português, foram realizadas no Brasil Colonial de então, formado, em meados do Século XVI, por uma população escassa, heterogênea e itinerante.

As trajetórias destes dois franceses se cruzam e se dispersam em um ambiente estrangeiro onde enfrentariam dificuldades e rivalidades, mas também amores e amizades, encontrando no Brasil colonial do Século XVI ao mesmo tempo esperança, desilusão, um lar, um local inóspito, refletindo os dilemas e mobilidades do “viver em colônia”.

## FONTES

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564). Rio de Janeiro, 1903-1904, vol. 25, pp. 215 -308.

LERY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1972.

MENDONÇA, Heitor Furtado de. **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Confissões da Bahia - 1591-1592**. Introdução: Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro, F. Brigueiet, 1935.

MENDONÇA, Heitor Furtado de. **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias da Bahia – 1591- 1593**. Introdução: Capistrano de Abreu. São Paulo, Paulo Prado, 1925.

Processo de Pero de Vila Nova. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquirição de Lisboa, Processo nº 2526.

## REFERÊNCIAS

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil. In: **Simpósio Nacional de História – Guerra e Paz**, 23, 2005, Londrina, 2005.

BICALHO, Maria Fernanda B. A França Antártica, o curso, a conquista e a “peçonha luterana” In: **História**, São Paulo, 27 (1): 2008.

BRITO Rossana. **A saga de Pero do Campo Tourinho: o primeiro processo da inquiri o no Brasil**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

CALMON, Pedro. **História do Brasil: Século XVI**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1959.

FEITLER, Bruno. Poder episcopal e a o inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, Ronaldo et. al. **Inquiri o em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2006.

FERNANDES, Dirce Lorimier. **A Inquiri o na América durante a União Ibérica (1580-1640)**. São Paulo, Ed. Ark , 2004.

FRAGOSO, Augusto Tasso. **Os franceses no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2004.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **História geral da civilização brasileira – a época colonial: do descobrimento à expansão territorial.** São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972. v. 1.

MACEDO, Janete. Ruiz de. O labirinto da Inquisição: revezes e culpas na trajetória de um feitor italiano. In: **Anais do V Congresso de História da Bahia.** Salvador, 2001.

NOVINSKY, Anita. **A inquisição.** São Paulo: Brasiliense, 1996.

\_\_\_\_\_. Inquisição portuguesa à luz de novos estudos. **Revista de la Inquisición,** Madrid, nº 7, pp. 297-307, 1998.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da; JOHNSON, Harold. **O império Luso-Brasileiro. 1500 -1620.** Lisboa: Estampa, 1992.

SOUTHEY, Robert. **História do Brasil.** São Paulo: Obelisco, 1965. v. 1.

VAINFAS, Ronaldo. (org). **Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia.** São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil: antes da sua separação e independência de Portugal.** 7. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962. v. 1. e 2.

## ISAQUE DE CASTRO: MÁRTIR OU MITO?

Ronaldo Vainfas

Examinar o caso de Isaque de Castro é quase um “sacrilégio”, nem tanto porque o rapaz foi considerado um “santo” pela comunidade judaica de Amsterdã, senão porque Elias Lipiner publicou uma biografia muito completa deste importante personagem (LIPINER, 1992). No entanto, ele foi caso-limite de judeu novo, homem que enfrentou a Inquisição até a morte. Entre resumir as considerações de Lipiner, que estudou o processo a fundo, e reexaminar o processo contra Isaque, optei pela via mais trabalhosa e mergulhei no processo.

Minha intenção era cotejar a imagem de Isaque de Castro presente no martirologio produzido pelos judeus de Amsterdã com as evidências oferecidas pelo processo inquisitorial. Parti de uma atitude cética, além de “iconoclasta”, acerca da história concreta deste judeu novo queimado pela Inquisição, transformado em mártir do judaísmo pela comunidade sefardita da Holanda. A fabricação de mártires foi, de fato, um dos ramos da literatura judaica na diáspora holandesa, engajada no combate contra a intolerância inquisitorial nas “terras de idolatria”. Isaque de Castro não foi o único, mas talvez tenha sido o principal mártir celebrado pelos judeus de Amsterdã.

A trajetória de Isaque se prestava, de todo modo, a se transformar em grande monumento do martírio judaico. Era um jovem de 19 anos quando foi preso na Bahia, em 1644, pelo governador Antônio Teles da Silva, que o encaminhou ao implacável bispo d. Pedro da Silva e Sampaio. Enviado para a Inquisição de Lisboa, em 1645, Isaque foi metido no cárcere secreto e interrogado por quase dois anos, recusando-se a deixar o judaísmo em favor da “lei de Cristo”. A Inquisição, a certa altura, estava mais empenhada em “reduzir” Isaque ao catolicismo do que em condená-lo à morte. Isaque recusou-se a “negociar” com os inquisidores. Enfrentou o sistema, debateu com os clérigos encarregados de convencê-lo de que o judaísmo era um erro, dispôs-se, enfim, a morrer pela “lei de Moisés”. Saiu no auto-de-fé de 15 de dezembro de 1647, ouviu sua sentença,

e terminou sua vida na fogueira. Foi queimado vivo, pois dispensou a misericórdia do Santo Ofício, que costumava garrotear os condenados, antes de queimá-los, caso desajassem morrer na “lei de Cristo”. Isaque preferiu a morte mais cruel.

Uma tragédia desse porte, cuja repercussão na Holanda foi enorme, não poderia passar em branco para os judeus de Amsterdã. Isaque de Castro tornou-se um monumento. É preciso examinar o caso de perto: o monumento e o documento.

## **A construção do mártir**

Isaque de Castro seria mais um, dentre os cerca de 2 mil réis da Inquisição portuguesa condenados à morte, em quase três séculos, não fosse a repercussão alcançada por sua execução, no próprio Portugal e na Holanda.

Em Portugal, o caso abalou ainda mais as relações entre a Coroa e a Inquisição, pois a primeira estava inclinada a pelo menos atenuar a perseguição contra os cristãos-novos e a segunda, vendo-se ameaçada pela restauração brigantina, pretendia demonstrar a força de sua posição política. A Inquisição precisava de cristãos-novos para processar e alguns judaizantes para condenar, inclusive à fogueira. A condenação de três “prisioneiros do Forte Maurício” e sobretudo a execução de Isaque de Castro adensaram a crise política do reino. A reação da Coroa contra a Inquisição seria dura, como veremos no próximo capítulo, estimulada pelo jesuíta Antônio Vieira, alçado à posição de grande conselheiro do rei d. João IV.

A repercussão na Holanda azedou bastante as negociações diplomáticas de Portugal com os Estados Gerais das Províncias Unidas. Os embaixadores portugueses, entre os quais o próprio Antônio Vieira, se já encontravam enorme dificuldade para negociar a devolução do Brasil e mais regiões tomadas pelos holandeses, ficaram de mãos atadas depois do auto-de-fé celebrado em 1647. Isaque era também vassalo do Príncipe de Orange, a exemplo dos “prisioneiros do Forte Maurício” e, portanto, protegido pelo tratado luso-holandês de 1641. “De saírem no cadafalso os três judeus do Recife se queixaram muito os Estados Gerais nesta

última conferência” – eis o que Vieira escreveu ao marquês de Nisa, em 3 de fevereiro de 1648, comentando a condenação dos três prisioneiros do Forte Maurício.

O chefe da delegação diplomática na Holanda, embaixador Francisco de Sousa Coutinho, não deixou por menos. Em carta a d. João IV, datada de 1 de fevereiro de 1648, o diplomata reportou a indignação das autoridades holandesas com a omissão do rei no caso dos judeus presos pela Inquisição, acrescentando que estavam bem informados de que “um deles fora queimado”. Embora Isaque não fosse cativo de guerra, como os “prisioneiros do forte”, o fato de ter sido executado teve efeitos devastadores para a diplomacia portuguesa em Haia. Em carta ao rei datada de 24 de fevereiro de 1648, o embaixador escreveu que os “gritos de Amsterdã” eram insuportáveis a tal ponto que “seria impossível crê-lo, senão quem o vê e ouve de tão perto como eu”.

A indignação dos Estados Gerais repercutia, em boa medida, os protestos da Talmud Torá e de toda a comunidade judaica da Holanda. Nesta época conturbada, em que os judeus portugueses se viam ameaçados pelo furor inquisitorial, a comunidade sefardita de Amsterdã lançou-se à consagração de mártires, enquanto pressionava as autoridades holandesas para honrar a aliança firmada com os judeus. No campo da literatura apologética, outros judeus foram alçados à condição de mártires: frei Diogo da Assunção, ¼ de cristão-novo, 24 anos, queimado em Lisboa, em 1603; dom Lope de Vera, 25 anos, cristão velho que adotou o judaísmo, queimado em Valladolid, em 1644; Isaque de Almeida Bernal, 22 anos, queimado em Valladolid, em 1655; Jorge Mendes de Castro (Abraão Atias), queimado em Córdova, em 1665, aos 75 anos de idade.

Todos esses foram queimados vivos, como Isaque de Castro, por se recusarem a abandonar o judaísmo. Todos foram colocados no altar dos mártires e no panteão dos heróis judeus pela comunidade da Holanda. Eles ofereciam a prova viva da resistência judaica, da recusa frontal do catolicismo, da luta radical contra a intolerância do Santo Ofício. A celebração judaica de seus heróis, além de reforçar a identidade coletiva dos judeus novos na diáspora, repercutia favoravelmente entre os holandeses,

na medida em que atacava violentamente os “papistas”, também odiados pelos holandeses calvinistas.

O nome de Isaque de Castro não tardou a ser celebrado em Amsterdã, após seu martírio na fogueira inquisitorial. Logo em 1648, o ofício em memória de Isaque invocava a vingança divina contra os opressores de Israel: “Que Deus grande e poderoso e temido vingue a vingança de seu servo, o Santo (Ishak ben Abraham de Castro), que se deixou queimar vivo pela unicidade da santidade de seu Nome...”. No mesmo ano, o rabino Saul Mortera publicou sua oração fúnebre em memória de Isaque. Jonah Abravanel escreveu outro poema encomiástico, em castelhano, no qual proclamou que a história de Isaque de Castro era *santa*. Samuel de Oliveira publicou um poema em hebraico, *Sharsot Gavlut* (Correntes trançadas), em memória ao “homem divino, desejado e virtuoso Ishac de Castro Tartas, esbelto como os cedros...”. No seu famoso livro *Esperança de Israel* (*Mikveh Israel*, 1650), o principal rabino de Amsterdã, Menasseh ben Israel, fez discurso apologético, no qual Isaque aparece como jovem “versado em literatura grega e latina”, preso no Brasil por “lobos carnívoros” e mandado a Lisboa onde “foi tiranicamente encarcerado e queimado vivo (...), porque “se recusou a crer em outro deus senão aquele que criou o céu e a terra” (WIZNITZER, 1966).

Um dos que mais estimulou, nos bastidores, a enxurrada de opúsculos e poemas publicados em Amsterdã em louvor a Isaque de Castro foi seu irmão, Davi de Castro Tartas, destacado impressor da comunidade judaica. Diversos textos saíram com a estampa “Em casa de David de Castro Tartas”. Com o tempo, Davi fez de seu parentesco um selo de propaganda da própria casa editorial, colocando, junto ao seu nome, enquanto impressor, o epíteto *Akbi Ha-Kadosh*, que significa “Irmão do Mártir”.

A celebração do nome de Isaque de Castro prosseguiu nas décadas seguintes. O poeta David Jerusum compôs um poema em português, celebrando Isaque como “ouro soterrado pela cruel Inquisição”, “Phenix” que haveria de renascer das cinzas, “Anjo que subiria ao céu em flama...”. Daniel de Bairrios, principal historiador dos judeus portugueses, e “trovador dos mártires” na Holanda por sua obra *Contra la verdad no hay fuerza* (1665), elevou o mártir à condição de “divino Tartaz

Ysaque”, louvado como “uma das colunas de fogo vivo que guiarão o povo cativo para a redenção em Jerusalém”. Isaque Cardoso, por sua vez, autor de *Las Excelencias de los Hebreos* (1679), qualificou Isaque de Castro como “jovem sábio, e grande filósofo e teólogo”, sendo um dos maiores divulgadores da notícia, real ou fictícia, de que as últimas palavras de Isaque, ardendo em chamas, foi a oração da Shemá Israel, Adonay Elohen, Adonay echad...”. Cardoso parece ter sido decisivo na construção do mito. Afirmou que Isaque, de certo modo, foi à Bahia para propagar o judaísmo, sabendo que seria preso e sacrificado para “santificar o nome de Deus”.

O martirológico dedicado a Isaque de Castro chegou ao ponto de “canonizar” o mártir à moda cristã. Isaque divino. Isaque santo. Issac disposto ao sacrifício, como Cristo, para propagar a palavra de Deus. O sentimento laudatório era de inspiração judaica, sem dúvida, além de radicalmente anti-católico. Mas a linguagem, por vezes, assumia um forte tom hagiográfico, cristão. Uma vez mais nos defrontamos com os *judeus novos* se deixando trair pela origem ibérica e formação cristã. Eram sefarditas e barrocos. Dificilmente os *abkenazi* qualificariam algum judeu de “santo”, menos ainda de “divino”.

A história de Isaque de Castro é, no entanto, muito diferente da narrada pelos escritores encomiásticos da comunidade judaica. O grande historiador português João Lúcio de Azevedo talvez tenha sido o primeiro a desconfiar da lenda gloriosa de Isaque. “A biografia real, escreveu João Lúcio, aparece menos brilhante que as narrativas dos panegiristas”. Isaque não teria passado de um jovem mascate, entre tantos emigrados para o Brasil holandês (AZEVEDO, 1989, p. 268). João Lúcio tem razão ao colocar a lenda em xeque, pois a história de Isaque de Castro se assemelha, em vários aspectos, à de vários judeus novos convertidos na infância ou mesmo no colo das mães. Mas Isaque foi seguramente mais do que um simples mascate, entre outros. Sua história, em diversos sentidos, foi também excepcional. Uma história na qual se entrelaçaram audácia, brilho intelectual, desatino, um pouco de soberba e um radical espírito de sacrifício.

## De como se tornou judeu novo

A história de Isaque se assemelha, de início, a de diversos outros jovens nascidos no caminho da diáspora. Seus pais eram cristãos novos de Bragança, católicos de batismo, criptojudeus na fé. O pai, Cristovão Luis, era mercador de pequeno porte, casado em segundas núpcias com Isabel da Paz. Cristovão tinha dois filhos do primeiro casamento, mas ainda não os tinha de Isabel quando resolveu fugir com ela de Portugal. Foi mais um casal de cristãos-novos que abandonou Portugal, nos anos 1620, buscando “terras de liberdade” onde não ficassem à mercê da Inquisição.

É possível presumir quem foi o mentor intelectual desta decisão: o irmão de Isabel da Paz, ninguém menos do que Moisés Rafael de Aguiar, futuro rabino da Kahal Kadosh Maghen Abraham, a rival da Zur Israel do Recife. Era muito comum que, no seio de uma vasta parentela de cristãos-novos afastados por gerações da conversão forçada, um parente, por seu raro conhecimento da Torá e do Talmud, agisse com esteio do criptojudáismo e do projeto de fuga.

Isaque nasceu por volta de 1626 na pequena vila de Tartas, na Gasconha, e recebeu o nome de Tomás Luis. O judaísmo era proibido na França desde 1615, como vimos, mas tolerado na prática, desde que discreto. As crianças nascidas em solo francês de pais portugueses (cristãos-novos) eram obrigadas ao batismo. Assim ocorreu com nosso personagem. Antes de ser o judeu, Isaque foi Tomás, católico de batismo. O mesmo aconteceu com os demais filhos do casal nascidos em Tartas, seis no total, quatro meninas e dois meninos.

Desde criança Tomás recebeu instrução judaica em casa, mas tratou-se, então, daquele judaísmo superficial e doméstico que os criptojudeus observavam em Portugal ou na Espanha. O ensinamento mais profundo e sistemático começou quando o menino tinha oito ou nove anos, cerca de 1634, ano em que chegou à vila um judeu do Levante muito versado em hebraico, latim e religião. Hospedado na casa da família durante um ano e meio, o sábio levantino foi o primeiro grande professor de Tomás, futuro Isaque, e de toda a família. A casa de Cristovão Luis tornou-se quase uma *yeshivá*. Tomás adorava os estudos, passou a dominar o hebraico e muito

de latim. Aos 11 anos, já conhecia razoavelmente bem os fundamentos do judaísmo.

Valendo-se de contatos, os pais o mandaram então para Aix, na Provença, para que prosseguisse o estudo de Humanidades. Perceberam o talento do menino e apostaram, quem sabe, numa carreira de letrado para Tomás, mesmo que cursando colégio católico. Após um ano, foi mandado pelos pais para Bordeaux, outro nicho de refugiados criptojudeus. Tomás viveu em casa de parentes judaizantes, mas estudou filosofia e retórica no colégio jesuíta de Aix. Passou a conhecer muito bem a teologia cristã. Era tido como aluno brilhante, polemista, estudiosíssimo. Este foi, sem dúvida, um diferencial na história do futuro Isaque de Castro em relação à maioria dos judeus novos de sua geração. Recebeu educação esmerada em casa, no judaísmo, e depois católica, com professores inicianos. Passou a conhecer, em profundidade, um catolicismo que jamais tinha vivido. O ensino jesuítico era o melhor do mundo católico.

Manteve-se firme, porém, no judaísmo, assim como toda a família, cujo projeto era morar em Amsterdã, a “Jerusalém do Norte”. A família passou a viver, no entanto, em função de Tomás, mudando-se para Bordeaux, porque o rapaz se interessou pelo estudo da medicina e conseguiu lugar na universidade, por ter sido aluno brilhante dos jesuítas. A palavra de ordem de sua família era a dissimulação. Fingiam-se de católicos, mas permaneciam judeus. Sina de muitos cristãos-novos.

Após alguns meses, a família se transferiu para Amsterdã, numa operação decerto comandada por Moisés Rafael de Aguilar, irmão de Isabel da Paz. Em 1640 já estavam estabelecidos em Amsterdã, morando nas cercanias da *Breedestraat*, a “rua larga” dos judeus portugueses. O primeiro grande ato da família foi a conversão solene ao judaísmo. O pai e os meninos foram circuncidados. A mãe e as irmãs passaram pelo banho purificador na mikvê. Cristóvão Luís passou a se chamar Abraão de Castro, enquanto Tomás, então com 15 anos, recebeu o nome de Isaque de Castro. Abraão e Isaque: os nomes escolhidos para o pai e o filho não deixam dúvida sobre o sentimento religioso que os unia. Isabel da Paz se tornou Benvenida de Castro. A circuncisão dos homens foi oficiada pelo rabino sefardita David Pardo, que já conhecemos no primeiro capítulo. Era filho

de José Pardo, primeiro rabino da Beth Yacov, de quem herdara o posto. Na altura em que Isaque fez a circuncisão, as congregações sefarditas já estavam unidas na Talmud Torá.

A vida de Isaque de Castro na Holanda foi, contudo, mais curta do que se pode imaginar. Mais atribulada, também. Passou pelas *yeshivot* de Amsterdã, mas, na verdade, não tinha o que fazer ali. Seus conhecimentos estavam muitíssimo acima dos jovens de sua idade. Tentou ingressar na Universidade de Leiden, a mais cosmopolita da Europa, para estudar medicina. Há controvérsia sobre se chegou ou não a matricular-se. É certo, porém, que envolveu numa disputa, corpo a corpo, com um estudante flamengo, filho de nobres. Ao tratar do assunto com os inquisidores, anos depois, Isaque foi evasivo. Disse que tinha reagido à ofensas proferidas pelo colega, usando de violência para vingar sua honra. O desafeto de Isaque ficou muito ferido. Isaque não disse, mas é possível que o tenha ferido de morte. Nada indica que tenha ocorrido um duelo...

Isaque estava certo de que seria preso pela justiça holandesa, talvez sob a acusação de homicídio. Tinha que fugir da Holanda o quanto antes e para o lugar mais distante possível. Assim Isaque se decidiu pelo Brasil, viajando, em 1641, em companhia do tio Moisés de Aguilar, contratado para ser rabino na Maghen Abraham. Isaque era um rapaz de 15 para 16 anos, cuja formação o preparava para algum ofício intelectual ou sacerdotal, quem sabe rabino, pois não concluíra o estudo da medicina. Teve que contentar-se com o ofício exercido pela maioria dos jovens judeus chegados no Pernambuco holandês. Pequeno comércio, “negócios de pouca consideração”, como então se dizia. Isaque de Castro viveu como mascate no Recife, e sobretudo na Paraíba, durante quase três anos. João Lúcio tem razão nesse ponto, pois Isaque foi mesmo mercador ambulante, embora jamais tenha acalentado a intenção de viver dessa maneira, como seus conterrâneos judeus da mesma geração. Isaque queria ser médico. Só foi ao Brasil para escapar da pena pelo provável homicídio cometido em Leiden. Era um judeu novo, por assim dizer, muito especial.

## Destemperero de Isaque

Não deixa de ser surpreendente que um jovem como Isaque de Castro fosse foragido da justiça comum por culpas de homicídio. A imagem mais adequada a um jovem como ele é a de um rapaz estudioso, cercado de livros, cheio de ideias, amante de polêmicas filosóficas. Um rapaz que, por formação, apreciava, sim, a esgrima intelectual, jamais a briga de rua com adagas ou espadas. A imagem serena que idealizei acima, Isaque a comprovou nos debates que travou com inquisidores e qualificadores do Santo Ofício, depois de preso. Mas Isaque parece ter sido também um jovem de pavio curto, destemperado e violento. Há registro de que andava armado de espada à cinta no Brasil. Na verdade, andava armado com uma cutela ou cutelo.

Atuando como mercador, Isaque era um desastre. Não sabia negociar, era mau pagador e impaciente como credor. O mínimo impasse era motivo para ameaçar o adverso com palavras ou atos. Há registro de que, em certa ocasião, discutiu asperamente com um sapateiro da Paraíba, por recusar-se a pagar a dívida que tinha contraído na tenda de Catarina Gonçalves, mulher do sapateiro. Isaque parecia fiel ao adágio “devo, não nego, pago quando puder”. Na situação de credor, Isaque não era menos violento. Brigou com vários franceses, também na Paraíba, que lhe tinham comprado umas coisinhas, mas protelaram o pagamento. Alguns fugiram para a Bahia e deram calote em Isaque, que passou a odiá-los.

No balanço das contas, porém, Isaque de Castro era um tremendo devedor. Como negociante, era trapalhão. Basta dizer que, ao citar para os inquisidores os nomes de judeus com quem negociava no Brasil holandês, citou 18 desafetos, admitindo que teve com eles “algumas diferenças, pragas e cutiladas”. Isaque parece ter usado o cutelo nas suas pendengas coloniais: um facão de meio palmo de largura, sem ponta, de cabo curto, usado para cortar carne e peixe em açougues. Matou mais alguém? Difícil saber. Mas é certo que ameaçou gente de morte, empunhando cutelo, se é que não feriu ou mutilou algum de seus vários desafetos.

A lista dos inimigos de Isaque dá prova definitiva de que devia muito. Era um daqueles mercadores que não deram certo, a exemplo de alguns

descritos no terceiro capítulo: Daniel Gabilho, por exemplo, que quase foi enforcado pelo escabinato de Maurícia, após ser preso por dívidas; Moisés Abendana, que se matou porque estava falido. Isaque pertencia ao mesmo time. Devia à fina flor da plutocracia judaica no Brasil holandês: Davi Senior Coronel, um dos mais graúdos, Jacob Mocata, exportador e membro ilustre da congregação; Samuel Montesinos e Samuel Pereira, negociantes de escravos; Abraão Israel Dias, importador de tecidos, fornecedor de calças para a WIC e dirigente da Zur Israel.

Isaque vivia na corda bamba enquanto comerciante no Brasil holandês. Pelo visto, tomava empréstimo com os “banqueiros” ou mercadorias em consignação para vender, sem dar retorno a seus “patrões”. Nosso conhecido Abraão Bueno (Diogo Henriques), um dos “prisioneiros do forte”, pequeno comerciante criado na França, como Isaque, contou aos inquisidores que Isaque fugira do Recife porque o queriam executar por dívidas. Executar quer dizer cobrar, nesse contexto, e não matar. Mas por falar em homicídio, há registro de que Isaque também tinha algum contencioso com a justiça holandesa no Recife, talvez um crime de morte. Lipiner sugere, com alguma prudência, que o tal homicídio que alguns atribuíram a Isaque no Recife, pode ter sido confundido, pelos depoentes, com o cometido em Leiden. Mas o próprio Isaque, convém lembrar, andava com seu cutelo à cinta e andou dando cutiladas em credores no Recife. Não resta dúvida de que tinha cometido ao menos um crime de morte.

O fato é que o rapaz tornou a fugir, dessa vez para a Bahia, em 1644, sinal de que não poderia ficar mais sob a autoridade holandesa, fosse na Holanda, fosse no Brasil.

## **De como tentou deixar de ser judeu**

O motivo pelo qual Isaque de Castro foi para a Bahia, terra de católicos, sempre foi motivo de polêmica entre os poucos historiadores dedicados ao estudo desse personagem. De um lado, os historiadores inspirados em João Lúcio de Azevedo, sugerem que Isaque foi à Bahia para prosseguir na carreira de pequeno negociante, longe dos credores de Pernambuco, aos quais devia muito. De outro lado, os historiadores inspirados pelo

“mito do mártir”, sugerem que ele foi à Bahia com motivações religiosas, disposto a pregar o judaísmo para os numerosos criptojudeus da região.

Elias Lipiner, o grande biógrafo de Isaque, é também o maior defensor desta última tese, recusando ou diminuindo a importância de fatos circunstanciais – como a fuga – e das ambições materiais – o mascateamento – como motivos relevantes para a decisão de Isaque. Chegou a afirmar que Isaque devia ter “uma finalidade oculta”, quando decidiu se mudar pra uma capitania católica, e algumas páginas depois, qualifica a mudança como “viagem missionária a uma cidade com grande número de criptojudeus”. Creio que foi o grande Elias Lipiner quem de fato “viajou” nesta interpretação do episódio, sobretudo ao acrescentar que, na tal viagem missionária, Isaque teria pensado em Salvador “como uma reprodução da geografia bíblica e capital ilusória de uma segunda Palestina”. A Bahia de Todos os Santos como “segunda Palestina”? Nem o mais delirante visionário da época chegaria a tal ponto. Elias Lipiner – que merece toda a reverência pela grandeza de sua vasta obra - não conseguiu, porém, livrar-se do “mito do mártir” na biografia de Isaque.

Exageros à parte, há contudo registro de que Isaque andou lecionando judaísmo enquanto esteve na Bahia. Foi abrigado na cidade em casa de Diogo de Leão, senhor de engenho, cristão-novo que seria muito acusado de judaizante, na chamada “grande inquirição” instalada na Bahia, em 1646. Tudo indica que a família de Leão integrava uma rede de famílias criptojudias da Bahia, useiras em fazer “esnoga”. Entre outras acusações, uma delas chega a ser cômica, envolvendo os filhos pequenos de Diogo. Perguntados por alguém na rua como se chamavam, responderam os meninos que tinham dois nomes: um para a casa, outro para a rua!

Pois bem, Isaque parece ter lecionado judaísmo na casa de Diogo de Leão, quem sabe em troca da hospedagem e algumas patacas a mais, pois chegou em Salvador falido. Mas nada disso sustenta a hipótese de que Isaque foi à Bahia como prosélito, trocando a carreira de negociante, que detestava, por uma causa ou ofício mais condizentes com sua formação intelectual. Antes de tudo porque Isaque chegou à Bahia em algum dia de dezembro de 1644, e já estava preso, por ordens do bispo d. Pedro da Silva, no meado daquele mês. O “apostolado” judaico de Isaque na casa

de Diogo Leitão teve duração mínima. Não passou de uma contrapartida pela hospedagem. O mais é pura especulação.

Mas há fatos bem fundamentados (e documentados) que iluminam uma face, esta sim, oculta, de Isaque de Castro. Refiro-me ao fato de que, tão logo chegou à Bahia, Isaque se apresentou a ninguém menos que ao bispo d. Pedro da Silva, dizendo-se judeu circunciso, natural da França, filho de pais cristãos-novos que viviam na lei de Moisés, na Holanda. Acrescentou, porém, que se apresentava ao bispo porque **desejava se reduzir ao catolicismo**, abandonando a “lei de Moisés”. Isaque afirmou, literalmente: “vim para cá para ser batizado” – assim consta no relatório que, mais tarde, o bispo enviou ao Santo Ofício de Lisboa.

Elias Lipiner enxerga, nesta atitude de Isaque, “um golpe de mestre” para afastar qualquer suspeita de que fosse cristão-novo judaizante, acrescentando que o próprio bispo caiu na conversa de Isaque. Deixou-o em liberdade e o recebeu uma ou duas vezes na casa do bispado, onde Isaque conversava muito sobre filosofia com o secretário da diocese e com o próprio prelado. “Golpe de mestre” de Isaque para encobrir do bispo sua intenção de pregar o judaísmo para os cristãos-novos? Ingenuidade de um bispo como d. Pedro da Silva, ex-inquisidor que vinha instruindo processos para a Inquisição desde 1634?

Eis uma interpretação totalmente frágil. Definitivamente inconsistente. Nem Isaque tentou enganar o bispo, nem o bispo se deixou enganar. A dura verdade é que Isaque de Castro se apresentou ao bispo com a firme intenção de tornar-se católico. O bispo, por sua vez, ficou mesmo convencido da intenção de Isaque, daí tê-lo recebido outra vez para conversas. O processo de “redução”, ainda que informal, estava em curso. Isaque de Castro, inteligente como era, jamais se apresentaria a um ex-inquisidor se não tivesse realmente a intenção de se converter. Inclusive, como admitiu mais tarde, tinha conversado com frei Manuel Calado, em Pernambuco, sobre assuntos de religião.

Mas não foi por instâncias de frei Manuel Calado que Isaque buscou converter-se ao catolicismo. A decisão parece ter sido, em princípio, mais mundana. Isaque não tinha mais como viver entre os judeus, nem no Brasil, nem na Holanda, por causa de crimes cometidos e dívidas não

pagas. Havia afrontado verdadeiros portentos, entre os homens de negócio de Pernambuco, a exemplo de Duarte Silveira ou Davi Senior Coronel – senhor já idoso, autoridade da congregação Zur Israel, grande financista, mercador e senhor de engenho. Andou “cutilando” uns e outros. Isaque teve que fugir da Holanda, do Brasil holandês e do próprio judaísmo. Não vejo nenhuma outra razão plausível para ter procurado o bispo no dia seguinte à sua chegada em Salvador. Uma decisão compreensível, dadas as circunstâncias, similar à de outros jovens judeus que, por mil razões, se reduziram ao catolicismo. Uma decisão humana. Mas nada edificante, reconheço, para quem se tornaria, em breve, um ícone da comunidade sefardita.

O único stratagem que Isaque utilizou ao apresentar-se ao bispo foi inventar para si um terceiro nome. Jamais usaria o nome cristão de Tomás Luis. Também não quis usar o nome de Isaque de Castro, talvez por saber que o nome estava “sujo na praça”. Apresentou-se, então, como Joseph de Lis, afrancesando seu nome de família original.

O plano de Isaque naufragou, no entanto, porque a notícia de que havia um judeu recém-chegado de Pernambuco levantou, como sempre, a suspeita de que era espião dos holandeses. Em fins de 1644, a conspiração corria solta e o governo baiano estava atento. Antônio Teles da Silva mandou deter Isaque para averiguação. Manteve-o preso por três dias no palácio e ficou muito impressionado com a vivacidade do rapaz, fluente em várias línguas. O rumor e a prisão de Isaque despertaram a desconfiança do bispo, que solicitou sua transferência para o cárcere episcopal.

Isaque foi arguido algumas vezes pelo bispo e tratou de contar algumas verdades misturadas com mentiras deslavadas. Mentiu sobre os nomes judeus dos pais, disse ter nascido em Avignon e não em Tartas (pois sabia que o judaísmo em Avignon era livre e na Gasconha era proibido); insistiu em que fora circuncidado aos oito dias de nascido (e não aos 15 anos de idade); afirmou que, no Recife, tinha ido à sinagoga por duas ou três vezes somente para conhecer a casa, não para rezar, pois já estava decidido a tornar-se cristão. Chegou ao ponto de dizer, com todas as letras, que “já era cristão”, embora não fosse batizado. Isaque usou, no fundo, a mesma estratégia que usariam, como vimos, os “prisoneiros do forte”. Todos os

jovens eram instruídos, pela comunidade judaica, a negarem o batismo cristão, passando-se por judeus de nascimento, no caso de serem presos pelo Santo Ofício. Mas, convenhamos, a versão apresentada por Isaque de Castro foi genial, em especial quando disse ser natural de Avignon.

Mas o bispo não caiu na conversa de Isaque. Preparou relatório em 4 de janeiro e mandou embarcar Isaque no dia seguinte para Lisboa por culpas de judaísmo público, “havendo forte presunção de que era cristão batizado”. Isaque chegou em Lisboa em março de 1645, sendo posto, de início, no cárcere da penitência, depois transferido para o secreto. Isaque era judeu novo, que tinha desejado tornar-se católico para fugir das misérias da vida. Agora devia se proclamar judeu convicto. Judeu de nascimento. Judeu de crença. Ficou quase três anos preso, esgrimindo com os inquisidores sobre qual religião era verdadeira, qual era falsa, entre o judaísmo e o cristianismo. Discussão ociosa com final trágico.

## Judeu “dogmatista”

Durante meses, Isaque foi mantido preso sem que fosse interrogado. Os inquisidores reuniram outras provas, arguindo, por exemplo, testemunhas que garantiam a proibição do judaísmo na França, exceto em Metz e Avignon, como faziam adiante, em menor escala, no caso dos “prisioneiros do forte”. Depoimentos prestados nos processos desses últimos, foram transladados para o de Isaque, já no início de 1646, visando desqualificar os artifícios usados por Isaque quanto a seu judaísmo de nascimento. Outras testemunhas, por outro lado, dentre as arguidas na inquirição de abril na Bahia, reforçaram as culpas de judaísmo contra Isaque, confirmando que era judeu público no Recife, frequentava diariamente a sinagoga e tinha orgulho de proclamar-se judeu.

O processo contra Isaque e Castro se assemelha, ao menos no início, ao dos prisioneiros do Forte Maurício. Tratava-se de provar que ele tinha sido batizado no catolicismo, logo era cristão. Enquanto cristão não podia praticar o judaísmo como fez, muito menos proclamar-se judeu, sob pena de ser condenado como herege pertinaz e impenitente. Isaque jamais admitiu, no entanto, ter sido batizado. Os inquisidores tiveram que

se contentar, nesse ponto, com a presunção de que fora batizado, à falta de outras provas. Mas tais presunções de culpa faziam parte do *modus faciendi* inquisitorial. Nada que não tenha ocorrido em mil outros processos de delitos variados.

O primeiro interrogatório direto somente ocorreu em 22 de junho de 1645. Isaque confirmou o essencial de sua história, mas arremedou, aqui e ali, abrindo os flancos de sua defesa. Seis meses no cárcere haviam amolecido um pouco a coragem do réu. Admitiu ser natural de Tartas, na Gasconha, não mais de Avignon, insistindo, porém, que tinha nascido judeu. Inventou uma história mirabolante sobre seu suposto batismo, contando que seu pai enviara outra criança em seu lugar, para evitar que recebesse o sacramento cristão. Também forneceu os nomes corretos dos pais e irmãos. Reconheceu que sempre viveu no judaísmo, mesmo quando teve que dissimular, em certas partes onde a vigilância dos judeus era maior. Mas no caso de Bordeaux, por exemplo, nunca ia à igreja, porque era cidade grande onde podia passar despercebido.

Confessou, também, que fugira da Holanda para Pernambuco com medo da justiça secular, pela briga que teve em Leiden, do mesmo modo que trocara Pernambuco pela Bahia. Admitiu que matou alguém no Brasil holandês, não disse o nome da vítima. É possível que tenha cometido dois homicídios, mas este era assunto de somenos importância para os inquisidores.

O processo começou a mudar de feição e de tom na sessão de 19 de novembro de 1645. Foi nela que Isaque admitiu ter considerado a “possibilidade de haver salvação noutra lei, que não a lei de Moisés”, considerando seriamente a hipótese de “reduzir-se à lei evangélica”. Eis uma passagem importante do processo, na qual o próprio Isaque admite que pensou em se converter. Estou convencido de que assim foi, embora não por motivo religioso, senão porque se viu encurralado, sem ter para onde ir, senão para a Bahia. O fato de ter estudado em colégio jesuítico em Bordeaux, saber latim e conhecer com alguma profundidade a teologia cristã poderia tê-lo ajudado, é claro, na decisão tomada na Bahia, mas tudo indica que Isaque era mesmo judeu. Sentia-se judeu. Conhecia o judaísmo como poucos, sobretudo para um jovem da sua idade.

Na sessão de novembro de 1645, Isaque começou a discorrer sobre a razão de não se ter convertido ao catolicismo na Bahia. É claro que não admitiu o fracasso de “plano de redução”, por acidente de percurso, talvez presumindo que isto o deixaria em situação ainda mais miserável. Isaque estava enganado nesse ponto. Se admitisse ter inventado uma fraude para encobrir sua heresia e, ato contínuo, se arrependesse do erro, pedindo perdão aos inquisidores, dificilmente seria condenado à fogueira. Assim fariam os três “prisoneiros do forte” na mesma época. Confessaram suas manobras e se vergaram aos inquisidores, recebendo penas leves. Na primeira oportunidade, voltaram para a Holanda e para o judaísmo.

Isaque de Castro, no entanto, resolveu enfrentar a Inquisição no campo doutrinário. Não só insistiu em que tinha nascido judeu, como passou a defender, com rara competência intelectual, a religião judaica em contraposição à católica. Talvez tenha pretendido demonstrar, por meio dessa esgrima teológica, que ele era mesmo um judeu – e dos bons – deixando em segundo plano a questão de ter sido ou não batizado. O processo de Isaque de Castro é rico em controvérsias teológicas, relatórios de qualificadores, argumentos escritos pelo réu do próprio punho, inclusive em latim. Numa dessas ocasiões, para provar a falsidade da doutrina cristã, argumentou que, caso Deus quisesse mesmo mudar a lei que tinha revelado a Moisés, não haveria de dar crédito a quem pregava o contrário dela, ou seja, os cristãos. Afinal, o mesmo Deus, que criou o homem e todas as coisas, não era o deus adorado pelos cristãos? E Deus não era perfeito? Como haveria de estar enganado a ponto de reformar sua própria lei?

Isaque embarcou nesta *disputatio* escolástica com argumentos cada vez mais audaciosos. Afirmou que seguia a lei de Moisés, não somente por ter nascido judeu, mas porque o judaísmo não possuía “coisas repugnantes à razão e à verdade natural”, como o cristianismo, que se ancorava na virgindade da mãe do Messias. Incansável, Isaque ainda provocou os inquisidores ao dizer que a “lei de Moisés” era a lei em que o próprio Cristo havia nascido e morrido, de sorte que viver no judaísmo era viver na própria lei de Cristo. Acaso Cristo não era judeu como ele e os demais judeus? Cristo fundou alguma igreja, alguma nova religião? Isaque retórico. Sofista.

Isaque afirmou que, mesmo que quisesse, não poderia acreditar que Jesus Cristo era o Messias prometido nas Escrituras, porque este haveria de ser “um capitão com espírito profético”, “um redentor” que uniria o *povo israelítico* das quatro partes do mundo na Terra Santa. O messias ainda esperado e previsto pelas Escrituras, era, segundo Isaque, um profeta que resgataria os judeus da diáspora, jamais um deus, como diziam os cristãos de Jesus Cristo. Isaque defendia suas posições com sólida base doutrinária, demonstrando conhecer muito bem o judaísmo e o hebraico, bem como o cristianismo e o latim. Os inquisidores ficaram vivamente impressionados com o talento do rapaz e se dedicaram, então, à tarefa de reduzi-lo ao catolicismo. Convencê-lo de que o cristianismo era a lei nova e verdadeira passou a ser mais importante do que castigar um réu tão brilhante. Tratava-se, para os inquisidores, de um perfeito *dogmatista*, pois sabia construir, “canonicamente”, o seu pensamento herético. Nenhuma vitória seria maior, para o Santo Ofício, do que converter Isaque ao catolicismo.

## Segredos do cárcere

Ao longo de 1645, Isaque compartilhou sua cela com dois outros presos. Um deles era o padre Antônio Nabo de Mendonça, preso por solicitar mulheres no confessionário “para fins torpes”, que também andou na cela de Abraão Bueno, como vimos no início deste capítulo. O outro preso era o padre Antônio Lourenço Veloso, capelão das Almas da igreja de São Nicolau, em Lisboa, acusado de sodomia. Padre Nabo foi instruído a observar o comportamento de Isaque e, interrogado, confirmou que o rapaz se comportava como judeu. Não fazia orações cristãs, senão as judaicas, rezava em hebraico, recusava-se a comer qualquer tipo de carne por sabê-la impura. Carcereiros do Santo Ofício confirmaram esta versão.

Mais complicado, porém, foi certo depoimento do padre Nabo, o solicitante *ad turpia*, que, ofendido pelo padre Lourenço, o sodomita, resolveu acusar o colega de batina por atos lúbricos cometidos no cárcere. Acusou-o de comunicar-se por escrito com outros presos por bilhetes, sempre tratando de temas lascivos, gabando-se de ser conhecido como “Provincial da Sodomia”. Padre Nabo disse mais: contou que, em certa

ocasião, o colega *nefando* mostrou seu “membro viril” para Isaque, sob pretexto de que tinha nele um cancro para ser examinado, sabedor de que o rapaz conhecia medicina. Na verdade, padre Lourenço não tinha cancro nenhum, e só queria provocar o rapaz. No dia seguinte, segundo padre nabo, padre Lourenço andou se gabando de ter cometido por três vezes cópula sodomítica com Isaque.

Isaque de Castro foi então chamado à Mesa para esclarecer o episódio e confirmou que o tal padre Lourenço era homem de conversas lascivas, que chamava a outro preso de “puta” e diversas vezes tentou “acometer” ele, Isaque, para “fins desonestos”. Passava-lhe a mão no rosto, mostrava seu pênis, juntava seu catre ao de Isaque, buscando uma aproximação mais incisiva. Isaque de Castro negou, com firmeza, que tivesse consentido em tais atos, queixando-se de ser tão assediado na prisão.

Elias Lipiner, historiador consciencioso que sempre foi, não deixa de mencionar esta nebulosa passagem do processo de Isaque de Castro. É óbvio que Lipiner endossa a versão de Isaque. Além disso, comentando o processo do padre Lourenço, não escondeu seu horror diante dos fatos nele registrados: “cenas da anatomia do corpo humano e da patologia de suas partes, cuja leitura faria enrubescer de acanhamento qualquer mortal”.

De fato, neste caso, como em outros processos de sodomitas assumidos (quase “dogmatistas do pecado nefando”), não faltam descrições de penetrações, anatomia dos membros, masturbações a dois (por vezes citadas vulgarmente como “jogar punhetas”), cópulas dentro e fora do ânus, felações de vários tipos, com membros viris colocados na boca uns dos outros, deitados, pendurados em escadas, no interior de capelas, porões de navios, cárceres... A linguagem do Santo Ofício nesta matéria é tremendamente realista, embora prevaleça um vocabulário escolástico: “membro viril desonesto”, “vaso traseiro ou prepóstero”, “emissão de sêmen intra vas” ou “extra vas” etc. Não chego a ficar enrubescido, como Lipiner, ao me deparar com tais relatos, apesar de muitos deles serem mesmo impactantes... Mas se o autor de *Trópico dos Pecados* – eu mesmo, no caso – admite que as descrições de sexo explícito nesses processos são mesmo descaradas, o que poderia delas poderia dizer o velho Professor

Lipiner, nascido em 1916, homem que passava dos 80 anos quando publicou a biografia de Isaque?

A pergunta que não quer calar é: Isaque de Castro teria resistido ao assédio do padre Antônio Lourenço? O maior especialista o assunto, Luiz Mott, infelizmente não conhece este caso – talvez o único que desconheça em todos os casos de sodomia da Inquisição portuguesa. De minha parte, fico na dúvida. Assino, embaixo, portanto, de um certo comentário de Lipiner acerca do choque do profano e do lascivo na mente de um jovem “espiritual” como Isaque. Embora constrangido, Lipiner escreveu trecho de rara elegância:

Entre a puberdade e a virilidade, pelos dezenove anos, empenhado nos intensos esforços de autoformação psicológica, e sujeito ao mesmo tempo à pressão sobre ele exercida incessantemente pelos inquisidores, alcaide, guardas e companheiros de prisão impingindo-lhe sofismas e mais sofismas de uma doutrina odiada, qual poderia ter sido a reação do jovem encarcerado? (LIPINER, 1992, p. 143)

Segredos do cárcere, miséria das prisões. Lipiner sugere que Isaque vivia angustiado na cela, em prantos, “sem pregar olho vigilante para não ser molestado”. É possível. Seja como for, ao menos deste pesadelo Isaque se livrou, em outubro de 1646, quando padre Lourenço saiu em auto-de-fé, deposto das ordens sacras e degredado por dez anos para a Ilha do Príncipe, na costa atlântica da África.

## Sinais da *debâcle*

Isaque de Castro viveu sua experiência inquisitorial entre dois extremos radicais. De um lado, envolvido no debate teológico com os inquisidores, no qual citava os teólogos cristãos, em latim, e os talmudistas, em hebraico – língua que somente alguns qualificadores entendiam. Esgrimia argumentos com base na Bíblia hebraica e no Evangelho, sustentando a consistência da primeira e a erronia do segundo. De outro lado, metido no cárcere, tinha que conviver com os palavrões do padre Nabo e o assédio do padre Lourenço, sempre gabola de seu “membro viril”, que adorava mostrar para rapazes. O dia-a-dia de Isaque no Santo Ofício alternava brutalmente o alto e o baixo, a erudição teológica e a lascívia despudorada,

escritos que redigia em latim com os bilhetes safados que o tal Lourenço escrevia para uma as “putas” da cela vizinha.

Assim transcorreu o cotidiano de Isaque de Castro entre 1645 e finais de 1646. Ouso dizer que Isaque parecia alcançar verdadeiro êxtase intelectual quando discutia com os qualificadores. A discussão teológica e filosófica eram, de fato, a sua paixão. Devia lamentar, é claro, ter que discutir filosofia e teologia naquelas circunstâncias, em vez de fazê-lo em algum ambiente universitário, acadêmico. Isaque não fugia deste tipo de esgrima, condizente com sua formação e inteligência acima da média.

Não tenho dúvidas em dizer que Isaque preferia, de longe, este tipo de debate, do que as brigas de rua, entre bofetões e cutiladas, nas quais se meteu como mascate. Isaque detestava o ofício de mercador, ao qual recorreu por falta de opção. Não tinha paciência, detestava tratar com mercadores, gente que só sabia fazer contas do dever e do haver. Livros-razão e contabilidade deviam ser desprezíveis para um jovem que, desde a infância, vivia cercado de obras de filosofia, religião e ciência em várias línguas. Talvez Isaque também desprezasse os mercadores graúdos que lhe emprestavam dinheiro ou consignavam mercadorias, não pelo fato mercantil em si, senão porque ocupavam posições de mando na Zur Israel, sem conhecerem os segredos do judaísmo. Isaque era um rapaz arrogante e soberbo de seu conhecimento. Detestava a rua e o rame-rame do comércio. Adorava a reclusão dos estudos e a disputa acadêmica. Encontrou seu ambiente preferido no tribunal da Inquisição! Foi ali que o jovem Isaque (ou Joesph Lis ou Tomás Luis) se tornou o Isaque de Castro Tartas celebrado pelos panegiristas como “teólogo, filósofo e sábio”.

Isaque lançou-se com sofreguidão à discussão teológica frontal, instigado pela possibilidade de externar suas ideias por escrito, que o Santo Ofício lhe ofereceu, na vã tentativa de convertê-lo. Mas, com o passar do tempo, Isaque se cansou, e fez singela tentativa de compor com os inquisidores, sem abrir mão de suas crenças e convicções.

Em dezembro de 1646, abriu um flanco na questão do batismo cristão, ao dizer que, caso tivesse recebido o batismo, nunca soubera disso, nem julgava que sua mãe lhe teria ocultado um fato de tamanha

importância. Seu procurador – advogado de defesa que o Santo Ofício designava para os réus que contraditavam as acusações – tentou ajudá-lo com argumentos de ordem institucional, sublinhando, por exemplo, sua condição de estrangeiro, logo isento da jurisdição da Coroa portuguesa. Isaque, porém, mostrou-se descontente com seu procurador e solicitou o direito de defender-se sozinho, sendo a isto autorizado pela Mesa.

Na sessão de 23 de janeiro de 1647, buscando mostrar-se um pouco mais cordato, Isaque agiu do mesmo modo que os demais judeus novos presos, fornecendo lista nominativa de cristãos-novos que se haviam tornado judeus públicos no Brasil holandês. Foi extremamente metódico, classificando os delatados por lugar de moradia: Paraíba, Olinda, Recife, Cidade Maurícia, Porto Calvo, Alagoas, Rio do São Francisco. Denunciou 72 homens, no total, sem contar as esposas, no caso dos casados, o que eleva aquele número para mais 100 pessoas. Identificou diversos nomes católicos dos judeus delatados, incluindo os de vários mercadores de *grasso trato*, como Duarte Saraiva e outros dirigentes da Zur Israel. Delatou vários jovens que conheceu na França, antigos companheiros na Holanda e no Brasil. Dois “prisioneiros do Forte Maurício” também entraram na sua lista. Denunciou até um jovem Jacob de Pina, que mais tarde iria dedicar um poema laudatório à coragem do “mártir Isaque de Castro”.

## Isaque em busca da morte

Em 5 de abril de 1647, os inquisidores fizeram nova tentativa para reduzir Isaque ao catolicismo, enviando ao cárcere três padres qualificadores. Isaque, inarredável, dizia ser judeu de nascimento e que morreria judeu, porque somente nesta lei, a única verdadeira, haveria de se salvar. Em 20 de julho, foi convocado pela Mesa, e manteve suas posições. Chegou a dizer, politizando seu discurso, que a prosperidade da Holanda se originava de ter acolhido os judeus expulsos de Portugal. Sua obstinação não tinha limite. Acabou recebendo uma advertência do inquisidor que, irritado, disse ao réu que ele não “tinha letras, nem idade” para “gastar o tempo na lição das Escrituras”, e quando muito sabia latim... Devia ter juízo e largar a “teima e pertinácia neste desengano do demônio” e sujeitar-se logo

à “lei de Cristo, nosso senhor e salvador”. Isaque se manteve irreduzível. Dois dias depois, nova tentativa de conversão fracassou, como as demais.

A leitura do processo não deixa a menor dúvida de que os inquisidores se empenharam ao máximo para converter Isaque. Este passou a ser o grande objetivo do Santo Ofício, no caso de Isaque, o que não excluía a aplicação de penas como o “cárcere a arbítrio” e outras, sem prejuízo da “reconciliação” do réu com a Igreja. A resistência de Isaque, no entanto, abriu o caminho para o desfecho trágico. Mas houve divergência na Mesa inquisitorial, em agosto de 1647. Quatro juízes se mostraram contrários à condenação de Isaque à fogueira, embora admitissem que o réu era “profitente da lei de Moisés”, alegando que era muito jovem para receber tal pena, “sendo estilo do Santo Ofício não relaxar (queimar) antes dos 22 anos”. Em contraposição, os demais juízes defenderam a pena capital, sublinhando que todos os esforços para reduzi-lo ao catolicismo tinham fracassado. Isaque era impenitente, pertinaz, incorrigível.

O Conselho Geral do Santo Ofício agiu com prudência, como de praxe, ao contrário do que reza a “lenda negra” da Inquisição. Mandou insistir na conversão do réu. Em nenhum momento do processo se cogitou de levar Isaque à sala de tortura.

Há fortes indícios de que Isaque tenha escolhido morrer, entre agosto e dezembro de 1647. Em 15 de novembro, o chefe da carceragem – alcaide do cárcere – deu notícia de que Isaque dizia sempre, aos guardas e outros presos, “que ali está o corpo que bem sabe que há de ser queimado”. Ao escolher polemizar com os inquisidores, Isaque adentrou um caminho sem volta, para um jovem com seu temperamento. Desistiu de qualquer apelação, agarrou-se ao judaísmo.

Não foi sempre assim, bem o sabemos. Na Bahia, escolhera converter-se ao catolicismo para fugir de credores e inimigos, vários deles judeus, embora ganhando a vida como professor de judaísmo dos filhos de Diogo de Leão. Nos primeiros tempos de cárcere inquisitorial, tentou se defender por meio dos artifícios comuns aos judeus novos, alegando sua condição de estrangeiro e judeu de nascimento. Foi a certa altura do processo que Isaque resolveu entrar numa disputa teológica que só poderia vencer na retórica, porque certamente o condenaria, enquanto réu.

Isaque entrou de cabeça nessa disputa. Homem de briga, que não hesitara em matar adversos na rua, jogou todo seu ânimo beligerante na disputa intelectual. Pagou com a vida pela escolha.

É óbvio que percebeu o jogo dos inquisidores, a oferta de trocar sua vida pela conversão ao catolicismo, acrescido de alguma pena leve. Mas Isaque preferiu o caminho sem volta.

Judeu até o último minuto, Isaque abandonou, porém, um preceito fundamental do judaísmo, conforme escreveu o rabino de Fez: “a Lei do Sinai fora baixada para viver por ela e não para morrer por ela”. Isaque preferiu morrer por ela. Escolheu o suicídio, travestido de *martírio* – virtude cristã, não judia. A comunidade sefardita de Amsterdã, que trazia o catolicismo do berço, consagrou o martírio de Isaque de Castro. Não por acaso alguns o chamaram de “santo”, outros de “divino”.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, João Lúcio. *História dos cristãos-novos portugueses*. 3ª ed. Lisboa: Clássica, 1989.

LIPINER, Elias. *Isaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*. Recife: Massangana, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Pioneira, 1966.



## SOBRE OS AUTORES

### **Alex Silva Monteiro**

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Autor de “Anjos ou Hereges? Infância e Inquisição Portuguesa na Época Moderna. Curitiba: Editora Prismas, 2014.

### **Ana Margarida Santos Pereira**

Com licenciatura em História e Mestrado em História da Expansão Portuguesa pela Universidade de Coimbra (Portugal). Atualmente, prepara uma tese sobre a Igreja Católica e a diáspora africana no Brasil (Séculos XVII-XVIII), a defender na Universiteit van Amsterdam (Países Baixos). Com livros e artigos publicados, é autora de *A Inquisição no Brasil. Aspectos da sua actuação nas Capitanias do Sul (de meados do Séc. XVI ao início do Séc. XVIII)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

### **Angelo Adriano Faria de Assis**

Graduado (1995) Mestre (1998) e Doutor (2004) em História pela Universidade Federal Fluminense. Pós-doutorado pela Universidade de Lisboa (2011). Pós-doutorado pela Universidade de Évora (2011). Professor Associado I da Universidade Federal de Viçosa, onde atua na Graduação em História e como Professor Permanente no Mestrado em Letras e no Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania. Pesquisador da Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste” da Universidade de Lisboa. Autor de artigos, livros e capítulos de livros sobre Inquisição, cristãos-novos, criptojudaísmo, religiosidade no mundo ibero-americano. Autor, entre outros livros, de *João Nunes, um rabi escatológico na Nova Lusitânia*, São Paulo, Alameda, 2011, e de *Macabeias da Colônia – Criptojudaísmo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda Editorial, 2012.

## Anita Novinsky

Nascida em Stachov, Polônia, licenciou-se em Filosofia. É livre-docente em História pela Universidade de São Paulo e especialista em Inquisição no mundo ibérico. Professora livre docente de História do Brasil na Universidade de São Paulo, foi fundadora e presidente do Lei – Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da Universidade de São Paulo (2002-2012).

Igualmente fundadora e presidente do Museu da Tolerância de São Paulo, a ser construído na Universidade de São Paulo. Professora visitante na Universidade de Brown, Rutgers New Brunshnik, Austin, Texas. *Directeur d'Études na École des Hautes Études en Sciences Sociales et Sciences Religieuses* (Paris) ; Universidade Federal do Paraná (Brasil). Ministrou palestras e seminários na Universidade de Tel Aviv (Israel), na Universidade de Varsóvia (Polônia), na Universidade de Waseda (Tóquio), na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Universidade Federal Rural de Pernambuco, entre outras. Em 2009 foi criada a cátedra “Anita Novinsky” na Universidade Federal Rural de Pernambuco, voltada para os estudos sobre os cristãos-novos do Nordeste. É pioneira nos estudos sobre a Inquisição portuguesa. Inaugurou na Universidade de São Paulo o primeiro curso sobre Inquisição no Brasil, onde criou uma escola de pesquisadores que hoje ensinam em diferentes universidades do Brasil. É autora de inúmeros artigos e livros especializados.

## Antônio Augusto Marques de Almeida (*in memoriam*)

Professor Catedrático Jubilado da Universidade de Lisboa, Diretor da Cátedra de estudos Sefarditas Alberto Benveniste. Foi professor na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, e Pró-Reitor e Vice-Reitor da mesma Universidade. Foi Diretor da Cátedra Pedro Nunes da Universidade de Viterbo em Itália. Autor de várias obras sobre cristãos-novos portugueses, incluindo a coordenação científica do Dicionário Histórico dos Sefarditas Portugueses. Mercadores e Gentes de Trato (Lisboa, 2009).Faleceu em 2017.

## **Carlos André Cavalcanti**

Professor Doutor Associado da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) desde 1991. Ensina e pesquisa nos níveis de Graduação e Pós-Graduação em duas áreas: Ciências e História das Religiões. É um dos fundadores das Ciências das Religiões na UFPB. Leciona, orienta e publica em: Ciências das Religiões (Fenômeno Religioso), História das Religiões/Inquisição (Sonia Siqueira), Teoria do Imaginário (Gilbert Durand) e História Moderna (Max Weber). Líder dos Grupos Videlicet Religiões, de Estudos em Intolerância, Diversidade e Imaginário (PPGCR/UFPB/CNPq) e Officium, de História da Inquisição, das Religiões e do Sagrado (PPGH/UFPB/CNPq). Tem Mestrado (1990) e Doutorado (2001) em História pela UFPE com Dissertação e Tese sobre História da Inquisição/das Inquisições.

## **Elizete da Silva**

Professora Titular Plena da Universidade Estadual de Feira de Santana e Coordenadora do Centro de Pesquisas da Religião e docente do Mestrado em História da mesma Universidade. É autora de artigos e livros sobre o protestantismo no Brasil.

## **Elvira Mea**

Professora catedrática aposentada do Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. É sócia emérita da Academia Portuguesa de História, da *World Union of Jewish Studies*, da Confraria Internacional de Investigadores de Toledo, do Conselho Científico da “Associação Portuguesa de Estudos Judaicos”, da “Associação de Amizade Portugal-Israel”. Tem realizado conferências, participado em congressos e lecionado cursos em várias universidades nacionais e estrangeiras, como Helsínquia, Nancy, Paris (Sorbonne), Rennes, Londres, Santiago de Compostela, de Castilla-La Mancha, Sevilha, Nápoles, Udine, Jerusalém, Montreal, Nova Iorque, Macau, Luanda, Salvador da Baía etc. Tem organizado congressos e colóquios em Portugal e no estrangeiro, como em Cabo Verde, Senegal, Macau ou Tetuão.

## **Emmanuel Luiz Souza e Silva**

Mestre em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e Doutor em História Moderna pela Universidade Federal Fluminense. Professor efetivo do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT) de História no Instituto Federal de Mato Grosso, *campus* Sorriso.

## **Eneida Beraldi Ribeiro**

Graduada em História pela Universidade de São Paulo, é doutora em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ USP (2007). Atualmente é membro do Departamento de Pesquisa e Documentação do Museu da Tolerância da Universidade de São Paulo.

## **James W. Nelson Nova**

PhD em língua espanhola e literatura pela Universidade de Valência (Espanha). Foi bolsista da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal e é colaborador da Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste” na Universidade de Lisboa. Atualmente é pesquisador visitante no projecto do Conselho Europeu de Investigação “Uma Diáspora em Transição Cultural: alterações religiosos nas comunidades sefarditas ocidentais na Época Moderna”, na Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Hebraica de Jerusalém, dirigida pelo professor Yosef Kaplan. É autor de *Being the Nação in the Eternal City. New Christian Lives in Sixteenth Century Rome*, Baywolf Press, Peterborough 2015 e de numerosos artigos.

## **Lana Lage da Gama Lima**

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (Usp), Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora aposentada do Departamento de História da UFF, Professora

Titular da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UNF), onde coordena o Núcleo de Estudos da Exclusão e da Violência (NEEV). Autora de vários artigos e capítulos de livros sobre a ação inquisitorial, particularmente a perseguição aos solicitantes no Brasil. Foi co-organizadora do livro *A Inquisição em Xequê*.

## **Lina Gorenstein**

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo, pesquisadora e autora dos livros *Heréticos e Impuros* (1995), *A Inquisição contra as mulheres* (2005), organizadora com Maria Luiza Tucci Carneiro de *Ensaio sobre a Intolerância* (2002), e autora de inúmeros artigos sobre Inquisição, cristãos-novos, família e mulheres no Brasil colonial.

## **Marcia Eliane Alves de Souza e Mello**

Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas. Possui doutorado em História Moderna pela Universidade do Porto (2002) e Pós-doutorado na Universidade Nova de Lisboa (2012). Foi vice-diretora do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL/Ufam). É investigadora na área de História do Brasil Colônia e autora do livro *Fé e Império: As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas* (2009).

## **Marcos Silva**

Nasceu em Natal (Rio Grande do Norte), em 1962. Formou-se em História pela UFRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), obteve o mestrado e o doutorado em História da Educação pela Unimep (Universidade Metodista de Piracicaba). Atualmente é professor de História das Religiões na Universidade Federal de Sergipe e estudioso do criptojudaísmo, liderando o Grupo de Pesquisa Diáspora Atlântica dos Sefarditas (CNPq/UFS).

## **Maria Olindina Andrade de Oliveira**

Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas (2010). Especialista em Antropologia da Amazônia/Ufam (1997) e licenciada em História/Ufam (1991). Atua como professora de História e formação de professores na rede pública de ensino de Manaus em áreas específicas como Orientação Sexual, Diversidade Étnico-Racial e Metodologia de Projetos.

## **Patricia Souza de Faria**

Doutora em História (UFF) e autora do livro: “A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)” (Rio de Janeiro, &Letras, 2013). É Professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e do Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição. Principais temas de investigação: império asiático português e história das missões cristãs na Índia.

## **Rogério Ribas** (*in memoriam*)

Formou-se em História na Universidade Federal Fluminense, fez o mestrado na Universidade Federal do Paraná e completou a sua formação com o doutorado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Foi professor da Universidade Federal Fluminense, onde ministrava as aulas de História Medieval do Oriente e Paleografia. Fez parte do Grupo de Pesquisa Companhia das Índias, com sede na UFF e notabilizou-se por estudos sobre as comunidades islâmicas da Península Ibérica, nos Séculos XVI e XVII. Escreveu artigos e livros, sendo que a tese de doutorado encontra-se em preparo para publicação. Faleceu em 2012.

## **Ronaldo Vainfas**

Professor Titular de História Moderna da Universidade Federal Fluminense. Doutor pela Universidade de São Paulo, Pesquisador I-A do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), e Cientista

da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj).

## **Sonia Siqueira**

Bacharel em Geografia e História pela Pontifícia universidade Católica de São Paulo (1950), licenciada em Geografia e História pela Universidade de São Paulo (1955). Doutora em História Moderna pela Universidade de São Paulo (1968), Livre Docente em História Ibérica (1972), Professor Adjunto (1974) e Professor Titular (1978) pela mesma Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de história principalmente nos mestrados de Educação(Uerj), Memória e Representações (Unirio) e História (UERJ). Atualmente é professor colaborador do Mestrado de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

## **Yllan de Mattos**

Doutor em História Moderna pela Universidade Federal Fluminense e professor do Departamento de História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, *campus* Franca. Autor de artigos e obras sobre a Inquisição e a Justiça Eclesiástica durante a Época Moderna, entre elas destacam-se: *A última Inquisição* (Paco, 2012); *Inquisição e Justiça Eclesiástica*, em coautoria com Pollyanna Muniz (Paco, 2013); e *A Inquisição contestada* (Mauad-x, 2014).

## **Zózimo Trabuco**

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professor de História do Brasil da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

Formato: 15 x 21 cm  
Mancha: 11,8 x 18 cm  
Tipologia: Garamond  
Papel: Polén 80g  
Impressão: Gráfica e  
Editora RDS - 2019