



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado
Área de Concentração: História e Espaços
Linha de Pesquisa: Cultura, Poder e Representações Espaciais

Halysen Rodrygo Silva de Oliveira

**MUNDO DE MEDO: INQUISIÇÃO E CRISTÃOS-NOVOS NOS ESPAÇOS
COLONIAIS**

Capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595)

Natal

2012

Halysom Rodrygo Silva de Oliveira

**MUNDO DE MEDO: INQUISIÇÃO E CRISTÃOS-NOVOS NOS ESPAÇOS
COLONIAIS**

Capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595)

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração História e Espaços, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, Linha de Pesquisa II: Cultura, poder e representações espaciais.

Orientadora: Prof. Dr^a. Maria Emilia Monteiro Porto.

Natal

2012

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Oliveira, Halyson Rodrygo Silva de.

Mundo de medo : inquisição e cristãos-novos nos espaços coloniais - Capitâneas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595) / Halyson Rodrygo Silva de Oliveira. – 2012.

185 f.: il.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em História, Natal, 2012.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Emília Monteiro Porto.

Área de Concentração: História e espaço.

1. Inquisição - Brasil – Século XVI. 2. Cristãos-novos. 3. Espaços Coloniais. 4. Medo. I. Porto, Maria Emília Monteiro. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 94(81).02:272

Halyson Rodrygo Silva de Oliveira

**MUNDO DE MEDO: INQUISIÇÃO E CRISTÃOS-NOVOS NOS ESPAÇOS
COLONIAIS**

Capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595)

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração História e Espaços, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, Linha de Pesquisa II: Cultura, poder e representações espaciais.

Orientadora: Prof. Dr^a. Maria Emilia Monteiro Porto.

Dr^a. Maria Emilia Monteiro Porto – Orientadora.

Dr^a. Carmen Margarida de Oliveira Alveal – Avaliadora interna.

Dr^a. Ângelo Adriano Faria de Assis – Avaliador Externo.

Natal

2012

AGRADECIMENTOS

Em meio a tantas discussões, leituras, observações documentais e produção textual muitas vezes somos um pouco omissos em entender que os agradecimentos são parte tão integrantes do trabalho, quanto as exaustivas horas de dedicação para a feitura da pesquisa. Agradecer pelos estímulos, pelas boas energias e pelo companheirismo empregado por familiares, amigos e professores, nesse sentido, é um modo sutil de metaforizar através da palavra, o abraço coletivo que estas linhas representam.

Correndo o risco característico dos agradecimentos que envolvem uma jornada longa, pedimos antecipadamente desculpas pela impossibilidade real de inventariar aqui todos aqueles e aquelas que de algum modo se articularam a minha experiência enquanto aluno de Pós-Graduação.

Devo agradecimentos mais que fundamentais à minha família que, apesar de estar distante do cotidiano e mundo do acadêmico, soube compreender todos os momentos de dificuldades, mas também compartilhar das conquistas diárias de minha trajetória de formação. À minha mãe pelos conselhos e pela sua absoluta sabedoria em acalmar as inquietudes dos momentos de maiores tensões. Ao meu pai, pelo seu companheirismo pontual, mas efetivo. Sem dúvidas este apoio foi o primeiro e fundamental para a realização deste trabalho.

À minha orientadora, professora Dr^a. Maria Emilia Monteiro Porto, por todo o apoio, suporte e parceria, firmada desde a Graduação, nas nossas conversas sempre regadas com um bom café – ou com o café possível – e rodeada de ótimos humores. Minha admiração é do ponto de vista profissional e pessoal. Agradeço a confiança depositada no estudo realizado, mas, mais ainda, a sua “invejável” capacidade de nos fazer refletir sobre o labor de uma cultura historiográfica, sobre o nosso trabalho de historiador, destacando, por vezes, as sutilezas e vicissitudes dos sujeitos que integram a trama que a narrativa histórica representa.

Ao professor Dr^o. Ângelo Adriano Faria de Assis, meus agradecimentos por sempre estar pronto e disposto a dialogar conosco. Muitas vezes os cronogramas do cotidiano acadêmico impõem uma série de atividades de ensino e pesquisa que impossibilitam o contato mais estreito e cotidiano. Mas a admiração ao professor Ângelo Assis neste ponto é fundamental, haja vista sua louvável iniciativa de, através de uma abertura admirável ao diálogo, ajudar na construção de uma historiografia da

Inquisição inquieta e sempre a procura de novas perspectivas e problemas. Nossos encontros nos Simpósios Temáticos de eventos da área da historiografia colonial e inquisitorial possibilitaram o alargamento de algumas questões que o trabalho enfrentava na época, bem como a formulação de tantas outras que nos ajudaram a formular e reformular alguns caminhos trilhados na pesquisa. À professora Dr^a. Carmen Alveal pelo respeito e pelo apoio ao trabalho realizado. Minha admiração profissional e pessoal deve ser também destacada; sua curiosidade documental sobre as fontes inquisitoriais e o seu interesse na leitura de ensaios iniciais de algumas idéias do trabalho foi de fundamental importância para a composição/organização de alguns critérios metodológicos enfrentados na pesquisa.

Aos amigos que fazem parte da experiência comum do cotidiano acadêmico, os agradecimentos poderiam traçar uma verdadeira “sociologia do companheirismo”, mas resignamo-nos a registrar alguns dos colegas que dividiram diretamente a experiência cotidiana da investigação histórica; registro este que é, efetivamente, uma fatia das relações carinhosamente estabelecidas ao longo dos anos como aluno de Graduação e Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Aos meus amigos de Graduação e aos colegas da turma de Pós-Graduação, registro meu agradecimento por dividir uma trajetória tão interessante quão feliz. A “Naldinho” Gonçalves, Igor Bruno, Júlio César e Pollyana Gurgel, Jalene, Álvaro e Arcan. A Daniel Holanda, Gildy-Cler e Taís pelos finais de semana acolhedores de descanso e pela boa companhia de sempre. A Leonardo Dias e Sabrina Pereira, Nathália Santana e Priscila Farias. A Daniel César e Daniel Souza “Bombom”. À Isabelle Azevedo, secretária do Programa de Pós-Graduação em História; Saul Estevam, companheiro de muitas aventuras nos eventos da área da História e historiografia. A Adriel Fontenele agradeço a firme parceria estabelecida nessa jornada em comum, partilhando de inquietações semelhantes, “respirando”, se assim pode-se dizer, a história do Brasil colônia em todos os momentos possíveis. As incursões imaginárias por nós realizadas aos espaços coloniais da América portuguesa, certamente inspiraram muitas das formulações e hipóteses para verificação documental nos respectivos trabalhos. À Leilane Assunção por dividir momentos de discussões tão plurais quanto possíveis sobre a ciência histórica e o papel da politização do pensamento no discurso do historiador. Tarefa esta, inclusive, que não pode deixar de ser realizada, sobretudo, para o analista da história de agências do poder, de instituições de controle e ordem social mediadas por um poder muitas vezes autoritário

e coercitivo, como bem parece ilustrar as perseguições religiosas efetivadas pelas Inquisições Modernas.

Devo agradecer, enfim, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, ao Programa de Cooperação Acadêmica – PROCAD, pela missão de estudos realizada as instituições de pesquisa do Rio de Janeiro, fundamental para a coleta de material e bibliografia especializada na temática da Inquisição, bem como ao Programa de Bolsas de Assistência ao Ensino REUNI.

Sem dúvidas, todas as pessoas acima mencionadas, bem como os apoios institucionais, foram importantes na trajetória de construção deste trabalho.

O Diabo é judeu

Hitler não inventou nada. Há dois mil anos que os judeus são os imperdoáveis assassinos de Jesus e os culpados de todas as culpas.

Como? Jesus era judeu? E também eram os doze apóstolos e os quatro evangelistas? Como é que é? Não pode. As verdades reveladas estão além de qualquer dúvida: nas sinagogas o Diabo dá aula, e os judeus se dedicam desde sempre a profanar hóstias, a envenenar a água benta, a provocar falências e a semear pestes.

A Inglaterra os expulsou, sem deixar nem um, no ano de 1290, mas isso não impediu que Marlowe e Shakespeare, que talvez nunca tivessem visto um judeu na vida, criassem personagens obedientes à caricatura do parasita sanguessuga e usureiro avarento.

Acusados de servir ao Maligno, esses malditos andaram pelos séculos de expulsão em expulsão e de matança em matança. Depois da Inglaterra, foram sucessivamente expulsos da França, da Áustria, da Espanha, de Portugal e de numerosas cidades suíças, alemãs e italianas. Na Espanha, tinham vivido durante treze séculos. Levaram as chaves de suas casas. Há quem as tenha até hoje.

A colossal carnicaria organizada por Hitler foi o auge de uma longa história.

A caça aos judeus sempre foi um esporte europeu.

Agora os palestinos, que jamais o praticaram, pagam a conta.

(GALEANO, Eduardo. 2009, pp. 114)

RESUMO

Fundado em 1536, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição portuguesa estabeleceu-se enquanto instituição eclesiástica, mas subordinada ao mesmo tempo aos poderes reais. Entre as principais vítimas das perseguições efetivadas pelo Santo Ofício, se encontravam os cristãos-novos – judeus convertidos compulsoriamente em 1497 ou descendentes destes – que devido a sua condição sócio-religiosa foram insistentemente acusados de heresia. Esta dissertação realizou uma pesquisa histórica que buscou compreender a atuação da Inquisição no Brasil do século XVI sobre os cristãos-novos, sobretudo, aqueles acusados de conservarem ocultamente os costumes religiosos da lei mosaica, considerando as medidas de investigação e os procedimentos punitivos empregados pela Inquisição como parte integrante de um conjunto de ações produtoras de inseguranças sociais e produtoras/difusoras de medos nas populações sob inspeção. Nesse sentido, a abordagem partiu da análise da documentação produzida na primeira visita de inspeção inquisitorial realizada no Brasil quinhentista, concernentes as capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595), não desconsiderando, no entanto, as fontes da primeira etapa da visitação, ocorrida entre 1591-1593 na Capitania da Bahia de Todos os Santos, mesmo que seu uso seja auxiliar e pontual. O objetivo da pesquisa foi entender as conseqüências dos procedimentos inquisitoriais no imaginário gerado sobre, e pela Inquisição, utilizando as expressões e indícios de medos relacionados a indivíduos cristãos-novos contidas nas denúncias apresentadas ao Santo Ofício como evidências documentais do temor causado pelo Santo Tribunal. A adoção de comportamentos específicos pelos cristãos-novos no espaço doméstico – sendo estes espaços apropriados e adaptados em detrimento das práticas religiosas características do judaísmo – caracteriza a perspectiva espacial do estudo, indicando assim, mais um objetivo do trabalho: compreender como os cristãos-novos experimentaram os espaços domésticos em um contexto histórico marcado pela vigilância de comportamentos moralmente condenados e geralmente considerados suspeitos de heresia. A pesquisa realizou a análise das denúncias e o levantamento quantitativo de alguns índices contidos na documentação para a compreensão do quadro geral de acusações e de como os indivíduos cristãos-novos se relacionavam com o espaço doméstico, utilizando-os para a manutenção da religiosidade criptojudáica, transformando os lugares de moradias muitas vezes em *esnogas*, sinagogas improvisadas para reuniões e celebrações de cristãos-novos judaizantes. As formulações de Michel de Certeau sobre as apropriações e significações dos espaços – apresentadas pelo autor na metáfora das “práticas de espaços” – foram integradas ao trabalho no sentido de compreender os modos pelos quais os cristãos-novos apropriaram-se das habitações coloniais, destinando a estes espaços uma linguagem muito específica dentro do criptojudaísmo, no qual as mulheres são figuras de destaque. Os trabalhos de Jean Delumeau e Bartolomé Benassar se integram na discussão sobre a Inquisição e as sensibilidades de medo realizadas no trabalho. A análise da documentação permitiu a compreensão do sentido e do grau relacionado ao temor geral que a Inquisição representava. Algumas denúncias são

indicativas de medos que podem ser percebidos implicitamente, baseando-se em comportamentos e atitudes adotadas pelos cristãos-novos, outras, no entanto, são expressões diretas dos medos provocados pela alusão ou iniciativa das ações da Inquisição no Brasil colonial do século XVI.

Palavras-chave: Inquisição. Cristãos-novos. Espaços coloniais. Medo.

ABSTRACT

Founded in 1536, the Court of the Holy Office of the Portuguese Inquisition was established as an ecclesiastical institution, but at the same time subordinate to the real powers. Among the main victims of persecution effected by the Holy Office, were the New Christians - Jews forcibly converted in 1497 or their descendants - that due to their socio-religious were repeatedly accused of heresy. This paper conducted a survey that sought to understand the historical performance of the Inquisition in Brazil in the sixteenth century on the New Christians, especially those accused of secretly retaining the religious customs of the Mosaic law, given the investigative and punitive procedures employed by the Inquisition as part of a set of actions that produce social insecurities and producers / broadcasters of fear in the populations under scrutiny. In this sense, the approach was based on the analysis of documents produced on the first visit of inspection performed in Brazil inquisitorial sixteenth century, concerning the captaincy of Pernambuco and Paraíba Itamaracá (1593-1595), not excluding, however, the sources of the first stage of visitation that occurred between 1591-1593 in the province of Bahia de Todos os Santos, even though its use is ancillary and punctual. The objective of this research was to understand the consequences of inquisitorial procedures generated on the imaginary, and the Inquisition, using the expressions and signs of fears relating to individuals contained in the New Christian complaints to the Holy Office as documentary evidence of the fear caused by the Holy Tribunal. The adoption of specific behaviors by the New Christians in the home - these spaces are appropriate and adapted to the detriment of the religious practices of Judaism features - characterizes the spatial perspective of the study, thus indicating a further objective of the study: to understand how the New Christians experienced domestic spaces in a historical context marked by behavioral surveillance generally considered morally condemned and suspected of heresy. The research was conducted to analyze the complaints and quantitative survey of some indices of documentation for the understanding of overall charges and how individuals New Christians were concerned with the domestic space, using them to maintain cryptojudaica religiosity, transformed places housing often esnogas, makeshift synagogue for meetings and celebrations of Judaizing New Christians. The formulations of Michel de Certeau on appropriations and meanings of space - presented by the author in the metaphor of "practice areas" - were integrated into the workforce in order to understand the ways in which the New Christians appropriated the colonial houses,

designed these spaces a very specific language in the Crypto, in which women are prominent figures. The works of Jean Delumeau and Bartholomé Benassar integrate the discussion of the Inquisition and the sensibilities of fear in the work performed. The analysis allowed the documentation to understand the meaning and the extent related to the general fear that the Inquisition represented. Some complaints are indicative of fears that can be perceived implicitly based on behaviors and attitudes adopted by the New Christians, others, however, are direct expressions of fear caused by allusion or initiative of the actions of the Inquisition in colonial Brazil in the sixteenth century.

Keywords: Inquisition. New Christians. Colonial spaces. Fear.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – ÍNDICE GERAL DAS DENÚNCIAS CONTIDAS NA DOCUMENTAÇÃO.....	174
Tabela 2 – DENÚNCIAS REALIZADAS CONTRA CRISTÃOS-NOVOS.	174
Tabela 3 – DENÚNCIAS CONTRA CRISTÃOS-NOVOS REALIZADAS EM PERNAMBUCO.....	175
Tabela 4 – DENÚNCIAS ENVOLVENDO MULHERES CRISTÃS-NOVAS.....	176
Tabela 5 – ÍNDICE DAS DENÚNCIAS REALIZADAS POR CRISTÃOS-NOVOS.	178
Tabela 6 – DENÚNCIAS REALIZADAS POR CRISTÃOS-NOVOS.	179
Tabela 7 – PROCESSOS DO BRASIL – VISITAÇÃO DE PERNAMBUCO	181
Tabela 8 – DENÚNCIAS CONTRA JOÃO NUNES – 1593-1595	185

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
PARTE I – INQUISIÇÃO, CRISTÃOS-NOVOS E MEDO: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA	24
1.1.DE JUDEUS A CRISTÃOS-NOVOS: O PROBLEMA JUDAICO EM PORTUGAL.....	27
1.2. O SANTO OFÍCIO E A “PEDAGOGIA DO MEDO”: A INQUISIÇÃO ENTRE MEDOS E MÉTODOS	33
1.3. MENTALIDADES DE MEDO NO ENCONTRO ENTRE DOIS MUNDOS.....	41
1.4. ATUAÇÃO INQUISITORIAL NO BRASIL: COSTUMES JUDAICOS NA ORDEM DA DELAÇÃO.....	49
PARTE II – O SANTO OFÍCIO NO DOMÍNIO DOS ESPAÇOS COLONIAIS	74
2.1. SOCIABILIDADES E INSEGURANÇAS COLONIAIS NA INSPEÇÃO DE UM TRIBUNAL DE MEDO.....	74
2.2. HISTÓRIAS DE MEDO E/OU O MEDO NA HISTÓRIA.....	104
2.3. HABITAÇÕES COLONIAIS E CONFIGURAÇÕES ESPACIAIS: ENTRE INTIMIDADES E DELAÇÕES.....	122
2.4. ESPAÇOS DOMÉSTICOS ENTRE SACRILÉGIOS E BLASFÊMIAS.....	146
CONCLUSÃO	<u>162</u>

FONTES E BIBLIOGRAFIA

ANEXOS

INTRODUÇÃO

A ação da Inquisição portuguesa ao longo do período de colonização lusa no Brasil tem se tornado um campo de estudos cujos interesses seguem em perspectivas variadas. Com efeito, a atuação do Santo Ofício português ao longo de quase três séculos (1536-1821) descortina uma série de confrontações e perseguições de cunho religioso operada por esta instituição aos indivíduos considerados dissidentes religiosos e contraventores morais, cujos comportamentos desviantes eram geralmente associados as heresias que o Santo Ofício encarregava-se de extirpar do corpo social cristão.

Organizado enquanto um tribunal eclesiástico, mas subordinado diretamente à monarquia, o Santo Ofício português foi uma instituição complexa e hierarquicamente estruturada, cuja atuação integrava uma extensa rede de vigilância e controle social, formada por eclesiásticos, mas também pela vigilância cotidiana e informal realizada pela população comum que atendia aos sermões inflamados e as convocatórias dos inquisidores. Utilizando-se de discursos já difundidos desde o medievo europeu sobre a figura do judeu, a Inquisição incorporou e refinou as opiniões populares acerca das imagens caricaturadas sobre estes indivíduos – nas quais a prática da usura¹ e a acusação de deicídio² são significativas da detração operada contra este grupo – elaborando as acusações que seriam imputadas aos cristãos-novos de origem judaica – judeus batizados compulsoriamente em 1497 em Portugal e seus descendentes –, principais vítimas da Inquisição daquele reino.

De fato, muitos convertidos assimilaram pouco a pouco sua condição religiosa cristã e se integraram efetivamente a religião oficial; no entanto, outra parcela considerável de cristãos-novos convertidos compulsoriamente continuou a professar ocultamente os rituais e costumes do judaísmo oficial. Eram, nesse caso, *judaizantes*, *criptojudeus*, praticantes ocultos da resistência religiosa judaica. Foram estes os principais agentes perseguidos pelo Santo Ofício português. Na documentação inquisitorial do Brasil do século XVI pode-se verificar facilmente a inserção dos cristãos-novos em variados segmentos sociais, participando ativamente do processo de conquista e colonização dos espaços coloniais da América portuguesa. Entre as

¹ Empréstimo financeiro com cobrança de juros excessivos. (Nota do autor)

² Argumento religioso de caráter anti-semita que associava os judeus a acusação da morte de Cristo. Conf. FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. **Jesuítas e Inquisição: cumplicidade e confrontações**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, p. 75; DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 436.

capitanias que se destacaram devido ao grande índice de cristãos-novos nela instalados, figura Pernambuco. O destaque não é atribuído aleatoriamente: ao mesmo tempo em que se projetou na economia do açúcar, a capitania de Pernambuco recebeu em massa grande parcela da conhecida “gente da nação”, sendo estes os grandes responsáveis pela empresa açucareira.

A atuação da Inquisição no Brasil foi pontual, mas significativa. Nunca foi instalado um tribunal da Inquisição nas terras brasileiras, sendo sua atuação realizada na colônia através de visitas esporádicas³. De tempos em tempos, segundo as necessidades e circunstâncias específicas, o Conselho Geral do Santo Ofício lisboeta enviava seus representantes para a colônia além-mar. Apesar de não ter sido instalada uma sede definitiva de um Tribunal da Inquisição do Brasil, o mecanismo das inspeções periódicas não deixou de demarcar a presença de uma instituição de vigilância e investigação sobre as consciências religiosas num momento em que as questões de fé, no Brasil, pareciam estar em segundo plano frente a constante necessidade de enfrentamento das dificuldades impostas pela colonização. De acordo com a historiadora Sônia Siqueira, as visitas eram

uma inspeção periódica, que, por determinação do Conselho Geral do Santo Ofício, realizava um delegado seu para inquirir do estado das consciências em relação à pureza da fé e dos costumes. Uma patrulha da vigilância. Oferecia misericórdia aos confitentes, e, ao mesmo tempo, sob ameaça, incitava os denunciantes. Um levantamento geral do momento dos espíritos. Uma operação de coleta de material para a alimentação da máquina da justiça do Santo Ofício⁴

A primeira visita foi realizada pelo inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, por determinação do Conselho Geral da Inquisição, de março de 1591, procedendo-se em duas etapas: permaneceu o visitador na Capitania da Bahia de Todos os Santos durante dois anos, entre 1591-1593, ouvindo denúncias e confissões, testemunhos e ratificações, partindo em seguida para Pernambuco, onde permaneceu até fins de 1595 – visitando neste ínterim as capitanias de Itamaracá e Paraíba. As visitas são produtos da articulação das demandas da Igreja e da Coroa, demonstrando a preocupação portuguesa na expansão do cristianismo em um mundo novo, exótico, desconhecido, indicando ao mesmo tempo o interesse fundamental na possessão colonial, na conquista

³ Além das capitanias visitadas entre 1591-95 – Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, respectivamente – o Santo Ofício português realizou no decorrer dos séculos XVII e XVIII, mais duas visitas: nos seiscentos mais uma vez à Bahia (1618-1620); no século XVIII ao Grão-Pará (1763-1769). Há ainda referências da presença inquisitorial, através de visitas, no Rio de Janeiro e São Paulo dos séculos XVII e XVIII, mas pouco se sabe sobre a documentação aí produzida.

⁴SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 183.

e povoação das terras adquiridas, da conformação dos homens e instituições do reino na América portuguesa e, sobretudo, do ímpeto persecutório à heresia que por vezes parecia indicar um traço característico da religiosidade dos ibéricos que aventureiramente trasladaram-se para o Brasil.

Inserindo-se numa perspectiva historiográfica que busca inquietar-se com as dinâmicas sociais que produzem experiências variadas no coexistir; considerando a experiência histórica dos cristãos-novos que para a América portuguesa trasladaram-se, bem como os aspectos das práticas institucionalmente empreendidas por instituições eclesiásticas do Reino, mormente o Santo Ofício da Inquisição, o presente estudo toma o exemplo da visitação realizada pela Inquisição portuguesa moderna aos espaços coloniais do Brasil do século XVI – considerando aí as capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba – para analisar a experiência histórica dos indivíduos associados a heresia judaizante, considerando os procedimentos inquisitoriais como elementos produtores/difusores de inseguranças sociais, traduzidas em expressões de medo.

Por serem convertidos, os cristãos-novos tornaram-se figuras de especial interesse para a Inquisição; eram considerados falsos cristãos, estigmatizados socialmente, indicados como hereges e seguidores das leis e tradições judaicas. Aos cristãos-novos foi imputado o estigma do judeu: o agente de Satã, o mal absoluto, a ameaça constante para a expressão e expansão do catolicismo, o herege que precisava ser combatido. A detração do cristão-novo como herege implicou a emergência do estigma social que acompanhou o grupo. Os novos cristãos foram a principal fonte para o funcionamento da Inquisição. a razão mesma para a existência do Tribunal⁵. É neste mundo que nosso trabalho se insere. Mundo de culpas imputadas, ortodoxias preservadas, expansão da unidade religiosa. Mais que isto: mundo de delações em massa, da adesão popular ao discurso inquisitorial, mundo de medo. Nesse sentido, a metáfora que intitula este estudo é significativa para expressar os aspectos de uma mentalidade obsidional do início da Época Moderna, caracteristicamente marcada por sentimentos de medo e, mais ainda, para compreender o funcionamento da Inquisição enquanto um *tribunal de medo*, ou seja, uma instituição que no decorrer de suas ações integrou princípios e efetivou procedimentos sombreados por um imaginário terrificante e, paradoxalmente, salvacionista.

⁵ NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**: 1624 – 1654. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972, p. 21.

Nosso trabalho comporta, portanto, duas perspectivas que em seu movimento se complementam e se misturam. A primeira, uma história de perseguição, de demonização de costumes vindos da cultura de um grupo socialmente estigmatizado, uma história de medo. Nesta perspectiva, a atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição nos espaços coloniais do Brasil serve-nos como mote para compreendermos como historicamente foram construídas as associações da imagem do judeu com o demônio, do cristão-novo com o judeu, e, conseqüentemente, destes com as heresias. A segunda perspectiva comporta a observação das práticas realizadas pelos cristãos-novos no âmbito dos espaços domésticos, costumes estes geralmente considerados heréticos. A observação documental acerca dos lares coloniais dos cristãos-novos apresenta-se, nesse sentido, como um prisma de análise para compreendermos o modo pelo qual indivíduos cristãos-novos experimentaram os espaços das moradias coloniais, reservando a estas habitações importante destaque na sobrevivência cultural do criptojudaísmo.

O contexto de proibicionismo religioso implicou uma série de transformações e adaptações dos ritos do judaísmo oficial, implicado na necessidade de readequação e apropriação dos espaços domésticos para a manutenção da religiosidade desviante. A pouca privacidade que as habitações coloniais apresentavam insere-se e encontra-se nesse movimento. A escassa privacidade das casas coloniais, devido, sobretudo, as suas características arquitetônicas, facilitou a coleta dos argumentos e situações delatadas ao visitador. De um lado uma fatia da história dos espaços coloniais, história da experiência do homem no Novo Mundo; de outro uma história que segue o rastro de uma discussão iniciada pela historiografia dos estudos inquisitoriais: histórias de perseguições, medos e resistências. Casos de estratégias ante o perigo encenado pelo teatro inquisitorial. Como nos lembra a historiadora Daniela Calainho,

O senso perspicaz e aguçado de observação da população, a vigília constante que ela própria se impunha, instigada pelo Santo Ofício, o estranhamento de inúmeros preconceitos (...) tudo isso aliou-se a métodos avassaladores de sutil difusão do medo no corpo social⁶

Deste modo, a forma de reflexão do presente ensaio repousa sua singularidade na compreensão do funcionamento da Inquisição na produção e difusão de inseguranças sociais, considerando as expressões documentais de medo como evidências das conseqüências dos métodos e procedimentos operados pelo Santo Ofício. A

⁶ CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé**: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 132.

especificidade do estudo reside, nesse sentido, na análise do fenômeno da Inquisição no Brasil do século XVI sobre os cristãos-novos à luz da relação entre História e espaços, na medida em que adota a categoria *espaço* para a compreensão das práticas sociais, religiosas e, por vezes, heterodoxas, realizadas pelos neoconvertidos no interior dos lares, nas ruas e nos engenhos que rodeavam as células urbanas das vilas coloniais. A utilização e apropriação dos espaços domésticos para a manutenção criptojudáica foi, sem dúvidas, uma experiência também histórica. A análise dos usos e adequações operadas nestes espaços apresenta-se como um prisma possível para entender historicamente o efeito das agências de controle social no combate às minorias étnicas e sociais e, mais ainda, para a compreensão da adoção de estratégias e condutas de sobrevivência – seja a sobrevivência dos costumes culturais e religiosos perseguidos pelo aparelho institucional do Império português, ou de um modo mais terrificante e direto, a sobrevivência dos sujeitos considerados hereges. Nesse sentido, o presente exercício de reflexão representa o efetivo projeto de contribuição aos estudos inquisitoriais de nossa historiografia, bem como o fortalecimento de uma perspectiva historiográfica preocupada constantemente em apresentar novos problemas e objetos à análise histórica, possibilitando assim, o alargamento compreensivo da experiência dos homens no tempo, e em nosso caso, a experiência dos sujeitos históricos no Brasil colonial.

Assim, se apresenta como um dos objetivos deste trabalho compreender as consequências do imaginário sobre a Inquisição, seus métodos de investigação e punição, enquanto parte integrante do conjunto de procedimentos utilizados por esta instituição para difundir o medo no corpo social, tomando-se o exemplo da visita realizada pelo Santo Ofício ao Brasil do século XVI, e considerando as expressões de medo relacionadas aos cristãos-novos acusados de heresia. Baseando-nos na leitura das fontes inquisitoriais também foi de interesse do estudo perceber o modo pelo qual os cristãos-novos acusados ao Santo Ofício experimentaram os espaços domésticos, dotando-os, muitas vezes, de práticas específicas relacionadas à cultura religiosa mosaica. Nesse sentido, apresenta-se também como objetivo de nosso estudo compreender, de acordo com as informações fornecidas nos relatos das denúncias e confissões, as apropriações, os usos e readaptações do ambiente doméstico para a manutenção da religião criptojudáica, bem como para outros hábitos que – apesar de não ter relação direta com o criptojudaísmo – eram moralmente condenados, como é o caso das blasfêmias e sacrilégios, realizados por cristãos-novos e velhos. Para tanto, o

pressuposto de que as características arquitetônicas das habitações da época facilitaram/impulsionaram a observação de hábitos que posteriormente serviram como matéria de acusação, foi adotado para a compreensão deste objetivo.

Nossa hipótese primeira era a de que os métodos de investigação e punição utilizados pela Inquisição produziam e disseminavam sentimentos de medo na população sob inspeção direta, bem como na sociedade em geral. A simples alusão as chamas das fogueiras dos Autos-de-fé, logo traziam a imagem terrificante dos hereges sendo queimados devido a sua obstinação à fé oficial. Considerando o histórico de perseguições e discriminações sociais dos judeus e cristãos-novos portugueses do final do século XV e inícios do século XVI, a conversão forçada de 1497, bem como o largo uso da violência como instrumento de controle social, nossa segunda hipótese ponderava que devido a um quadro de inseguranças causadas, sobretudo, pela atuação inquisitorial, os cristãos-novos adotariam comportamentos e estratégias específicas devido ao medo suscitado com o complexo punitivo do Santo Ofício.

Do ponto de vista teórico, entende-se que a abordagem da problemática da Inquisição no Brasil colonial, a partir da relação entre história e espaços, possibilita formulações sobre a dimensão simbólica dos espaços, dos seus usos, das práticas e linguagens que os especificaram através das operações realizadas pelos indivíduos que os experimentaram. Ao formular suas considerações sobre as categorias *espaço* e *lugar* o historiador francês Michel de Certeau pontua elementos fundamentais para pensarmos a relação entre o espaço enquanto categoria de análise e práticas cotidianas que dotam de sentidos.

De acordo com as proposições do autor a idéia de *lugar* implica uma relação de estabilidade, uma configuração normatizada de posições, sugerindo, nesse sentido, uma organização e estabilidade espacial. Nesse sentido De Certeau considera que o espaço é um lugar praticado, uma instância de lutas, apropriações e reconstruções no qual o espaço pode ser entendido como produção materializada, mas também simbólica, transgredindo as concepções geométricas e/ou geográficas da dimensão espacial⁷. Os problemas discutidos pelo referido autor integram-se, nesse sentido, às discussões propostas neste estudo a fim de compreendermos os desvios de cunho religioso e moral operadas pelos cristãos-novos através das práticas dos espaços domésticos e a relação destas com as circunstâncias de culto clandestino características do criptojudaísmo.

⁷ CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano, I.** Artes de fazer. . Petrópolis, Vozes, 1994. 1994. p. 201-202,

As fontes utilizadas no trabalho são de natureza jurídica pertencentes às esferas inquisitoriais. O Regimento da Santa Inquisição de 1552, formulado por mandado do monarca D. Henrique, as correspondências entre o visitador Heitor Furtado de Mendonça e o Conselho Geral do Santo Ofício, publicadas pelo historiador português Antônio Baião⁸, bem como as denúncias realizadas na primeira etapa da visita, ocorrida na Bahia entre 1591-1593, integram-se ao trabalho, sendo utilizadas pontualmente no decorrer da discussão elaborada no estudo. No entanto, os livros das denúncias e confissões colhidas na segunda etapa da experiência inquisitorial quinhentista figuram como as fontes de maior expressão para a compreensão da atuação do Santo Ofício nas capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Dos livros produzidos durante a primeira visita do Santo Ofício ao Brasil, somam-se o total de nove, sendo deste total quatro livros de denúncias – os dois primeiros referentes à Bahia, sendo o terceiro relativo parte à Bahia e parte à Pernambuco –, três livros de confissões e dois de ratificações.

No esforço empreendido pelo labor historiográfico, a documentação referente às denúncias e confissões da visita do século XVI foram no Brasil publicadas sob organização e supervisão de Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia durante a década de 1920. As denúncias relativas à Bahia que integram parte do terceiro livro da visita de Furtado de Mendonça foram agrupadas e publicadas em 1925 sob a supervisão de Capistrano de Abreu; já a parte que toca à Pernambuco foi igualmente agrupada ao quarto livro das Denúncias e publicada, por Rodolfo Garcia em 1929, junto com as denúncias e confissões que se fizeram em Itamaracá e Paraíba. Os livros de confissões produzidos na visita são três: os dois primeiros referentes à Bahia e o terceiro à Pernambuco. O historiador José Antônio Gonsalves de Mello lançou na década de 1970 as Confissões de Pernambuco e anos depois agrupou tanto as Denúncias quanto as Confissões em único volume. Os livros de denúncias e confissões do conjunto das capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba constroem, assim, nosso corpo documental⁹.

⁸ Sobre o conjunto documental da correspondência enviada pelo Conselho Geral a Heitor Furtado de Mendonça, Conf.. Correspondência inédita da Inquisição do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição. Editado por Antonio Baião, Revista Brasília. V. I. Coimbra, Imprensa Universitária, 1942. p. 543 – 551.

⁹ **Primeira Visita do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Livro das Confissões de Pernambuco 1593-1595.** Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV. p. 10. Daqui por diante, vamos nos referir à documentação publicada apenas como Denúncias de Pernambuco ou Confissões de Pernambuco, dependendo do caso.

Por se tratar de uma documentação jurídica, interna para os procedimentos do Tribunal, os livros de denúncias e confissões arrolavam os desvios religiosos e morais através de uma práxis específica, sistematizada por meio de uma linguagem burocrática, muitas vezes repletas de “expressões-chave” características do âmbito jurídico-religioso inquisitorial. No entanto, o trabalho do historiador com esta documentação não pode deixar operar considerando dois apontamentos realizados pelo historiador italiano Carlo Ginzburg sobre as fontes inquisitoriais. No pequeno ensaio intitulado *O Inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações*, Ginzburg chamava a atenção dos historiadores para os filtros necessários à leitura da documentação pertencente a esfera inquisitorial, apontando que por trás das expressões burocratizantes contidas na documentação, o historiador deve levar em consideração a presença quase sub-reptícia das intervenções diretas ou indiretas operadas pelos inquisidores e seus auxiliares no momento das inquirições¹⁰. Outra consideração realizada por Ginzburg e de fundamental importância à leitura da documentação do Santo Ofício refere-se às características e distribuição das informações contidas nos conjuntos documentais pertencentes àquela instituição. A leitura atenta desta documentação muitas vezes se esbarra com informações indiretas e imprecisas característica dos relatos fornecidos aos inquisidores. No entanto, frente a esta dificuldade documental, deve o historiador, segundo Ginzburg, operar através de um ponto de vista quase detetivesco, reunindo indícios, informações fluidas, mas minuciosas, eternizadas nos documentos da Inquisição. Este é, com efeito, o exemplo da operação indiciária sugerida por Carlo Ginzburg através deste método de tratamento documental¹¹.

A operação metodológica foi realizada efetivando-se a análise das denúncias e das confissões apresentadas ao visitador Heitor Furtado de Mendonça durante os anos de 1593-1595 nas capitâncias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, observando nos relatos anotados por Manoel Francisco, notário da Inquisição na visitação quinhentista, as acusações realizadas contra e por indivíduos cristãos-novos, sendo estas indicativas ou não de práticas judaizantes, articulando-as entre si para a construção de um quadro amplo tanto das relações pessoais, devassadas e fragmentadas com a presença do Santo Ofício, quanto das práticas realizadas pelos cristãos-novos no âmbito doméstico. O

¹⁰GINZBURG, Carlo. **O Inquisidor como antropólogo: Uma analogia e suas implicações**. In. *Micro-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1989, p. 203-214.

¹¹GINZBURG, Carlo. **Sinais – raízes de um paradigma indiciário**. In. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

levantamento quantitativo de alguns índices contidos na documentação – como os números de acusações apresentadas por cristãos-novos ou realizadas contra estes, ou ainda o volume de confissões realizadas por indivíduos identificados como cristãos-novos – permitiu ao estudo elaborar algumas considerações acerca do volume de denúncias, bem como produzir um quadro geral das acusações, verificando ao mesmo tempo as expressões de medo contidas nestes documentos. A fim de detalhar os índices obtidos com o levantamento quantitativo foram elaboradas tabelas, disposta nos anexos do trabalho, que ajudam a esclarecê-los.

A divisão do trabalho também seguiu critérios metodológicos. A distribuição do estudo ao longo de oito sessões se justifica pelo enfoque da leitura e escalas de análises adotadas em cada parte do presente estudo. Deste modo a primeira parte intitulada *Inquisição, cristãos-novos e medo: História e historiografia* apresenta uma discussão mais ampla pontuando as circunstâncias históricas do reino de Portugal na transição dos séculos XV e XVI, sendo considerada a situação social dos judeus compulsoriamente convertidos em cristãos-novos, bem como o contexto de fundação do Tribunal inquisitorial português, ao mesmo tempo em que, baseando-se na produção historiográfica sobre a ação da Inquisição no Brasil colonial, caracteriza os procedimentos de investigação comumente usados pela Inquisição, observando-se, para tanto, o encontro na América portuguesa da atuação da Inquisição com os hábitos religiosos advindos do judaísmo oficial, em um contexto histórico marcado por medos de naturezas variadas.

Na segunda parte do estudo – *O Santo Ofício no Domínio dos espaços coloniais* – o interesse analítico concentrou-se nas acusações apresentadas ao Santo Ofício sugestivas das diversas práticas realizadas pelos cristãos-novos nos espaços domésticos, considerando, principalmente, aquelas que fornecem os indícios dos costumes judaizantes, possibilitando, deste modo, a construção de um panorama do criptojudaísmo colonial. Neste ponto do estudo, a leitura das denúncias e confissões anotadas na documentação, concentrou-se na verificação do sentido e do grau da adesão popular a pedagogia intimidatória do Santo Ofício, preocupando-se, neste caso, com as evidências de medo expressas documentalmente, bem como com a adoção de comportamentos específicos no ambiente doméstico, dotando as práticas realizadas no interior dos lares do aspecto clandestino que muitas vezes acompanhava as ações cotidianas dos neoconvertidos.

Histórias de medos e medos na história dos espaços coloniais; história do homem comum do século XVI, de seus anseios, sua mentalidade; histórias de perseguições ao inassimilável, a heresia. As páginas que se seguem encenam, nesse sentido, o convite para um exercício de compreensão que coloca em evidência as aflições e sentimentos dos homens e mulheres que experimentaram as investidas de um tribunal de medo instalado nos espaços coloniais do Brasil do século XVI.

PARTE I

INQUISIÇÃO, CRISTÃOS-NOVOS E MEDO: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA

Na análise da historiografia geral da Inquisição, encontramos trabalhos ligados a esta temática geralmente caminhando em dois sentidos: os estudos de caso – trabalhos em que indivíduos processados pela Inquisição são ao mesmo tempo objeto e protagonistas destes estudos, aproximando-se, em certo sentido, da perspectiva micro-histórica de Carlo Ginzburg e da escola italiana – e estudos sobre a estrutura e funcionamento da Inquisição – seu modo de operar, sua organização administrativa, os agentes inquisitoriais, estudos de seus Regimentos, etc.

Com efeito, pode-se pontuar que o campo de alargamento sofrido pela recente historiografia – herdeira de métodos e perspectivas teóricas daquilo que se convencionou chamar de Nova História – possibilitou o adensamento de novas questões postas aos estudos inquisitoriais que encontra neste estudo sua formulação no problema das conseqüências da atuação da Inquisição, do imaginário sobre esta instituição e produzido por ela, considerando para isso as operações realizadas ao longo da atuação inquisitorial como produtoras de instabilidades e inseguranças sociais. Ao mesmo tempo em que atuou como elemento de vigilância e controle social, harmonizador e de homogeneidade de crenças, a Inquisição portuguesa lançou mão de um conjunto de procedimentos dominado pelo aparato mental da época, ou seja, um conjunto de discursos institucionais elaborados e condensados por um modo de operar religioso cristão, excludente, segregacionista.

As notícias sobre o Santo Tribunal e as penitências aplicadas aos considerados hereges; a alusão as fogueiras nas quais muitos destes eram lançados por *relaxados* que foram “ao braço secular”¹²; as perseguições que justificavam processos infundáveis, nos quais os bens dos réus muitas vezes eram seqüestrados; ou ainda, a aplicação do uso de hábitos penitenciais, pagamentos de multas, degredos, açoites públicos e excomunhão do corpo social cristão – em uma expressão, a *morte social* – engendrada pelas perseguições realizadas pelo Santo Ofício da Inquisição apontam para o conjunto de

¹² Os réus que eram julgados hereges obstinados eram “relaxados à justiça secular”, ou seja, entregues às autoridades reais para serem levados ao cadafalso nos espetáculos públicos dos autos-de-fé. Em síntese, tratava-se de uma fórmula geral aplicada nos processos despachados pela Inquisição cujo efeito retórico aponta o tom eufemístico para o que efetivamente significava o relaxamento, ou seja, a entrega do réu para a execução da pena capital com morte na fogueira. (Nota do autor)

ações que motivam e se expressam por manifestações de medo. Nesse sentido, pensar a atuação inquisitorial portuguesa em princípios da Época Moderna no Brasil significa pensá-la sob os moldes do que Bartolomé Benassar assinala como “pedagogia do medo”¹³. Ou seja, conjunto de ações que legitimaram e produziram no imaginário social acerca da instituição sua aproximação com sentimentos de insegurança diante do perigo real ou imaginário que a mesma projetou no corpo social no movimento de sua atuação.

A aproximação entre o modo de operar da Inquisição portuguesa nas visitas de inspeção às Capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba no fim do primeiro século de colonização das terras brasileiras com as manifestações de inseguranças sociais e do entendimento desta atuação enquanto perigo em potencial para um grupo social específico – os judeus convertidos a força em 1497, durante o reinado de D. Manoel I, *O Venturoso* (1595-1521), transformados em *cristãos-novos*, e seus descendentes – liga-se a problemas de duas naturezas: o primeiro, considerar as circunstâncias históricas do problema judaico no Reino de Portugal em fins do século XV e no início da Época Moderna, sua consequência imediata, ou seja, o surgimento do elemento cristão-novo no seio da sociedade portuguesa e seu relacionamento com a fundação, em 1536, do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição Portuguesa; o segundo, um problema de historiografia ao considerar as categorias *espaço e medo* relacionados à questão Inquisição e cristãos-novos na América Portuguesa em fins do século XVI.

Nesse sentido, à pergunta “Qual o funcionamento da Inquisição no emprego do medo como objeto de controle das consciências religiosas no contexto do devassamento dos espaços coloniais do Brasil?”, colocam-se outras que são tão retóricas quanto necessárias: que papel ocupa a Inquisição e como ela se relaciona com a expansão do Império Ultramarino português, levando-se em consideração o exemplo da colônia brasileira? Que procedimentos e métodos utilizados possibilitam pensar a Inquisição como *tribunal de medo*? O que isto significa? Como estas questões se relacionam com a perseguição as práticas de origem judaica partilhadas por alguns cristãos-novos que judaizavam – ou seja, praticavam em segredo ou abertamente os cultos e ritos da tradição mosaica – e atribuída a tantos outros que não necessariamente eram

¹³ O autor sugere que a difusão do medo no corpo social foi um método aplicado pela Inquisição através das consequências de três fatores das perseguições inquisitoriais, apontando a memória e infâmia pública que recaía sobre os réus da Inquisição como um dos elementos engendrados pela ação do Santo Ofício para difusão do medo, seguindo-se ainda, a ameaça da miséria devido aos confiscos dos bens dos condenados, bem como o segredo da denúncia, talvez, um dos fatores de difusão do medo mais eficientes, causando sentimentos de inseguranças e desconfianças mútuas. A este respeito ver: BENASSAR, Bartolomé. “**Modelos de la mentalidade Inquisitorial: métodos de su “pedagogia del miedo”**”. In. ALCALÁ, Angel. (Org). *Inquisición española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984.

judaizantes? Quais as possibilidades de investigação documental levando em consideração as questões supracitadas?

1.1. DE JUDEUS A CRISTÃOS-NOVOS: O PROBLEMA JUDAICO EM PORTUGAL

As circunstâncias históricas dos reinos ibéricos nos primeiros anos do século XVI têm uma relação mais que direta com o fenômeno da intolerância étnica e religiosa – traduzidos em preconceitos raciais baseados, por exemplo, em mitos de pureza de sangue¹⁴ – emergentes em Espanha e Portugal e postas no programa de ação inquisitorial. Desde fins do século anterior, a Península Ibérica aprontava-se para pôr em prática o programa de preservação e fortalecimento das unidades nacionais – e concomitante a esse, o de ordem religiosa.

Em 1478 a Inquisição espanhola foi estabelecida, vindo a complementar o quadro de perseguições que se efetivavam naquele reino; foi então no reinado de Fernando de Aragão e Isabel de Castela que as medidas de perseguições em moldes inquisitoriais foram institucionalizadas visando manter a unidade da fé, apoderando-se de um discurso fortemente armado contra os hereges. Com efeito, em Espanha eram crescentes as ondas de segregações sociais e violências coletivas aplicadas às minorias étnicas e religiosas, como mouros e judeus. As incitações populares contra os judeus desencadearam uma série de revoltas e ataques contra este grupo ao longo do século XV. As interdições a cargos públicos e determinadas profissões, bem como a integração em ordens religiosas e militares, por exemplo, foram efetivadas com as leis de “limpeza de sangue” vigentes no reino¹⁵.

Com a conversão dos judeus em Espanha veio à tona o problema de judaísmo. Muitos dos judeus convertidos aos poucos se assimilaram a fé cristã, no entanto, outra parcela se manteve resistente quanto a aceitação da nova doutrina, outros, não obstante a aceitação ao Cristianismo, dissimulavam e descobrindo-se do véu social representado pelas práticas religiosas cristãs, mantinham em culto secreto o judaísmo. Eram estes conhecidos como *marranos*; termo injurioso atribuído aos judeus espanhóis que, apesar de cristãos de batismo, reservavam-se ao direito de praticar o culto judaico. Para estes a Inquisição concentrou suas atenções; para aqueles que se mantiveram judeus, o decreto de expulsão realizado pelos reis católicos em 1492 colocava um novo problema para o

¹⁴ Conf. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial no Brasil Colônia: os cristãos-novos**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

¹⁵ Conf. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Op. cit.*, 1983.

convívio social em um país que projetava o aperfeiçoamento das práticas de exclusão e violências empregadas às minorias sociais.

A importância de assinalar os eventos ocorridos na Espanha no final do século XV – destacando a fundação de seu tribunal da Inquisição e as ações contra os marranos – é ainda mais ressaltada quando observadas as dimensões e conseqüências nas questões políticas entre os reinos de Portugal e Espanha, quando da transição dos séculos. Anita Novinsky assinala que foi então “depois do estabelecimento da Inquisição na Espanha e principalmente depois de 1492, quando os judeus expulsos dos reinos espanhóis vieram refugiar-se em Portugal, que a questão judaica passou a primeiro plano”¹⁶.

De certa maneira, os reinos ibéricos utilizaram-se de modelos semelhantes na supressão das liberdades religiosas e dos costumes vindos das tradições culturais de grupos não integrados a doutrina representada pelo Cristianismo, como os mouriscos e as manifestações de judaísmo. Decretaram expulsões, converteram e perseguiram o inimigo herege. Portugal mesmo recebendo parcela significativa da população judaica que migrara da Espanha com o decreto de expulsão de 1492, não deixou de seguir medidas semelhantes. Três anos após o decreto espanhol, D. Manoel I assumiu o trono português, decretando um ano depois, ou seja, em 1496, a expulsão dos judeus do reino de Portugal; medida fortemente influenciada pelo contrato de casamento firmado entre este rei e os católicos espanhóis, visando o casamento do rei Português com a filha de Fernando e Isabel de Espanha – casamento que, aponta Antônio José Saraiva, “lhe dava a posição de herdeiro do trono de Castela e Aragão”¹⁷.

Os dez meses que se seguiram a publicação do decreto de expulsão dos judeus instalados em Portugal assinala o início de uma experiência dramática sofrida por estes na transição do século XV ao XVI na sociedade portuguesa. As alternativas dos judeus residentes em Portugal não eram muitas: sob a punição de morte ou confisco de bens, tinham como possibilidade o desterro ou conversão.

As tentativas de conversão e as medidas legais empreendidas por D. Manoel I – como o seqüestro dos filhos de judeus menores de 14 anos de idade, para serem criados e educados na fé cristã, além de vantagens sociais e econômicas oferecidas aos que aceitassem as conversões, como a isenção de quaisquer investigações religiosas sobre os convertidos, em certo sentido, uma medida para silenciar crimes de judaísmo¹⁸ –

¹⁶ NOVINSKY, Anita. *Op. cit.*, 1972, p. 30.

¹⁷ SARAIVA, José Antônio. **Inquisição e Cristãos-novos**. 6º ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 33.

¹⁸ SARAIVA, José Antônio. *Op. cit.*, 1994, p. 34.

apontam para a paradoxal circunstância política engendrada pelas relações entre as Coroas ibéricas. De um lado a efetivação do ultimato para a permanência judaica em solo português; de outro, as investidas reais para a conversão voluntária e a conseqüente permanência da significativa parcela judaica existente em Portugal. Deve-se pontuar, nesse caso, a importância da comunidade judaica nos variados setores da sociedade portuguesa, seu relacionamento com a parcela cristã dessa sociedade e os preconceitos e estigmas sociais que encontraram no discurso religioso e na figura do judeu e do convertido sua formulação.

Desde a Idade Média coexistiam, em solo português, três comunidades étnicas e religiosas distintas – cristãos, judeus e mulçumanos compunham a paisagem social de Portugal, convivendo mais ou menos segundo suas próprias leis e costumes, com relativa liberdade religiosa. Em Portugal formaram-se as *judiarias*, bairros destinados a comunidade judaica, que não obstante as interdições implicadas aos seus residentes¹⁹ possibilitavam o convívio possível entre os judeus e a comunidade cristã. Segundo Jean Delumeau,

o país que, nos séculos XVI e XVII, se tornou mais intolerante em relação aos judeus, a Espanha, foi o que, anteriormente, melhor os acolhera. No final do século XIII, eles eram ali perto de 300 mil e viviam misturados à população. Cristãos e israelitas convidavam-se à mesa uns dos outros. Iam aos mesmos banhos públicos e muitas vezes nos mesmos dias, a despeito de certas interdições pouco respeitadas. Cristãos assistiam às circuncisões e judeus aos batismos²⁰

As circunstâncias apontadas por Delumeau parecem fornecer critérios comparativos de como se processou o relacionamento entre cristãos e judeus nos Reinos ibéricos medievais. Em Portugal, por exemplo, medidas deliberadas no IV Concílio de Latrão, em 1215, impunham aos judeus o uso obrigatório de acessórios em suas vestimentas como sinal de sua identificação judaica. Medidas legais tão degradantes quão lotadas de estigmas que se produziam sobre os judeus; degradações em formas legais que, segundo Anita Novinsky, nunca foi levada a sério em Portugal²¹. Importa assinalar, nesse sentido, a íntima relação e integração da parcela judaica na sociedade

¹⁹ Dentre algumas restrições Lipiner aponta: “As judiarias eram guardadas por sentinelas, não podendo os judeus sair delas livremente e permanecer fora do bairro, a não ser desde o nascer do Sol até ao toque do sino da oração, ao anoitecer”. O toque sino da oração, segundo o autor, era “o sinal dado ao anoitecer para os cristãos rezarem as três Ave Marias. Para os judeus da judiaria o sino da oração era advertência para se recolherem aos seus bairros separados, sob graves penas”. Conf. LIPINER, Elias. **Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição**. Lisboa: Contexto, 1999, pp. 149 e 239, respectivamente.

²⁰ DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p, 418.

²¹ NOVINSKY, Anita. *Op. cit.*, 1972, p, 26.

portuguesa no momento mesmo em que se formularam, no decorrer do século XV, medidas de segregação efetivamente social, dotadas de caracteres religiosos.

Sob o ponto de vista econômico e social, a importância da parcela judaica em Portugal aponta para as circunstâncias que fizeram o rei D. Manoel I decretar a expulsão dos judeus e proibi-los de sair do Reino. Eram os judeus também conhecidos por suas atividades econômicas; constituíam, em certo sentido, grande parte do grupo de mercadores e comerciantes existentes em Portugal; inseriam-se nos mais variados segmentos sociais, atuando muitos dos judeus como médicos, físicos, astrônomos; eram, nesse sentido, possuidores de técnicas apuradas baseadas na experiência e relação direta com os saberes da natureza; mas também atuando como ferreiros, sapateiros, ourives, alfaiates, boticários, etc.²²

Em 1497 os esforços empreendidos pelo monarca português para a integração voluntária dos judeus residentes no reino findaram-se junto com o prazo estipulado pelo decreto do ano anterior. A necessidade de permanência judaica em solo português justificava-se, baseando-se, sobretudo, na fortuna econômica engendrada pelos judeus aí residentes; junto com a migração dos judeus de Portugal, migrariam também os capitais investidos por estes na econômica portuguesa, o desastre econômico com a migração em massa dos judeus de Portugal seria iminente. No entanto, a configuração necessária para a conversão forçada dos judeus portugueses e aí estantes estava formada. D. Manoel I mandara fechar todos os portos de Portugal, exceto o porto de Lisboa, para o embarque das famílias judias e, sob estas circunstâncias, ou seja, sob uma multidão concentrada, foram dispostos frades que aos judeus lançaram as águas do batismo.

Formulou-se, a partir de então, em Portugal, o problema *cristão-novo*. Com o batismo forçado emergiu na sociedade portuguesa o elemento cristão-novo enquanto grupo social representado pelos judeus convertidos e seus descendentes. Ao mesmo tempo em que é necessário destacar a conversão efetiva e a assimilação progressiva dos ritos cristãos por parcela significativa dos judeus convertidos, não se pode deixar de destacar que estas conversões, por forçadas que foram, obrigou significativamente a integração de judeus no seio cristão de forma pouco veemente, disfarçada, encoberta. Eram estes chamados de *judaizantes*, ou seja, judeus convertidos ao catolicismo que continuavam a professar a Lei de Moisés de maneira velada. Três décadas depois, com a

²² Conf. SARAIVA, José Antônio. *Op. cit.*, 1994.

Inquisição, seria a vez de uma ferramenta estatal ser utilizada enquanto tribunal de fé para repressão das práticas religiosas dissidentes.

As possibilidades reais de terem seus filhos seqüestrados, seus bens confiscados, suas famílias despedaçadas, enfim, a desestruturação de um modo de vida organizado da parcela judaica de origem portuguesa – cuja permanência étnica na Península Ibérica a época da conversão datava de séculos anteriores – se choca com a integração compulsória que assegurou a permanência no Reino dos antigos judeus, agora convertidos aos preceitos da doutrina cristã e, portanto, considerados como súditos da Igreja. Aqui se efetiva a estratégia utilizada pelo rei de Portugal e seu conseqüente problema. Ao contrário do reino espanhol, Portugal não expulsou, efetivamente, os judeus. Transformou-os em cristãos, impondo aos novos convertidos as penas aplicadas – caso continuassem a professar sua antiga fé, resistindo ao cristianismo –, por exemplo, aos crimes de *apostasia*²³.

A discriminação e preconceito social sofridos pelos judeus portugueses, fomentada por disputas do poderio econômico e circulação de capital no país, tomou contornos mais precisos quando apurada pelo discurso religioso. O fortalecimento de medidas legais presentes na legislação portuguesa do período são apontadas, por exemplo, por Daniela Calainho. Informa-nos a autora que nas Ordenações Manuelinas (1514-1521) os cristãos-novos,

passaram a ser discriminados na vida pública e religiosa, considerados como ‘filhos da maldição’, supostamente obstinados no ódio à Fé Católica e na promoção dos ‘grandes males’ e ‘blasfêmias contra o Reino’. Seu ‘sangue impuro’ transformava-os em um grupo de párias, tomando o lugar dos judeus como foco de estigma e perseguição, expressos num rol de medidas legais que só tendeu a aumentar a partir do século 16, generalizando-se, portanto, os estatutos de pureza de sangue no mundo lusitano que iriam englobar todas as instituições portuguesas²⁴

Sob uma série de formulações caricaturadas sobre a imagem do judeu, atribuiu-se aos cristãos-novos sua imediata e suspeita relação com a heresia. O cristão novo português logo foi associado ao antigo judeu. Segundo Novinsky,

Os cristãos-novos, como antes deles os judeus, foram acusados de ser ‘diferentes’ dos cristãos, diferentes na conduta e no caráter, devido a discrepâncias inatas. De nada adiantara a conversão, o cristão novo continuava marcado pelas características associadas aos judeus²⁵.

²³ O termo alude ao desvio e/ou afastamento em relação aos dogmas da fé, práticas religiosas e doutrinações cristãos. (Nota do autor)

²⁴ CALAINHO, Daniela Buono. *Op. cit.*, 2006, p. 50.

²⁵ NOVINSKY, Anita. *Op. cit.*, p. 33.

Instrumentalizada sob a força de um tribunal de fé, a Inquisição portuguesa anunciou o combate a heresia como causa primeira, refinando discursos de preconceito social – expressos na época em discriminações traçadas em termos raciais – traduzidos em linguagem religiosa. O exemplo dos cristãos-novos portugueses é, nesse sentido, significativo. A Inquisição não inventou os cristãos-novos. Estes existiam em solo português desde o batismo de D. Manoel, enquanto que o tribunal inquisitorial português foi estabelecido em 1536, já então sob o reinado de D. João III (1521-1557). Foi ela estratégica e se apoderou de estigmas, saberes e discursos sobre a mítica relação entre os judeus e o demônio; ressignificou estes discursos dotando-os de caracteres de heresia, situando muitas vezes os cristãos-novos – sobretudo aqueles que judaizavam – entre os dissidentes religiosos, cujas práticas eram combatidas pelo tribunal.

O apogeu das formulações projetadas sobre os judeus e associadas aos convertidos se encontra e se mistura, portanto, com a ascensão das Inquisições ibéricas. Os tribunais espanhóis e portugueses se tornaram agências especializadas em manter a unidade da fé, expandir o Catolicismo junto com a Coroa. Igreja e centralização do poder das monarquias caminharam juntas na consolidação dos dogmas religiosos, reafirmados pelo Concílio de Trento (1545-1563), e da manutenção dos poderes políticos dos reis. Nesse sentido, cabe aqui analisar o papel representado pela Inquisição portuguesa, enquanto instituição de controle social, considerando, por exemplo, os métodos por ela utilizados, seus mecanismos de funcionamento, os desvios morais e religiosos combatidos, os agentes perseguidos, bem como as penas aplicadas a fim de entender ao mesmo tempo sua relação com as expansões coloniais que se efetivavam no contexto do Império Ultramarino português.

1.2. O SANTO OFÍCIO E A “PEDAGOGIA DO MEDO”: A INQUISIÇÃO ENTRE MÉTODOS E MEDOS

A Inquisição portuguesa moderna se baseou em uma série de procedimentos de sua congênera medieval, mesclando-se com práticas empreendidas pela Justiça e Direito comuns²⁶, aliando-se, ainda, aos anseios populares contra as heresias²⁷. O exame mais detalhado das perseguições cometidas pela Inquisição às minorias étnicas e religiosas ou aos hábitos por ela moralmente condenados deve considerar a influência exercida pela instituição inquisitorial medieval no combate as heterodoxias. Fundada na Baixa Idade Média, a Inquisição Papal ou Medieval concentrou suas atenções para as minorias religiosas que faziam frente ao Cristianismo, como os cátaros e albigenses, por exemplo, articulando-se a métodos de “inquirições” episcopais a fim de reprimir as heresias que estas práticas representavam²⁸.

Com a fundação dos tribunais da Inquisição ibérica na Época Moderna, anunciou-se o refinamento das práticas inquisitoriais, bem como da relação desta instituição com os poderes reais e seculares. Ao contrário da Inquisição medieval e da Inquisição papal italiana, fundada em 1542, os tribunais da Inquisição portuguesa não estavam subordinados diretamente aos poderes do Papa; tratou-se, nesse caso, de um tribunal eclesiástico no qual a Inquisição subordinava-se aos monarcas, demonstrando a relação da instituição inquisitorial com a construção do Estado Moderno português²⁹.

O Santo Ofício português expressava de forma institucional a aliança entre as demandas políticas centralizadas no poder do Rei e os anseios da religião dominante. As decisões tridentinas logo se fizeram ecoar nos procedimentos da Inquisição. O combate ao avanço do protestantismo nas terras ibéricas e a adesão ao ímpeto persecutório emergente desde o século XIV foram elementos que impulsionaram a destreza da instituição “na depuração das mentalidades populares, na demonização dos sincretismos religiosos, na perseguição às ‘ofensas morais’ à família e aos ‘abomináveis desejos heréticos’³⁰; a obsessão anti-semita dos tribunais ibéricos na perseguição empreendida aos convertidos – o exemplo dos marranos e cristãos-novos assinala o fenômeno – representou sem dúvidas o móvel principal de sua atuação, sendo assinalada geralmente

²⁶ Conf. GONZAGA, João Bernardino Garcia. **A Inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1993.

²⁷ Conf. DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009.

²⁸ Conf. CALAINHO, Daniela Buono. *Op. cit.*, 2006.

²⁹ Conf. CALAINHO, Daniela Buono. *Op. cit.*, 2006.

³⁰ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados** – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 190.

na historiografia como “razão ou pretexto da própria instalação dos tribunais em Espanha e Portugal”³¹

Fundada em 1536 no reinado de D. João III (1521-1557), a Inquisição portuguesa foi durante quase três séculos uma instituição empenhada no combate às heterodoxias e na homogeneidade do Cristianismo em terras lusas e no Império Ultramarino português. Articulando uma série de procedimentos empregados pela Inquisição papal medieval, bem como por medidas punitivas comuns à época³², o Tribunal do Santo Ofício português em inícios da Época Moderna se constituiu enquanto instituição subordinada diretamente aos monarcas, hierarquicamente organizada, cuja complexidade do aparelho institucional aponta a especialidade de seus procedimentos.

Agiam os inquisidores na investigação e levantamento de culpas em pelo menos dois sentidos: inquirindo sobre crimes contra a fé – feitiçarias, blasfêmias, sincretismos religiosos, protestantismo e crimes de judaísmo, por exemplo – bem como atuando contra desvios morais, como sodomia, bigamia, etc. Ao combater o avanço das heresias e dos desvios moralmente repudiados, a Inquisição se utilizou de um forte discurso religioso e de uma extensa rede de funcionários que integravam a vigilância e o controle social representados pela instituição. Entre os desvios mais combatidos e geralmente assinalados na historiografia como impulso para a atividade da Inquisição na Península Ibérica encontra-se aqueles ligados manutenção de práticas judaicas por uma parcela, segundo os inquisidores, considerável dos cristãos-novos portugueses; eram estes conhecidos como *judaizantes*, ou seja, praticantes do judaísmo velado, oculto; eram, portanto, *criptojudeus*. Foi, sobretudo, a estes que a Inquisição portuguesa estendeu suas ações, refinando e reafirmando uma série de estigmas e imagens caricaturadas sobre os novos convertidos que tinham influências de discursos detratores sobre a imagem do judeu³³.

A Inquisição portuguesa se utilizou de um aparato institucional e mental que caracterizam as ações dos homens de Igreja num momento em que o avanço da heresia se chocava com a manutenção de uma fé ortodoxa, homogênea e cristã. Integrando o programa de ação expansionista português de inícios da Época Moderna, as investidas inquisitoriais inseriram-se ao mesmo tempo no panorama assinalado pela Contra-

³¹ VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989, p, 191.

³² Conf. GONZAGA, João Bernardino Garcia. *Op. cit.*, 1993.

³³ Conf. DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009.

Reforma e pelas decisões do Concílio de Trento. O avanço contra as heterodoxias era apontado, nesse sentido, no combate ao protestantismo e nas dissidências religiosas que ameaçavam a unidade de crença que o Cristianismo se empenhava em manter.

A historiografia brasileira dedicada aos estudos inquisitoriais é representativa de obras que assinalaram o fenômeno da Inquisição tanto do ponto de vista de sua estrutura e funcionamento, quanto da perspectiva dos estudos de casos individuais, de sujeitos e/ou grupos específicos que foram perseguidos e processados pelo Santo Tribunal. Os apontamentos referidos por alguns destes autores, ao mesmo tempo em que esclarecem o quadro das questões enfrentadas por esta historiografia, permite a caracterização da instituição inquisitorial. Com efeito, Sônia Siqueira na clássica obra *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial* faz um estudo rigoroso sobre a estrutura administrativa do Santo Ofício português relacionando sua atuação ao processo de colonização das terras brasileiras. Aponta a autora o duplo caráter da instituição, do diálogo entre o âmbito eclesiástico e civil. Segundo Siqueira, a prática institucional do Santo Ofício,

Associava elementos da hierarquia eclesiástica e da hierarquia civil, dado o duplo caráter da instituição, absorvendo figuras tipicamente eclesiásticas como os Visitadores ou Capelães, ou marcadamente civis, como os Promotores, Procuradores ou Meirinhos, e até militares, como os Alcaldes. A estes juntava entidades específicas, por assim dizer, originais do Santo Ofício, como o Inquisidor, os Familiares. Uma constelação de funcionários ligados por liames de subordinação e de obediência³⁴

A Inquisição também julgava e condenava bigamos, feiticeiras, blasfemos, sodomitas, entre outros indivíduos transgressores dos padrões morais impostos pela sociedade. Em seu estudo sobre desvios morais e sexualidade no Brasil colônia, o historiador Ronaldo Vainfas, aponta que entre os seus métodos de punição empregados pela Inquisição encontravam-se ferramentas já conhecidas pelas justiças seculares,

o cerimonial do segredo na formação dos autos, o acolhimento de rumores ou denúncias imprecisas, o anonimato das testemunhas, a prática da tortura na obtenção das confissões, e a própria confissão como máxima prova de justiça, foram empregados tanto por juízes seculares quanto por inquisidores nas ações de repressão policial encenada pela pedagogia religiosa cristã³⁵.

O Santo Ofício português aplicava aos seus condenados diversos tipos penas, de acordo com a gravidade do crime, das evidências e testemunhos colhidos. Iam estas

³⁴ SIQUEIRA, Sônia. *Op. cit.*, 1978, p. 124.

³⁵ Conf. VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989.

desde penitências espirituais até, nos casos mais extremos, a aplicação da pena capital com a morte na fogueira. Aplicava a Inquisição o confisco de bens – deixando muitas vezes o réu e toda sua família na mais completa miséria –; impunha o uso durante determinado tempo de hábitos penitenciais conhecidos como *sambenitos*; degredava seus réus para terras alhures, prendia, enviava homens para remar nas galés do reino, torturava, excomungava. Eis alguns dos métodos empregados pela Inquisição nas penitências estabelecidas e penas aplicadas aos indivíduos associados a heresia, cujas práticas eram condenadas pelo corpo social cristão. Os autos-de-fé, espetáculos públicos de caráter exemplar e pedagógico, convertiam-se num espetáculo de vingança coletiva e edificante³⁶. Num estudo específico sobre os autos-de-fé realizados pelas Inquisições modernas, Luiz Nazário assinala,

segundo a lógica dos inquisidores, se o crime de lesa-majestade era punido com a morte, a heresia, que seria um ‘crime de lesa-majestade divina’, deveria ser igualmente punida com a morte e, posto que a morte na fogueira era a *mais terrível das mortes*, seria justo que ‘o mais cruel dos delitos’ fosse castigado com o *fogo*, que ‘purificava’ o ambiente contaminado pelo miasma da heresia, devolvendo ao fiel a confiança nos valores eternos³⁷

Não se deve esquecer de assinalar o caráter peculiar das medidas legais empregadas pelas Justiças da época. Deve-se sublinhar a íntima relação dos procedimentos inquisitoriais com as legislações do âmbito civil e secular a fim de verificar o panorama legal que caracterizava na Inquisição o emprego de procedimentos ligados a Justiça comum.

Em estudo dedicado a análise da Inquisição sob a perspectiva da história do Direito Penal, João Bernardino Gonzaga assinala a integração dos tribunais inquisitoriais à Justiça Comum, analisando seus procedimentos durante o período conhecido como “da vingança pública” (séculos XIII-XVIII), momento que se caracterizou, segundo o autor, “marcantemente pelo desprezo às garantias individuais e por extrema brutalidade”.³⁸ Adverte o autor,

(...) não nos olvidemos de que o Santo Ofício equivaleu a uma Justiça Criminal, de sorte que não é possível entendermos o seu procedimento sem preliminarmente saber como atuava a Justiça Criminal comum, ou laica, que lhe foi contemporânea e que lhe serviu de modelo. Esta era uma Justiça assinalada por profundo atraso, com métodos toscos e violentos, mas por

³⁶ NAZÁRIO, Luiz. **Autos-de-fé como espetáculo de massa** – São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

³⁷ NAZÁRIO, Luiz. *Op. cit.*, 2005. p. 48.

³⁸ GONZAGA, João Bernardino Garcia. *Op. cit.*, 1993. p. 22.

todos encarada com naturalidade, aprovada e defendida pelos mais sábios juristas de então.³⁹

As penas privativas ou restritivas da liberdade de locomoção ou de outros direitos no âmbito social, as penas patrimoniais, bem como as penas corporais⁴⁰ utilizadas pelo tribunal logo se encontram com os desterros, a excomunhão da Igreja, os pagamentos de multas e o confisco de bens, os açoites públicos nos autos-de-fé, bem como com as execuções das penas capitais com morte na fogueira. Os exames destes procedimentos atestam, nesse sentido, algumas das medidas largamente utilizadas pelas autoridades civis e que ajudaram a modelar os procedimentos jurídicos do Santo Ofício. No entanto, ao mesmo tempo em que se assinala a integração da Inquisição com as demais expressões jurídicas que a cercava, cujo emprego da violência era traço característico de suas aplicações penais, deve-se também destacar que, não obstante o emprego destes métodos, a Inquisição portuguesa não representa, em absoluto, a instituição última cuja aplicação da violência física e/ou simbólica foi utilizada como instrumento de controle social. A Justiça comum aplicava, por exemplo, algumas penas consideradas mais severas em relação aquelas utilizadas pelo Santo Ofício. Nas torturas aplicadas pela Inquisição não poderia haver derramamento de sangue, ao passo que os esquartejamentos e decapitações eram utilizados pela Justiça comum⁴¹; sobre a morte na fogueira Daniela Calainho assenta,

O Santo Ofício como sinônimo de ‘fogueira’ é outra imagem que alguns historiadores hoje se dedicam a desmistificar. Pena máxima do Tribunal, ao contrário do que se pensa, não era sentença corriqueira. Tinha uma função importantíssima como espetáculo público, constituindo-se o clímax dos Autos-de-fé. Aos ‘relaxados ao braço secular’ – expressão clínica que tentava eximir, na retórica, a responsabilidade do Santo Ofício pela aplicação da pena capital –, oferecia-se-lhes a chance de morrerem na fé católica, sendo assim previamente garroteados, ou então, se renegassem Cristo até o fim, restavam-lhes arder vivos e agonizantes⁴²

O combate a heresia sublinhava a articulação dos homens de Igreja para a supressão dos inimigos da fé oficial. O conjunto de operações realizadas pela Inquisição com seus métodos punitivos e de investigação e suas conseqüências no imaginário produzido acerca desta instituição são aqui sugeridas no entendimento da Inquisição como *tribunal de medo*. Ora, a compreensão dos procedimentos empregados por uma

³⁹ GONZAGA, João Bernardino Garcia. *Op. cit.*, 1993, p, 21

⁴⁰ Conf. Idem. *Op. cit.*, 1993.

⁴¹ Idem, *ididem*.

⁴² CALAINHO, Daniela Buono. *Op. cit.*, 2006, p, 134.

instituição marcada pela supressão de liberdades individuais em detrimento de um padrão hegemônico de crenças deve levar em consideração que a difusão do medo foi utilizada como método de controle social, através dos discursos difundidos pela instituição e das práticas empreendidas por ela, possibilitando a apreensão de sua atuação enquanto agência especializada nas averiguações das crenças e fomentadora de sentimentos de insegurança entre os suspeitos de heresia, bem como na sociedade de maneira geral. Dito de outro modo, a Inquisição enquanto tribunal de medo é resultante do conjunto de métodos punitivos e investigativos utilizados pela instituição na manutenção dos dogmas da religião oficial e na perseguição às condutas heréticas. Nesse sentido, deve-se considerar os métodos de investigação e punição empregados pela Inquisição como parte integrante e fundamental de práticas que engendraram sentimentos de medo produzidos pela atuação inquisitorial. Alguns documentos da esfera inquisitorial são, inclusive, sugestivos da perfeita noção que pareciam ter os inquisidores sobre as conseqüências da difusão do medo por meio dos procedimentos investigativos empregados pelo Santo Ofício. O Regimento da Santa Inquisição de 1552, formulado por ordem do cardeal D. Henrique – que além de ter sido Inquisidor-geral de Portugal, assumiu o trono lusitano após o desaparecimento do jovem rei D. Sebastião – é significativo para verificarmos a perfeita noção de membros do Santo Tribunal em relação a presença do medo nas operações realizadas pela Inquisição.

Ao final dos 141 capítulos que compõem o regimento são listadas algumas perguntas realizadas pelo Inquisidor Jorge Rodriguez ao Rei D. Henrique, dentre estas uma nos chamou atenção em especial. Ao perguntar sobre como proceder em casos daqueles que não “querem assinar as denúncias que fazem”, o licenciado Jorge Rodriguez recebe como resposta do Infante, “que se enformem pelas testemunhas que nomear e **examinar se algum medo o impedimento** e prover nisto como parecer”⁴³. De fato, a preocupação do Rei e Inquisidor em saber se há algum medo que impeça os denunciadores de assinarem suas acusações parece ser absolutamente sensata aos olhos de uma instituição que efetivava sua difusão. Esta nos parece uma clara demonstração do conhecimento dos membros do tribunal em relação ao medo que era difundido pelo Santo Ofício, principalmente por se tratar de uma afirmativa que foi supostamente proferida por ninguém menos que o Rei-Inquisidor, representante máximo de duas esferas do poder – através do reinado do Império português e da instituição inquisitorial

⁴³ Regimento da Santa Inquisição – 1552. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, a. 157, n° 392. jul/set. 1996, p. 612.

– no contexto no qual a intimidação se encontrava como instrumento de vigilância dos hábitos e crenças da sociedade em geral.

Na historiografia inquisitorial, foi então o historiador Bartolomé Benassar quem apontou para a difusão do medo pelas Inquisições como método de suas atuações. Na opinião do autor, a difusão do medo no corpo social foi um dos métodos prediletos empregados pelas Inquisições⁴⁴. Benassar sugere que *o segredo da denúncia, a memória da infâmia e a ameaça da miséria* são três fatores que representam a operacionalização da pedagogia intimidadora empregada pelos tribunais inquisitoriais. Com efeito, a historiografia já assinalou o verdadeiro universo kafkiano que os procedimentos inquisitoriais aludem⁴⁵. Ao acusado não era revelado nem os crimes denunciados, muito menos as circunstâncias envolvidas e seus delatores; o Santo Ofício oferecia segurança para estes, haja vista que ao denunciado não era revelado quem o havia acusado. A cultura do segredo predominava junto com o controle de informações exercido pelos inquisidores. A este respeito Benassar assinala,

No nos resulta difícil imaginar la tragédia del reo totalmente incomunicado, totalmente desconocedor de qué se le acusa, que llega hasta a confesar hechos y detalles desconocidos de los inquisidores en el curso del descargo espontáneo con que se iniciaba todo processo. El secreto favorecía la delación incluso por los propios miembros de su familia: de marido a mujer o viceversa, de tíos o tías, de hermanos o hermanas, de padres e hijos. Sin hablar de los vecinos⁴⁶

A desestruturação de modos de vida organizados, de um lado, e a morte social causada pela aplicação das penas pela Inquisição e pela repercussão destas, de outro, manifestam respectivamente a ameaça que os seqüestros dos bens dos condenados e os degredos aplicados representavam, bem como a infâmia pública de ter sido penitenciado pelo Santo Ofício ou de pertencer a uma família cujo algum membro tenha sido penitenciado. De fato, considerar os procedimentos empregados pela Inquisição como produtores de medos variados difundidos no corpo social é considerá-la também enquanto uma instituição sublinhada por incitações de sentimentos coletivos de

⁴⁴ BENASSAR, Bartolomé. *Op. cit.*, 1984.

⁴⁵ Metáfora recorrente na historiografia da inquisição utilizada para fazer alusão a cultura do segredo predominante nos processos e procedimentos inquisitoriais; está inspirada no romance **O Processo** (1925) do escritor checo Franz Kafka (1883 – 1924). Assim sendo, Antônio José Saraiva representa um dos autores da historiografia da Inquisição cujo universo kafkiano é tema de comentário; aponta Saraiva que “se há um universo kafkiano com realidade histórica, esse é o universo inquisitorial português (...)”. Conf. SARAIVA, Antônio José. *Op. cit.*, 1994, p. 98.

⁴⁶ BENASSAR, Bartolomé. *Op. cit.*, 1984, p. 179.

inseguranças e ameaças, expresso na emergência de sentimentos individuais e/ou coletivos de medo. Com efeito, as ameaças representadas através das penas aplicadas pelo Santo Ofício é tão integrante do imaginário formado sobre a Inquisição, quanto elemento primeiro dos mecanismos de atuação que legitimaram a ação do Tribunal.

1.3. MENTALIDADES DE MEDO NO ENCONTRO ENTRE DOIS MUNDOS

Pode-se dizer, de certa maneira, que a Inquisição integrou ao programa de atuação por ela executado componentes culturais característicos de uma sociedade marcada por medos de múltiplas naturezas. Com efeito, a transição do medievo para a Idade Moderna parece ter sido um momento na história ocidental caracterizado por expressões de medos em níveis variados. Medos relacionados à natureza, ao meio ambiente hostil, a espaços pouco conhecidos pelos homens de então, bem como medos relativos a ameaças de natureza humana, incitados tanto por indivíduos das massas anônimas quanto por instituições, sendo disseminados no corpo social. O historiador francês Jean Delumeau produziu um verdadeiro edifício historiográfico tendo como eixo de investigação as manifestações e produções dos medos na história da Europa entre o século XIII e século XVIII. Em sua *História do Medo no Ocidente*, Delumeau elabora uma interessante análise sobre os medos escatológicos e obsidionais do final da Idade Média e inícios da Época Moderna, apontando-os como peças fundamentais para a compreensão do nascimento do mundo moderno⁴⁷.

O autor problematiza o medo em pelo menos duas escalas de análise: apontando o que chama de “os medos da maioria”, bem como sublinhando a relação da cultura dirigente no ocidente europeu com o medo. Nesse sentido, Delumeau traz à baila os medos relacionados ao meio ambiente físico e social e a experiência do homem medieval com a natureza, apontando, por exemplo, os temores sentidos em relação ao mar e aos comportamentos coletivos em momentos de desestabilidades sociais, como crises, fome ou pestes. Na segunda parte de seu estudo, o autor enfatiza os temores sentidos e produzidos pelo que denomina de “cultura dirigente” do mundo ocidental, enfatizando, nesse caso, a difusão dos medos escatológicos no corpo social cristão e a relação destes com os medos de natureza humana, ou seja, medos relacionados a grupos e/ou indivíduos que, de acordo com o pensamento teológico cristão, representavam inimigos iminentes para a ortodoxia da fé da Igreja da Roma.

O ensaio de psicologia histórica oferecido pelo autor coloca em evidência a sutileza da investigação histórica acerca do imaginário cristão num momento mesmo em que as questões de fé faziam parte efetiva e fortemente da experiência dos indivíduos com o Sagrado. Nesse sentido, Delumeau assinala ação do discurso teológico sobre a

⁴⁷ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009, p. 302.

mentalidade cristã e a denúncia dos homens de Igreja a Satã e seus agentes. Aqui reside um ponto de nosso interesse fundamental. A ascensão do satanismo se coaduna com as operações discursivas que injetaram na figura do judeu sua relação direta com o diabo, inimigo primeiro do cristianismo. Os meios de difusão tanto de tratados demonológicos quanto de pregações anijudaicas foram ao mesmo tempo expressão de medo deste suposto inimigo que parecia se esforçar para desestabilizar a sociedade cristã, quanto do combate que foi empreendido contra o demônio e seus assessores. Delumeau sublinha que

A emergência da modernidade em nossa Europa ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo. A Renascença herdava seguramente conceitos e imagens demoníacos que haviam se definido e multiplicado no decorrer da Idade Média. Mas conferiu-lhe uma coerência, um relevo e uma difusão jamais atingidos anteriormente⁴⁸

A associação do judeu ao demônio foi, com efeito, uma operação realizada pela Inquisição portuguesa cuja aplicação máxima está na imputação deste estigma aos cristãos-novos na Idade Moderna. No entanto, o conjunto de formulações negativas sobre os judeus e a produção de discursos detratores sobre estes encontra sua cena inicial no medievo europeu. O estudo de Delumeau é significativo para a compreensão dos meios de produção e difusão da detração da figura do judeu e sua associação direta com o diabo. O autor assinala os motivos que sustentaram o antijudaísmo neste contexto: “Dois motivos de queixa principais alimentaram o antijudaísmo de outrora: a acusação de usura, vinda do povo miúdo e dois meios comerciantes, e a de deicídio, inventada e incansavelmente repetida pelos meios de Igreja, que admitiam como evidência a responsabilidade coletiva do povo que crucificara Jesus”⁴⁹

A discriminação social e religiosa contra os judeus foi efetivada por diversos instrumentos adquirindo tanto caráter religioso quanto profano. O teatro religioso foi utilizado nas cidades européias como meio de catequese antijudaica; a utilização do teatro sacro foi igualmente enfileirada como instrumento de pregação contra os judeus; nas comédias, segundo Delumeau, “o antijudaísmo passou do teatro religioso ao teatro profano”⁵⁰; as expressões de demonização contra os judeus se encontram então nos saberes difundidos, sobretudo, pelos membros da comunidade eclesiástica cristã, mas

⁴⁸ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009, p. 354.

⁴⁹ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009, p. 436.

⁵⁰ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009, p. 425.

não exclusivamente. Delumeau sublinha as inquietações de Martinho Lutero, expoente da Reforma Protestante, acerca dos judeus e de sua relação direta com o demônio:

Já que os judeus detestam o verdadeiro Deus, são ‘filhos do diabo’ e autores de toda espécie de ‘feitiçarias’. Através deles, Lutero reencontra seu grande inimigo: Satã, inspirador do papa e general dos turcos. Eis-nos portanto mais do que nunca no coração dessa mentalidade obsidional que foi tão difundida nos meios da Igreja no começo da Idade Moderna⁵¹

O diálogo com Delumeau é tão profícuo quanto necessário não apenas pelo fato de sua obra ser um exemplo da historiografia especializada em elevar um elemento cultural da experiência humana, como o medo, para objeto de análise histórica, mas também por sua análise possibilitar o entendimento das circunstâncias nas quais se formulou na experiência histórica européia a crescente sistematização de discriminações e perseguições religiosas, cuja atuação inquisitorial representa na história do Império português a investida da Igreja e da Coroa na efetivação destas práticas. O contexto religioso no qual os países ibéricos se encontravam em fins do século XV e alvorecer do século XVI demonstram as tensões entre grupos étnicos e culturais presentes nestes reinos e as ações das Coroas de Espanha e Portugal para combater as heterodoxias aí também presentes. As conversões dos judeus tanto em Espanha quanto em Portugal demonstram o empenho da religião oficial na integração social e assimilação religiosa da comunidade judaica à cristã; mais ainda em Portugal, pelo fato do batismo ter sido forçado, produzindo assim, o problema cristão-novo. A desconfiança da crença verdadeira destes ao cristianismo e a conseqüente perseguição inquisitorial aqueles que voltassem a praticar seus antigos cultos ou que de alguma maneira desviassem da ortodoxia cristã tornaram-se elementos comuns na vida dos neoconvertos. Nesse sentido, os convertidos representaram uma nova ameaça para a manutenção religiosa católica. Assim sendo, Delumeau afirma:

(...) não há dúvida de que muitos judeus batizados sob ameaça voltavam mais ou menos clandestinamente a seus antigos ritos (nesse caso, eram relapsos) ou ao menos, embora aceitassem suas novas crenças, continuavam a não comer toucinho e a utilizar as fórmulas culinárias de seus ancestrais. Tornavam-se desde então suspeitos de heresia: inimigos tanto mais perigosos quanto mais se camuflavam⁵²

Sob este ponto de vista, destaca-se então o sentido geral de um momento histórico no qual o enfrentamento a Satã e às dissidências em matéria de religião

⁵¹ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009, p. 433.

⁵² DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009, p. 451.

representava um combate necessário para a manutenção e seguranças religiosas e sociais basilares para o mundo cristão. Há que se pontuar a ameaça que Reforma Protestante representou para a Igreja de Roma; há que se pontuar, ainda, as elaborações realizadas pelo discurso religioso acerca das mulheres, dos muçulmanos, dos judeus: eram estes representantes de Satã cuja atuação e influência na sociedade deveria, assim como Satã, ser combatido e suprimido. O sentimento de cerceamento da cultura cristã dirigente gerou como conseqüência a anunciação de defesa através da denúncia aos males causados pelos inimigos de Cristo. Nesse sentido, Delumeau afirma:

Numa esfera obsidional, a Inquisição apresentou tal denúncia como salvação, e orientou suas temíveis investigações para as duas grandes direções: de um lado, para os bodes expiatórios que todo mundo já conhecia, ao menos de nome – heréticos, feiticeiras, turcos, judeus etc. –; de outro, para cada um dos cristãos, atuando Satã, com efeito, sobre os dois quadros, e podendo todo homem, se não tomar cuidado, tornar-se um agente do demônio. Daí a necessidade de certo medo de si mesmo.⁵³

É no íntimo relacionamento entre uma tradição de medo que circula entre o fim da Idade Média – apontada por Delumeau nos medos escatológicos que foram difundidos na Europa a partir século XIV e XV – e início da modernidade européia que é possível se entender o problema da atuação da Inquisição sob a perspectiva do medo. Mais que a aplicação de instrumentos legais para manter a harmonia social, os inquisidores estavam empenhados na preservação do cristianismo e sua expansão, ao mesmo tempo em que exercitavam o sentido missionário e pedagógico da doutrina cristã. Seguindo o rastro da discussão apontada por Jean Delumeau, o historiador Carlos André Macêdo Cavalcanti sublinha:

Pregar a palavra do Senhor aos gentios e manter a unidade da fé são funções pedagógicas clássicas no cristianismo. A singularidade inquisitorial está na incorporação do medo cotidiano como instrumento central para sensibilizar as almas por meio do terror à autoridade terrena. Na Idade Moderna, entretanto, o medo não era só inquisitorial: fazia parte do quadro social geral, como demonstrou Delumeau⁵⁴

Este quadro geral assinalado por Carlos André Cavalcanti e elaborado analiticamente por Delumeau parece, portanto, indicar traços característicos de um momento da experiência histórica da Europa cujo modelo de controle e vigilância social

⁵³ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009, p. 44.

⁵⁴ CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. **Conceituando o intolerante: o tipo ideal de inquisidor moderno.** In. *A Inquisição em Xequê: temas, controvérsias, estudos de caso.* VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama. (Orgs). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 140.

caracterizava-se pelo emprego sistemático de violências físicas ou simbólicas. Não seria, nesse sentido, equivocada a afirmativa de que o início da Época Moderna esteve marcado por mentalidades de medo; medos escatológicos relacionados à Justiça e punição divinas e ao fim do mundo; medos engendrados por uma atmosfera obsidional, da emergência de uma sensibilidade de cerceamento do Cristianismo frente às ameaças que as heterodoxias causavam.

Com a experiência do Novo Mundo veio à tona o devassamento dos espaços americanos e com este, o conjunto de imagens partilhadas pelo europeu colonizador sobre os territórios alhures. A experiência da conformação dos homens nos espaços da América Portuguesa partilhou, com efeito, do conjunto de práticas e significados relacionados tanto a expansão do cristianismo a estes espaços, quanto do acompanhamento de uma mentalidade que enquadrava e demonizava práticas culturais e religiosas de outrem.

O Brasil dos primeiros anos de colonização era, com efeito, lugar do desconhecido e do exótico; território do indígena selvagem, de espaços gigantescos e ignotos formados por um meio ambiente muitas vezes hostil, integrador da aventura colonizadora. Os trabalhos de Sérgio Buarque de Holanda (1959)⁵⁵ e Laura de Mello e Souza (1986)⁵⁶ são exemplos da historiografia brasileira que evidenciam as representações iniciais sobre o Novo Mundo formuladas pelos europeus. O primeiro em sua obra *Visão do Paraíso* enfoca as mentalidades portuguesas sobre o Novo Mundo, destacando o aspecto edênico atribuído aos espaços sob colonização lusitana; já Laura de Mello e Souza inspirando-se no clássico de Sérgio Buarque de Holanda, oferece um estudo sobre as práticas mágicas e feitiçarias circulantes nos trópicos; em seu *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* a autora lança mão de um contraponto complementar a obra de Buarque de Holanda, no que se refere as representações dos europeus sobre os trópicos: ao mesmo tempo em que considera a vertente edênica acerca dos espaços do Novo Mundo, Mello e Souza relativiza o ponto de vista focado em *Visão do Paraíso*, considerando os aspectos e discursos detratores sobre a colônia brasileira como

⁵⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994.

⁵⁶ 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.

integrantes da experiência americana, sugerindo, nesse sentido, que a edenização do Novo Mundo caminhava junto com sua detração⁵⁷.

A alusão a estas obras pontua duas correntes de pensamento sobre os espaços da América Portuguesa que se coadunam num problema de historiografia, que é, nesse caso, um problema de mentalidades. Os estudos de Holanda e Mello e Souza constituíram, com efeito, uma fortuna de investigação histórica sobre as mentalidades do europeu, e nesse nível, do português no contato com os trópicos, caracterizando o transplante do imaginário luso na colonização do Brasil. Imaginário este carregado de mitos e lendas, cujo reflexo da religiosidade cristã esteve ai efetivamente presente.

Outras obras da historiografia brasileira apontam os aspectos do imaginário e mentalidades do europeu colonizador na experiência do Novo Mundo, destacando, sobretudo, o aspecto da infernalização e demonização sobre os novos espaços do império português. Com efeito, Laura de Mello e Souza em obra dedicada especificamente a problemática da demonologia e infernalização do Brasil a época de sua colonização, sublinha esta colonização sob os moldes da mentalidade européia ao enfatizar que “(...) para os europeus do final da Idade Média e início da Época Moderna, o devassamento dos espaços trazia consigo sua cristianização e ordenação segundo padrões culturais únicos e hegemônicos, europeus, em última instância”⁵⁸.

O transplante do imaginário luso para a América portuguesa em vias de colonização também é assinalado pela historiadora Iza Chain⁵⁹, sendo destacada pela autora, a vertente mais negativa sobre os espaços coloniais, ou seja, um modelo de inteligibilidade acerca da formação da religiosidade colonial brasileira considerando o aspecto diabólico na configuração de uma práxis específica desta religiosidade⁶⁰. Fazendo uma imersão na historiografia de Jean Delumeau⁶¹, Sérgio Buarque de Holanda⁶² e Laura de Mello e Souza⁶³, a autora de *O diabo nos porões das caravelas*

⁵⁷ Lembra a autora que “É preciso deixar claro que não houve uma seqüência ordenada entre um e outro movimento, entre edenização e detração. Mesmo os grandes edenizadores da natureza não pouparam observações, pejorativas em maior ou menos grau, acerca do Novo Mundo. Houve, portanto, tendência à edenização da natureza, predomínio dela: mas não exclusividade”. SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 2009, p. 43.

⁵⁸ SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI – XVIII**. São Paulo: Companhia das letras, 1993, p. 24.

⁵⁹ CHAIN, Iza Gomes da Cunha. **O diabo nos porões das caravelas: mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, Campinas: Pontes Editores, 2003.

⁶⁰ CHAIN, Iza Gomes da Cunha. *Op. cit.*, 2003, p. 09-11.

⁶¹ Conf. DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2009.

⁶² Conf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Op. cit.*, 1994.

⁶³ Conf. SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1986.

sublinha o aspecto infernal atribuído ao Brasil pelo imaginário luso, analisando as representações do colonizador sobre os trópicos, considerando para isso a documentação produzida pelos discursos de viajantes e cronistas coloniais, bem como pelos missionários da Companhia de Jesus. A metáfora de que o inimigo primeiro da cristandade teria vindo, junto com as caravelas, se instalar no Brasil foi, com efeito, o apontamento primordial da autora. Chain envereda por um interessante exercício de historiografia articulando as discussões propostas por Delumeau na *História do Medo no Ocidente* às circunstâncias históricas dos tempos de deslumbramento europeu frente aos espaços americanos durante a colonização portuguesa nos trópicos; relaciona as propostas de Sérgio Buarque de Holanda sobre o olhar europeu sobre o Novo Mundo, mas dialoga, sobretudo, com o clássico de Laura de Mello e Souza sobre as feitiçarias e religiosidades popular, na medida em que sublinha a demonização das terras americanas e a presença do diabo no território brasileiro.⁶⁴

As representações acerca do Novo Mundo formuladas a partir de um acervo cultural europeu sugerem, nesse sentido, uma operação de significação dos espaços coloniais formuladas por um conjunto de discursos próprios de uma mentalidade obsidional, cuja vertente diabólica se destaca nesse conjunto. As circunstâncias históricas da experiência colonizadora se coadunam, assim, com uma mentalidade de medo característica, conforme aponta Delumeau, do início da Época Moderna. A importância em assinalar os fenômenos relacionados a circulação de uma cultura de medo no contexto da transição do medievo para o início da modernidade européia, e sua relação com os descobrimentos ultramarinos portugueses, fortalece a compreensão dos elementos que compuseram o quadro mental do pensamento teológico e da religiosidade cristã no encontro com a América portuguesa. Ao considerar o medo como elemento integrador da experiência humana e suas variadas expressões, interessa-nos pôr numa dimensão compreensiva as conseqüências de sua utilização como instrumento de perseguição inquisitorial sobre os cristãos-novos, cuja experiência história nos países ibéricos já sugere a íntima relação do medo como elemento constante das sensibilidades experimentadas por estes.

A experiência inquisitorial em fins do primeiro século de colonização das terras brasileiras assinala a expansão das instituições do Reino para a colônia e, com estas, o transplante das normatizações dos costumes e do aparato mental do homem português

⁶⁴ Conf. CHAIN, Iza Gomes da Cunha. *Op. cit.*, 2003. Especialmente o capítulo 3 “Brasil: Artífice do Diabólico”, p. 85-120.

do início da Época Moderna que, na experiência do Novo Mundo, se chocou com a persistência da heresia no além-mar, combatida pela expansão do Cristianismo e da colonização sob a égide cristã.

Nesse sentido, nas terras brasileiras no contexto quinhentista o diabo, o pecado, a heresia e, conseqüentemente, o medo pareciam circular de uma maneira multifacetada, assim como a situação colonial. Nosso enfrentamento consiste, nesse sentido, na compreensão do fenômeno da atuação da Inquisição no Brasil do primeiro século nas Capitanias do Norte centrais na economia açucareira e demografia cristã-nova, ou seja, o conjunto formado pelas capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, considerando a vigilância e perseguição aos costumes próprios da tradição cultural judaica, partilhada pelos cristãos-novos, e as expressões de medo resultante das conseqüências do imaginário formulado pela – e sobre a – Inquisição.

1.4. ATUAÇÃO INQUISITORIAL NO BRASIL: COSTUMES JUDAICOS NA ORDEM DA DELAÇÃO

No Brasil a atuação da Inquisição se efetivou principalmente através de visitas de inspeção de caráter temporário que foram realizadas ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII⁶⁵, articulada a uma extensa rede de funcionários, comissários e religiosos investidos de funções inquisitoriais⁶⁶. Antes das inspeções empreendidas por Heitor Furtado de Mendonça entre 1591-95 – então a primeira visita efetivada pelo Santo Ofício no Brasil – a necessidade de combater as heresias e zelar pela ortodoxia da crença oficial estava sob empenho das autoridades civis e religiosas que se encontravam na colônia, cabendo, nesse sentido, a afirmativa de Siqueira ao enfatizar que “até 1551 usaram os membros da hierarquia eclesiástica que na Colônia viviam, certamente por delegação, o direito do Ordinário em proceder contra hereges e apóstatas, investidos das funções inquisitoriais”⁶⁷. Daniela Calainho seguindo a mesma linha argumentativa sustenta então que em 1579 “D. Antônio Barreiros foi o primeiro Bispo a ser investido oficialmente de funções inquisitoriais, atuando em todas as matérias atinentes ao Santo Ofício. Tinha autoridade para ouvir denúncias, abrir devassas, prender culpados e remetê-los a Lisboa, suprimindo-se, assim, a ausência aqui de um Tribunal”⁶⁸. Laura de Mello e Souza já apontara para as investidas inquisitoriais na colônia antes da efetivação do mecanismo das visitas, lembrando o caso do donatário da capitania de Porto Seguro, Pero de Campos Tourinho, que na década de 1540 foi acusado às autoridades eclesiásticas por comportamentos heréticos e blasfemos, teve processo aberto pelo Santo Ofício lisboeta e para lá fora enviado para julgamento.⁶⁹

Algumas análises realizadas por autores da historiografia brasileira da Inquisição apontam as motivações para a instalação das Visitas inquisitoriais no Brasil. Em estudo consagrado sobre os cristãos-novos inseridos na sociedade baiana do século XVII e alvos de investigação da Inquisição, Anita Novinsky associa a efetivação de

⁶⁵ Entre as visitas de inspeção inquisitorial ocorridas no Brasil durante sua colonização, são conhecidas as que se realizaram nas Capitanias da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (entre 1591-1595), a segunda Visitação enviada à Bahia (1618-1620), bem como, a atuação do Santo Ofício no Grão-Pará do século XVIII (1763-1769). Existem referências da presença da Inquisição no Rio de Janeiro e São Paulo dos séculos XVII e XVIII, mas, ao que parece, os documentos desta visita encontram-se extraviados, sabendo-se pouco sobre a documentação produzida nessas visitas.

⁶⁶ SIQUEIRA, Sônia. *Op. cit.*, 1978, p. 145.

⁶⁷ SIQUEIRA, Sônia. *Op. cit.*, 1978, p. 145.

⁶⁸ CALAINHO, Daniela Buono. *Op. cit.*, 2006, p. 71.

⁶⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1993, p. 47-48.

medidas de inspeção inquisitorial no Brasil ao aumento considerável da população cristã-nova na colônia, considerando a prosperidade e o fluxo econômico engendrado pela empresa do açúcar como um dos motivos que impulsionou o interesse do Santo Tribunal às terras coloniais do Brasil⁷⁰. Em contrapartida, Sônia Siqueira relaciona estes interesses a observação e vigilância acerca da fé e do modo pelo qual a manutenção da ortodoxia católica se processava na colônia⁷¹. Entre uma posição e outra, Vainfas sugere uma terceira via para as inspeções realizadas pelo Santo Ofício nos anos finais do século XVI ao Brasil. Segundo o autor, estiveram presentes elementos comuns nas motivações das visitas de inspeção; não haveria motivo exato e objetivo para as visitas inquisitoriais, senão a perseguição aos cristãos-novos, a investigação acerca da fé oficial, bem como o ânimo de expandir o Cristianismo presente no projeto de alargamento dos espaços do Império Ultramarino português empreendido pela Coroa e instituições do reino na segunda metade do século XVI⁷².

A visitação inquisitorial realizada no Brasil entre os anos de 1591 e 1595 representou a sistematização da vigilância e averiguação das crenças sob responsabilidade de uma instituição especializada na manutenção da religião oficial e na depuração das consciências. Iniciou-se a visita na Capitania da Bahia de Todos os Santos permanecendo a comitiva inquisitorial dois anos nesta capitania e daí seguindo para a de Pernambuco – visitando também o inquisidor, as Capitanias de Itamaracá e Paraíba entre fins de 1594 e início do ano de 1595, antes do seu retorno à vila de Olinda, e, no mês de setembro deste ano, encerrar a visitação do Santo Ofício da Inquisição no Brasil.

As atribuições do visitador eram claras: julgar e despachar na colônia casos de bigamia e de blasfêmias consideradas leves pela Inquisição. Capistrano de Abreu já apontara que Furtado de Mendonça, em dois de março de 1591, foi “nomeado pelo inquisidor geral para visitador dos bispados de Cabo-Verde, São Thomé, Brasil e administração de S. Vicente ou Rio de Janeiro”⁷³. Os casos de judaísmo e luteranismo deveriam, após recolhimento suficiente de testemunhos, ser encaminhados ao Conselho Geral da Inquisição, em Portugal. Uma série de correspondências realizadas entre o visitador Heitor Furtado e o Conselho Geral durante o período de inspeção inquisitorial

⁷⁰ Conf. NOVINSKY, Anita. *Op. cit.*, 1972.

⁷¹ Conf. SIQUEIRA, Sônia. *Op. cit.*, 1978.

⁷² Conf. VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989.

⁷³ Conf. Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Confissões da Bahia – 1591- 92. Série Eduardo Prado – para melhor se conhecer o Brasil. 1922. p, 07.

possibilitam a verificação das instruções que deveriam ser seguidas pelo visitador da Inquisição no Brasil, apontando, inclusive, supostos excessos na atuação do inquisidor, bem como as dificuldades de manutenção da visitação brasileira⁷⁴. A correspondência foi enviada entre janeiro de 1592 e dezembro de 1594. A carta assinada em Lisboa em 13 de janeiro de 1592 – momento em que a Inquisição encontrava-se ainda na Bahia – lembra claramente ao inquisidor:

(...) V. m. guarde a instrução e Regimto que levou e **despache la em final os cazados duas vezes e blasfemos e outros de culpas menores** que conforme a calidade delas não chegem a mais que a fazerem os culpados abjuração de leve e **todos os mais que tiverem culpas de judaísmo e luteranismo tendno bastante prova conforme a direyto e a sua instrução e Regimto os enviara presos a este Reyno** a bom Recado na mais segura embarcação que se achar (...) ⁷⁵ [grifo nosso]

Em estudo dedicado ao tema dos judaizantes nas Capitânicas do Norte – ou “capitânicas de cima”, conforme assinala o título da obra – Elias Lipiner sugere o teor contido nestes documentos:

Da correspondência enviada a esse Inquisidor, cheia de restrições e exageros que praticava na Colônia, conclui-se, que na Visitação, voltara-se o feitiço contra o feiticeiro. Numa carta de Lisboa, datada de 13 de janeiro de 1592, em resposta à notícia entusiástica que recebera de Heitor Furtado, dando este conta de como chegara à Bahia, do auto-de-fé que fizera e do mais que fora fazendo na visitação, o próprio Inquisidor Geral, recomendava ao seu deputado que em tudo procedesse com mais prudência. Numa segunda carta, datada de 24 de outubro de 1592, o Cardeal-Arquiduque reiterava simplesmente a sua admoestação. Já na terceira missiva, de 1º de abril de 1593, o Inquisidor Geral, sem ocultar a sua irritação, ordenou a interrupção imediata das atividades do Visitador, restringindo-lhe ostensivamente os poderes e mutilando-lhe a área de jurisdição primitivamente estabelecida⁷⁶

Excetuando-se a nem tão feliz metáfora do “feitiço contra o feiticeiro” aplicada a situação inquisitorial, Lipiner aponta com alguma razão os principais motivos do sutil relacionamento do inquisidor com o Conselho Geral da Inquisição e sua repercussão direta na visitação inquisitorial brasileira do século XVI. De um lado, os supostos exageros de Heitor Furtado no julgamento das culpas – o que, possivelmente impulsionou ainda mais as inseguranças frente ao Santo Ofício –, de outro, as dificuldades para permanência inquisitorial no Brasil. Em um trecho da carta de outubro

⁷⁴ Conf. Correspondência inédita da Inquisição do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição. Editado por Antonio Baião, Revista Brasília. V. I. Coimbra, Imprensa Universitária, 1942

⁷⁵“Correspondência inédita (...)”, *Op. cit.*, 1942, p. 544.

⁷⁶ LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969, p. 21.

de 1592 enviada pelo Conselho Geral do Santo Ofício ao visitador do Brasil, pode-se ler a preocupação deste Conselho com os procedimentos de Heitor Furtado; sugere-se na carta: “(...) deis muita satisfação e exemplo de vós a todos e não tenham occazião de se poderem queixar do rigor com que procedeis e isto principalmente nas cousas que não tocam ao Santo Ofício e se poderem remediar por outra via.”⁷⁷

Heitor Furtado ao entrar em contato com a situação das crenças coloniais sugeriu para Inquisição a instalação de um tribunal permanente na Colônia, composto por ele e alguns assessores⁷⁸, a fim de julgar e despachar no Brasil os crimes de fé sem ser necessário o envio dos presos para Lisboa e as inúmeras dificuldades que se punham na travessia oceânica. Sob este ponto de vista e segundo a lógica do inquisidor, a fundação efetiva de um tribunal da Inquisição no Brasil seria necessária e salutar, haja vista a necessidade de zelar pela fé oficial em terras pululantes de pecados. Ao que parece o visitador, de fato, cometeu alguns excessos nos seus procedimentos. Na mesma carta de outubro de 1592, alerta-se para os infortúnios causados ao Santo Ofício devido a efetivação de prisões e confiscos equivocados dos bens dos presos. As informações documentais contidas na carta sobre as prisões atestam a importância dos testemunhos de crédito contra os acusados:

E como esta matéria de prisão seja de tanta impotencia assy pello que toca á reputação do Santo officio como á homrra, e fazenda dos mesmos presos, deve V.M. guardar o Regimento da Inquisição e o seu particular que levou, e não proceder á prisão de pessoa alguma sem ter pello menos hua test^a legal e digna de credito e que deponha acto de judaísmo, ou luteranismo formal, e não sendo a prova desta qualidade, não proceda a prisão em nenhuma forma sem enviar primeiro as culpas, pera qua se verem, e se lhe dar a ordem que parecer (...)⁷⁹

Na terceira carta que se escreveu a Heitor Furtado, a advertência sobre o envio de presos para Portugal com provas insuficientes adquire tom enfático, apontando ao mesmo tempo novas coordenadas para a missão inquisitorial empreendida por Furtado de Mendonça. A carta assinada em 1º de abril de 1593, recomenda:

Tereis advertência que daqui por diante não façais semelhantes prisões sem ter prova bastante para isso pelo muito que importa não se desacreditar o procedimento do Sant Officio alem dos danos e perdas que recebem as partes em suas pessoas e fazendas de que lhe socrestão. Porque creio deveis ter já acabado a visitaçam nessa Baya voz mando que vades visitar logo a Capitania de Pernambuco a qual visitareis mais breve que for possível e

⁷⁷ “Correspondência inédita (...)”, *Op. cit.*, 1942. p. 545.

⁷⁸ LIPINER, Elias. *Op. cit.*, p. 21.

⁷⁹ “Correspondência inédita (...)”, *Op. cit.*, 1942. p. 546.

acabada vos embarcareis pera este Reeyno sem irdes visitar S. Thomé e Cabo Verde como levastes per instrução⁸⁰

De acordo com o documento, a Inquisição tinha como objetivo, através da atuação de Heitor Furtado, a realização de visitas não só no Brasil, mas também em outros espaços do império colonial português, como é o caso de São Tomé e Cabo Verde. Inicialmente eram estes os objetivos e atribuições de Heitor Furtado: visitar as capitanias da Bahia, Pernambuco e suas circunvizinhas, Itamaracá e Paraíba; despachar crimes de bigamia, blasfêmias e desvios leves na fé e enviar para Portugal casos com testemunhos de crédito e que tratassem de judaísmo e luteranismo, duas das principais ameaças religiosas enfrentadas pela instituição cristã; após a etapa da inspeção brasileira, seguiria a comitiva inquisitorial para São Thomé e Cabo Verde; mas não foi o que, de fato, aconteceu. A visita se concentrou no Brasil e aqui teria Heitor Furtado alargado seus poderes, realizando, inclusive, autos-de-fé improvisados⁸¹.

Quando Heitor Furtado desembarcou na capitania de Pernambuco, em 21 de setembro de 1593, estava do outro lado do Atlântico o Conselho Geral prestes a assinar mais uma correspondência para o visitador. Devido às circunstâncias tão óbvias quanto características do trânsito de notícias entre Lisboa e a colônia brasileira, a carta de 27 de setembro deste mesmo ano considerava que a Inquisição ainda estava na Bahia – não obstante o visitador já ter se deslocado para Pernambuco, efetivando as determinações da correspondência anterior – e, mais uma vez, destacava as dificuldades financeiras enfrentadas pelo Tribunal para o cumprimento de despesas e manutenção da visita no Brasil:

Por aver dous años e meo q estaa nessa Baya e **ter feito muita despesa a Inquisição** e assy per outros Justos Respeitos **convem q se vaa logo a Pernambuco** como S.A. lhe tem mādado (...) e **lhe encomendamos q cõ brevidade que for possível acabe esta visitação** e acabada se embarque pera esta cidade sem ir a outra parte como já lhe temos escripto. (...) ⁸² [grifo nosso]

Por fim, a última carta do conjunto documental da correspondência “inédita” da Inquisição no Brasil, publicado por Antônio Baião, foi assinada em 27 de março de 1594 – época em que se encerrava o “período da graça” destinado as vilas e freguesias da Capitania de Pernambuco. Trata-se, basicamente, da ratificação da ordem expressamente sugerida na correspondência anterior, para encerramento, assim que possível, da visitação inquisitorial no Brasil devido aos altos custos de sua manutenção

⁸⁰ “Correspondência inédita (...)”, *Op. cit.*, 1942, p 547.

⁸¹ MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Op. cit.*, 1990, p.172.

⁸² “Correspondência inédita (...)”, *Op. cit.*, 1942, p 549.

e talvez por alguns inconvenientes causados pelo comportamento excessivo do visitador. Vê-se claramente a confirmação das determinações anteriores e certa pressa – devido a insistência nas correspondências enviadas a Heitor Furtado – para que as ordens do Conselho Geral fossem cumpridas.

Nas cartas q sua A. e este cons.º escreveo a v.m. em prim.ro d’Abril e 27 de settembro do año passado lhe tem mãdado e encomendado m.to q se nõ detenha e q só lance maõ das cousas de sustância q pertencerem ao s.to off.º e proceda nellas conforme o seu Regim.to e q com brevydade acabe com essa visitaçã de Pernambuco e acabada se embarque pera esta cidade sem ir a outra parte por que se faz muita despeza e estão ainda por pegar as letras q tem mandadas e vajsse impossibilitando o S.to Officio para as poder satisfazer pº q tem pouca Renda: o q outra vez lhe tornamos a encomendar he encarregar m.to q assi faça nã deixando comtudo de fazer o q cõvem ao S.to Officio⁸³

Na visitação em Pernambuco, Heitor Furtado estendeu dois “períodos de graça” oferecidos, respectivamente, a dois conjuntos espaciais que integravam a dimensão territorial da Capitania, sendo o primeiro formado pela vila de Olinda e pelas freguesias da Matriz do Salvador, São Pedro Mártir, Corpo Santo e Nossa Senhora da Várzea do Capibaribe, seguindo-se a este, o segundo, constituído pela vila de Igarassú e freguesias dos Santos Cosme e Damião, São Lourenço, Santo Amaro, Santo Antonio do Cabo de Santo Agostinho e São Miguel de Ipojuca; em Itamaracá assentou-se o inquisidor na vila de Nossa Senhora da Conceição e na Paraíba, instalou-se a comitiva na cidade de Felipéia de Nossa Senhora das Neves. Nestas últimas capitánias, foram estendidos doze e quinze dias para o “período de graça”, respectivamente. Em geral a Inquisição ofertava trinta dias para este período inicial do recolhimento de confissões e denúncias, mas na visitação em questão apenas na capitania de Pernambuco que se utilizou os comuns trinta dias. É bastante clara a organização da atuação da Inquisição seguindo, obviamente, uma lógica de atuação segundo concentração demográfica. Assim sendo, inicialmente o período de graça foi oferecido para a vila de Olinda – centro econômico e populacional da capitania – e suas freguesias vizinhas. O auto de instalação da Inquisição em Pernambuco, em 24 de outubro de 1593, aponta uma dimensão espacial tanto da narrativa quanto da área de atuação inquisitorial.

(...) declarou o senhor visitador nos dictos Edictos da fee e da graça que o ditto termo e tempo de trinta dias sobredittos dá ora e concede somente a esta Villa de Olinda, e as freguesias da igreja matriz do Salvador e de San Pedro Martir, e do Corpo Santo no Arrecife huã legoa desta Villa e de Nossa

⁸³ “Correspondência inédita (...)”, *Op. cit.*, 1942. p 547.

Senhora do Rosário da Varzea de Capibaribe três legoas desta Villa (que são as freguesias mais vizinhas delas)⁸⁴

A cerimônia de instalação do Santo Ofício deveria ser exclusiva, realizada em um domingo, objetivando atingir as coletividades através do poderio institucional e religioso que a Inquisição representava. Com efeito, os papéis da visitação quinhentista atestam as determinações de Heitor Furtado acerca desta questão; declarava-se que no dia da instalação da comitiva inquisitorial “se avia de sçelebrar a ditta procissão e ho Acto da publicação da Santa Inquisiçam na dicta matriz e avia de aver nella o sermão da fé e mandava que no ditto domingo não ouvesse pregação em outra parte alguma”⁸⁵.

A demonstração do poder inquisitorial iniciava-se desde a solenidade de sua instalação. Os sermões em “favor da fé e louvor” proferidos nessas solenidades tinham o objetivo direto de sensibilizar a população, instigando sentimentos de culpas e incitando delações. Para aqueles que fossem se confessar no “tempo de graça” concedido pelos inquisidores, o capítulo 9º do Regimento 1552 estipula:

vindo alguma pessoa no tempo da graça com contrição e arrependimento pedir verdadeiramente perdão de seus erros e culpas, será Recebido benignamente e examinada sua confissão assim acerca de suas culpas como se tem nelas sócios cúmplices e aderentes, parecendo que faz boa confissão se Receberá a tal pessoa a Reconciliação com muita misericórdia e fará abjuração secreta perante os Inquisidores e notário e duas testemunhas somente a que se dará juramento que tenham segredo e ha abjuração se escreveram e um livro que haverá para abjurações secretas.⁸⁶

As apresentações da Inquisição para as autoridades jurídicas locais, as pregações e leituras dos documentos de propaganda inquisitorial e a exclusividade e atenção coletiva para a instalação do Santo Tribunal, parecem efetivamente indicar o exercício de poder praticado pela Inquisição a fim de atingir o controle dos costumes e consciências religiosas. De acordo com as idéias de Ângela Maia:

Toda a simbologia ligada a idéia de ordem, e demonstração de poder, direcionavam-se para um único ponto: tocar fundo a sensibilidade do povo despertando-lhe a perplexidade que fazia surgir o medo. Em cada comunidade, em cada família, em cada pessoa, marcada todas pela demonstração de poder, começava a brotar o medo de desobedecer, de ser descoberto, de quebrar algum modo a perfeição da ordem e ser punido ou

⁸⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 10.

⁸⁵ “Primeiro Acto da Santa Inquisiçam Q. se celebrou em Pernambuco na Matrix de Olinda a 24 de Outubro de 1593”. Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 05.

⁸⁶ Regimento da Santa Inquisição – 1552. *Op. cit.*, 1996, p. 577.

castigado. Era a partir desse medo que o Visitador iria fazer o seu trabalho inquisitorial⁸⁷

Utilizando-se de um aparato procedimental que incitava a difusão do medo no corpo social através de sua atuação, a Inquisição se instalou nas terras brasileiras desnudando comportamentos suspeitos de indivíduos cujas práticas eram associadas a heresia. Alguns costumes e comportamentos realizados pelos cristãos-novos foram entendidos desta maneira pela Inquisição. O encontro da manutenção das práticas religiosas vindas do judaísmo com a perseguição inquisitorial aponta, nesse sentido, para a transição e circulação dos costumes próprios da tradição cultural judaica que, no Brasil do primeiro século de colonização, teve sua perseguição efetivada através das averiguações de crença operada pelo Santo Ofício.

Os estigmas e discriminações contra os cristãos-novos também fez ecos na colônia. Na documentação inquisitorial não faltam exemplos de práticas realizadas pelos cristãos-novos associadas à heresia e, por isso, denunciadas a Inquisição. Os cristãos-novos, sobretudo aqueles que judaizavam em segredo, também se tornaram aqui um dos móveis principais da Inquisição. Eram denunciados por manterem os costumes e rituais ligados a tradição mosaica; guarda do sábado como dia de descanso, rituais funerários, costumes dietéticos, reuniões clandestinas para celebrações religiosas, posse e leitura de livros defesos – como a Torá, por exemplo – assinalam algumas das práticas moralmente condenadas pela Inquisição e combatidas por ela. Nesse sentido, o destaque analítico atribuído aos espaços coloniais formados pelas capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba relaciona-se as circunstâncias históricas da migração cristã-nova para o Brasil, considerando para isso a instalação considerável dos conversos nas capitânicas que formavam o pólo da economia açucareira do Brasil quinhentista.

Entre as denúncias realizadas contra os cristãos-novos arroladas nos livros da visitação do século XVI se destacam aqueles relacionadas as práticas e rituais ligados a tradição judaica e, conseqüentemente, condenadas pela Inquisição. Tratava-se claramente, por parte do Santo Ofício, da investigação acerca da manutenção destes costumes; interessava aos inquisidores a verificação do estado das consciências dos indivíduos; saber claramente, no caso dos desvios de judaísmo, se os cristãos-novos que partilhavam destes costumes os realizavam baseados numa consciência religiosa, ou

⁸⁷ MAIA, Ângela Vieira. **À sombra do medo** – cristãos velhos e cristãos novos nas capitânicas do açúcar. Rio de Janeiro: Idealizarte, 2003.p, 77.

seja, professando os ritos advindos da cultura religiosa judaica como uma prática-ritual de identidade cultural e étnica. O combate a manutenção religiosa judaizante foi, com efeito, um dos pontos centrais da atuação da Inquisição também na colônia. As práticas identificadas entre os cristãos-novos suspeitos de judaísmo eram conhecidas pelos Inquisidores e estes se empenhavam para que a população supostamente não familiarizada com os assuntos de interesse inquisitorial logo assimilasse quais eram os costumes judaicos que indiciavam diretamente como hereges aqueles que obstinadamente permanecessem cultivando-os.

Fato demonstrativo das investidas da Inquisição na incitação a denúncia foi emprego sistemático do conjunto de documentos cujo sentido geral era alertar sobre os principais desvios religiosos e do âmbito moral que a Inquisição tinha interesse em combater. No Monitório⁸⁸ de culpas utilizado na visitação do século XVI estão listados os costumes judaicos que deveriam ser denunciados ao Tribunal. A destreza na caracterização e detalhamento sobre os costumes de origem judaica contidas neste documento sugere o profundo conhecimento dos inquisidores sobre os crimes que julgavam investigar, bem como o sentido de propaganda e pedagogia inquisitorial oferecido aos súditos do Rei e da Igreja. Dentre os 25 itens listados no monitório, 12 são relacionados diretamente aos costumes judaicos: deveriam denunciar-se os cristãos-novos que não trabalhassem no sábado – indicio direto da manutenção do Shabat –; que preparassem alimentos segundo costumes da lei mosaica; que praticassem jejuns nos momentos das celebrações de seu calendário religioso⁸⁹; que mantivessem, em caso de morte, os ritos funerários e preparação do corpo ao modo judaico⁹⁰. Sobre as interdições alimentares do judaísmo, o documento informa que se denunciariam aqueles que

degollão a carne e aues que hão de comer, à forma e modo judaico, atravessando-lhe a garganta, provocando, e tentando primeiro o cutelo na unha do dedo da mão, e cubrindo o sangue com terra por cerimonia judaica (...)” ou ainda aqueles “que não comem toucinho, nem lebre, nem coelho, ne aves afogadas, nem enguia, polvo nem congro, nem arraya, nem pescado, que não tenha escama, nem outras cousas prohibidas aos judeus na ley velha⁹¹

⁸⁸ Publicado por Capistrano de Abreu junto com o livro de confissões da Bahia através da série Eduardo Prado, em 1922. Conf. “Monitório do Inquisidor Geral, per que manda a todas as pessoas que souberem d’outras, que forem culpadas no crime de heresia, e apostasia, o venhão denunciar em termo de trinta dias.”. In. Primeira Visitação do Santo Oficio às Partes do Brasil – Confissões da Bahia – 1591- 92. Série Eduardo Prado – para melhor se conhecer o Brasil. 1922.

⁸⁹ Idem, p, 40-41.

⁹⁰ Idem. ibid.

⁹¹ Idem. ibid.

Há claramente um sentido pedagógico no uso dos monitórios para esclarecer para a população sob inspeção as atitudes condenadas pela Inquisição e que, por isso, deveriam ser delatadas ao Santo tribunal. No caso dos costumes judaicos, a manutenção destes por parte dos cristãos-novos que efetivamente judaizavam, representava a obstinação em aceitar eficácia das águas batismais; a resistência na assimilação da nova fé, e por isso mesmo, o exemplo de dissidência religiosa e heresia combatida pela instituição. Além de arrolar os assuntos de interesse inquisitorial, estes documentos tinham um sentido profundamente ligado com a advertência dada pela Inquisição aos contraventores religiosos; advertência sublinhada sob os moldes de uma intimidação implícita, articulada aos temores da Justiça Divina e a condenação eterna das almas heréticas. Com efeito, a “carta monitória” formulada por mandado de D. Diogo da Silva – Inquisidor-mor do Santo Ofício português – esclarece o exercício de poder engendrado pelas iniciativas inquisitoriais. A alusão ao temor a Deus e a associação dos desvios heréticos com a lei mosaica são expressos no documento ao avaliarmos o chamado inquisitorial para as delações. A narrativa do Inquisidor expressa:

Que nós somos informados, per informação de pessoas fidedignas e per fama publica, que nos ditos Reynos, e Senhorios de Portugal, há algumas pessoas assi homens como mulheres que **não temendo o Senhor Deos, nem o grande perigo de suas almas**, apartados de nossa Santa Fé Catholica, tendo, crendo, guardando, e seguindo a ley de Moyses e seus ritos, preceitos, e cerimônias, e tendo outras opiniões, e errores heréticos⁹² [grifo nosso]

Os itens contidos no monitório e relacionados aos costumes judaicos forneciam o material necessário para a caracterização das posturas heréticas e da identificação de seus subversores religiosos; eram repetidos a cada semana nas missas dominicais a fim de incitar memórias e de estimular as delações para a verificação das atitudes religiosas da comunidade local. Não faltam referências aqueles que guardavam os sábados, liam livros proibidos, agrediam símbolos consagrados pelo Cristianismo ou mesmo pronunciavam palavras “escandalosas” sobre os dogmas da igreja. O *Shabat*, dia do descanso obrigatório na lei judaica que se inicia ao cair do dia da sexta-feira permanecendo até o anoitecer do sábado, foi frequentemente denunciado na mesa inquisitorial. O “mestre de ensinar moços” Bento Teixeira foi denunciado por um ex-aluno também por guardar os sábados; sua denúncia aponta, inclusive, o papel do monitório e éditos utilizados pela Inquisição para ensinamento e chamado à delação,

⁹² Idem. *ibid.*

bem como os estigmas associados aos cristãos-novos. Domingos Fernandes, em acusação realizada aos cinco dias de novembro de 1593 na Vila de Olinda, narra que

Andou na escolla de Bento Teixeira cristão-novo, mestre de leer e escrever nesta Villa da qual escolla elle sahio averá seis ou sete annos nella hum anno no qual em todos os sabbados o ditto mestre não fazia escolla e **mandava que nelles não fossem ninguém á escolla dizendo que não era sua vontade ter escola aos sabbados**, e também despois que elle denunciante sahio da ditta escola lhe vio sempre ategora não ter escola aos sábados **porem elle não sabe sua tensão mas depois que ouviu ho Editto da fee por elle ser cristão novo lhe pareceo isto mal** ⁹³ [grifo nosso]

Outras denúncias realizadas contra cristãos-novos aprofundam com mais detalhes um quadro constitutivo do Shabat apontando o conhecimento popular, mesmo que mínimo, sobre esta prática. Quando em 16 de novembro de 1593, o cristão-velho Belchior da Silva relatou um caso ocorrido cerca de três anos antes na vila de Olinda envolvendo os irmãos Francisco Mendes e Manoel Fernandes, cristãos-novos, demonstrou o conhecimento difundido sobre o recolhimento semanal obrigatório na lei mosaica: o momento do seu início e fim, os hábitos alimentares relativos a esta celebração, bem como os comportamentos adotados pelos cristãos-novos nestes dias. No relato Belchior da Silva narra que estava trabalhando na propriedade de Enrique Mendes, irmão dos dois denunciados, e lá testemunhou algumas vezes o recolhimento de Francisco e Manoel. Na denúncia Belchior da Silva narra que,

nas sextas feiras do meo dia por diante e nos sábados inteiros sendo dias de trabalho se recolhiam no seu aposento em cima e laa riam e folgavam e sahia delle cheiro cmoo que assavão carne e nos sábados a tarde desciam abaixo vestidos de festa diferente da semana limpos e concertados com camisas lavadas vestidos nos mesmos sabbados, e nelles são usavão do serviço e trabalho ⁹⁴

Intrigado com o comportamento dos irmãos, Belchior da Silva procurou mais informações acerca dos recolhimentos sabático destes cristãos-novos. Comentando o caso com um conhecido, teria perguntado a certo Pero Francisco, conhecido como “o Gago”, morador “na Rua da Sarralheira”, o que faziam os irmãos recolhidos em dias de sábado, e “elle lhe respondeo, que faziam seu officio dando lhe a entender a mesma presumpção de judaysarem” ⁹⁵. No descanso sabático de Francisco e Manoel, presumiu-se, então, o judaísmo oculto, indicio de heresia.

⁹³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.40.

⁹⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.80.

⁹⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.82.

Em 12 de outubro de 1594, Heitor Furtado recebeu denúncia contra os cristãos-novos Rodrigo d'Ávilla e Pascoal de Sousa. O primeiro era denunciado pela adoção de comportamentos estranhos ao dia-a-dia, como o uso de roupas limpas em dias de sábado. O depoimento do cristão-velho Antão Martinez narra que “O ditto Rodrigo dAvilla nos sabbados sendo dias de trabalho vestia camisa lavada e também segundo ora sua lembrança no que não se afirma calçava ceroilas levadas”⁹⁶; devido a adoção deste comportamento e pelo fato da ancestralidade judaica, “elle denunciante tomou roim suspeita contra o ditto Rodrigo dAvilla por ser christão novo”. As denúncias contra os cristãos-novos deixam transparecer o sentido e o grau atribuído a “gente da nação” e sua relação quase que direta com a evidência de heresia. Antão Martinez “tomou roim suspeita” do comportamento de Rodrigo dAvilla exclusivamente pelo fato dele ser cristão-novo e pela suposta adoção de práticas de higiene e preparação pessoal relacionadas ao Shabat. Os relatos contidos nesta denúncia apontam ainda a recepção da Inquisição por alguns cristãos-novos, os comportamentos adotados e engendrados a partir da presença inquisitorial. Pascoal de Sousa é denunciado pela sua obstinada opinião sobre a presença do inquisidor nas terras brasileiras e sua negação em colaborar ou em se apresentar ao Santo Ofício. O relato segue apontando que Antão Martinez:

denunciou mais que quando o Santo Oficio entrou nesta terra há ora hum anno estando elle denunciante na mesma casa de Rodrigo dAvilla hum dia com ho ditto Pascoal de Sousa **acerca de como era vindo o Santo Officio e estava na terra inquisidor, respondeo o ditto Pascoal de Sousa que nunca elle quá viera**, e assim lhe parece mais que disse outras pragas de que não está firme⁹⁷

A guarda do sábado era certamente um dos itens contidos no monitorio como indicativo de culpa herética que foi facilmente identificado quando praticado. As denúncias contra os cristãos-novos envolvendo praticas indicativas do Shabat judaico foram, com efeito, reflexo direto do empenho popular no acolhimento das investidas da Inquisição. Domingos Bezerra, caracterizado pelo notário como “[o Velho]”, denunciou João Dias, apelidado de “o Felpudo”, seu vizinho de roças, cristão-novo devido a observância do descanso obrigatório dos judeus. Narra Domingos Bezerra que, sendo sábado, chegando ele das suas roças em casa “(...) achou o ditto Joam Dias,

⁹⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.326.

⁹⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.326.

Felpudo, seu vizinho em casa vestido com camisa lavada e com roupão limpo e sem fazer nenhu serviço nem trabalho”⁹⁸.

Em 26 de agosto de 1594, Heitor Furtado de Mendonça ouviria o primeiro de três testemunhos realizados contra outro cristão-novo, Ruy Gomes, “ourives velho que mora defronte da porta principal da misericórdia desta villa” [de Olinda]; João Picardo narra na denúncia que realizada contra o ourives que, estando ele a conversar com Lopo Martins, cristão-velho mercador, disse-lhe este que “ho ditto ourives era hum judeu que guardava sempre os sabbados”. Curioso com a situação, João Picardo esclarece para o inquisidor que “então por diante teve tento no ditto ourives” para espiar se efetivamente o cristão-novo praticava o Shabat judaico. A declaração continua afirmando que

todos os sábados que elle denunciante nelle atentou (que forão muitos) vio que sendo sabbados de trabalho o ditto ourives não trabalhava nelles e tinha a tenda fechada e vio que nos mesmos sábados de trabalho folgava o ditto ourives e andava passeando pella rua com camisa lavada vestida e vestido com vestido melhor que o da semana⁹⁹

Outro depoente contra Ruy Gomes foi Cibaldo Lins, lavrador na capitania de Pernambuco. Segundo sua denúncia havia cerca de três anos, ou seja, em 1592, haja vista o relato ter sido realizado em 12 de agosto de 1595, que Cibaldo Lins, morando na vila de Olinda, foi a procura dos serviços do ourives num sábado, encontrando-o “a sua porta da rua assentado em huã cadeira rasa sem fazer nada”¹⁰⁰. Cibaldo Lins solicitou os serviços de Ruy Gomes, e este lhe respondeu que “não podia ser naquelle dia por que era sabbado por que ele não trabalhava nos sabbados e os guardava a honra de Nossa Senhora”. A suspeita de judaísmo logo se fez presente nas sentenças e juízos de seu denunciante, sublinhando-se que “por o ditto Ruy Guomes ourives ser christão novo e os judeus guardarem os sabbados lhe pareceo aquillo mal a elle denunciante e tomou roim suspeita delle”¹⁰¹.

O terceiro relato anotado nos livros de denúncias contra o cristão-novo Ruy Gomes foi, mais uma vez, oferecido ao visitador pelo primeiro denunciante, João Picardo. Quase um ano depois de sua primeira denúncia, este voltaria a depor por ter sido por chamado por Heitor Furtado de Mendonça a fim de esclarecer seu depoimento anterior. As circunstâncias das denúncias apontam para o empenho do inquisidor na verificação dos fatos envolvendo a suposta guarda do sábado realizada por Ruy Gomes.

⁹⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.286.

⁹⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.315.

¹⁰⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.315.

¹⁰¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.315.

João Picardo em sua primeira denúncia, em 26 de agosto de 1594, afirma que soube da fama de judeu do ourives através de Lopo Martins; na ocasião João Picardo deixou transparecer a origem e paradeiro de seu informante; aponta que Lopo Martins era “christão velho mercador, que foi çapateiro, natural de Viana onda ora está donde dizem que virá ora cedo pera este Pernãobuco”¹⁰². Com efeito, a informação prestada por João Picardo parecia ter procedência, pois nos dias 30 e 31 de agosto do ano seguinte (1595) Lopo Martins foi chamado pelo visitador para prestar depoimento sobre o que sabia sobre o caso de guarda dos sábados de Ruy Gomes.

Lopo Martins afirma ser cristão-velho natural e “morador em Viana estante ora nesta villa onde ora chegou nesta frota que veo de Viana”¹⁰³, confirmando assim a informação de João Picardo. No entanto, esta seria a única informação proferida por Picardo e confirmada, indiretamente, por Lopo Martins; indagado por Heitor Furtado se “sabe ou vio alguã pessoa que guardasse os sabbados e vivesse na lei de Moisés? Respondeo que não sabe nem ouvio de ninguém nada disso”¹⁰⁴. Aqui se formulou um dos problemas de investigação de Heitor Furtado. O inquisidor já tinha a notícia fornecida por João Picardo sobre a suposta guarda dos sábados realizada pelo ourives cristão-novo, informação esta fornecida inicialmente por Lopo Martins. Heitor Furtado insiste em obter a confirmação da informação e procede fornecendo algumas informações sobre o caso, porém, silenciando o nome de seus envolvidos:

perguntado se no tempo da segunda vez que elle esteve neste Pernãobuco averá ora sete ou oito annos ouvio elle dizer de algum christão novo morador nesta villa que guardasse os sabbados e que fosse judeu e se sabia elle algum que isto fizesse? respondeo que não sabe nem lhe lembra tal.¹⁰⁵

A pergunta seguinte, no entanto, parece deixar claro para Lopo Martins qual a situação específica que o inquisidor buscava verificar com o seu testemunho.

perguntado que ourives he ho que elle testemunha averá ora sete ou oito annos dixe a huã certa pessoa que era judeu que guardava sempre os sabbados? Respondeo que não lhe lembra que nunca tal dicesse de nenhum ourivez de ninguém, nem elle tal sabe nem ouvio de ninguém que lhe lembre, e que quando elle esteve a segunda vez neste Pernãobuco conheceo hum ourivez que averá ora dez annos He já morto que morava na praia huma legoa desta villa, e que também vio estar com sua tenda outro ourives defronte da misericórdia nesta villa homem já velho e pequeno de corpo e que também conheceo outro ourives mancebo na rua de João Eanes desta Villa o

¹⁰² Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.316.

¹⁰³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.475.

¹⁰⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.475.

¹⁰⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.476.

qual foi na embarcação em que elle testemunha foi pera o reino mas que dos dittos ourives não sabe nem ouvio dizer nada contra nossa Santa fee catholica, nem lhe lembra que elle de nenhum delles tal fallasse, com ninguém¹⁰⁶ [grifo nosso]

O testemunho de Lopo Martins aponta invariavelmente a insistência do inquisidor no recolhimento máximo de informações sobre as denúncias narradas em sua mesa, a fim de verificar a credibilidade dos testemunhos e confirmar situações delatadas a Inquisição. A insistência de Heitor Furtado sugere isso. No entanto, no testemunho de Lopo Martins ainda é possível verificar o confronto de informações entre o primeiro denunciante de Ruy Gomes e a testemunha chamada pelo visitador para o esclarecimento do comportamento suspeito do cristão-novo. Não obstante apontar que realmente conheceu o cristão-novo supostamente praticante do delito investigado – note-se que Ruy Gomes é identificado a partir das referências espaciais da Vila de Olinda e de suas características físicas – Lopo Martins não confirmou, muito menos acusou algum dos três ourives que conheceu como suspeito de judaísmo; ao contrário, afirma não se lembrar de nenhuma circunstância que envolvesse alguém com o perfil caracterizado pelo inquisidor, ou seja, um cristão-novo, ourives, que supostamente praticasse o Shabat. Com efeito, o relato de Lopo Martins deixa transparecer o exercício de poder e a destreza da Inquisição na apuração das mentes, nos “exame de consciências”, no atizar de memórias. Na denúncia lê-se que:

foi lhe loguo encarregado pello senhor visitador que elle fizesse dilligencia com sua memória e consciência pera tornar a esta mesa dizer o que na verdade lhe lembra por que nelle há informação que elle dixee que hum ourives que ora esta nesta vila era judeu e guardava sempre os sabbados e que por tanto elle reforme sua memória porque está obrigado a denunciar nesta mesa tudo o que souber pertencente a ella, e não no fazendo assim encorre em grandíssimas penas e fica perjuro e excomungado conforme monitório geral que se publicou na matriz desta Villa e não pode seer absoluto per nenhuã bulla nem jubileu e se não per elle senhor visitador ou seu superior e lhe mãodou que tornasse no dia seguinte e tivesse segredo sob carguo do juramento que recebeo.¹⁰⁷

De fato, Lopo Martins voltaria no dia seguinte – 31 de agosto de 1595 – a presença do visitador, no entanto, sem informações novas. Os relatos fornecidos por Lopo Martins ao inquisidor indicam repetidas vezes o desconhecimento sobre as circunstâncias verificadas pela Inquisição; Lopo Martins

¹⁰⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 476.

¹⁰⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 477.

dixe que tinha feito muito exame e diligência com sua memória e que não lhe lembra nada do que per elle senhor visitador foi perguntado nem que elle tais pallavras dicesse a ninguém de nenhum ourives nem tal sabia de ninguém e que não lhe lembra nada mais do que já aqui tem ditto¹⁰⁸

Heitor Furtado tinha a informação fornecida por João Picardo, queria verificá-la. A engrenagem envolvente das denúncias propicia a verificação das investidas da Inquisição na apuração de fatos indícios de heresia. No caso do testemunho de Lopo Martins – que por sustentar seu argumento teve sua declaração caracterizada nos documentos inquisitoriais como “*Lopo Martis que não testemunhou contra ninguém*” – uma pergunta realizada pelo inquisidor atingiria especificamente o envolvimento de João Picardo com Lopo Martins no caso das pronunciações sobre o descanso sabático de Ruy Gomes:

e perguntado que pessoas poisavão com elle referido no ditto tempo averá ora sete ou oito annos? Respondeo que as vezes pousavão com elle em sua casa que a ella vinhão Francisco Pires çapateiro com o qual elle ora pouosa e Gaspar da Silveira purgador e João Picardo frances e outros¹⁰⁹

Ao admitir que poucos anos antes, na ocasião em que estivera na capitania de Pernambuco, conhecera João Picardo e que com ele dividira habitação em alguns momentos, Lopo Martins ofereceu a circunstância exata para o Inquisidor indagá-lo e deixar definitivamente claro qual o fato em questão que era de interesse direto do Santo Ofício.

E perguntado que quando elle referido dixe ao ditto João Picardo que o ditto ourives velho de defronte da misiricórdia era judeu e guardava sempre os sabbados, donde sabia elle referido isso? **e por elle foi respondido que não lhe lembra que tal dicesse, nem lhe lembra cousa por onde tal podesse dizer**¹¹⁰ [grifo nosso]

Seja por efetivamente não se lembrar da circunstância em que possivelmente proferiu algum juízo de valor sobre a posição religiosa de Ruy Gomes ou por não desejar se envolver em questões ligadas ao Santo Ofício, o fato é que Lopo Martins não confirma a versão de João Picardo. É liberado pelo visitador prometendo segredo sob os juramentos que recebeu, afirmando, por fim, que era amigo de João Picardo e que com o ourives cristão-novo “nada nem fallou com elle nunca”¹¹¹. É evidente a distância dos depoimentos de João Picardo e Lopo Martins. O primeiro foi chamado no mesmo dia,

¹⁰⁸ Conf. Denunciações de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.477.

¹⁰⁹ Conf. Denunciações de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.477.

¹¹⁰ Conf. Denunciações de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.477.

¹¹¹ Conf. Denunciações de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.478.

31 de agosto, à mesa inquisitória, notadamente pelo conflito de testemunhos. A audiência parece ter sido objetiva, inicia-se:

foi loguo perguntado contra quem tem testemunhado nesta mesa? dixe que tem testemunhado contra o ourives velho que mora defronte da misericordia pai de Luis Antunes boticário de lhe ver guardar os sabbados sendo de trabalho e nelles ter vestido camisa lavada e melhor vestido como se contem no seu testemunho ao qual se reporta¹¹²

João Picardo narra mais uma vez as circunstâncias em que teria ouvido de Lopo Martins a opinião sobre o cristão-novo acusado de descansar nos sábados. Segundo Picardo, Lopo Martins teria proferido a sentença contra Ruy Gomes em duas ocasiões: uma vez na casa do próprio Lopo Martins e a segunda quando ambos encontraram “o ditto ourivez em huã rua desta Villa a qual segundo sua lembrança era a rua da Sarralheira”¹¹³. A advertência do inquisidor para o esclarecimento claro e efetivo do confronto dos testemunhos logo pode ser verificada no relato contido no livro de denúncias:

e foi lhe loguo ditto que veja se se lembra bem que lhe dicesse isso o ditto Lopo Martins porque elle affirma nesta mesa que nunca tal dixe, nem elle tal sabe que lhe lembre, e por elle testemunha foi respondido que elle tem ditto e testemunhado o que passa na verdade, e que ho ditto Lopo Martins lhe dixe o sobredito, **e que se elle ora affirma que lhe não lembra elle testemunha entende que isso será por esquecimento e não por malicia** por que ho tem por homem de boa consciência¹¹⁴[grifo nosso]

As ressalvas feitas por João Picardo talvez visassem mesmo dar credibilidade ao seu testemunho, já que repetira e sustentara que o centro enunciativo da mensagem que levava ao Santo Ofício fora Lopo Martins. O conflito de testemunhos seria apaziguado recorrendo-se ao esquecimento: este teria sido segundo João Picardo, o motivo das negativas de Lopo Martins e não por motivos outros, carregados de “malícia” e intencionalidades veladas. O procedimento aplicado por Heitor Furtado no confronto dos testemunhos sugere o empreendimento investigativo do Santo Ofício. Ao inquisidor interessava colher o máximo de informações que pudessem compor um quadro criminal em termos de fé. A fim de verificar os rumores sobre o descanso nos sábados realizados por Ruy Gomes, Heitor Furtado opera no sentido aludido, convocando João Picardo mais uma vez, após anotar o testemunho de Lopo Martins, para ratificação de sua denúncia.

¹¹² Conf. Denúncias de Pernambuco *Op. cit.*, 1984, p.478.

¹¹³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.478.

¹¹⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.479.

Algumas denúncias sobre supostos descansos sabáticos deixam transparecer que muitas vezes não havia quase nenhum conhecimento sobre as situações narradas. Muitas vezes as denúncias são baseadas em boatos e conversas cotidianas, em alguma situação presenciada ou que se “ouviu dizer”. Este é o caso da delação de Fernão d’Álvares, cristão-velho que, entre outras delações, apontou a “mulher de Christovão Martins”, cristão-novo, por esta não trabalhar nos sábados: “a molher de Christovão Martins alfayate tido por cristão novo morador na ladeira da matriz guarda os sabbados e trabalha nos domingos”¹¹⁵. Fernão d’Álvares tinha ouvido o caso de certa Pellonia da Fonseca, “que tem o marido absente, Torneira de alcunha”, que por sua vez, ouvira de umas negras do alfaiate cristão-novo; ouvira também de Belchior Coelho, testemunha citada na denúncia, que o pai de Christovão Martins, possivelmente em Portugal, teria ido ao cadafalso, o que já seria suficiente para a suposição herética sobre o caso, devido, sobretudo, a suposta origem marrana – na denúncia relata-se somente que a delatada era mulher de um cristão-novo, não sendo ela necessariamente convertida – bem como pelas notícias de pessoas próximas ou de parentes julgados anteriormente pelo Santo Ofício.

A cristã-nova Inês Fernandes, falecida quatro anos antes da acusação atribuída, teve sua delação realizada pela cristã-velha Antônia Bezerra devido o descanso nos sábados; Inês Fernandes, segundo a acusação, costumava nos sábados ficar “deitada em huã rede lendo por livros sem fazer nenhum outro serviço nem trabalho”¹¹⁶; Antônia Bezerra ainda enfatiza que a cristã-nova “costumada em toda semana ordinariamente trabalhar, cosendo, lavrando, fazendo trancinha, e outras cousas, na sua almofada e somente nos sábados sendo dias de semana não fazia nenhum trabalho como ditto tem”, sugerindo nesse sentido a associação direta da cristã-nova com a prática-ritual do Shabat.

Durante o período de graça concedido pelo visitador a vila de Olinda e as freguesias ao seu redor – freguesia da Matriz do Salvador, São Pedro Mártir, Corpo Santo e Nossa Senhora da Várzea do Capibaribe, inicialmente inspecionadas pela Inquisição – a cristã-nova Inês Fernandes foi denunciada diretamente mais duas vezes. Ângela Antônia que “disse ser cristaã velha”, acusou Inês Fernandes pelos seus comportamentos suspeitos. A denunciante em 22 de novembro de 1593 aponta que sendo sábado, geralmente dia de trabalho, viu que Inês Fernandes “se vestio de festa

¹¹⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 87.

¹¹⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 65.

com huã saya de tafeté azul e jubão de olanda lavado e toucado na cabeça levado e em todo ditto dia de sabbado sendo de trabalho guardou e não trabalhou”, e complementa ainda dizendo que “a ditta Inês Fernandes se pos então naquelle sabbado toda a tarde a sua janella assim afeitada e sem trabalhar a vista dos que passavão pella Rua”¹¹⁷.

A segunda denúncia acusa diretamente cristã-nova por comportamentos relacionados as interdições alimentares judaicas. Gaspar Fernandes delata não só Inês, mas também a filha desta, Maria de Paiva, por que, em certa ocasião, “ellas não queriam comer cação nem bagre”¹¹⁸, caso indicativo de costumes relacionados às leis dietéticas mosaicas; segundo a tradição judaica não se deve ingerir peixes sem escamas – como cação, bagres e enguias – pois estes não são considerados alimentos *kosher*, ou seja, apropriados ao consumo. Ângelo Assis aponta que “o judaísmo permite que apenas peixes com barbatanas e escamas de fácil limpeza sejam comidos”¹¹⁹, sendo o consumo de peixes enquadrado ai segundo as tradições da antiga lei; indica ainda que no judaísmo tradicional

É permitido o consumo apenas da carne de animais de sangue quente e que possuam o casco naturalmente fendido, como vacas, cabras e ovelhas. São, por isso, denominados animais *kosher*, que podem ser consumidos. Os suínos, embora tenham o casco fendido, não estão entre os ruminantes, mas sim entre os animais considerados *tref*, ou seja, não comestíveis pelos judeus. Animais como coelhos, pacas e cuícas, são também considerados proibidos.
120

Também foi devido a algumas interdições alimentares que Gaspar do Casal, o *Moço*, denunciou sua mãe, Gracia Fernandes e sua irmã Isabel do Casal, por estas não comerem coelho e enguia¹²¹; seu irmão Antonio Leitão, também denunciou suas familiares, acrescentando ainda, os nomes de Maria e Luiza, suas irmãs, à lista iniciada pelo primeiro depoente¹²²; o patriarca da família, Gaspar do Casal, também foi animado, através do discurso inquisitorial, para a delação familiar. Em sua denúncia, datada de 25 de janeiro de 1594, aponta que “em todo o tempo que assim viverão vio elle denunciante que a ditta sua mulher não comia nunca coelho nem enguia avendo-o em casa pera se comer dizendo que o não comia por aver nojo de o comer”¹²³. Mesmo

¹¹⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco *Op. cit.*, 1984, p.105.

¹¹⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.110.

¹¹⁹ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Macabéias da Colônia**: Criptojudaismo feminino na Bahia – séculos XVI – XVII. Tese de doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 2004. p, 262

¹²⁰ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004, p. 263.

¹²¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.147.

¹²² Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.153.

¹²³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.175.

denunciando sua mulher e suas filhas Maria, Luiza e Isabel do Casal, há claramente um sentido de defesa em certa altura do relato da denúncia, na insistência em afirmar que suas filhas e esposa – já falecida à época da visitação – não ingeriam os alimentos mais por nojo que por ruim presunção. Para o inquisidor Gaspar do Casal afirma que Gracia Fernandes, não obstante as interdições alimentares denunciadas, “todo o mais peixe sem escama, morea, lamprea, cação, arraia, ella comia e lebre e todo o mais peixe de couro comia muito bem pello que elle della nunca teve roim presumpção”¹²⁴. Antônio Leitão em sua denúncia fizera o mesmo. Numa tentativa clara de afastar suas familiares das suspeitas judaizantes “disse que elle tem a ditta sua mãe e irmaãs por boas christaãs, e lhe parece não fazerem o sobredito por cerimonia judaica senão somente por nojo como ellas dizem”¹²⁵

As denúncias realizadas contra cristãos-novos descortinam, com efeito, uma série de relatos que para a análise histórica, possibilitam a construção de um quadro geral do trânsito de costumes judaicos que circulavam entre Europa e América no início da colonização dos trópicos. Além dos descansos sabáticos e das referências aos hábitos alimentares judaicos – seja na preparação de alimentos, seja na interdição de outros tipos específicos proibidos no judaísmo – há referências, na documentação consultada, acerca de hábitos funerários e lutos judaicos que eram constantemente praticados por muitos cristãos-novos assentados nas capitanias sob inspeção inquisitorial no final do século XVI. Entre os rituais funerários associados ao judaísmo, tem destaque nas denúncias o costume de mandar jogar as águas dos potes e cântaros em caso da morte de alguma pessoa residente na moradia. Segundo Alan Unterman, a prática de esvaziar os potes d’água, trata-se de um costume popular relativo ao luto judaico “cuja intenção é proteger a família do morto de forças demoníacas. Deve-se jogar fora a água da casa em que alguém tenha morrido, pois o veneno da espada do Anjo da Morte pode ter caído nela”¹²⁶.

Assim sendo, pode-se exemplificar as referências a este hábito quando se observa a denúncia que Barbara Castellana fez contra sua madrasta Branca Mendes, um relato bastante completo do criptojudaísmo colonial. A enteada da cristã-nova afirma que morou cerca de sete anos – quando tinha entre cinco e treze anos de idade – com Branca Mendes e que nesse tempo observou que quando morria alguma pessoa, logo

¹²⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.176.

¹²⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.154.

¹²⁶ UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1992.p, 157.

sua madrasta “mandava lançar fora toda agoa dos potes em que em casa havia”¹²⁷, e após o sepultamento “mãodava trazer agoa fresca pera casa”; Barbara Castellana sugere que a prática da cristã-nova chamava atenção até mesmo de seus próprios filhos: “perguntada alguãas vezes pellos filhos que erão meninos por que a mãodava vazar respondia que não era bom beber aquella agoa por que morreo tal pessoa”¹²⁸.

Outros conjuntos de denúncias também aludem ao costume de mandar esvaziar os potes d’água em caso de morte de alguma familiar, pessoas próximas ou em coabitação. Quando a comitiva inquisitorial se deslocou da vila de Olinda para a vila da Nossa Senhora da Conceição, na capitania de Itamaracá, o visitador recolheu entre nove e vinte de dezembro de 1594, cinco denúncias de indivíduos da mesma família acerca do hábito suspeito adotado em circunstâncias de óbito. Paula Soares, Francisco Soares e Joana Mendes eram filhos de Simão Soeiro e Maria Álvares, os três compareceram à Mesa da Inquisição para declarar ao visitador que sua mãe mantinha o costume funerário em questão. Paula Soares, por exemplo, denunciou que quando tinha cerca de onze anos de idade morreu em sua casa uma escrava da família e “logo a ditta sua mai Maria Álvares mandou vazar fora a agoa do pote de que bebiam”¹²⁹; Francisco Soares além de sua mãe denunciou também sua irmã Guiomar Soeiro. Sobre sua mãe, ele lembra ao inquisidor que em duas situações, morrendo alguém em casa, ela “mãodava lançar fora a agoa dos potes que estavam ma Cantareira da salla donde ella bebia e tornar a enchellos dagoa fresca da fonte”¹³⁰; aponta também “que quando ora se esperava pella vinda delle senhor visitador nesta villa estando um dia fallando com sua irmã” Guiomar Soeiro, ele teria afirmado que “era caso do Santo Oficio lançar agoa fora dos potes quando avia defuntos em casa” ao que “ella lhe dixee que também ella huã vez morrendo lhe huã sua escrava Cezillia mandara botar a agoa fora dos potes da salla e trazer agoa fresca dizendo que ho fizera por lhe morrer na ditta salla a ditta escrava e deixar fedor”¹³¹; a avó de Guiomar Soeiro, sua homônima, foi apontada para a Inquisição por sugerir que se esvaziassem os potes de águas em certa ocasião da morte de uma bisneta¹³²; Maria da Fonseca denunciou sua tia Beatriz Soares e sua prima Guiomar

¹²⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.100.

¹²⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.100.

¹²⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.362.

¹³⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.373.

¹³¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.373.

¹³² Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.371.

Soeiro, repetindo as acusações acerca do costume funerário adotado por indivíduos desta família¹³³.

Maria da Fonseca ficou órfã ainda quando era criança e, por isso, teria ido morar com sua tia Beatriz Mendes, irmã do cristão-novo Simão Soeiro e de sua falecida mãe Joana Mendes. Denunciou que na época em que morava com sua tia morreu uma negra na propriedade e que “depois que a mandou enterrar dixe a ditto sua tia Breatiz Soares que lançassem fora a agoa dos potes que estavam na cantareira dizendo que tinha nojo de beber aquella agoa morrendo lhe aquella negra em casa e que por isso a mãodava botar fora”. Sobre Guiomar Soeiro, a denúncia aponta circunstâncias similares ao relato proferido por Francisco Soares; estavam ambas poucos dias antes da denúncia em uma conversa cotidiana quando “vindo a fallar no Edicto da fee que dizia ser cousa de judeus lançar agoa fora quando avia mortos em casa”, Guiomar Soeiro teria afirmado “que era verdade que sôo vez mandata lançar agoa fora dos potes morrendo lhe huã sua negra em casa”, ressaltando o seu comportamento suspeito dizendo “que o ffizera por ter nojo do fedor da negra morta”.¹³⁴

Outros relatos apresentados a Heitor Furtado denunciam as reuniões que geralmente aconteciam no engenho do casal cristão-novo Branca Dias e Diogo Fernandes. Ambos já eram falecidos a época da visitação, mas nem por isso deixaram de ser denunciados por comportamentos suspeitos de judaísmo. A fortuna documental sobre as denúncias recolhidas contra Branca Dias, Diogo Fernandes e alguns de seus filhos registram a abundância de práticas judaizantes auto-gestionadas pela família. As reuniões clandestinas para realização de cultos do judaísmo foram denunciadas no momento da inspeção inquisitorial na vila de Olinda. Felipe Cavalcanti faz uma denúncia cujo testemunho retoma circunstâncias de cultos judaicos realizados cerca de quarenta anos antes, ou seja, no início da década de 1550. A denúncia de 16 de novembro de 1593 relata que “era fama pubrica nesta terra geralmente tido por todos assim nobres o principais como mais gente e povo que no ditto Camaragibi avia esnoga onde se ajuntavão os judeus desta terra e faziam suas ceremonias”¹³⁵; Diogo Barreiros também afirma para o visitador sobre a fama pública dos comportamentos da família

¹³³ Conf. Denúncias de Pernambuco *Op. cit.*, 1984, p.381.

¹³⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.382.

¹³⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.75.

Fernandes, relatando que estes cristãos-novos “viviam no ditto Camaragibi na lei judaica e faziam suas ceremonias e faziam esnoga”¹³⁶.

As *esnogas* eram espaços de culto, sinagogas improvisadas num contexto de celebração religiosa proibida; eram ao mesmo tempo tanto espaços materializados, concretos – fazendo às vezes de templos judaicos – quanto simples ajuntamentos de cristãos-novos para praticarem seus ofícios religiosos¹³⁷. De acordo com as denúncias realizadas em Pernambuco era no engenho deste casal que os cristãos-novos da região se reuniam para *fazer esnoga* – conforme expressão da época –, realizando-se lá algumas comemorações do calendário religioso judaico, como o dia do perdão ou Iom Kippur¹³⁸. Em seu depoimento Felipe Cavalcanti sugere ao visitador as motivações destes encontros clandestinos, informando que outros cristãos-novos residentes na vila de Olinda, como é o caso de Anrique Mendes e sua esposa Violante Rodrigues, nas “luas novas de agosto hiam ao ditto Camaragibi a scelebrar a festa do jejum do Guippur”¹³⁹.

As evidências contidas nas denúncias sobre as práticas judaizantes na sociedade colonial sublinham o trânsito de costumes vindos da tradição cultural judaica – cuja prática era expressa no tempo de livre crença, ou seja, antes de 1497 – que circularam na experiência da colonização dos espaços da América portuguesa. No final do primeiro século de colonização as visitas inquisitoriais efetivaram, através do envio dos representantes do Tribunal de Lisboa, responsável pela jurisdição inquisitorial no Brasil, a averiguação do estado de crenças, de conformação religiosa da sociedade em geral e, particularmente, dos conversos. Suspeitos em potencial, os cristãos-novos encontrariam nas propagandas do Santo Ofício a rápida identificação de práticas enquadradas como

¹³⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.251.

¹³⁷ Sobre o conceito de esnoga Conf, ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004, p. 153.

¹³⁸ Segundo Lipiner, “é o jejum do perdão ou da expiação praticado pelos judeus no mês de Tishré do calendário judaico, correspondente ao mês de Setembro. O dia é de jejum absoluto e o mais terrível da vida religiosa judaica”; sobre a sua data de comemoração o autor aponta: “não havendo uma plena concordância entre os meses do calendário judaico e não-judaico, ou por aproximação derivada da simples ignorância ou falha de memória, o jejum de Quipur às vezes é dado como praticado no mês de Agosto”. Lipiner assinala ainda que “devido a sua grande importância na identificação dos judaizantes, o jejum de Quipur é citado nos papéis da Inquisição e entre os criptojudeus com grande frequência e sob uma variedade de nomes: Dia de Quipur, Dia Grande, Dia da Lua de Setembro, O jejum que vem no tempo das uvas, ou pelo tempo das vindimas. Jejum da Estrela e Jejum das perdoanças”. Alan Unterman caracteriza o Iom Kippur como “um jejum de 24 horas, que começa antes do pôr-do-sol e termina ao aparecer das estrelas na noite seguinte.”. Segundo o autor “No dia que o precede, recomenda-se comer mais que o costume, como acréscimo para o jejum. Durante o Iom Kipur os judeus são proibidos de calçar sapatos de couro, de manter relações sexuais e de se lavar. Devem cessar todo o trabalho profano neste Shabat dos Shabats”. Conf. LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1999, p, 141 e UNTERMAN, Alan. *Op. cit.*,1992. p, 125.

¹³⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 75.

judaizantes. Os comportamentos suspeitos descritos nos Éditos de fé e monitórios utilizados pela Inquisição logo foram denunciados. As denúncias sobre os comportamentos suspeitos adotados pelos cristãos-novos em variadas situações – como a prática de não trabalhar em dias de sábado ou hábitos e costumes relacionados a dieta alimentar e lutos judaicos – atestam, com efeito, o atendimento popular ao chamado inquisitorial para delação dos comportamentos heréticos, ao mesmo tempo em que assinala a dimensão geral do sentido pedagógico do conjunto de procedimentos de atuação inquisitorial que entende-se aqui na metáfora do *tribunal de medo*. Não há dúvidas de que muitos indivíduos resistiram às investidas da Inquisição. No entanto, não se pode negar que tantos outros se sentiram ameaçados, desestabilizados com a presença inquisitorial e, mesmo, temerosos.

No total de 279 denúncias apresentadas ao visitador, 118 foram realizados contra indivíduos cristãos-novos, representando 42,2% dos relatos contidos na documentação¹⁴⁰. Das confissões realizadas por cristãos-novos apenas quatorze são conhecidas documentalmente¹⁴¹, representando cerca de 22% do total de confissões anotadas no único livro conhecido relativo as capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Entre as denúncias transparecem ainda tantos outros relatos sobre supostas praticas e agremiações judaizantes dos cristãos-novos instalados nas vilas e arredores destas capitânicas.

Nossa perspectiva teórico-metodológica implica na investigação desta fortuna documental sob o prisma das espacialidades. As evidências documentais representativas das delações acerca das práticas judaizantes ao mesmo tempo em que apontam as heresias condenadas pelo discurso inquisitorial, fornecem ricas informações para a construção de uma análise histórica que considera a dimensão espacial como possibilidade de leitura do fenômeno da atuação da Inquisição no Brasil do século XVI.

¹⁴⁰ Estes números devem ser relativizados haja vista que alguns livros da visitação quinhentista foram extraviados e/ou continuam desaparecidos; as informações neles contidas, sem dúvidas, possibilitariam o alargamento do número total destas denúncias e confissões. Na introdução às Confissões de Pernambuco (1970), José Antônio Gonçalves de Mello já advertia: “Como se vê, as Confissões de Pernambuco estão incompletas, pois falta a parte relativa ao tempo da graça concedido a Olinda e arredores e a parte inicial do tempo concedido as freguesias de Igarau, São Lourenço, Jaboatão, Cabo e Ipojuca. No volume que resta, e agora se publica pela primeira vez, compreendem-se as Confissões de parte do prazo concedido a estas últimas freguesias – o Visitador as recebeu em Olinda, sem se deslocar até elas – e mais as confissões de Itamaracá e Paraíba – nestes casos o Visitador foi até a Vila da Conceição e à Cidade Filipéia – e algumas recolhidas em Olinda após o seu regresso das Capitânicas do Norte, já esgotado o tempo da graça”. Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 09.

¹⁴¹ Dentre os confessantes, apenas em 04 se identificam diretamente como cristãos-novos, 02 não sabem sua condição religiosa (se são cristãos-velhos ou novos), 01 é identificado de ambas as formas, 05 se identificam como “meio cristão-novo” ou “em parte cristão-novo”, ou seja, indivíduos filhos de uniões mistas entre cristãos-novos e velhos.

Nas denúncias efetuadas à Inquisição transparecem relatos sobre os lugares nos quais os cristãos-novos transgrediam a ortodoxia cristã devido aos comportamentos considerados heréticos por este pensamento religioso. Num momento de averiguação das consciências religiosas e de um ambiente de crença desfavorável para liberdades de culto, as habitações coloniais cristãs-novas passaram a exercer papel fundamental na manutenção e transmissão da cultura religiosa judaica. As casas, engenhos e demais espacialidades transformavam-se, assim, de simples habitações em espaços para realização de cultos e costumes judaizantes; em lugares para adoção de comportamentos nada ortodoxos em relação a fé oficial.

Nesse sentido, os relatos contidos nas delações evidenciam que a observação, pelos denunciante, das práticas judaizantes foi possibilitada pela pouca complexidade espacial das habitações coloniais. A invasão do espaço doméstico pelos olhares escandalizados e curiosos dos acusadores que compareceram à mesa inquisitorial parece ter funcionado como filtro das intimidades para a verificação dos indícios de judaísmo. Expressões claras ou indícios de medo podem ser verificados na documentação baseando-se na adoção de comportamentos específicos quando da experimentação destes espaços.

As denúncias anotadas nos documentos da Inquisição sugerem que o espaço doméstico foi efetivamente utilizado para a manutenção de práticas criptojudaic; os costumes vindos da tradição religiosa judaica foram, na grande maioria das vezes, realizados na preservação possível que o ambiente doméstico oferecia. A leitura das denúncias realizadas contra os cristãos-novos se coaduna com a dimensão simbólica atribuída as moradias coloniais, considerando as instancias de luta, apropriações e usos destes espaços. Seja envolvendo as conversas realizadas nas ruas da vila de Olinda, as casas dos vizinhos, os engenhos e os caminhos percorridos pelos arredores das células urbanas destas capitânicas, ou mesmo sobre os comportamentos e práticas no âmbito doméstico, não faltam narrativas nas denúncias sobre como os cristãos-novos delatados se relacionavam com estes espaços num momento muito específico de averiguação religiosa; momento de medo frente ao desnudamento de consciências provocado pela Inquisição.

PARTE II

O SANTO OFÍCIO NO DOMÍNIO DOS ESPAÇOS COLONIAIS

2.1. SOCIABILIDADES E INSEGURANÇAS COLONIAIS NA INSPEÇÃO DE UM TRIBUNAL DE MEDO

Participando ativamente da colonização dos espaços coloniais da América portuguesa, os cristãos-novos que aqui se encontravam integraram os mais variados setores sociais, atuando em diversos segmentos, fazendo parte mesmo do panorama social da colônia brasileira. Com efeito, a historiografia dedicada ao estudo dos cristãos-novos no Brasil dos primeiros séculos de colonização assegura a importância e influência deste grupo na composição da sociedade que se estruturava deste lado do Atlântico. Autores como José Antônio Gonsalves de Mello¹⁴², Elias Lipiner¹⁴³, Arnold Wiznitzer¹⁴⁴ e José Gonçalves Salvador¹⁴⁵ são significativos nesta historiografia. Os estudos realizados por estes autores têm em comum, além da temática judaico/cristã-nova no Brasil, o uso das fontes inquisitoriais – e em particular, as fontes relativas a visitação do século XVI – para a compreensão da história escrita e da escrita da história dos indivíduos de ascendência judaica no Brasil colonial. Nesse sentido, é consideravelmente salutar especificar que a história dos cristãos-novos no Brasil do século XVI, se encontra, necessariamente, com as fontes da primeira visitação que o Santo Ofício aqui realizou. Rodolfo Garcia no estudo introdutório às denúncias de Pernambuco já apontava para o duplo caráter que as terras do Brasil representavam para os cristãos-novos do início da colonização. Segundo o autor,

O Brasil era, ao mesmo tempo, lugar de degredo e de asylo para os christãos-novos: degredo, quase sempre, para os que eram penitenciados pelo Santo Oficio, asylo para os que podiam fugir a suas perseguições, esses em maior numero do que aquelles. Na colônia vastíssima, despolicada dos zeladores do credo oficial, uns e outros, sem o temor da repressão imediata, voltaram natural ou instintivamente às crenças ancestraes¹⁴⁶.

¹⁴² Conf. MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Op. cit.*, 1990.

¹⁴³ LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969.

¹⁴⁴ WIZNITZER, Arnold. **Os Judeus no Brasil Colonial**. Ed. Pioneira. São Paulo 1966.

¹⁴⁵ SALVADOR, José Gonçalves, **Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro, 1530 – 1680**. São Paulo, Pioneira, 1976.

¹⁴⁶ Introdução de Rodolfo Garcia às Denúncias de Pernambuco. Série Eduardo Prado – Para melhor se conhecer o Brasil. p. XX.

De fato, os estudos realizados no âmbito da historiografia brasileira ratificam recorrentemente a afirmação que Rodolfo Garcia assinalava em 1929. Na sua obra “*Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542 – 1654*”, José Antônio Gonçalves de Mello também sugere dois dos principais motivos da vinda de muitos cristãos-novos para os espaços coloniais brasileiros. Primeiro, por “se fixarem numa terra cuja principal atividade econômica, a fabricação do açúcar, estava em grande desenvolvimento, como se comprova com o número crescente de engenhos; segundo, o de se afastarem das vistas da Inquisição para conservarem um pouco de liberdade religiosa”¹⁴⁷. Outros trabalhos da recente historiografia brasileira dos estudos inquisitoriais também apontam as condições e possibilidades para a presença dos cristãos-novos no Brasil. Como nos mostra Ângela Maia,

lugar de punição, o Brasil nos primeiros tempos recebeu inúmeros degredados e entre eles também Cristãos Novos (...). Com o desenvolvimento da agroindústria do açúcar quase que paralelamente aos anos iniciais da atividade inquisitorial no Reino, o número de Cristãos Novos aumentou muito, pois a Colônia passou a oferecer um campo onde a atividade econômica podia ser exercida com relativa tranqüilidade para o seu grupo religiosamente perseguido e socialmente discriminado¹⁴⁸

O Brasil apresentava-se como lugar de punição e refúgio num movimento simultâneo. Punição para aqueles que já tinham conhecido numa proximidade terrificante os métodos punitivos empregados pela Inquisição, vindos para o Brasil degredados do Reino; refúgio por representar a possibilidade da liberdade de crença ensejada pelos judaizantes. Seja através das penas de degredos aplicadas pela Inquisição em Portugal, pelas motivações econômicas engendradas pela empresa do açúcar – e fortalecida ainda mais pela destreza da “gente da nação” para as atividades mercantis –, ou ainda pela coexistência relativamente harmônica que os espaços coloniais da América portuguesa proporcionavam, o fato é que a parcela cristã-nova que se assentou no Brasil foi significativa na composição da sociedade colonial que então se estruturava.

Já aludimos que antes da efetivação das visitas inquisitoriais as averiguações acerca das consciências religiosas e dos desvios morais estavam na colônia a cargo das autoridades eclesiásticas, sob responsabilidade dos Bispos, agentes indiretos do Santo Ofício no Brasil.¹⁴⁹ A estrutura do aparelho eclesiástico na colônia ainda demonstrava-se

¹⁴⁷ MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Op. cit.*, 1990, p. 07.

¹⁴⁸ MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p. 45.

¹⁴⁹ CALAINHO, Daniela Buono. *Op. cit.*, 2006, p. 71.

bastante frágil quantitativamente, mas também sob o ponto de vista qualitativo¹⁵⁰. As cartas do padre Manoel da Nóbrega muitas vezes deixam transparecer seu tom escandalizado sobre os costumes e condições religiosas dos clérigos instalados no Brasil. Escrevia ele da vila de Olinda em 1551 uma carta a endereçada ao Rei de Portugal, D. João III, enfatizando que

Nesta Capitania se vivia muito seguramente nos peccados de todo ho gênero e tinham ho pecar por lei e costume, hos mais ou quase todos nam comungavão nunca e há absolvição sacramental há recebiam perseverando em seus peccados. Hos eclesiásticos que achei, que são cinco ou seis, viviam a mesma vida e com mais escândalo, e alguns apostatas; e por todo asi viverem nam se estranha pecar¹⁵¹

Excetuando-se o tom ligeiramente generalizante sobre os comportamentos do incipiente corpo eclesiástico de Pernambuco, as palavras do padre Manoel da Nóbrega sugerem a fragilidade inicial da estrutura religiosa no Brasil. É certo que a Companhia de Jesus já tinha iniciado sua atuação missionária na América portuguesa desde 1549, no entanto, foi com a Inquisição que na colônia se instituiu, através do mecanismo das visitas, a possibilidade real de punir os indivíduos considerados hereges. Nos anos iniciais da colonização brasileira, os problemas relacionados a averiguação sistemática da fé, parecem ter passado para segundo plano. A efetivação da colonização portuguesa no Brasil precisava essencialmente da fixação dos homens nestes espaços. O preconceito social e religioso que se expressava, muitas vezes, em termos “raciais” entre cristãos-velhos e novos pareceu aqui, na situação colonial, ceder lugar ao cooperativismo para sobrevivência num meio ambiente hostil, desconhecido, muitas vezes cheio de perigos, visto mesmo, em algumas situações, como infernal. Foram os perigos mais urgentes e necessidades mais imediatas que impulsionaram a relativa harmonia nestas sociabilidades. Alguns indivíduos cristãos-novos, como é o caso do ouvidor eclesiástico de Pernambuco, o Licenciado Diogo do Couto, integraram-se efetivamente as instituições cristãs; fenômeno este que vai diretamente de encontro as idéias que sustentavam os estatutos “limpeza de sangue” – que considerava que judeus e, conseqüentemente, cristãos-novos faziam parte das chamadas “raças infectas”, cuja “mácula” sanguínea hebraica interditava-os a diversas atividades sociais –, demonstrando, desta forma, a assimilação de muitos cristãos-novos na sociedade em

¹⁵⁰ 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, p. 173.

¹⁵¹ Carta do Padre Manuel da Nóbrega para D. João III, Rei de Portugal, escrita da Vila de Olinda aos 14 dias do mês de Setembro de 1551. Conf. NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega**. Introdução, notas históricas e críticas: Serafim Leite. Ed. Itatiaia, 2000, p. 97-103.

que o catolicismo era religião oficial. Em seu clássico estudo sobre a Inquisição portuguesa e a sociedade colonial, Sônia Siqueira não deixa de apontar que:

A necessidade da sobrevivência diante do inimigo bárbaro e antropófago exigiu, pelo menos nos primeiros tempos, a atenuação de preconceitos entre os brancos. A instabilidade dos primeiros abastecimentos portugueses criava uma atmosfera de relativa solidariedade entre o punhado de homens que os mantinha. Os cristãos-novos eram aceitos com maior facilidade, irmanados nos problemas comuns do viver¹⁵²

Este é, com efeito, um quadro social geralmente apontado pelos historiadores especializados na história do Brasil colonial e mais especificamente, nos estudos da ação inquisitorial na colônia. Os relacionamentos entre cristãos-novos e velhos, de fato, parecem ter se processado na colônia de maneira mais harmônica em relação a situação social deste grupo na Península Ibérica, cuja tradição de perseguição política e religiosa contra os judeus e, posteriormente, os cristãos-novos se processava desde o medievo europeu e, sobretudo, desde o início da Época Moderna com a fundação dos tribunais inquisitoriais. Neste contexto de perseguição, as terras do Brasil certamente representaram a efetiva possibilidade dos cristãos-novos desfrutarem de um modo de vida menos hostil, em relação aquele experimentado no Reino, sendo os espaços da América portuguesa mais propícios, em certo sentido, para a manutenção de sua liberdade de crença, devido, entre outros fatores, a pouca estruturação do corpo eclesiástico colonial. Ao analisar a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial, Ângelo Adriano Faria de Assis é outro autor que destaca as relações sociais estabelecidas entre cristãos-velhos e novos na colônia, sugerindo o caráter especial, se assim se pode dizer, das terras do Brasil na manutenção e resistência do judaísmo oculto. Nesse sentido o autor aponta:

O Brasil fazia-se espaço privilegiado para a resistência criptojudáica, motivada pela relativa harmonia e cumplicidade no convívio entre os cristãos-novos separados pelo sangue, possível devido à ainda pálida estruturação eclesiástica e ausência de um tribunal inquisitorial estabelecido e atuante, trazendo à tona problemas diários maiores e mais imediatos do que as questões de fé, como a presença pouco efetiva do Estado, a carência de viveres, a falta de materiais e ferramentas para as tarefas do trabalho cotidiano, o perigo de ataque por animais selvagens, o risco de doenças tropicais, ou as ameaças de abordagens de piratas e do gentio indômito, entre outros, fazendo-os aliados de primeira hora contra inimigos comuns e maiores do que as suspeitas de heresia religiosa na busca primordial pela sobrevivência em ambiente inóspito.¹⁵³

¹⁵² SIQUEIRA, Sônia. *Op. cit.*, 1978, p. 73-74.

¹⁵³ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial – Nordeste, séculos XVI-XVIII**. In. *Revista Brasileira de História*, vol. 22, n.º. 43, 2002, p. 51.

Com efeito, a harmonia social influenciada principalmente pela necessidade de solidariedade no dia-a-dia colonial, pode ser entendida como elemento de fundamental importância que fez ser o Brasil um espaço distinto para a resistência criptojudáica num momento histórico de perseguição religiosa efetivada por instituições especializadas no combate as dissidências. Ao transitarem entre duas esferas religiosas – judaica e cristã – ou ao se unirem em matrimônio com indivíduos de outra condição religiosa, os cristãos-novos, sobretudo aqueles que judaizavam, tentavam de um lado inserir-se numa dubiedade religiosa que permitia minimamente a manutenção velada da crença enraizada e aprendida com os antepassados, enquanto apresentavam-se, por exemplo, nas missas, usando o véu da dissimulação judaizante; de outro, estabeleciam relações necessárias com indivíduos cristãos-velhos, casando-se entre si¹⁵⁴ – devido também ao baixo número de mulheres brancas na colônia – e construindo um modo de viver colonial certamente mais ameno e socialmente mais harmônico, do ponto de vista das perseguições religiosas sistematizadas por instituições eclesiásticas. No estudo sobre a presença judaizante nas Capitanias do Norte, Elias Lipiner aponta para as relações que caracterizavam o estado das sociabilidades entre os cristãos-velhos e aqueles marcados pela “mácula” judaica. De acordo com Lipiner,

À época da primeira Visitação, cristãos-velhos e novos já se achavam fortemente entrelaçados pelos matrimônios, apresentando-se como acontecimento assaz provável, num futuro não distante, a assimilação harmônica e recíproca pelo natural e gradativo afrouxamento das diferenças raciais. Essa tranqüila perspectiva foi, porém, bruscamente afastada pelos éditos da graça afixados nas portas das igrejas brasileiras, assinando um prazo fatal, sob penas severíssimas, para virem os moradores confessar as próprias culpas contra a religião dominante, e denunciar as alheias¹⁵⁵

Esta pode ser de fato, uma impressão geral que se pode retirar das discussões realizadas pela historiografia, bem como da leitura das denúncias contidas na documentação. No trabalho realizado por Ângela Maia¹⁵⁶, a autora realizou um estudo no âmbito da história social, buscando compreender o perfil dos cristãos-novos nas

¹⁵⁴ Sobre os casamentos entre cristãos-novos e velhos Ângelo Assis aponta: “O grande número de casamentos entre cristãos-velhos e novos, embora em parte possa ser explicado pela escassez de mulheres brancas no ultramar disponíveis para o matrimônio, tornando disputadíssimas as moçoilas de família neoconversa, mostravam-se bastante justos para ambas as partes: se aos homens de ‘sangue puro’ interessava mulheres brancas, mesmo que à custa de um matrimônio com donzelas cristãs-novas, para a família neoconversa a filha servia de negociata na busca da diminuição da porção de mácula hebraica e das pressões sociais dela oriundas, conseguindo-se casamentos com pessoas influentes e de boa situação econômica, o que não deixa de ratificar a maior aceitação social destes enlaces e a diluição dos atritos no convívio entre os grupos.” Conf. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2002, p. 51 – 52.

¹⁵⁵ LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969, p. 34.

¹⁵⁶ Conf. MAIA, Ângela Vieira. . *Op. cit.*, 2003.

Capitanias alvos da primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil, entendendo as relações estabelecidas entre cristãos-velhos e novos no Brasil sob um modelo de convivência tranqüila, “muito difícil ou impossível na Metrópole”, bem como a fragmentação dessas relações sociais motivadas pela visitação iniciada em 1591 na Bahia, considerando-a como “elemento desagregador do processo de integração social em andamento na vida colonial”¹⁵⁷.

Os índices quantitativos levantados por Ângela Maia, de fato, permitem verificar o volume de casamentos mistos entre cristãos-novos e velhos residentes nas capitanias sob inspeção inquisitorial. A autora quantificou o total de 43 uniões mistas em Pernambuco, identificando os nomes de ambos os cônjuges em 39 casamentos¹⁵⁸; em Itamaracá e na Paraíba, a autora identificou 14 e três casamentos entre cristãos-novos e velhos, respectivamente¹⁵⁹. Estes índices já são suficientes, portanto, para entender a dimensão do volume das uniões mistas, que são reflexo, direto ou indireto, dos modelos de sociabilidades entre cristãos-novos e velhos existentes na colônia à época da visitação.

Mas como explicar as denúncias realizadas por pessoas que se identificavam muitas vezes como amigos, quando não parentes, dos acusados? Que mudanças excepcionais nas sociabilidades cotidianas foram operadas com as visitas inquisitoriais, empurrando através de uma força simbólica os indivíduos para apresentarem-se à mesa inquisitorial? O que fazia muitos indivíduos, não só cristãos-novos, denunciarem atos, palavras e pensamentos expostos por outrem e confessarem os seus, inclusive comportamentos moralmente condenados que não tinham sido presenciados por absolutamente ninguém? As considerações a estas indagações podem encontrar sua dimensão compreensiva na pedagogia ameaçadora do que aqui chamamos de tribunal de medo? Se for correto afirmar que a Inquisição alterava o fluir do cotidiano, não é absolutamente arbitrário afirmar, concomitantemente, que esta alteração estava em muita parte ligada a disseminação do medo no corpo social. Não seria, portanto, excesso da palavra afirmar que a averiguação do estado das consciências religiosas e comportamentos morais dos colonos estiveram ligados a sutil emergência de sentimentos de medo e, em alguns casos, acessos de culpas. Manoel Franco e sua esposa

¹⁵⁷ MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p.25.

¹⁵⁸ Existem três casamentos em que o nome do cônjuge não aparece. Trata-se de três mulheres cristãs-novas casadas com os cristãos-velhos, estes sim identificados, Cosme Velho, Antônio Fernandes Alvo e Francisco Fernandes. Conf. MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p. 240.

¹⁵⁹ Conf. MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p. 240.

Ana Seixas, por exemplo, foram juntos no dia nove de dezembro de 1594, apresentarem-se para confissão ao visitador. O casal teria praticado, em duas circunstâncias distantes temporalmente uma da outra, relações sexuais sodomitas, realizando a cópula sem poluição de sêmen no ânus. Ana Seixas pede perdão à mesa e afirma que só consentiu a modalidade do sexo anal para fazer a vontade de seu marido. De fato, os relatos sugerem que foi devido a insistência e imposição de Manoel Franco que o ato nefando foi realizado, fato é que na altura da confissão em que relata a segunda ocasião em que cometera o crime, justifica-se dizendo que “(...) instigado pela carne, cometeu outra vez a dita sua mulher por detrás e penetrou no vaso traseiro dela com seu membro viril, mas também não teve poluição dentro, **e que os ditos pecados fez na dita sua mulher contra vontade dela, a qual, com medo dele, consentiu**”¹⁶⁰[grifo nosso]. A Inquisição desenterrou com o medo, memórias de pecado e heresia que estavam nos mais recônditos esconderijos da consciência. O sentimento de culpa frente a tomada de consciência do erro cometido ou a emergência de uma sensibilidade de medo em relação aos castigos empregados pelo tribunal, inserem-se nesta dimensão da atuação do Santo Ofício. Ronaldo Vainfas sugere algumas das conseqüências imediatas das visitas do Santo Ofício, aludindo ao caráter de desestabilidade cotidiana instaurado pela presença ameaçadora da Inquisição. Como nos lembra Vainfas,

(...) antes de estimular cumplicidades ou resistências, as inquirições e visitas minavam as solidariedades, arruinando lealdades familiares, desfazendo amizades, rompendo laços de vizinhança, afetos, paixões. Despertavam rancores, reavivavam inimizades, ataçavam velhas desavenças. Aguçavam, enfim, antigos preconceitos morais que, traduzidos na linguagem do Poder, se convertiam em perigosas ameaças para cada indivíduo e para a sociedade em geral¹⁶¹

Se a simples presença inquisitorial já inquietava o fluir do cotidiano, o que dizer, então, das cerimônias realizadas publicamente em Olinda por determinação do visitador, para cumprimento de algumas penitências aplicadas a indivíduos residentes na capitania? A difusão do medo no corpo social não se apresentava como acontecimento quimérico ou fantasioso, Heitor Furtado, mesmo extrapolando os poderes delegados pelo Conselho Geral para a visitação, realizou alguns autos-de-fé durante o período em que permaneceu no Brasil. É certo que foram autos-de-fé improvisados, sem todas as pompas e cerimoniais daqueles realizados em Portugal, inclusive, sem a aplicação de

¹⁶⁰ Conf. Confissões de Pernambuco *Op. cit.*, 1984, p.110- 111.

¹⁶¹ VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989, p. 226.

penas com morte na fogueira. No entanto, a transgressão do visitador às ordens dos membros da hierarquia superior da Inquisição, não deixa de representar mais um sutil modo de intimidação às heresias combatidas pela instituição, além, é claro, de apresentar-se como elemento integrante da pedagogia inquisitorial, na medida em que adquiria uma característica fundamentalmente educadora e esclarecedora dos comportamentos considerados heréticos pela Inquisição. Com ou sem fogueiras, os autos-de-fé foram instrumentos de intimidação inquisitorial.

Alguns autores da historiografia brasileira sobre as presenças cristã-nova e inquisitorial no contexto colonial, baseando-se processos da visitação de Heitor Furtado na capitania de Pernambuco, indicaram algumas das penas aplicadas pelo visitador durante sua atuação, considerando, inclusive, as cerimônias públicas para o cumprimento das penitências impostas por Heitor Furtado e seus assessores. (ver tabela 7 em anexo). Sônia Siqueira¹⁶² e José Antônio Gonçalves de Mello¹⁶³ identificaram alguns destes processos, apontando os castigos impostos pelo Tribunal aos indivíduos processados. Gonçalves de Mello, ao discutir a exposição dos réus publicamente em Pernambuco, nos esclarece sobre a ocorrência deste procedimento inquisitorial na visitação daquela capitania. Como nos lembra o autor,

Os autos-de-fé eram públicos e tinham lugar na Igreja Matriz, hoje Sé de Olinda. Foram dois, o primeiro no dia 9 de outubro de 1594 e o segundo em 10 de setembro de 1595. Os termos lavrados pelo escrivão da Visitação dizem que a eles estiveram presentes ‘o Senhor Visitador e seus oficiais e os Reverendos Padres assessores e outros muitos Religiosos e as Justiças e muita gente e povo’. Uma referência feita com relação ao primeiro designa-o como ‘cadafalso que se fez na Matriz’, o que permite supor ter sido armado para o ato um tablado ou estrado elevado onde os condenados a penitência pública eram expostos à gente e povo presentes¹⁶⁴

Os autos-de-fé eram cerimônias punitivas para a satisfação e educação coletivas efetivadas pela Inquisição através da espetacularização da violência. O seu impacto social era certamente profundo – haja vista o caráter socialmente humilhante e infamante das penas – para a divulgação dos castigos impostos pela maquinaria inquisitorial e no despertar de sensibilidades medrosas e desagregadoras dos relacionamentos interpessoais. A este respeito, Gonçalves de Mello é de opinião que a cerimônia do auto-de-fé,

Era, na verdade, um espetáculo de suprema humilhação para os penitenciados, pois eram condenados a aparecer em público em forma que ninguém o fazia habitualmente. Estavam os réus no estrado descalços, com a

¹⁶² Conf. SIQUEIRA, Sônia. *Op. cit.*, 1978.

¹⁶³ Conf. MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Op. cit.*, 1990.

¹⁶⁴ MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Op. cit.*, 1990, p. 172-173.

cabeça desbarretada, 'em corpo', isto é, sem qualquer das sobrevestes então costumadas, como eram o gibão, a capa, o capote ou a roupeta e, ainda, com uma vela acesa na mão¹⁶⁵.

Observando-se o montante dos processos identificados por ambos os autores¹⁶⁶, pudemos verificar o número de indivíduos cristãos-novos que cumpriram as penas imputadas pelo visitador e seus assessores, sejam nos processos sem penitência pública – cuja repreensão e retratação dos réus foram realizadas internamente, na mesa do visitador – sejam aqueles relativos aos indivíduos que cumpriram suas penitências no auto-de-fé de Olinda. Entre os 65 casos tomados por base no levantamento documental de Siqueira e Gonçalves de Mello – índice este que considera os processos que os autores identificaram em comum ou complementaram-se – 10 se referem a casos envolvendo cristãos-novos, mas apenas três tratam de cristãos-novos que se expuseram publicamente no auto-de-fé realizado naquela vila.

Ana da Costa Arruda, identificada como ½ cristã-nova, teria sido acusada de judaísmo, mas as provas não foram consideradas suficientes para ser condenada, teve como penitência sair no auto da fé público e abjurar de suas culpas¹⁶⁷; Bento Teixeira foi acusado de judaizar, sendo mais um dos cristãos-novos que se viu obrigado a sair no auto improvisado por Heitor Furtado¹⁶⁸; Rodrigo Fidalgo teria forçado uma negra de Angola a praticar com ele o pecado nefando de sodomia, coagindo-a a realizar a cópula anal contra sua vontade. Ao ser preso e interrogado, o réu – haja vista o silenciamento tanto das acusações de que era vítima, quanto de seus delatores, característico da cultura do segredo inquisitorial – viu-se, mesmo sem a intenção direta, denunciando sua mãe e irmã por práticas judaicas. Este foi, inclusive, o elemento principal de sua participação na cerimônia para abjurar publicamente de sua leve suspeita na fé, haja vista que o cristão-novo teria sido displicente e mesmo omissivo, segundo a lógica dos inquisidores, com a convocatória da Inquisição para a delação das culpas alheias, neste caso, a

¹⁶⁵ MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Op. cit.*, 1990, p. 173.

¹⁶⁶ Há uma diferença numérica entre os processos identificados por Sônia Siqueira e Gonçalves de Mello. Enquanto a autora identificou 61 processos referentes a indivíduos residentes na Capitania de Pernambuco, Gonçalves de Mello o fez em 54. Alguns nomes que Siqueira sugere não constam na lista do autor, sendo a recíproca também verdadeira. A diferença entre o levantamento de Siqueira Gonçalves para Gonçalves de Mello são de nove processos – Ana da Costa Arruda; Antônio Dias; Antônio Lopes Olivença; Brásia Pinta; João Nunes; Luis Mendes; Mateus; Matias Dias; Vicente Pires. Já a diferença contrária, apresentada por Gonçalves de Mello, indica três processos desconsiderados/desconhecidos no primeiro estudo – André de Feitas Lessa; Antônio Vileth (Vilhete ou Bilhete); Diogo Henriques. Ambos os levantamentos nos serviram de base para a produção da tabela 7, em anexo, na qual estão discriminadas informações mais detalhadas sobre a condição religiosa dos réus e penitências aplicadas.

¹⁶⁷ SIQUEIRA, Sônia. *Op. cit.*, 1978, p. 361.

¹⁶⁸ SIQUEIRA, Sônia. *Op. cit.*, 1978, p. 364.

suspeita judaizante. Por não denunciar sua mãe e irmã o cristão-novo teve como pena sua apresentação no auto “com uma vela acesa na mão, descalço, em corpo, desbarretado”¹⁶⁹ para redimir-se de seus supostos pecados.

Alguns cristãos-novos foram repreendidos em procedimentos realizados internamente, cumprindo a abjuração perante o visitador e seus assessores. Trata-se de processos sem penitência pública, nos quais a repreensão inquisitorial se manifestou, na maioria das vezes, através da aplicação de penitências espirituais. Os crimes nada se relacionam com os comportamentos costumeiramente interpretados como judaizantes, mas antes, são questões relacionadas a pensamentos e opiniões moralmente condenadas, consideradas, nesse sentido, heréticas. A afirmação de que a condição sócio-religiosa dos casados era melhor que a dos religiosos, foi uma opinião bastante comum tanto entre cristãos-novos – independentemente de serem judaizantes ou não – quanto entre cristãos-velhos; afirmativa esta que reflete implicitamente a presença de um pensamento, em certo sentido, livre e heterodoxo que fazia frente ao status e privilégios que a condição religiosa dos eclesiásticos garantia socialmente. Esta foi a matéria, por exemplo, das repreensões e admoestações realizadas na mesa do visitador aos cristãos-novos André Pinto, Diogo Lourenço e Gaspar Dias Matado. Já o licenciado Diogo do Couto foi chamado à mesa por duas situações, uma relacionada ao fato de ter aceitado ajuda financeira de cristãos-novos, outra sobre opiniões e interpretações de cunho teológico que foram proferidas pelo padre de ascendência cristã-nova. Em uma missa, o sermão realizado pelo padre pareceu suspeito, inclusive para o visitador, que estava presente na ocasião. Intimado para apresentar-se ao inquisidor foi repreendido na mesa e mandado esclarecer, na primeira pregação que viesse a realizar, o significado das palavras de sua pregação.

Os casos dos processos movidos contra João Nunes, de um lado e Diogo Henriques e Jorge de Sousa, de outro, identificados/apontados respectivamente por Siqueira e Gonçalves de Mello, são ilustrativos de outros procedimentos punitivos resultado das inquirições. Acusado desde a estadia do Santo Ofício na capitania da Bahia, o mercador cristão-novo João Nunes foi preso em 1592, enviado a Portugal para ser julgado, mas sendo inocentado pela Inquisição por faltas suficientes de provas das culpas que lhe foram atribuídas. João Nunes foi denunciado, antes e depois de sua prisão. Quando Heitor Furtado e a comitiva inquisitorial se instalaram em Pernambuco,

¹⁶⁹ Inquisição de Lisboa. Processo nº 12.223. *Apud.* MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Op. cit.*, 1990, p.193.

continuaram a receber denúncias sobre os comportamentos do cristão-novo, sobretudo, denúncias sobre o fato de viver em uma união informal, não sacramentada pela Igreja, bem como acusações sobre os desrespeitos de Nunes ao Crucifixo, um dos símbolos máximos do cristianismo. Sônia Siqueira identificou seu processo verificando a sentença que inocentava o cristão-novo¹⁷⁰.

Os processos de Diogo Henriques, mameluco, em parte cristão-novo, e Jorge de Sousa, cristão-novo neto de Branca Dias, são mais dois exemplos de outras medidas punitivas utilizadas pelo representante da Inquisição no Brasil e, neste caso, medidas punitivas empregadas em um delito em comum, não obstante a distinção dos casos. Ambos foram processados por terem cometido o pecado sodomia; o primeiro foi mandado às galés do Reio para remar durante três anos, segundo, teria também como pena remar nas galés, mas por ser menor de idade e possuir características físicas inapropriadas, se assim podemos dizer, para o trabalho que lhe seria imposto foi dispensado do envio às galés. No entanto, foi-lhe imputado o degredo para Angola durante o período de cinco anos como medida punitiva para o desvio moral e sexual que à época as relações homoeróticas representavam. Este cristão-novo foi, inclusive, acusado de cumplicidade nefanda do ato sodomita com o sapateiro André Freitas Lessa, também processado pela Inquisição, preso e enviado para remar durante um período de dez anos nas galés do Rei¹⁷¹.

É possível, então, dizer que ao perspectivarmos a atuação do Santo Ofício português no Brasil sob o ponto de vista de uma “pedagogia do medo”, como sugere Bartolomé Benassar, os exemplos de indivíduos expostos nos autos-de-fé são representativos da infâmia pública, um dos elementos de difusão do medo no corpo social considerado por Benassar? As evidências documentais respondem afirmativamente a estas questões.

Junto com o monitório de culpas e os Éditos da graça e da fé, as cerimônias realizadas pelo visitador refletiam o sentido pedagógico e educador no combate aos crimes de heresia, ao mesmo tempo em que demonstravam o caráter repressor da instituição inquisitorial. Na documentação, as referências ao auto-de-fé realizado em Olinda em nove de outubro de 1594 podem ser encontradas indiretamente, em

¹⁷⁰ SIQUEIRA, Sônia. *Op. cit.*, 1978, p. 369. Para um estudo mais aprofundado sobre o caso João Nunes conf. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Um “Rabi” escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista – o caso João Nunes.** Dissertação de mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 1998.

¹⁷¹ MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Op. cit.*, 1990, p. 174;183.

confissões e denúncias apresentadas ao visitador. A confissão do cristão-velho Balthasar da Fonseca, realizada na capitania de Itamaracá em 15 de dezembro de 1594, faz alusão ao auto-de-fé ocorrido dois meses antes. O cristão-velho confessou que havia dito que não depositava sua fé e adoração em Nossa Senhora, nos Santos e na Cruz, crendo somente em Deus. Afirmou ao visitador não entender que sua opinião era herética tomando conhecimento do tom herético de suas palavras. Ao ser perguntado pelo visitador se ainda sustentava esta idéia e o que teria o motivado a ir acusar-se, o cristão-velho “disse que no cadafalso que se fêz em outubro próximo passado em Olinda de Pernambuco ouviu ele publicarem uma sentença de uma penitência do que arrenegara da Cruz e dos santos, e que dali ficou ele logo suspenso, e que por isso se vem ora acusar a esta mesa”¹⁷². Aqui, um indubitável exemplo do funcionamento da Inquisição no estímulo as apresentações à mesa do inquisidor. O Santo Ofício moveu um processo contra Balthasar da Fonseca, sendo ele repreendido internamente, realizando seu arrependimento e abjuração em presença do visitador e de seus assessores religiosos (ver tabela 7 em anexo).

O cristão-velho Manoel Dias acusou em 10 de outubro de 1594, ou seja, um dia após a realização do Auto, um mancebo chamado Manoel Gonçalves Dias por certa vez este ter afirmado que realizar práticas sexuais com mulheres solteiras¹⁷³ não era pecado mortal. Ao acusá-lo, Manoel Dias ressalva-se sobre o retardo na apresentação da sua denúncia, ratificando, mesmo não sendo este seu objetivo direto, a importância da cerimônia pública no esclarecimento geral dos crimes da alçada inquisitorial, afirmando que “por esquecimento não veo logo denunciá-las e que quando ontem no cadafalso que se fez na matriz ouviu leer as sentenças de alguns que forão por este caso lhe lembrou”

174

O impacto da atuação inquisitorial pode ser percebido nas denúncias sob variados aspectos. Alguns indivíduos foram acusados pela adoção de comportamentos peculiares após a instalação da Inquisição em terras brasileiras. Isto quer dizer que

¹⁷² Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.113-114.

¹⁷³ Em seu *Trópico dos pecados* Ronaldo Vainfas nos lembra: “Habitados a conversar sobre sexo, mulheres e aventuras amorosas, os portugueses da Colônia julgavam errado, no entanto, deitar-se com virgens e faziam restrições às mulheres casadas, casadouras e algumas parentas. De que mulheres falavam, então, quando diziam não ser a fornicação um pecado mortal? Referiam-se, em primeiro lugar, à mulher solteira que, convém esclarecer, não possuía na época o significado que hoje lhe atribuímos de mulher não casada. **Solteira era a mulher desimpedida, livre, sem proteção de família ou marido, passível de envolver-se em quaisquer relações amorosas ou sexuais**”. [grifo nosso] Conf. VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989, p,60.

¹⁷⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 326.

muitos sujeitos, cristãos-novos ou não, sentiram-se de alguma maneira ameaçados com a presença inquisitorial, imaginando-se enquanto alvo de acusações e diante disto desempenhando estratégias para distanciarem-se da alçada do Santo Ofício. A feiticeira Ana Jacome, segundo as notícias que circulavam na vila, teria se ausentado de Olinda depois da vinda do Santo Ofício¹⁷⁵; Domingos Martins Santos denunciou Diogo Gonçalves, em 10 de dezembro de 1594 na Itamaracá, por ser bígamo e ter fugido para outros espaços de colonização portuguesa após a presença da Inquisição no Brasil. Na sua acusação verifica-se uma clara expressão do medo da Inquisição. Segundo o denunciante os deslocamentos espaciais de Diogo Gonçalves foram realizados por medo da Inquisição. No relato apresentado lê-se que: “(...) antes de elle senhor visitador vir da Bahia pera Pernãobuco correo no ditto Pernãobuco fama e inda ora corre publica e frequentemente que ho dito tanoeiro fugio da ditta Bahia com medo do Santo Offício pera as Capitánias debaixo e dellas passara pera Angola”¹⁷⁶

As fugas demonstram, de fato, uma das estratégias bastante utilizadas, tanto por cristãos-novos quanto velhos, para verem-se tanto quanto possível fora da identificação e do alcance inquisitorial. Foi assim, por exemplo, no contexto da fundação do tribunal inquisitorial espanhol, migrando para Portugal considerável contingente dos judeus vindos dos territórios dos reis Fernando e Isabel; também em Portugal, após a instalação do Santo Ofício, muitos cristãos-novos e judeus fugiram para outros espaços, como os Países Baixos e Brasil; e mesmo na Colônia, inicialmente despolicida das inquirições sistematizadas pela Inquisição e por isso mais aprazível para modos de viver e se relacionar mais livres e plurais, há notícias de alguns indivíduos que se descolaram internamente, de uma capitania à outra, ou para territórios alhures. A cristã-nova Antônia Henriques, por exemplo, contou a Maria Salvadora que à época que morava em Galiza, norte da Península Ibérica, fugiu da Inquisição junto com seu pai Henrique Mendes, sua mãe Isabel Nunes e seus irmãos¹⁷⁷.

Outras denúncias são demonstrativas do medo de alguns indivíduos em sofrer acusações; outras ainda são sugestões diretas de expressões de medos ligados mais a questões de convivência cotidiana, de informações acerca dos hábitos de outrem ou mesmo de mal entendidos envolvendo os depoentes que se apresentaram na mesa do visitador. Magdalena de Calvos, cristã-velha moradora na freguesia de São Pedro

¹⁷⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.26

¹⁷⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.364.

¹⁷⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.405.

Mártir, em Pernambuco, acusou em 22 de novembro de 1593 Lionor Martins “mulher que não tem marido e que veio do Reino degradada segundo ella própria lhe disse por feiticeira”. Ambas as mulheres eram amigas e costumavam freqüentar uma a casa da outra. Nestas circunstâncias Lionor Martins teria revelado à sua amiga seus saberes na feitiçaria, alegando que produzia poções mágicas e fazia feitiços para relações amorosas. Após a instalação da visitação, Lionor Martins temerosa em receber acusações, pedia de Magdalena de Calvos “(...) muito que lhe tivesse em segredo todas as ditas cousas que lhe tinha descuberto, e que não lhe fizesse mal e as não denunciasse nem dicesse nesta mesa, e ella denunciate lhe prometeo de a não descobrir”¹⁷⁸. Promessa que, claramente, não foi cumprida.

Antônio da Cosa de Almeida foi denunciado por viver uma união informal com Maria de Simões e ainda, pela suposta bigamia que cometera ao ser coagido, em Portugal, a unir-se em matrimônio pela segunda vez – aí sim através de uma cerimônia formal. Ao que parece o casamento foi resultado de uma pressão coletiva que o intimidou fazendo-o aceitar a união com certa mulher com quem foi “flagrado” a conversar. “(...) no ditto tempo que elle estivera em Lixboa constrangido dos parentes de huã mulher com que conversava se fizera solteiro e se recebera com **ella com medo dos parentes** que o acharão com ella”¹⁷⁹[grifo nosso]; já o cristão-velho Manoel Marques, morador na freguesia de Santo Amaro, relatou ao visitador, em fevereiro de 1594, que cerca de um ano e meio antes encontrara em Angola Antônio do Valle, homem de trinta anos e colega de este lhe contara que estava casado e assentado na Capitania de São Vicente, no Brasil. A matéria da denúncia foi a bigamia de Antônio do Valle. Este era casado em Portugal com Anna Garcia e, talvez para despistar a condenação moral de sua união informal, dizia costumeiramente que sua mulher havia morrido justificando, assim, sua liberdade para viver outro relacionamento. Manoel Marques sabia da bigamia cometida por Antônio do Valle, mas foi silenciado devido ao medo de sofrer alguma represália caso revelasse uma informação tão delicada. Sua denúncia aponta que “então elle denunciante **com medo do ditto Antonio do Valle lhe não fazer algum mal se callou** e lhe não quis dizer como a ditta sua mulher Anna Garcia ficava viva e não era morta como elle dizia”¹⁸⁰ [grifo nosso].

¹⁷⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.109.

¹⁷⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.418.

¹⁸⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.227.

Este rápido exame talvez seja inicialmente suficiente para ilustrar a celeuma de sentimentos que os relatos das denúncias e confissões registram, permitindo compreender, não obstante a concentração da nossa problemática na questão judaico/cristã-nova, que máquina de vigilância inquisitorial atingiu também as sensibilidades de indivíduos de origem não-judaica. Mas até que ponto é possível afirmar que a Inquisição – seja através da simples alusão aos procedimentos por ela empregados ou, principalmente, por meio de sua ação efetiva – alterou os modos de vida e relacionamentos, de sociabilidades entre diferentes grupos sociais, considerando-a como uma instituição produtora de inseguranças e difusora de medos variados? Quais critérios podem ser utilizados para a compreensão da quebra da harmonia social que caracterizava as relações entre cristãos-novos e velhos antes das visitas inquisitoriais no Brasil quinhentista? Que índices são demonstrativos deste quadro?

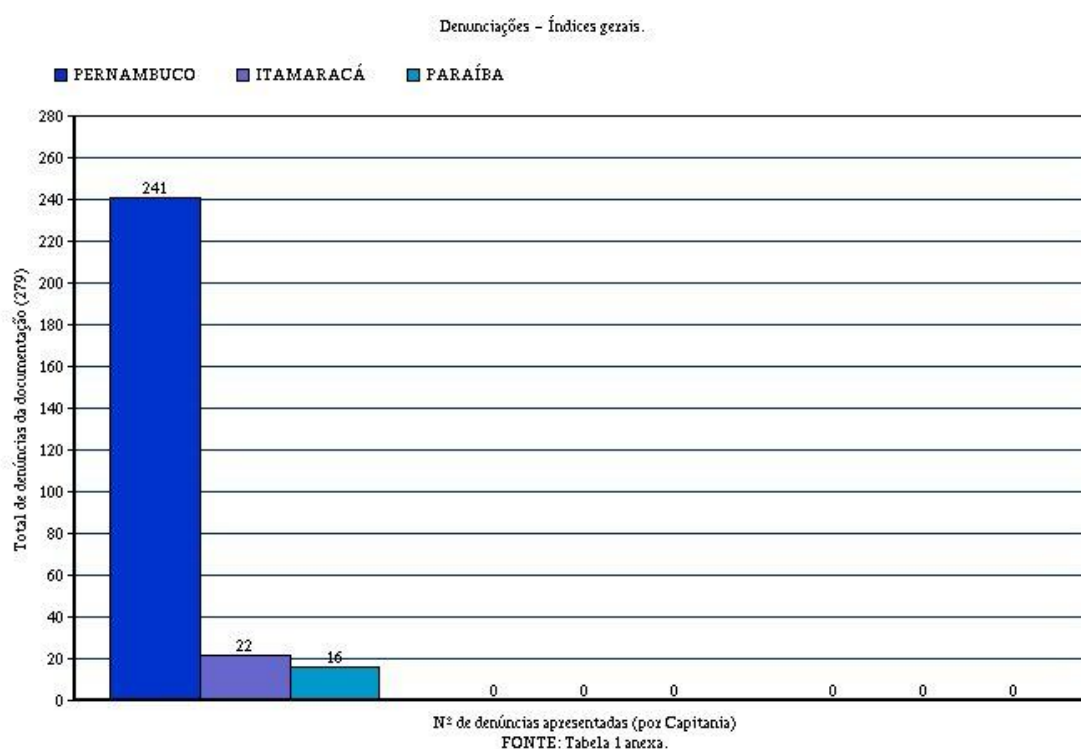
As denúncias permitem, de fato, a quantificação de índices que ajudam a compreender o quadro geral das acusações apresentadas ao Santo Ofício nas três capitâneas sob inspeção, sejam elas realizadas por indivíduos cristãos-novos, ou principalmente, contra eles. A quantificação do número total de denúncias registradas nas fontes, e mais especificamente, aquelas realizadas em cada capitania fornecem índices da demografia cristã-nova presentes nesses espaços; a concentração de acusações contra mulheres cristãs-novas são sugestivas do caráter predominantemente feminino que as práticas religiosas criptojudáicas adquiriram na situação colonial brasileira; o detalhamento do número de acusações ocorridas em cada momento da visita – durante os “períodos de graça” e após seu encerramento, por exemplo – traçam as curvas destes índices, demonstrando os momentos de maior ou menor concentração de acusações envolvendo cristãos-novos.

A Capitania de Pernambuco foi, evidentemente, aquela com maior número de acusações realizadas. Dentre as 279 denúncias apresentadas ao inquisidor no período total da visita (1593-1595), 86% - ou seja, 241 acusações – correspondem àquelas realizadas nesta capitania, enquanto que em Itamaracá e na Paraíba os índices representam 7,8% (22) e 5,7% (16) dos relatos realizados nessas capitâneas, respectivamente¹⁸¹. A proeminência da economia do açúcar, a concentração de cristãos-novos instalados na capitania, a projeção da vila de Olinda como célula da vida urbana colonial são alguns elementos que conferem a Pernambuco um lugar de destaque na

¹⁸¹ Conf. Tabela 1 nos anexos.

ação inquisitorial desta visitação. A comitiva do Santo Ofício permaneceu a maior parte da visitação nesta capitania, afinal, era nela que se poderia encontrar facilmente o público cristão-novo, cujos comportamentos e hábitos indicavam o tom judaizante dessas práticas. Durante a visitação os únicos períodos de ausência do Santo Ofício em Pernambuco ocorreram, obviamente, quando o visitador deslocou-se da vila de Olinda para efetivar a inspeção de Itamaracá e Paraíba – entre dezembro de 1594 e janeiro de 1595 – que juntas representam 8% – cerca de dois, entre os 23 meses – do período de visitação.

GRÁFICO 1 – ÍNDICE DE DENÚNCIAS (POR CAPITANIA).



As acusações realizadas contra cristãos-novos representam quase a metade das denúncias contidas na documentação. Entre as 118 denúncias (42%) que compõem este conjunto, 101 foram apresentadas em Pernambuco, índice este que ratifica o destaque desta capitania com a presença cristã-nova e para a atuação do Santo Ofício¹⁸². Se levamos em consideração o número total de denúncias relatadas em Pernambuco (279 denúncias), o índice de delações realizadas especificamente contra cristãos-novos nesta

¹⁸² Em Itamaracá 12 denúncias foram realizadas contra cristãos-novos, representando 54,5 % das acusações apresentadas nesta capitania; na Paraíba este índice é de 31,2%, referentes às cinco denúncias realizadas contra cristãos-novos nesta capitania. Conf. ANEXOS.

capitania é equivalente (41,9%) ao número geral de relatos contra cristãos-novos existentes na documentação.

As denúncias tratam dos assuntos mais variados, sejam eles relacionados aos comportamentos indicativos de costumes judaicos, ou mesmo por atitudes moralmente condenadas pela ortodoxia religiosa oficial. Francisco Domingues, carpinteiro cristão-velho, denunciou que ao trabalhar por um período de aproximadamente um ano na fazenda de Thomas Nunes, observou que durante todo este período seu empregador cristão-novo não trabalhou nos sábados, indo sempre nestes dias se reunir no engenho de um primo nas proximidades da vila. Seu relato aponta que

Thomas Nunes em todos os sabbados de todo o ditto anno que com elle esteve quer fossem sabbados de semana e de trabalho se sahia de casa pella menhã loguo caminho dereito pera casa do ditto seu primo Gemmes Lopes na dicta Varzea em o seu engenho (...) nunca em nenhum sabbado de todo o ditto anno que com elle morou andou no trabalho nem no canaveal enm fora delle em nenhum serviço nem constringia aos seus, que trabalhassem nos sabbados ¹⁸³

Muitos relatos trazem à tona situações que ocorreram em outros espaços do Império luso. Paulo Rodrigues, cristão-velho morador na freguesia de Nossa Senhora do Rosário, em 23 de novembro de 1593 denunciou que em Portugal soube através de uma criada de sua avó que na casa de Manoel Esteves se realizavam hábitos culinários típicos do judaísmo. Na denúncia Paulo Rodrigues afirma que a criada Maria Gonçalves lhe disse “(...) que indo ella a casa de Manoel Estevez cristão novo boticário, e çorgiam a fazer lhe de comer por estar então sem criada lhe mãodarão tirar a gordura da carne mas não declarou se o ditto Manoel Esteves, ou se sua molher também cristã nova com que elle era casado lhe mandou tirar a gordura da carne, e isto contou a ditta Gallega estranhando o por ser cousa de judeus”¹⁸⁴; Simão Godinho, 25 de outubro deste mesmo ano, denunciou que era noticia geral em Angola que o cristão-novo Garcia Mendes de Oliveira mandava “a huã sua negra ladina que fosse á igreja comungar e que lhe trouxesse pera casa o Santo sacramento que lhe dessem”, ocasionando, segundo o denunciante, a prisão desta; acusou também o cristão-novo Diogo Castanho dizendo que este “quando tinha ajuntamento carnal com huã sua negra metia debaixo della hum crucifixo”¹⁸⁵. Bento Teixeira, mestre de ensinar moços em Pernambuco, foi denunciado por jurar “pellas partes secretas da Virgem Nossa Senhora” ¹⁸⁶; Gaspar Moreira

¹⁸³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.473.

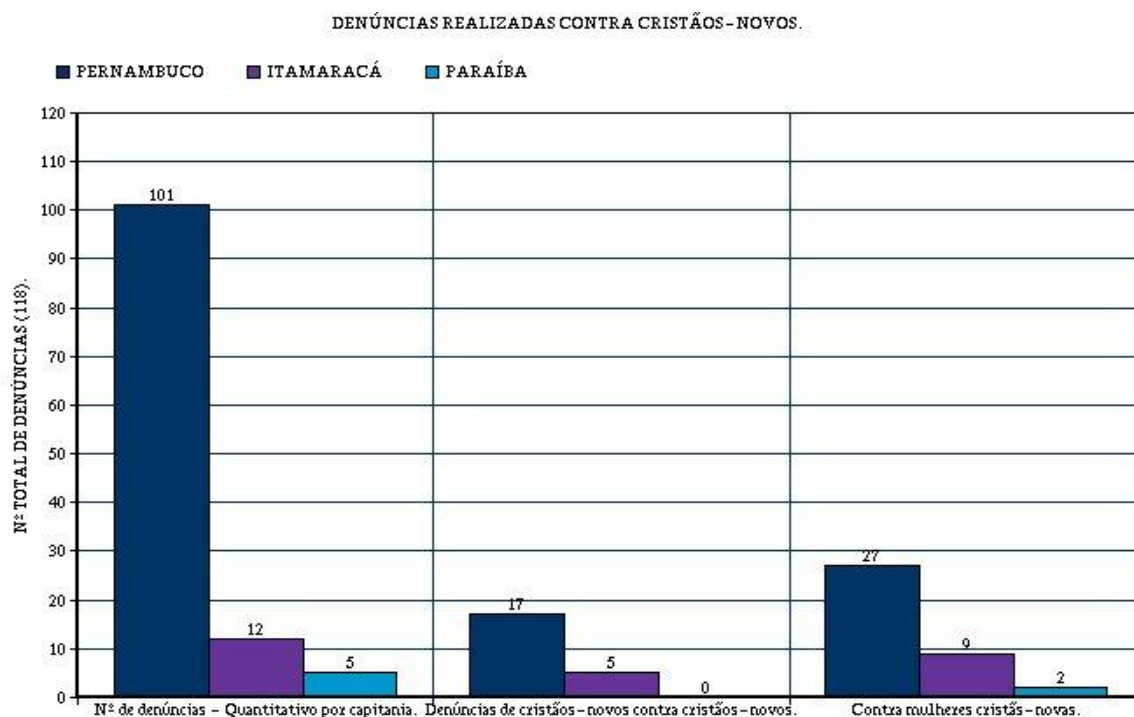
¹⁸⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.119

¹⁸⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.14.

¹⁸⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.69.

denunciou o cristão-novo João da Paz, por este ter lhe ter dito que sua boca amargava quando acabava de rezar a oração da Ave Maria.¹⁸⁷

GRÁFICO 2 – DENÚNCIAS REALIZADAS CONTRA CRISTÃOS-NOVOS.



FORNTE. Tabela 2 em anexo.

Outros índices que a documentação nos permitiu quantificar diz respeito especificamente ao período da visitação na capitania de Pernambuco. A proposta da quantificação de denúncias realizadas contra cristãos-novos tendia, neste caso, a verificar as curvas no volume de acusações contra estes indivíduos, considerando quatro etapas cronológicas da inspeção, que são ao mesmo tempo quatro momentos da visitação claramente demarcados na documentação. Heitor Furtado reservou a Pernambuco dois períodos de graça que foram concedidos aos conjuntos espaciais formados pelas duas principais vilas da Capitania – as vilas de Olinda e Igarassu –, bem como por suas respectivas freguesias e arredores. Além destes dois períodos de graça, a documentação reserva considerável volume de denúncias após o período de graça desta capitania – momento no qual, de acordo com os procedimentos inquisitoriais, as penas

¹⁸⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 78.

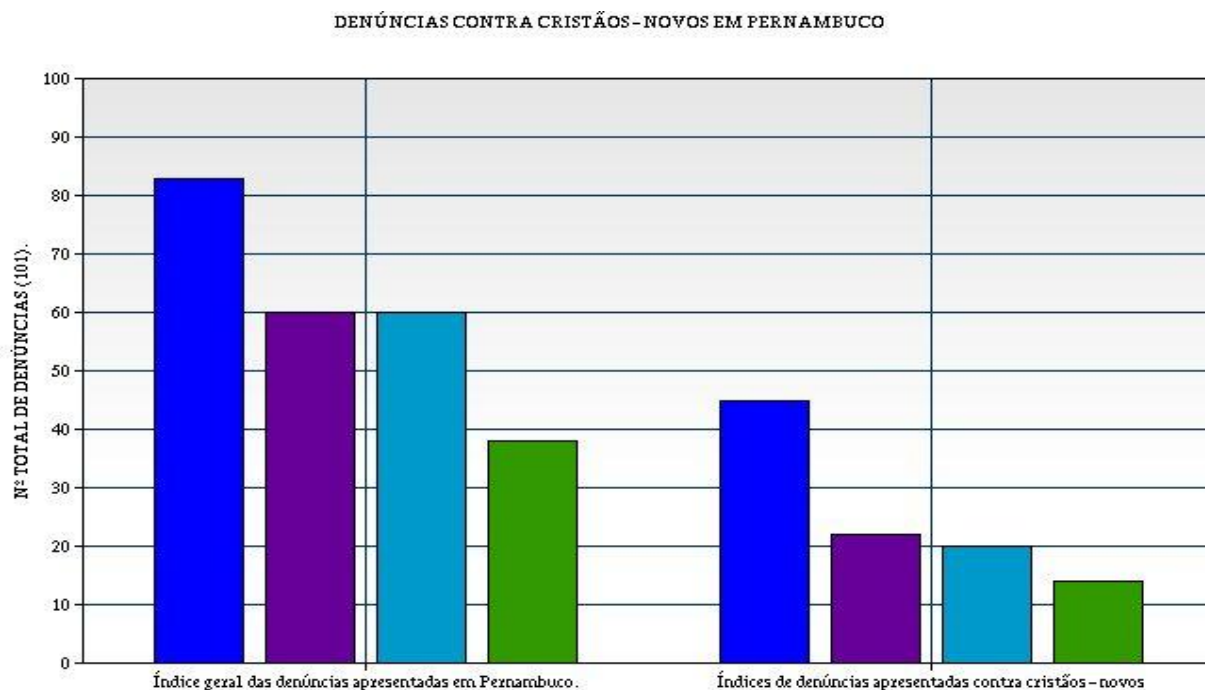
seriam mais severas – , bem como as denúncias realizadas já no final do período de visitação, quando a comitiva inquisitorial retornou da inspeção da Capitania da Paraíba.

O primeiro período de graça foi concedido à vila de Olinda e as freguesias “do Salvador, de São Pedro Martir, do Corpo Santo, & de Nossa Senhora da Varzea”, demarcou o início da visitação, tendo seu início no dia 24 de outubro e o término no dia 23 de novembro de 1593. Este é o momento da visitação cuja apresentação de acusações foi mais volumosa. Foram recolhidas 83 denúncias e, entre estas, 45 foram realizadas contra cristãos-novos, representando 54% de todas as denúncias do primeiro período de graça de Pernambuco. O período de graça destinado a vila de Igarassu e as freguesias dos Santos Cosme e Damião, São Lourenço, Santo Amaro e São Miguel de Ipojuca, teve início em 13 de janeiro de 1594, encerrando-se aos 8 dias do mês subsequente. O volume de acusações contra cristãos-novos decaiu aí consideravelmente. No total foram apresentadas 60 denúncias, sendo 36,6% delas realizadas contra indivíduos de origem cristã-nova. De fato, a quantificação dos índices de denúncias, quando compartmentadas de acordo com as etapas internas da inspeção pernambucana, sugere que inicialmente após o período de graça o índice é semelhante ao obtido com a quantificação das denúncias da vila de Igarassu e freguesias circunvizinhas; entre sessenta denúncias, vinte acusam cristãos-novos, representando, portanto, 33% das delações deste momento da inspeção. Quando o visitador retornou da inspeção da capitania da Paraíba recolheu entre março e setembro de 1595 – últimos meses da visitação brasileira – 38 relatos e, entre estes, 14 contra cristãos-novos.

De modo geral, estes índices são demonstrativos do atendimento da população ao chamado inquisitorial, bem como das flutuações e variações no volume das denúncias contra cristãos-novos. Percebe-se que o maior volume de denúncias realizadas contra estes indivíduos se concentrou no período inicial da visitação, aliás, maior volume não só de denúncias contra cristãos-novos, mas do volume geral de acusações da visitação pernambucana. Após o primeiro período de graça, os índices de acusações são proporcionalmente equivalentes, sugerindo uma constância de acusações contra cristãos-novos; já no período final da visitação, os índices são consideravelmente menores em relação aos momentos anteriores da visitação. Apenas 38 relatos foram apresentados nos últimos seis meses da presença do Santo Ofício em terras brasileiras, número que demonstra o esvaziamento das apresentações de testemunhos voluntários que se expressavam através das denúncias. Nesse sentido, verifica-se o impacto inicial

da presença da Inquisição, seguindo-se um período de apresentações de denúncias relativamente constantes, decaindo no final da visitação.

GRÁFICO 3 – DENÚNCIAS CONTRA CRISTÃOS-NOVOS EM PERNAMBUCO.



FORTE. Tabela 3 em anexo.

■ Primeiro "Período de graça" ■ Segundo "Período de graça" ■ Após o "Período de graça" ■ No retorno da Paraíba

QUADRO GERAL – PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO AO BRASIL (1593-1595)

Início da visitação –

Outubro de 1593

CAPITANIA DE PERNAMBUCO. OUTUBRO DE 1593 À

NOVEMBRO DE 1594

Entre 20 de outubro e 23 de novembro de 1593 – “Período de graça” concedido à vila de Olinda e as freguesias do Salvador, São Pedro Mártir, Corpo Santo e Nossa Senhora do Rosário da Várzea do Capibaribe.

Entre 13 de janeiro e 08 de fevereiro de 1594 “Período de graça” concedido à vila de Igarassu e as freguesias dos Santos Cosme e Damião, São Lourenço, Santo Amaro, Santo Antônio no cabo de Santo Agostinho e São Miguel de Ipojuca.

CAPITANIA DE ITAMARACÁ.

DEZEMBRO DE 1594.

“Período de graça” concedido a freguesia da Nossa Senhora da Conceição.

CAPITANIA DA PARAÍBA. JANEIRO DE 1595.

“Período de graça” concedido à Felipéia de Nossa Senhora das Neves.

CAPITANIA DE PERNAMBUCO.

MARÇO À SETEMBRO DE 1595

Fim da visitação – Setembro de 1595.

Quando se trata de acusações envolvendo mulheres cristãs-novas, estas representam o total de 13,6% das denúncias contidas na documentação. Levando-se em consideração apenas as acusações realizadas contra cristãos-novos, este índice aumenta para 32% – 38 entre as 118 denúncias apresentadas. As acusações contra mulheres cristãs-novas estão, em sua maioria, relacionadas a comportamentos indicativos de práticas judaicas.

Maria de Paiva foi denunciada por geralmente se negar a ingerir peixes sem escamas, dizendo sempre que não os ingeria “por que embrulhava o estomago”. Na denuncia realizada por Thomé Dias pode-se ler que

(...) muitas vezes avendo na mesa cação e raia, a ditta Maria de Paiva o não quis comer nunca e alguãs dezia na mesma mesa perante elle que não comia o ditto peixe, cação e raia, por que embrulhava o estomago e que tãobem não comia lamprea por que lhe parecia cobra e dezia também que quando tinha arraia e litão sequos que vem de Portugal que os comia por que esses lhe não embrulhavão o estomago¹⁸⁸

Este era o argumento geralmente utilizado pelas cristãs-novas para justificar suas preferências alimentares ou para despistar a suspeitas sobre os mais elementares costumes cotidianos relacionados, algumas vezes conscientemente, aos hábitos da cultura religiosa de origem judaica; pelo menos é esta a dimensão que as acusações nos permitem compreender. Maria de Paiva não foi a única a invocar o argumento de que os referidos alimentos, se consumidos, lhe fariam mal e embrulhando-lhe o estômago; lembremos, por exemplo, das acusações contra as cristãs-novas filhas de Gaspar do Casal e Gracia Fernandes – trabalhadas em nosso primeiro capítulo – sobre as interdições alimentares ao modo judaico; as justificativas e despistes são bastante similares na sua forma de expressão. No entanto, a suspeita judaica de um modo muito direto rondava as ações cotidianas dos indivíduos de ascendência cristã-nova. Thomé Dias chegou mesmo a afirmar que “por quanto ella tem parte de christãã nova tomou elle denunciante algum escrúpulo de lhe veer não comer o ditto peixe sem escama, raia, e cação”, ressaltando ao mesmo tempo que este era apenas o único costume listado no monitório geral que a vira fazer, afirmando a Heitor Furtado que “a tem por boa christãã e a vee confessar muitas vezes e comungar no anno e esmolar e fazer outras obras de boa christãã”¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Conf. Denunciações de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.222.

¹⁸⁹ Conf. Denunciações de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.222.

Muitas denúncias foram realizadas por pessoas próximas ou pertencentes ao ciclo familiar ou social do acusado. No caso das denúncias contra mulheres cristãs-novas, não faltam acusações realizadas por indivíduos que se encaixam nesta situação. Maria Álvares, cristã-nova residente na vila de Olinda, casada com Luis Antunes, denunciou Beatriz Mendes em 22 de novembro de 1593 por esta amortilhar o corpo de uma sua neta ao modo judaico, cerca de cinco meses antes. Além da suspeita sobre o costume, fica evidente com o relato a dimensão do alcance inquisitorial nas relações pessoais mais íntimas, haja vista que na documentação logo se verifica que “(...) por ella denunciante ser sua amiga foi a sua casa na mesma tarde estando ainda a defunta por amortilhar pello que se achou presente ao amortilhar no qual tempo vio que a ditta Beatriz Mendes avoo da defucta pedindosse huma camisa pera há amortilharem disse que dessem huma das suas camisas novas pera amortlharem a dita sua neta”¹⁹⁰

Outros índices foram quantificados a partir das denúncias realizadas contra cristãos-novos. O total de 11 acusações realizadas especificamente por parentes podem ser encontradas entre as 38 denúncias envolvendo mulheres cristãs-novas. Cosmo Frazão em 6 de julho de 1595 foi chamado à mesa do Santo Ofício para esclarecer as circunstâncias de um relato que teria apresentado ao Santo Ofício no início da visitação, formalizando sua denúncia só nesta ocasião. O assunto que narrou ao visitador estava relacionado aos mesmos hábitos alimentares da denúncia contra Maria de Paiva. A acusada foi a cristã-nova Guiomar Fernandes, sua madrasta. De acordo com o texto da denúncia durante todo o tempo em que coabitou com a cristã-nova,

(...) elle denunciante vio que a ditta sua madrasta Guiomar Fernandes não comia cação, nem raia, nem lamprea, nem outro nenhum peixe de pelle, que não tivesse escama e vio per muitas vezes que avendo em casa peixe desta sorte ella o não comeu nunca e que quando o pescador o trazia pellejava com elle¹⁹¹

O costume dietético em comum das mulheres acima referidas, não se trata apenas de coincidência pelo simples fato de ambas serem cristãs-novas; é mais que isto. Ambas eram mulheres cristãs-novas, pertencentes a mesma família; sobrinha e tia, respectivamente, neta e filha da cristã-nova Branca Dias, matriarca considerada por vezes como símbolo do criptojudaísmo colonial do século XVI, juntamente com a

¹⁹⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.111.

¹⁹¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.457.

cristã-nova Ana Rodrigues, residente na região do Recôncavo baiano do século XVI¹⁹². É claro que este apontamento é possível para o historiador devido ao cruzamento dos depoimentos, que em seu conjunto, permitem apresentar um quadro geral de comportamentos realizados por mulheres e homens cristãos-novos acusados ao Tribunal. Assim, por exemplo, se verifica a acusação de Dona Joanna de Albuquerque contra a cristã-nova Joana Mendes, acusada de reservar-se do trabalho aos sábados e de hábitos de higiene pessoal e de preparação da casa relacionados ao dia do Shabat. Segundo a acusação, Dona Joanna de Albuquerque soube que Joana Mendes “era judia e que fazia as ceremonias de judia que guardava os sabbados”, vestindo e fazendo vestir as suas filhas sempre roupas limpas, mandando nas sextas-feiras “alimpar os candieiros e os alimpava e lhes punha torcidas novas”¹⁹³.

Os costumes característicos do Shabat judaico eram cotidianos e contínuos, mas as questões maiores de sobrevivência e adaptação enfrentadas nas dificuldades da colonização potencializaram a pouca importância atribuída às diferentes doutrinas religiosas que separavam cristãos-velhos e novos. No entanto, a presença inquisitorial, os Éditos e monitórios que listavam as culpas principais para delação, reavivaram as memórias daqueles que souberam, testemunharam, ou ouviram falar sobre as culpas que esses documentos expressam. Os historiadores da Inquisição discutem regularmente sobre as inquietações iniciais causadas com a presença inquisitorial. Ronaldo Vainfas, no estudo já citado, argumenta que a chegada dos inquisidores, bem como as cerimônias e solenidades públicas de convocatória geral produziam uma espécie de “atmosfera de vigilância”, gerando daí sentimentos de culpa e acessos de culpabilização¹⁹⁴; Daniela Calainho, num estudo realizado sobre os agentes inquisitoriais no Brasil, analisando a ação dos Familiares do Santo Ofício no Brasil colonial, também aponta que “a leitura do Édito da Fé, arrolando as culpas passíveis de confissão e delação, inquietava os espíritos, e a ameaça que se instalava levou a que vários chegassem ao Visitador na tentativa de salvarem-se dos castigos impostos pelo Tribunal”¹⁹⁵.

De fato, as denúncias permitem afirmar a eficácia absoluta da utilização destes instrumentos para estimular as delações que foram apresentadas ao visitador. O volume considerável de acusações realizadas contra indivíduos cristãos-novos – quase metade

¹⁹² ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Macabéias da Colônia**: Criptojudaismo feminino na Bahia – séculos XVI – XVII. Tese de doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 2004. p.294- 295.

¹⁹³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 246.

¹⁹⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989, p.226.

¹⁹⁵ CALAINHO, Daniela Buono. *Op. cit.*, 2006, p.129.

das denúncias da documentação – é sugestivo da obediência da população a convocatória do Santo Ofício, bem como da pedagogia empregada pela instituição que esta convocatória representava.

As denúncias apresentadas por cristãos-novos representam 13,9% do total das acusações dispostas na documentação (39). Deste montante, 22 foram realizadas contra outros cristãos-novos, perfazendo o total de 56,4% das acusações que indivíduos ligados a esta condição sócio-religiosa relataram (ver tabela 6 em anexo). Não obstante ressaltar-se a relatividade destes índices, há, contudo, a efetiva possibilidade de apontar objetivamente o número das denúncias apresentadas por estes indivíduos contidas na documentação. Neste ponto nosso levantamento quantitativo discorda daquele realizado por Ângela Maia. O número de cristãos-novos identificados na documentação como denunciantes é de 39 e não 43 como a autora sugeriu¹⁹⁶.

As diferenças básicas que distanciam estes índices residem, sobretudo, em algumas quantificações que a análise das denúncias por nós realizadas, permite caracterizar como equivocadas, na medida em que considera alguns indivíduos que claramente se identificam como cristãos-velhos na condição de cristãos-novos denunciantes – como é o caso de Nuno Álvares¹⁹⁷, em Pernambuco e Balthasar da Fonseca¹⁹⁸, na Paraíba; ambos se identificam como cristãos-velhos e, de fato, quando cotejamos minuciosamente o levantamento quantitativo realizado por Maia com a documentação, verificamos rapidamente a identificação sócio-religiosa contrária aquela apontada pela autora. Além disto, há indivíduos que não foram identificados pela autora, como é o caso do cristão-novo Fernão Rodrigues da Paz, residente em Itamaracá, mas que realizou sua denúncia em Pernambuco¹⁹⁹. Outras diferenças identificadas são relacionadas aos indivíduos homônimos que são considerados pela autora como sendo o mesmo. Este é o caso dos cristãos-novos Francisco Mendes e Francisco Mendes da Costa²⁰⁰; diferença sutil nos nomes, mas que aponta efetivamente a existência de dois indivíduos, ambos residentes em Igarassu.

Há ainda três indivíduos cristãos-novos que são considerados pela autora como denunciantes, mas que efetivamente, segundo as informações documentais permitem afirmar, não se apresentaram espontaneamente ao inquisidor para delatar alguém, ao

¹⁹⁶ Conf. MAIA, Ângela Vieira *Op. cit.*, 2003.

¹⁹⁷ MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p.233.

¹⁹⁸ MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p.234.

¹⁹⁹ Conf. Tabela 6 em anexo.

²⁰⁰ Conf. Tabela 6 em anexo e MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p.233.

contrário, foram denunciados, citados como testemunhas em denúncias ou convocados pelo visitador para esclarecer as informações obtidas com as denúncias em que foram citados. Este é, por exemplo, o caso do cristão-novo Diogo Soares, denunciado pela posse de livros de sorte, não se apresentando em nenhuma das denúncias contidas na documentação, na qualidade de acusador. Outro caso semelhante se refere ao cristão-novo Francisco Mendes da Rosa, identificado também como cristão-novo denunciante, mas que, no entanto, foi denunciando por sua esposa Isabel Fernandes, por algumas blasfêmias que tinha proferido por estar aborrecido; caso este sugestivo também da fragmentação de sociabilidades e, em sentido maior, de laços afetivos em detrimento da acusação inquisitorial. O terceiro caso tem como exemplo a cristã-nova Briolanja Fernandes, filha bastarda de Diogo Fernandes, cristão-novo senhor do engenho de Camaragibe e esposo de Branca Dias. Briolanja foi citada recorrentemente como testemunha das práticas judaizantes que se realizavam na casa de sua madrasta, sendo indicada geralmente pelas ex-discípulas da escola de ensinar afazeres domésticos, cujo objetivo principal se relacionava com a preparação de jovens moças para o mercado matrimonial, mantida por Branca Dias nos anos anteriores a visitação, época que ainda era viva.

Na margem da denúncia realizada por Isabel Fraso, enteada de Guiomar Fernandes, meia-irmã de Briolanja, pode-se verificar a convocatória do visitador para seu comparecimento à mesa. É clara a intenção de Heitor Furtado em comprovar as culpas judaicas denunciadas contra Branca Dias e vários membros de sua família. Mas é mais clara ainda a efetiva insistência de Briolanja Fernandes em negar absolutamente qualquer relação de seus parentes com o recolhimento em dia de sábado, característico do Shabat judaico. As anotações contidas nas margens dos manuscritos, e reproduzidas nas edições transcritas dessa documentação, possibilitam, assim, a verificação do testemunho e do comportamento da cristã-nova na mesa do inquisidor:

Perguntada a referida Briolanja Fernandes filha de Diogo Fernandes, cristão-novo, enteada de Branca Dias cristã-nova defuntos. E amoestada que falle a verdade jurou que dos dittos defuntos e de seus filhos e filhas e sua gente não sabe nada que lhes visse fazer nem ouvisse dizer contra nossa sancta fee catholica e que no tempo que ella servia ao ditto seu pai, e madrasta era moça e servia de mandados também de fora e que não atentava em nada se guardavão os sábados nem se faziam outras cousas judaicas, e que se elles isso fazião ella testemunha não sabia nem atentava nisso nem o consentia²⁰¹

²⁰¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.46.

No relato apresentado por Briolanja Fernandes há importantes características indicativas dos comportamentos adotados por alguns cristãos-novos que estiveram diante da averiguação inquisitorial. A sua apresentação como boa cristã se sustenta na negação de que os membros de sua família adotavam comportamentos condenados pela fé católica. Esta negação é, certamente, o que nos chama mais atenção no seu relato, sobretudo, por se tratar um membro do grupo familiar que coabitava os mesmos espaços e o mesmo cotidiano. Então, qual a causa aparente do silenciamento? Medo de envolver-se na engrenagem punitiva da Inquisição ao ser associada aos comportamentos “heréticos” dos membros de sua família? A evidência documental, neste caso é específica e indireta. As anotações contidas na margem da documentação fornecem, nesse sentido, um relato indireto da cristã-nova, mas que fornece negação objetivamente declarada sobre a realização de costumes caracteristicamente judaizantes na casa de Branca Dias e no engenho da família. Se esses costumes eram publicamente conhecidos na vila de Olinda, e até mesmo em outras regiões, a negação de Briolanja Fernandes pode ser compreendida a luz da pressão inquisitorial que envolvia as inquirições, sempre com admoestações e alusões aos perigos que o distanciamento da fé cristã causava? Que estratégias discursivas foram utilizadas pelos cristãos-novos para distanciar-se, em algum sentido, da má suspeita atribuída a sua condição religiosa?

No caso de Briolanja Fernandes a intencionalidade, mesmo que indireta e/ou velada, de se apresentar como “boa” cristã – além, de sua negação em saber da existência dos comportamentos judaizantes de que os membros de sua família foram acusados – pode indicar algumas considerações sobre o distanciamento que muitos cristãos-novos que atuaram como denunciadores parecem ter operado ao se apresentarem ao inquisidor. Um dos elementos sugestivos tanto do distanciamento de uma identidade religiosa criptojudáica, quanto da integração e assimilação social dos cristão-novos, é a maneira como estes indivíduos se identificam para o visitador, formulando discursivamente uma equação que tendia a diminuir a “mácula” que a ascendência judaica imputava, apresentando-se como $\frac{1}{2}$ cristãos-novos, como tendo “raça de cristão novo”, ou seja, indivíduos frutos dos casamentos-mistos, ou mesmo utilizando a fórmula contrária, apresentando-se como cristãos-velhos, mas possuindo alguma ascendência cristã-nova, como é o caso de Maria de Azevedo, que disse ser cristã-velha e “que da parte de sua mãe tem raça de cristã nova por que a sua mãe era filha de

cristão-novo e de cristaã velha”²⁰². Esta é, efetivamente, a única diferenciação que se pode fazer entre os cristãos-novos que se apresentaram a fim de realizar denúncias, o que não quer dizer, absolutamente, que esta diferenciação demarque as linhas entre o judaísmo velado e o cristianismo verdadeiramente assimilado – 13 entre os 39 indivíduos que se apresentaram para realizar denúncias se encaixam nesta dimensão (ver tabela 6 em anexo).

Os cristãos-novos não deixaram de apresentarem-se como acusadores dos desvios morais e religiosos das pessoas comuns ao dia-a-dia, é certo que em menor número. As acusações são variadas e se relacionam, excetuando-se aquelas realizadas contra outros cristãos-novos e referentes aos indícios de judaísmo, em geral aos comportamentos pouco ortodoxos do ponto de vista religioso do cristianismo, como as proposições blasfemas sobre os dogmas e princípios da religião oficial, nas quais muitas vezes são os cristãos-velhos a maioria dos indivíduos acusados. Neste ponto, foram observadas discussões de caráter teológico, por exemplo, sobre a existência do limbo realizada entre dois cristãos-novos, Manoel d’Azevedo e Francisco Rodrigues ²⁰³; sobre as interpretações do evangelho realizadas pelo vigário Francisco Pinto Doutel²⁰⁴; também acerca das blasfêmias proferidas por Bento Teixeira sobre o Santo Sacramento, dizendo que o tomava mais por conveniência e “que logo em fazendo camara o lançava pello trazeiro fora” ²⁰⁵, bem como sobre interpretações populares – baseadas, muitas vezes, em informações vindas uma cultura teológica de caráter erudito – acerca dos pecados capitais, como a gula²⁰⁶.

Há denúncias realizadas por cristãos-novos que indicam sensibilidades de medos extrapolando os limites da instituição e se relacionando diretamente com o temor a Deus e o medo de ir ao inferno. Assim pode ser lida, por exemplo, a acusação apresentada por Luis Antunes, filho de Ruy Gomes, um conhecido ourives cristão-novo de Olinda, contra o cristão-velho João Soares Pereira. Luis Antunes relata que ainda em Portugal, pelo fato de João Soares Pereira estar preso, dirigiu-se ele até cadeia a fim de visitá-lo, sendo nessa ocasião persuadido pelo cristão-velho para conseguir-lhe alguma quantidade de veneno. Luis Antunes afirmou em sua acusação que falando com João Soares “(...) na grade da prisão ambos soos lhe pedio ho ditto Joam Soares huã

²⁰² Conf. Tabela 6 em anexo e Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.36.

²⁰³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 92-93.

²⁰⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 217; 232.

²⁰⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 288-289.

²⁰⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.117.

pequenade escamonea bem moída e suspeitando elle que ho ditto Joam Soares lhe pedia a tal peçonha pera matar alguém lhe respondeo que lha não queria dar porque temia a Deus e não queria ir ao inferno”²⁰⁷. Não obstante a acusação residir no fato de que o cristão-velho teria negado a existência do inferno – ao receber a resposta negativa de Luis Mendes ao seu pedido “lhe respondeo que não avia inferno”²⁰⁸ –, a deleção realizada pelo cristão-novo reflete, implicitamente, sentimentos de medos ligados a “justiça divina” e a condenação eterna ao inferno, duas “espécies” de medos que o Santo Offício soube integrar ao seu discurso e destreza investigativa.

Outras denúncias apontam as investidas realizadas por indivíduos cristão-velhos aos cristãos convertidos, baseadas nos estereótipos e notícias públicas, costumeiramente vexatórias, sobre cristãos-novos suspeitos de judaizar. O cristão-velho Belchior Mendes de Azevedo ao saber dos rumores sobre os comportamentos de Thomas Lopes, cristão-novo residente em Pernambuco – cujas denúncias o acusam de passear publicamente na vila de Olinda em certas ocasiões com um tecido branco amarrado em um de seus pés, servindo de estratagem que, segundo os acusadores, representava um sinal velado para os cristãos-novos se reunirem no engenho de Camaragibe – em uma tentativa de extorsão e chantagem realizada contra o cristão-novo, fingiu ser primo do visitador e Familiar do Santo Offício incumbido de realizar a sua prisão. Segundo a acusação realizada pelo cristão-novo, Belchior Mendes

(...) lhe dixee que elle era primo delle senhor visitador e que estando hum dia na Bahia jantando com elle senhor visitador, elle senhor lhe dera huns papeis que elle trouxera e tinha guardados pera prender a elle denunciante por culpas do Santo Offício e que por tanto lhe desse elle denunciante huã pipa de vinho e dez cruzados em dinheiro e que elle romperia logo os papeis pera ho prender per mandado delle senhor visitador²⁰⁹

Apesar da fama pública em Olinda sobre sua circulação na vila com um de seus pés atados e a associação deste comportamento como “campainha” para reuniões judaizantes, o cristão-novo denunciou em 11 de novembro de 1593 o falso familiar. Na denúncia Thomas Lopes narra que na ocasião da chantagem deixou claro que não tinha nem o vinho requerido, muito menos o dinheiro “nem tinha a ditta culpa nem outra alguma do Santo Officio per que temesse nada”. Este é certamente um dos relatos que mais diretamente indicam a resistência de cristãos-novos frente a intimidação inquisitorial. É certo que Thomas Lopes estava em uma posição “privilegiada”, ao

²⁰⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.103.

²⁰⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.103.

²⁰⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.60.

denunciar outras culpas tão importantes e com evidências mais diretas em relação às aquelas que supostamente ele adquiriu ao passear na vila nas condições narradas. No entanto, Heitor Furtado de Mendonça não deixou de averiguar, diretamente com o denunciante, os rumores que envolviam seu nome, perguntando ao cristão-novo quem lhe havia ensinado a sair com o pano atado em um de seus pés para avisar aos judaizantes os dias de reunião, bem como que dias eram esses e, nesse caso mais uma vez, verifica-se a insistente negativa por parte dos cristãos-novos na sua associação com o judaísmo oculto colonial. De acordo com a denúncia, Thomás Lopes, “respondeo, que tal não usa nem usou e que algumas vezes o veriam com hum dedo do pé doente entrapado como muitos tem nesta terra mas que elle he bom cristão”²¹⁰

Baseando-nos nestes índices, podemos afirmar com segurança mais que suficiente que a esmagadora distância entre o número total de denúncias realizadas por indivíduos cristãos-novos e o montante geral das acusações anotadas na documentação é significativa do comparecimento mínimo de cristãos-novos à mesa inquisitorial na condição de denunciante. Apenas 39 acusações foram apresentadas por cristãos-novos – cerca de 13,9% dos relatos contidos na documentação. São 39 relatos entre o número total de 279 acusações registradas, o que permite afirmar que, de maneira geral, os cristãos-novos apresentaram-se consideravelmente menos à mesa inquisitorial. Se levarmos em consideração o número de confissões de cristãos-novos, também se verifica este esvaziamento, haja vista que entre as 62 confissões conhecidas pela historiografia, 14 destas foram realizadas por indivíduos identificados como cristãos-novos. Deste modo, é possível dizer que os cristãos-novos confessaram-se e denunciaram bem menos em relação a indivíduos identificados como cristão-velhos, bem como aqueles identificados de outras maneiras, ou ainda com a condição religiosa não declarada. Nesse sentido, a distância entre estes índices e as acusações apresentadas contra cristãos-novos, aponta invariavelmente que, não obstante confessarem-se e acusarem em menor volume, os cristãos-novos foram insistente e constantemente delatados na mesa do visitador.

²¹⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.61-63.

2.2. HISTÓRIAS DE MEDO E/OU O MEDO NA HISTÓRIA

O medo é fruto da mente²¹¹. Sentimento humano e complexo, o medo é por isso mesmo, uma produção mental subjetiva, sustentada por discursos que a legitimam e pelo aparato mental dos homens que se relacionam com as incitações de alarme que as ameaças do meio ambiente físico e/ou social representam. O alvorecer da modernidade européia foi, com efeito, um momento histórico cujas expressões de medo podem ser examinadas à luz da relação da Igreja e do Estado com as minorias étnicas e religiosas consideradas dissidentes pelo discurso do poder.

Em meio às ameaças que os comportamentos heréticos representavam para o corpo social cristão, verifica-se a fundação de instituições de ordem, controle e vigilância social cujo emprego de discursos ideologicamente alicerçados na conduta religiosa e moralizante do Cristianismo foi largamente utilizado. Mais do que empregar procedimentos jurídicos e regimentais, as instituições formadas pelos membros da Igreja expressavam o vigor de uma cultura religiosa que se pretendia homogênea e missionária, cujo sentido salvacionista num momento marcado por medos de natureza escatológica e obsidionais sublinha um traço característico da mentalidade destes homens.

A Inquisição portuguesa insere-se neste movimento e sua atuação no Reino e nos espaços sob colonização lusa atesta o exercício empreendido por esta instituição na depuração das consciências religiosas dos súbitos do Rei e no combate aos indivíduos associados ao pecado e, logo, à heresia. Logo, parece aqui se encontrar uma perspectiva para leitura do fenômeno da atuação inquisitorial nos espaços da América portuguesa do século XVI que implica na análise da íntima relação desta instituição com a emergência de uma sensibilidade de medo no corpo social. Não obstante a evidente relação entre a Inquisição e a temática do medo, esta parece ter circulado de maneira periférica nos trabalhos da historiografia brasileira da Inquisição, sendo sua inserção geralmente pontual, quando relacionada a outros aspectos da Inquisição analisados por esta historiografia.

Em seu trabalho sobre as moralidades e desvios sexuais no Brasil colonial, Ronaldo Vainfas já apontara, em algum sentido, para o empenho da Igreja pós-tridentina na normatização da moral e dos costumes, aliando, além dos mecanismos

²¹¹Conf. TUAN, Yi-fu. **Paisagens do medo** – São Paulo. Editora UNESP, 2005.

institucionais, uma campanha de organização social e de homogeneidade cristã fortalecida pela intimidação dos fiéis frente aos desvios de comportamentos que eram associados às heresias combatidas pela Inquisição. Nesse sentido Vainfas assinala:

Organizar as massas com base na família cristã, fazê-las crer na verdade divina segundo as regras da Igreja, o amplo programa da moderna Reforma Católica carecia de outros meios além dos arranjos institucionais e da disciplina eclesiástica homologados em Trento. A viabilização da nova pastoral – ou a moderna difusão do antigo cristianismo – pressupunha sistemática intimidação dos fiéis, permanente ameaça com os horrores que Deus reservava aos que ousassem desviar-se de si ²¹²

Assim, ao mesmo tempo em que o Cristianismo se expandia, com seu ímpeto missionário, para as possessões coloniais da América portuguesa, trazia consigo uma linguagem eclesiástica ameaçadora para as massas dissidentes. A intimidação primeira da Inquisição, talvez residisse na pena de excomunhão por ela aplicada àqueles que fossem coniventes com os erros de fé que as heresias representavam. Todos aqueles que tivessem notícias das práticas heréticas contidas no monitório da Inquisição eram obrigados a denunciá-las, o que, segundo Vainfas, “já carregava em demasia a consciência da população” ²¹³.

No estudo dos “*Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*”, Daniela Calainho se debruça numa análise historiográfica sobre os Familiares do Santo Ofício – leigos que se candidatavam ao cargo, passando por uma série de procedimentos para averiguação de sua ascendência e “pureza de sangue”; serviam à Inquisição no exercício de suas funções, instigando a população para a delação, observando comportamentos alheios e mesmo efetuando prisões em nome do Santo Ofício – sustentando que estes indivíduos eram muito mais que simples “espiões” a dispor do Santo Ofício, ao considerá-los como um dos alicerces principais da “pedagogia do medo” sugerida pelo historiador Bartolomé Benassar ²¹⁴.

Ao analisar os processos para obtenção do cargo de Familiar do Santo Ofício, a autora evidencia a atuação destes colaboradores da Inquisição avaliando o controle desta instituição sobre o espaço colonial. Calainho sustenta que a função dos indivíduos investidos da função de Familiar do Santo Ofício era bem maior do que se realmente atribui. Segundo a autora,

Seu papel não se restringia a detectar e delatar heresias, mas também a provocar delações mediante pressões psicológicas e até físicas sobre os

²¹² VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989, p. 32.

²¹³ VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1984, p. 224.

²¹⁴ CALAINHO, Daniela Buono. *Op. cit.*, 1984, 2006, p.137.

possíveis acusadores. Enfeixando em si todo o temor e medo inspirado pela Inquisição, o Familiar era, pois, a ‘imagem externa do Santo Ofício’²¹⁵

A interessante análise realizada por Calainho, de fato, aponta para alguns elementos integrantes da experiência da Inquisição com a produção e difusão de sensibilidades de medo. De modo global, os autores que na historiografia brasileira dos estudos inquisitoriais se debruçaram, periférica ou efetivamente, sobre a relação entre a atuação inquisitorial na América portuguesa e o emprego de discursos de medo, encontram na tríade formulada por Bartolomé Bennassar a formulação primeira de suas problemáticas, tanto parece ser que no estudo já aludido sobre as moralidades brasílicas, Vainfas assinala que a convivência da sociedade às investidas da Inquisição resultava mesmo daquilo que “Bennassar chamou de ‘pedagogia do medo’, espectro da Inquisição associado ao segredo dos processos, ao pavor da morte na fogueira, do confisco de bens e da infâmia que recaía sobre os condenados do Santo Ofício”²¹⁶.

Aos três elementos que Bennassar considera na sua “pedagogia do medo” – a memória da infâmia pública, a ameaça da miséria e o segredo da denúncia – juntam-se, na experiência colonial, outros tantos. Quando operadas à luz do problema cristão-novo, as formulações produzidas por esta historiografia devem considerar a tradição de perseguição ao judeu, os discursos detratores e sua associação à heresia. A Inquisição pareceu operar na sistematização de uma campanha anti-marrana que compreendia a transformação de medos sentidos – ou seja, os homens de Igreja organizando-se para fazer frente ao medo da heresia – para medos produzidos, sobretudo, através de um complexo aparelho institucional que sutilmente difundia, através da intimidação e pregações, o medo no corpo social. Ângela Maia em “*À sombra do medo – cristãos velhos e cristãos novos nas capitâneas do açúcar*” é mais uma autora da historiografia dos estudos inquisitoriais que parece integrar a tradição historiográfica que se preocupou em investigar o funcionamento da Inquisição à luz da “pedagogia do medo” de Benassar²¹⁷. A autora se debruçou na compreensão do rompimento dos laços de sociabilidades entre cristãos-velhos e novos no período de inspeção inquisitorial, considerando a atuação do Santo Ofício da Inquisição no Brasil quinhentista como elemento desagregador do padrão de sociabilidades harmônicas que se operava na colônia, entre os grupos sociais antagônicos no Reino. A autora expressa bem o que os relatos fornecidos à mesa inquisitorial representam numa conjuntura de intimidação e

²¹⁵ CALAINHO, Daniela Buono. *Op. cit.*, 2006, p. 36.

²¹⁶ VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989, p.224.

²¹⁷ MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p.144.

difusão do medo na população inspecionada, entendendo mesmo que os relatos expressos na documentação inquisitorial são evidências do medo difundido pelo Santo Ofício ou de alguma maneira relacionado a ele. Segundo Ângela Maia,

as denúncias e as confissões apresentadas diante da Mesa do Visitador são indícios de medo: medo de ser acusado ou de ser suspeito. Esse medo que levava homens e mulheres a confessar, denunciar e apontar, levantou suspeitas, desorganizou a sociedade desestruturando a convivência das pessoas na Colônia, beneficiando uma Instituição que defendia a ferro e fogo uma ortodoxia religiosa, moral e mental para manter intocado um modelo próprio de *Poder*²¹⁸

Um exame geral da historiografia brasileira sobre a Inquisição quer se trate de trabalhos que exploram a perspectiva das sensibilidades de medos produzidas pelo Santo Ofício ou obras que, ao analisar os demais aspectos do funcionamento inquisitorial, sublinham a relação entre o Santo Tribunal e dimensão dos sentimentos, permite assinalar que a difusão do medo pela Inquisição estava intimamente ligada, apesar das supostas sutilezas do discurso institucional, a engrenagem que os procedimentos investigativos do tribunal representavam. Aqui se processa fundamentalmente um dos pontos integrantes da “pedagogia do medo”, operacionalizada nestes trabalhos para a compreensão do fenômeno da Inquisição e da difusão do medo por ela engendrado. Quando aponta os métodos de interrogatórios da Inquisição, caracterizados pelo segredo constante e controle de informações, Ângela Maia sublinha o caráter peculiar daquilo que talvez possa se denominar de “cultura do segredo inquisitorial”, ou seja, o controle de informações exercido pelo inquisidor no decorrer das investigações das condutas religiosas, que silenciava o nome dos acusadores, as circunstâncias envolvidas e mesmo os crimes dos quais se acusava. Nesse sentido a autora assinala que a Inquisição tornava-se efetivamente um terror social, haja vista que

seu método de interrogatório mantinham em segredo a acusação, forçando o acusado, ao tentar adivinhar os motivos de sua detenção, a denunciar ou envolver muitas outras pessoas. Assim, a prisão de um indivíduo significava o envolvimento de muitos nas malhas do terrível tribunal; o que então, por si só servia para desencadear o pânico²¹⁹

No *Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza não deixou de sublinhar a dúbia condição das testemunhas que denunciavam os erros de fé de outrem. Dúbia, sobretudo, devido a real possibilidade de a testemunha transformar-se de colaboradora do Santo Ofício a possível ré. Desta forma, Mello e Souza ao caracterizar

²¹⁸ MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p. 53.

²¹⁹ Conf. MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003.

a eficácia do discurso inquisitorial no imaginário dos colonos, sugere como característica de uma sociedade marcada pelo medo, a celeuma de sentimentos e comportamentos instigados pelos procedimentos de investigação empregados do Santo Ofício português. Assim sendo, a autora argumenta que

Sobre a cabeça de cada testemunha pesava sempre a ameaça de ser transformada em réu por procedimento análogo ao que ela tivera quando denunciara voluntariamente um conhecido. Em outras palavras, a Inquisição transformava cada testemunha num réu em potencial. Em vez de desencorajar as denúncias, entretanto, esta possibilidade ameaçadora fazia com que proliferassem ainda mais: todos tentavam livrar-se de eventuais denúncias e ganhar a confiança do inquisidor, apresentando-se enquanto delatores²²⁰

Inevitavelmente todos os indivíduos assentados nos espaços sob jurisdição do Rei – e não se trata de uma hipérbole do discurso historiográfico –, estavam à mercê de sofrer um processo inquisitorial caso seus comportamentos fossem heréticos e suficientemente investigados pelo Santo Ofício para verificação das possíveis culpas, podendo mesmo qualquer sujeito, dependendo da gravidade de seu crime, ser desterrado, flagelado publicamente, obrigado a pagar multas à justiça inquisitorial, ser enfim, condenado as diversas penitências que englobavam o complexo funcionamento da Inquisição. A ameaça que o Tribunal representava estimulou o comparecimento de muitos sujeitos inquietos para delatar os comportamentos suspeitos que a Inquisição julgava e condenava. Inquietos, sobretudo, devido ao medo de possivelmente ser denunciado, pois, qualquer ato, palavra ou gesto que fossem mal interpretados em alguma situação cotidiana, poderia se transformar em matéria herética para o Santo Tribunal. Esta é a idéia geralmente expressa nos estudos inquisitoriais. O comparecimento efetivo da população para delatar pessoas próximas ou distantes, parentes ou amigos, foi estimulado pelo medo da denúncia mútua; muitos na dúvida se seriam ou não denunciados por algum desvio cometido, apresentavam-se ao visitador listando as culpas, que viram ou ouviram falar, de outros indivíduos. A análise que Vainfas realiza em sua obra sobre os desvios dos padrões morais que foram delatados a Inquisição no Brasil sugere, com efeito, que o medo estava efetivamente relacionado aos testemunhos relatados ao visitador. O autor, nesse sentido, nos informa:

Os que atendiam à convocação do visitador, apressando-se a delatar erros alheios ou confessar os próprios, eram movidos por algumas espécies de medo. Antes de tudo pelo medo de ser acusado, o que levava muitos a se anteciparem às denúncias apresentando-se ao visitador ou a delatarem os outros para ‘mostrar serviço’ à Inquisição.²²¹

²²⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1986, p. 300.

²²¹ VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989, p.226.

Vainfas complementa ainda sua argumentação sustentando que

Medos variados, portanto, empurravam a população para as confissões e denúncias ansiosamente esperadas pelo visitador. Mas sobre todos os medos, fossem quiméricos ou razoáveis, imperava um pânico difuso e geral que (...) associava a Inquisição à tortura, pauperização, infâmia e morte.²²²

No Brasil do século XVI, as visitas inquisitoriais parecem representar, nesse sentido, a operacionalização de uma campanha de averiguação religiosa cuja constante intimidação dos fiéis se fazia presente. As confissões e denúncias realizadas a Heitor Furtado entre 1593 e 1595 no conjunto espacial das capitanias inspecionadas por este, apontam, com efeito, as conseqüências da intimidação inquisitorial na campanha de averiguação das práticas religiosas dos colonos. O número de confissões que se tem notícia com a documentação conhecida, num primeiro momento parece ser mínimo se observado do ponto de vista global de uma atuação que durou cerca de dois anos naquelas capitanias. Apenas 62 confissões referentes a Pernambuco, Itamaracá e Paraíba são conhecidas pela historiografia devido a incompletude das fontes da primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil. No entanto, mesmo ainda em menor número quando comparados as confissões de cristãos-velhos, os 14 relatos – cerca de 22% das confissões – contidos nesta documentação, permitem inferir não só que os cristãos-novos confessaram-se menos que os cristãos-velhos – possivelmente por medo de verem-se envolvidos na engrenagem punitiva da Inquisição, haja vista a suspeita de fé que recaía sobre eles – , mas também o complexo jogo da adesão da população ao discurso inquisitorial, na pressa em confessar-se antes de ser denunciado ou na justificativa da ignorância sobre o “erro” cometido e da retardatária tomada de consciência acerca destes erros somente com as informações do monitório de culpas. Segundo Ângela Maia,

As confissões eram sempre acompanhadas de declarações de boas intenções, ignorância da culpa e pedidos de perdão e podem indicar em alguns casos um verdadeiro medo espiritual de estar pecando se não colaborar com a Inquisição, mas a maioria demonstra o medo real de, se não se confessar, ver-se denunciado por outros e ser considerado mal intencionado, omissos ou mentiroso²²³

De fato, o exame atento das confissões permitirá a rápida verificação das formulações propostas pela autora supracitada. Confessando em sete de fevereiro de 1594 suas opiniões heréticas por afirmar que “o estado dos bons casados era melhor que

²²² VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1989, p.229.

²²³ MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p. 152.

o dos religiosos”²²⁴, André Pinto – identificado na confissão como tendo “raça de cristão novo” – alega que não entendia que sua era opinião era moralmente condenada pela Igreja, tomando contornos de blasfêmias. O relato de André Pinto aponta o sentido pedagógico dos documentos de propaganda inquisitorial no combate a heresia; a confissão estimulada pela tomada de consciência frente ao erro e pelo temor a Igreja. Complementa sua confissão afirmando que

quando ouviu publicar o edito da fé e papéis da Santa Inquisição na sua freguesia, soube e entendeu ser a dita proposição errada e herética e conheceu seu engano em que estivera simplesmente, pelo que vem pedir perdão a esta mesa, **porque ele é bom cristão e temente** a Deus e crê o que crê a Santa Madre Igreja²²⁵

Destas confissões, sete estão relacionadas àquilo que os documentos da Inquisição permitem conceituar como “proposições heréticas”, ou seja, comportamentos e/ou afirmações de cunho pouco ortodoxo sobre matérias religiosas e assuntos de moralidade, refletindo por vezes o choque de interpretações entre dois níveis de culturas – o refinado estilo inquisitorial, sustentado por formulações teológicas, e as opiniões comuns da massa da população, muitas vezes ignorante em relação aos assuntos de fé. A confissão de André Pinto representa também esta dimensão, sobretudo, por que sua “opinião herética” indica efetivamente uma das blasfêmias geralmente proferidas por inúmeros indivíduos cristãos, tanto novos quanto velhos. Assim sendo, Estevão Ribeiro, “que tem parte de cristão novo”, confessou ter afirmado algumas vezes que “o melhor estado era o dos casados que o dos clérigos e dos frades”²²⁶; o cristão-novo Gabriel da Costa também confessou ter dito “que melhor era o estado dos casados que o dos religiosos”²²⁷, afirmando “que as ditas palavras disse então somente, sem advertir que eram heréticas”²²⁸, numa evidente tentativa de esclarecer ao visitador sua ignorância acerca da dimensão herética daquele assunto.

Isabel Fernandes, mameluca “que tem raça de cristã nova”, confessou-se a Heitor Furtado em 19 de dezembro de 1594, penúltimo dia de permanência da Inquisição na capitania de Itamaracá, por ter afirmado em uma peleja que tivera com uma escrava sua “(...) que descreia do óleo que tinha recebido”²²⁹, rejeitando e descrendo assim, dos sacramentos e ritos da Igreja; afirmação que era entendida na perspectiva

²²⁴ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.30.

²²⁵ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.31.

²²⁶ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.26.

²²⁷ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.147.

²²⁸ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.148.

²²⁹ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.118.

inquisitorial certamente como blasfêmia contra a Igreja. A confessante relata que teria comentado com seu marido sobre as blasfêmias que tinha proferido e “ele lhe disse que lhe lembrasse para se vir acusar ao Santo Ofício”²³⁰. Não é necessário destacar a obviedade no atendimento do pedido de seu marido, apenas ressaltar as prevenções e pedidos de desculpas da confessante por seus comportamentos, haja vista que sobre as blasfêmias, Isabel Fernandes afirmou que as dizia “sem deliberação e sem ter a tenção do que as palavras soam”²³¹. Mais do que lembrar a obrigação de apresentar-se ao Santo Ofício, as palavras do cônjuge de Isabel Fernandes permitem verificar a emergência de uma consciência medrosa que era expressa muitas vezes na obediência aos estímulos inquisitoriais para a auto-acusação e delações alheias. Outras confissões sobre opiniões moralmente condenadas pela Igreja, e conseqüentemente, pela Inquisição podem ser verificadas na documentação nas confissões de Pedro Bastardo e Brás Fernandes em Pernambuco em fevereiro de 1594, e João Paris, na Paraíba, em janeiro de 1595.

As informações documentais sobre a condição religiosa e social dos confessantes em questão – se são cristãos-novos ou velhos – além ambígua, é escassa. Pedro Bastardo afirmou “que não sabe se era cristão novo se velho”; Brás Fernandes é identificado na documentação por ambas as maneiras; já João de Paris também disse que não sabia se era cristão-novo ou velho. De todo modo, suas confissões, devido mesmo essa ambigüidade que as caracterizam, são consideradas aqui para integrar um quadro geral das blasfêmias confessadas por indivíduos efetivamente identificados como cristãos-novos ou aqueles cujas evidências documentais associam-nos ao grupo dos conversos. É, portanto, neste sentido que estas confissões podem aqui ser entendidas. O primeiro confessou ter convivido durante sete anos no sertão entre os gentios, partilhando dos costumes indígenas, “vivendo conforme os costumes dos ditos gentios, tingindo-se como eles e tomando e tendo muitas mulheres”²³², chegou ao ponto de adotar um nome indígena – “Aratuam, que quer dizer Arara” – mas, em contrapartida, afirmou que “todas as ditas coisas fazia e dizia somente no exterior, porque quanto é no coração sempre teve firme a fé de Jesus Cristo”²³³; Brás Fernandes relatou ao inquisidor que em certa ocasião teria afirmado que as Bulas papais serviriam senão para angariar dinheiro para a Igreja²³⁴; João de Paris, por estar “amancebado com

²³⁰ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.119.

²³¹ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.119.

²³² Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.28.

²³³ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.28.

²³⁴ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.33.

uma negra brasila, pagã” e escrava, sustentava que a fornicação entre solteiros não era pecado, e, em seu caso, ainda que estivesse “amancebado com aquela negra que não pecava nisso”, pois lhe pagava pelos favores sexuais oferecidos a ele²³⁵.

Entre as confissões, verificam-se ainda aquelas que retratam comportamentos que conservavam aspectos dos rituais da lei mosaica, fornecendo a análise histórica indícios do judaísmo possível que se processava na colônia. Entre as confissões realizadas por indivíduos que se identificam como cristãos-novos, ou tendo alguma ascendência cristã-nova, se destacam os relatos que indicam a manutenção de comportamentos diretamente relacionados ao judaísmo. Simão Pires Tavares deixa transparecer, entre pequenos desvios de fé confessados, as implicações da propaganda inquisitorial, ao mesmo tempo em que sugere interessantes informações sobre os burburinhos que circulavam sobre os lugares de cultos secretos do judaísmo processado na colônia. No final de sua confissão afirma que “depois de publicados os editos e papéis do Santo Ofício ele declarou a Simão Vaz, cristão novo, que havia de vir dizer a esta mesa que ele ouvira que um negro dizia que se o forrassem que ele diria e descobriria onde estava uma esnoga de judeus”²³⁶; Violante Pacheca relatou em Itamaracá, comportamentos relacionados a cultura alimentar judaica. Confessou ela “que algumas duas vezes tirou a lândoa do quarto traseiro à rês miúda”²³⁷ e que ainda “costuma cozer a panela de carne, quando é magra, com cebola ou alho frito em azeite”²³⁸.

Ainda pode-se verificar neste corpo documental três confissões que foram realizadas por membros de uma mesma família. Os testemunhos complementam o quadro das denúncias que foram realizadas contra Maria Álvares e suas filhas, analisadas na primeira parte de nosso estudo, acerca do esvaziamento dos cântaros e potes de água nos casos de falecimento de alguém da família, ou mesmo de pessoas próximas ao grupo familiar. Em 10 de dezembro de 1594 Beatriz Mendes, que “disse ter raça de cristã nova”, filha de Maria Álvares e Simão Soeiro, confessou que quando morreram alguns escravos, cerca de dezesseis anos antes, teria mandado esvaziar os cântaros d’água por sentir asco do odor dos defuntos, negando para o inquisidor o caráter cerimonioso desta prática, ao mesmo tempo em que esclarece para o representante do Santo Ofício “que nunca soube que botar fora água quando havia

²³⁵ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.132.

²³⁶ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.24.

²³⁷ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.117.

²³⁸ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.117.

defuntos era cerimônia judaica, senão agora, ouvindo os papéis do Santo Ofício”²³⁹. Branca Ramires, outra filha deste casal, no dia 12 de dezembro 1594 confessou ter mandado esvaziar a água dos cântaros de sua casa quando “em um corredor de sua sala, lhe morreu um escravo brasil”²⁴⁰. Sua confissão sublinha, mais uma vez, o paralelismo entre arrependimentos sinceros e declarações de boas intenções existentes nesses documentos.

Desta forma, Branca Ramires admite para o visitador que a adoção do comportamento suspeito foi feita “somente por nojo e asco que teve e tomou de ver morrer o dito escravo e não já com outra nenhuma ruim tenção judaica”²⁴¹, seguindo-se sua declaração de ignorância e o tardio entendimento da condenação do referido comportamento somente a partir da pedagogia inquisitorial: “porque ela nunca soube que botar água fora quando morria alguém era cerimônia judaica, senão depois que veio esta visitação do Santo Ofício”²⁴². Esta parece não ter sido a única vez em que a cristã-nova presenciou ou praticou o hábito funerário que confessou ao inquisidor. Ela foi citada, por exemplo, na denúncia que sua tia, Isabel de Paiva, realizou dois dias depois de sua confissão, contra a sua avó paterna, Guiomar Soeiro, sobre o esvaziamento dos cântaros de água quando morreu uma criança recém-nascida, filha da também chamada Guiomar Soeiro, neta desta e irmã de Branca Ramires²⁴³. No entanto, é a confissão realizada de Guiomar Soeiro, realizada no mesmo dia que a de Branca Ramires, que possibilita, para a análise do historiador, a construção de um quadro maior que aponta a antecipação da confissão em relação as denúncias que foram realizadas contra esta cristã-nova.

O assunto da confissão é absolutamente similar as narrativas de suas duas irmãs: o esvaziamento da água dos cântaros em situação de óbito de outrem. Guiomar Soeiro confessa que quando morreram, há cerca de oito anos antes, uns escravos em sua casa, mandara esvaziar “a água dos potes da cantareira”, justificando que o fez somente “com nojo que tinha de um grande fedor que ficou da ditta negra que morreu em um corredor da sua sala e que não teve tenção ruim, nem sabia que era cerimônia de judeus e agora o

²³⁹ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.102.

²⁴⁰ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.106.

²⁴¹ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.106.

²⁴² Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 106.

²⁴³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 371.

soube depois que veio esta visitação do Santo Ofício”²⁴⁴. Ao que parece, Guiomar Soeiro realmente se apressou em apresentar-se ao visitador para realizar sua confissão.

A primeira denúncia em que é acusada diretamente foi realizada Francisco Soares, seu irmão, em 15 de dezembro de 1594; a segunda, pela sua prima, Maria da Fonseca, em 19 de dezembro deste mesmo ano; as duas denúncias apontam que em uma conversa cotidiana, quando a visitação já estava instalada no Brasil, o assunto da acusação foi posto em prática e que Guiomar Soeiro teria admitido tanto para seu irmão quanto para sua prima que certas vezes teria cometido o comportamento delituoso que confessou ao inquisidor²⁴⁵. Seu comparecimento à mesa inquisitorial antecipou-se as duas acusações que recebeu de seus parentes; a confissão foi realizada no dia 12 de dezembro, poucos dias antes de suas acusações serem anotadas nos livros da Inquisição nos dias 15 e 19 de dezembro, respectivamente. Possivelmente imaginando que seria denunciada pelos seus familiares – Francisco Soares e Maria da Fonseca sabiam do hábito adotado por sua parenta e, pelo menos depois da instalação do Santo Ofício, tinham consciência do desvio de fé que aquele comportamento representava – Guiomar Soeiro logo se confessa, antes mesmo de receber as acusações, talvez pelo medo de ser denunciada; sentimento provocado através da tomada de consciência diante da iniciativa inquisitorial. Estas confissões representam os relatos apresentados ao visitador, cujas práticas estavam diretamente associadas aos costumes judaicos. No entanto, baseando-se nas anotações à margem de duas realizadas contra Maria de Paiva, ainda é possível verificar, mesmo que indiretamente, o comparecimento desta cristã-nova à mesa do Inquisidor.

Tanto na acusação de Gaspar Fernandes, quanto naquela realizada por Thomé Dias – ambas tratando sobre a rejeição da cristã-nova Maria de Paiva em ingerir alguns alimentos interditados para o consumo segundo a tradição judaica –, Manoel Francisco, notário da Inquisição nesta visitação, anotou na margem do livro que “Esta Maria de Paiva veio à mesa no tempo da graça em Pernambuco e confessou que não come cação nem raia fresca por nojo e não por seremonia e por não dizer de si mais que isto assim se não tomou em livro”²⁴⁶. Este é um detalhe documental importante por apontar, mesmo que fragmentariamente, pelo menos uma confissão realizada por cristãos-novos no primeiro “período de graça” concedido a Pernambuco, período este que corresponde

²⁴⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.108.

²⁴⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 373 e 381.

²⁴⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.110.

exatamente àquelas confissões anotadas na documentação extraviada; as anotações as margens da documentação parece-nos, portanto, que foi um dado geralmente ignorado nos levantamentos quantitativos das práticas indicativas de judaísmo, expressas na documentação, que foram realizados por algumas obras da historiografia da inquisição no Brasil, veja-se, por exemplo, o trabalho de Maia²⁴⁷, que – não obstante a exaustiva quantificação realizada na pesquisa – parece ter negligenciado esta dimensão documental.

As últimas confissões que compõem o conjunto dos 14 relatos aqui trabalhados foram realizadas nos dias 26 de outubro e 12 de novembro de 1594, em Pernambuco, respectivamente, pelo cristão-novo Miguel Dias de Paz, e Cristóvão Luis, que não soube informar sua condição religiosa. Suas confissões narram duas circunstâncias que, em síntese, apontam para uma experiência em comum: a tomada das embarcações em que viajavam por navios luteranos e a presença destes indivíduos nos momentos das orações de seus captores. Miguel Dias de Paz relatou ao visitador que no ano anterior estava indo da Bahia para a cidade do Porto quando, já próximo de seu destino, teve a caravela que viajava tomada por “ingleses luteranos”; capturado, foi testemunha dos momentos de prece e orações realizadas por aqueles. Esta é, com efeito, a matéria de sua confissão. Miguel Dias justificou ao inquisidor que nas duas vezes em que presenciou as “salvas luteranas” por ele narradas – “as quais salvas luteranas durava cada uma por espaço de meia hora e faziam duas cada dia pelo dito modo, sem cruz nem imagem, nem retábulo, uma antes do meio dia e outra à noite”²⁴⁸ –, permaneceu ali por parecer-lhe “que se naquela conjunção se saísse e afastasse deles que lhe fariam algum mal”²⁴⁹. Não deixou, porém, de afirmar que nas demais vezes que as orações foram realizadas, não as presenciou, pedindo perdão e misericórdia na mesa inquisitorial.

Cristóvão Luis confessou que durante o percurso que fazia de Pernambuco para a Bahia, “foram tomados por três navios luteranos”. Não fosse a óbvia diferença cronológica entre os fatos ocorridos – a circunstância relatada por Miguel Dias aconteceu em julho de 1593, enquanto o assalto ao navio que Cristóvão Luis estava ocorreu 26 de outubro de 1594 – as circunstâncias narradas confundir-se-iam facilmente. Na verdade, a confissão de Cristóvão Luis pode ser integrada ainda a outro conjunto de confissões que descortinam, para nossa análise, a experimentação de

²⁴⁷ MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p.219.

²⁴⁸ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 51.

²⁴⁹ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 52.

sensibilidades de medo não só por indivíduos de origem social e/ou religiosa cristã-nova frente ao perigo inquisitorial, mas também de sujeitos cristãos-velhos que em outras experiências do coexistir viram-se cerceados por inimigos de outras naturezas, apesar do caráter religioso também ai estar integrado. O caso dos motins realizados pelos luteranos representa esta dimensão que ora tratamos. Cristovão Luis confessa que se integrou nas “salvas” realizadas pelos luteranos pelo medo da violência empregada aos aprisionados que se comportassem de forma hostil nesses momentos de orações, deixando de retirar seus chapéus em sinal de respeito aquela cerimônia, por exemplo, nos momentos dos cultos realizados por seus captores, chegando o confessante a afirmar diretamente que “quando se desbarreteou nas ditas salvas, o fazia com medo dos luteranos (...)”²⁵⁰

Além da confissão realizada por Cristovão Luis ao visitador, este recebeu ainda mais sete relatos – todos realizados por indivíduos que se apresentam a Inquisição como cristãos-velhos – que ajudam a compor a dimensão de uma época marcada por medos de naturezas variadas, além de apontar o intenso trânsito marítimo entre o Brasil e os demais territórios além-mar. Em seu conjunto, estas confissões apontam, pelo menos, o encontro de três embarcações que foram assaltadas na costa do Brasil: a primeira vinda do Reino para a Bahia, a segunda fazendo o percurso contrário e a terceira partindo de Pernambuco também para a Bahia – estando juntos nesta última embarcação com Cristovão Luis, Gomes de Abreu e Gaspar Amorim, outros indivíduos que também narraram esse caso ao inquisidor. Quando tiveram seus navios tomados, todos os confessantes foram transferidos para a embarcação dos seus captores; foi nesta embarcação que presenciaram os acontecimentos que narravam ao inquisidor, todos sempre deixando claro que participaram das orações, mais por medo de sofrer algum tipo de violência que lhes seriam empregadas, do que por alguma simpatia aquelas orações.

Domingos Luis Matosinhos estava na primeira embarcação tomada e permaneceu sob poder dos captores por mais tempo, de junho a outubro de 1594; narrou ao visitador suas culpas, pedindo o perdão inquisitorial “dizendo que tudo fez com o medo que dos ditos luteranos tinha de lhe fazerem mal por estar em seu poder”²⁵¹. Baltazar André, João Pires, Mateus Ribeiro e João Afonso estavam na embarcação que ia da Bahia para o Reino; foram assaltados no dia 15 de outubro de 1594 e libertados

²⁵⁰ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 69.

²⁵¹ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.79.

com os demais no dia 27 deste mesmo mês. Os relatos seguem o mesmo padrão na narrativa sobre o caso, nas justificativas para adoção dos comportamentos confessados, nos pedidos de desculpas para a Inquisição. Baltazar André admite em sua confissão que “com medo dos luteranos lhe fazerem mal”²⁵² desbarretava-se durante a execução de suas orações; João Pires informa ao visitador sobre os comportamentos que adotou devido ao medo provocado pelos assaltantes de sua nau, confessando que “(...) estando no convés se desbarretava sempre e tirava o chapéu e estava com a cabeça descoberta enquanto eles faziam as ditas salvas, e isto fazia com medo deles porque lhe mandavam que se descarapuçasse quando as faziam”²⁵³. Gaspar de Amorim estava com Gomes de Abreu e Cristovão Luis no navio com destino a Bahia, quando em 26 de outubro foi tomado e juntou-se aos demais que já tinham sido capturados. Afirmou que se desbarretava “porque havia medo que os ditos luteranos lhe fizessem mal se ele não descobrisse a cabeça”²⁵⁴; seu companheiro Gomes de Abreu também confessou que duas vezes se juntou as “salvas luteranas” devido ao “medo que lhes puseram que lhes fariam mal”²⁵⁵.

O único relato sobre esse caso que se diferencia minimamente dos demais foi realizado por Mateus Ribeiro, que apesar de admitir ter se desbarretado em respeito ao momento de culto luterano, disse que o fez por medo sim, mas somente uma vez. Sua confissão, realizada em 23 de novembro de 1594, afirma que:

ele confessante, aquela vez somente, tirou o chapéu e esteve desbarretado enquanto durou aquela primeira salva, o que fez com medo e temor dos luteranos, porem estava consigo rezando por suas contas na proa, estando os luteranos na popa e depois de aquela vez perdeu o medo e nunca se desbarretou nem tirou o chapéu quando eles fizeram as mais salvas²⁵⁶

Mas entre estas confissões, a realizada por João Afonso é aquela que expressa mais diretamente elementos para a compreensão da ameaça que os captores das embarcações representavam naquele contexto do exercício de poder de um grupo sobre outro. Domingos Luis Matosinhos havia sido capturado meses antes de João Afonso e seus companheiros e, nesse caso, já havia observado suficientemente para poder tentar de alguma maneira avisar aos recém-capturados o que poderia acontecer caso hostilizassem as orações realizadas na embarcação em que estavam detidos. Observando-se seu relato, verifica-se que o medo do qual estas confissões tratam não

²⁵² Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 71.

²⁵³ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 88.

²⁵⁴ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.78.

²⁵⁵ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.73.

²⁵⁶ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 86.

era quimérico, nem imaginoso, mas sim relacionado diretamente ao emprego de violências físicas que poderiam, efetivamente, chegar a casos extremos de morte. Com efeito, João Afonso aponta em sua confissão que

(...) se chegou ele e a seus companheiros o dito [Domingos Luis] Matosinhos e lhes disse que tirassem todos os chapéus das cabeças naquele tempo em que os ditos luteranos faziam suas salvas, porque os dias passados houveram de matar com um pau a um português que não o queria tirar o chapéu (...) por isso com medo se desbarretavam²⁵⁷

Por mais que este último conjunto de confissões não esteja englobado diretamente ao nosso problema – por se tratar de um caso que envolve cristãos-velhos e de medos que não estão ligados diretamente a Inquisição – não se pode deixar aqui de sublinhá-los, não apenas por serem evidências documentais objetivas da difusão e circulação de outros tipos de medos que são relatados nas fontes produzidas naquele contexto, mas também por sugerir as múltiplas formas desta expressão sentimental que pareceu, efetivamente, integrar a experiência colonizadora dos homens que se conformavam nos espaços da América portuguesa.

Mas são nas denúncias apresentadas ao visitador que podemos verificar mais diretamente os comportamentos que tanto fornecem indícios desta dimensão sentimental, quanto apontam objetivamente algumas expressões de medo relacionadas a indivíduos cristãos-novos. A denúncia realizada por Bento Teixeira, cristão-novo residente em Olinda, contra Maria Peralta, cristã-nova que lhe pedira para traduzir uns salmos para linguagem vulgar, demonstra os aspectos difundidos acerca da Inquisição, associando-a aos castigos por ela empregados.

Em 21 de janeiro de 1594, Bento Teixeira relatou que havia cerca de dois anos, na vila de Olinda, que Maria de Peralta lhe pediu o referido favor. Além de negar o pedido e de repreendê-la, a denúncia de Bento Teixeira sugere a obrigação que se impunha para delação dos comportamentos alheios. Sua interpretação sobre o caso alude tanto aos estigmas imputados aos cristãos-novos, quanto às notícias sobre a Inquisição e a repressão objetivada por suas práticas. O relato de Bento Teixeira sublinha que,

(...) logo elle denunciante presumindo que ella lhe dizia aquilo **com tenção judaica**, lhe atalhou e a não deixou fallar mais por diante, reprehendendo a **que por que não temia a Deos e olhava que estava já a Santa Inquisição na Bahia e que tinha o castigo á porta** e que pera que descobria o seu segredo a elle denunciante pois elle estava obrigado a denunciálo vindo aqui ao Santo Ofício²⁵⁸ [grifo nosso]

²⁵⁷ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.63.

²⁵⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.164.

O temor a Deus, o castigo encenado pela Inquisição e a alusão a presença do Tribunal na Bahia demonstram medos relacionados à punição divina e a represália inquisitorial. A população conhecia os métodos empregados pela Inquisição numa época em que a violência era utilizada como instrumento de controle social; a advertência da vinda do Santo Ofício para Capitania de Pernambuco na denúncia é associada ao castigo que o mesmo representava. O relato do cristão-novo indica o uso consciente da Inquisição como instrumento intimidador frente aos comportamentos desviantes da ortodoxia católica, sugerindo, nesse sentido, a efetiva compreensão da Inquisição enquanto uma instituição sombreada pelo medo.

Outros relatos contidos na documentação associam o medo a questões de natureza espiritual e moral. A primeira relacionada a situações de enfrentamentos religiosos, na suposta negação da fé para auto-preservação; a segunda, o medo anunciando o distanciamento de circunstâncias moralmente reprovadas. Com efeito, Balthasar da Fonseca em 15 de dezembro de 1594, denunciou que

(...) averá seis ou sete annos que hum dia na Rua principal desta Villa em huás casas do escrivão da camara que ora estão caídas **em pratica com Pero Vieira que lhe parece ser notado de christão novo** (...) que ora esta em Olinda, preso na cadea publica e com outras pessoas não lhe lembra quais não lhe lembra sobre que propósito dixee o ditto Pero Vieira que estando hum infiel com hum punhal sobre hum christão pera ho matar que arrenegasse que se o tal christão arrenegasse com a boca e não com o coração que ainda que depois de elle assim arrenegar ho infiel ho matasse que não iria ao inferno e logo elle denunciante lhe contradixee dizendo que todo christão era obrigado a morrer pela fé sendo necessário confessando a tambem pella boca e o ditto Pero Vieira tornou a repetir que como **a não negava a fee do coração senão com a boca por medo da morte** que Deos sabia sua tenção e não iria ao inferno. ²⁵⁹ [grifo nosso]

A denúncia realizada por Domingos Fernandes contra o cristão-novo André Gomes, sugere uma dimensão de reprovação moral às blasfêmias comumente proferidas nas práticas cotidianas. Aponta o relato que “André Gomes começou a praticar em diversas cousas e assim praticando disse as palavras seguintes, e **Deus de que eu arrenego**” ²⁶⁰ [grifo nosso]. Domingos Fernandes afirma não entender os propósitos e fundamentos que excitaram a blasfêmia, sublinhando que

(...) somente lhe lembra que começou elle a prática sobre dizer que por isso a gente deste Brasil sabia muitas artes e manhas por que era gente que vinha degradada do reio por maos feitos, porem as dittas **palavras parecerão tão**

²⁵⁹ Conf. Denunciações de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.375-376.

²⁶⁰ Conf. Denunciações de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.188-189.

mal a elle denunciante que por isso se sahio e o não quis servir mas **com medo o não reprehendeo** nem lhe falou nada²⁶¹ [grifo nosso]

Há ainda relatos de medos diretamente relacionados às investidas inquisitoriais; medo de ser preso pelo Santo Ofício. O cristão-novo Affonso Serrão ao ver-se envolvido numa discussão entre amigos, na qual estes fingiram “que ho avião de fazer prender”, “começou logo de chorar pedindo lhes per amor de Deus que ho não acusassem por que ellee zombava”²⁶²; o cristão-novo Francisco Mendes Leão, foi denunciado por fugir de Portugal, junto com um cunhado seu, por medo da Inquisição. A denúncia realizada em 25 de outubro de 1593, logo ao iniciar a visitação, foi realizada por Jorge Fernandes, cristão-velho, em cujo relato afirma que há cerca de quinze anos,

estando elle na vila da Vidigueira em Portugal ouvio dizer publicamente em pública fama (...) que hum tal Francisco Mendes Leam, cristão-novo, o qual elle testemunha já dantes tinha conhecido na mesma Villa era desaparecido e fugido della pella Santa Inquisição e que no dito tempo (...) ouve huã prisão de judeus em Beja quatro legoas da Vidigueira e **que com medo de também ser preso pella Santa Inquisição fogira o ditto Francisco Mendes** e também que juntamente fogira com elle outro seu cunhado (...) que não conhece nem sabe o nome (...) e quanto hé ao ditto Francisco Mendes Leam aqui esta ora morador desta villa²⁶³ [grifo nosso]

Os relatos de medo expostos na documentação inquisitorial assinalam, nesse sentido, elementos que legitimam o poder da instituição inquisitorial num momento em que o pensamento religioso se amalgamava as dimensões políticas que circundavam as ações dos homens de Igreja empenhados no projeto de cristianização dos espaços coloniais. As expressões documentais de medo evidenciam os modos de sua difusão e circulação no corpo social. A tomada de consciência de emoções-choque encenada pelo medo de ser preso pela Inquisição ou mesmo pelas alusões ao Santo Tribunal e seus métodos punitivos são sugestivas das conseqüências geradas pelo imaginário acerca da instituição. No entanto, a documentação inquisitorial formada pelas denúncias realizadas contra cristãos-novos, cujos comportamentos são sugestivos do criptojudaísmo que se processava no Brasil, permite a verificação de como os espaços do âmbito doméstico foram apropriados e reinventados segundo as práticas neles realizadas. A atribuição de sentidos outros para o espaço doméstico se coaduna, nesse sentido, com manutenção e preservação das tradições culturais cristãs-novas em um contexto no qual os cultos religiosos que não pertenciam ao catolicismo eram efetivamente proibidos e perseguidos. Ao perspectivarmos a leitura das fontes sob o

²⁶¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 188-189.

²⁶² Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 115.

²⁶³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.11-12.

prisma das espacialidades percebe as práticas realizadas no espaço doméstico segundo duas perspectivas que se complementam nas denúncias: a primeira considerando as habitações coloniais como lugar que representava a manutenção religiosa do judaísmo possível de ser praticado na colônia; a segunda sugerindo que as configurações espaciais do ambiente doméstico foi um elemento facilitador para a vigilância dos comportamentos desviantes – que, conseqüentemente, foram relatados ao visitador.

2.3. HABITAÇÕES COLONIAIS E CONFIGURAÇÕES ESPACIAIS: ENTRE INTIMIDADES E DELAÇÕES

As fontes inquisitoriais da visita ao Brasil quinhentista são reveladoras da dinâmica das práticas institucionais empreendidas pelo Santo Ofício. Sua análise permite traçar os tipos de crimes investigados pela instituição, perceber quais os perfis sociais dos homens e mulheres que estavam sob vigilância do tribunal, construir um quadro demonstrativo dos índices de denúncias e confissões, levantar dados que permitam, em uma análise historiográfica, o encontro de elementos indicativos das práticas cotidianas, da religiosidade circulante, da vida do homem comum do século XVI. Os livros de Denúncias e Confissões da visitação de Heitor Furtado de Mendonça descortinam não apenas o que se esperaria de uma documentação jurídica mediada pela práxis inquisitorial, ou seja, os inventários das heresias e apostasias e as implicações em questão de fé daí decorrentes; mais que isto, nestes documentos transparecem informações sobre as práticas cotidianas, os padrões sexuais circulantes, sobre o convívio entre cristãos novos e velhos e do contato destes com os gentios nativos e com os africanos caídos nas malhas da escravidão.

As evidências documentais contidas nos relatos contra indivíduos cristãos-novos ao mesmo tempo em que indicam os costumes praticados pelo grupo estigmatizado religiosa e socialmente, sugerem, com efeito, informações para a compreensão das condições espaciais das habitações coloniais, sua relação com a observação dos costumes e comportamentos dos cristãos-novos e as delações realizadas ao Santo Ofício. Pode-se dizer, nesse sentido, que os rumores sobre os comportamentos heréticos judaizantes foram fortalecidos pela possibilidade real da observação mais que direta destas práticas, devido, sobretudo, as condições espaciais das habitações no período colonial brasileiro. Alguns autores da historiografia brasileira sublinharam a relação entre a vigilância das condutas, estimuladas pelo Santo Ofício, e as configurações espaciais das habitações coloniais. Capistrano de Abreu, ao prefaciar as denúncias da Bahia, já apontava para as “casas de meias paredes por onde se filtravam todas as intimidades”²⁶⁴. Na década de 1960, José da Costa Porto também sublinhava as características daquelas habitações e os comportamentos comuns da época:

Casa de paredes-meias, fronteiriças, portas sempre abertas, bisbilhotava-se demais, descobria-se tudo quanto se passava no interior, de um argueiro se

²⁶⁴ABREU, Capistrano. Prefácio à Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias da Bahia – 1591- 1593, São Paulo, 1925.

fazia um cavalheiro, coisas sem importância repontando, adiante, como acontecimento de vulto, na velha praxe de ‘quem conta um conto, aumenta um ponto’²⁶⁵

Elias Lipiner, no seu estudo sobre os judaizantes das capitâneas sob inspeção inquisitorial também chamou atenção para as características espaciais das casas coloniais, relacionando sua estrutura arquitetônica às “espionagens” estimuladas pelo Santo Ofício. O autor afirma que:

As casas, no período colonial, além de situadas em ruas estreitas e serem de meias paredes, comunicavam-se frequentemente pelos quintais, permitindo falarem-se as vizinhas das janelas fronteiras ou traseiras confinantes, e expondo aos olhos curiosos a intimidade de seus moradores. Tal curiosidade, própria já da natureza humana, e facilitada pelo sistema arquitetônico da época, encontrou um novo e vigoroso estímulo durante a visitaçã do Santo Ofício às partes do Brasil, quando entrou em funcionamento esse meio primário de espionagem, posto em prática pelo Tribunal da Fé²⁶⁶

De fato, as alusões da historiografia do período colonial sobre as configurações espaciais das habitações não escasseiam. Ronaldo Vainfas ao analisar os comportamentos sexuais dessa sociedade, através da documentação produzida pelas devassas eclesiásticas efetuadas pelos Bispos e as visitações inquisitoriais no Brasil, relacionou o que denomina de “deleites sexuais” às condições de privacidade mínimas das casas coloniais. Nesse sentido o autor sustenta que a existência de espaços e sociabilidades privadas mesmo na Europa dos séculos XVI e XVII já se mostrava difícil de ocorrer, sugerindo que na América portuguesa essa dificuldade seria ainda maior, sobretudo, devido ao padrão das casas e dos espaços domiciliares²⁶⁷.

As configurações espaciais dos ambientes domésticos no Brasil colonial parecem ter sido participes da vida comum do homem quinhentista. Uma história da experiência dos homens na apropriação e significação dos espaços coloniais pode ser ao mesmo tempo uma história das práticas sexuais, dos desvios morais, das transgressões religiosas, e, mesmo, uma história de medo. Sublinha-se assim que as condições características dos espaços domésticos do século XVI, em sua historicidade, marcam e definem a adoção de comportamentos igualmente característicos, de uma sociedade em constante auto-vigilância. A perspectiva espacial da análise histórica considera, nesse sentido, que a experiência da conformação dos homens nos espaços assume um caráter

²⁶⁵ COSTA PÔRTO, José da. *Op. cit.*, 1968, p. 209.

²⁶⁶ LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969, p. 68.

²⁶⁷ VAINFAS, Ronaldo. **Deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista**. In. História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. MELLO E SOUZA, Laura de. (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 224.

peculiar na sociedade colonial do final do século XVI, levando em consideração a adoção de práticas e comportamentos específicos pelos cristãos-novos na apropriação do espaço doméstico e dos hábitos aí mantidos. Nesse sentido à idéia de privacidade e, conseqüentemente, de espaço privado se opõem, no caso da experiência colonial brasileira, a categoria analítica do espaço doméstico.

A pouca ou nenhuma privacidade que as narrativas das denúncias permitem verificar nas sociabilidades coloniais sugere que o historiador deve dissociar a idéia de um espaço privado, cujas práticas neles realizadas estivessem a salvo da verificação alheia, aquelas efetivamente realizadas nos lares coloniais. A idéia de privacidade parece, portanto, não ser suficientemente representativa dos modos de vida da população colonial. A este respeito Ronaldo Vainfas, no estudo citado, aponta:

Faz-se necessário, portanto, divorciar, no caso da América portuguesa, a idéia de privacidade da idéia de domesticidade. As casas coloniais, fossem grandes ou pequenas, estavam abertas aos olhares ou ouvidos alheios, e os assuntos particulares eram ou podiam ser, com frequência, assuntos de conhecimento geral ²⁶⁸

Em fins do século XVI com a vinda de uma agência do Poder marcada pelo ímpeto da perseguição aos desvios da fé e das moralidades, a pouca estrutura espacial no âmbito doméstico foi também instrumento para o funcionamento da maquinaria institucional, colorida de justiça inquisitorial. Se a denuncia era a coleta primeira de material para a investigação das heresias que cabiam ao Santo Ofício investigar, a pressão e a intimidação inquisitorial aliada aos modos de vida e os espaços das habitações coloniais impulsionaram as delações em massa e o rompimento de harmonias nas sociabilidades. Foi a população colonial que intimidada e coagida possibilitou o fornecimento do que o Tribunal de fé precisava para funcionar: de um lado as delações e do outro a circulação de praticas cotidianas – fossem nos domínios da sexualidade, da moral e do âmbito religioso – associadas a heresia e ao pecado a ser combatido. É nesta dimensão que espaços e medos parecem se encontrar na formulação das circunstancias necessárias para a delação inquisitorial. Articulada ao discurso inquisitorial intimidador, as configurações espaciais das casas de meias-paredes, com janelas abertas para observação de outrem, certamente fortaleceram os índices das delações realizadas para a Inquisição. Nesse sentido, Vainfas parece sugerir a íntima relação entre esses espaços e as investidas do poder inquisitorial, quando aponta:

Mas era a população colonial, livre ou escrava, branca ou mestiça, rica ou desvalida, que, por medo do Poder ou dele cúmplice, acordaria a delatar

²⁶⁸ VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1997, p. 227

vizinhos, parentes, desafetos, rivais. Fazia-o – e isto é importante frisar –, porque todos estavam sempre a se vigiar mutuamente, murmurando da vida alheia, mexericando o que viam e ouviam, favorecidos pela escassa privacidade que caracterizava a vida íntima de cada um ²⁶⁹

A escassa complexidade das habitações coloniais possibilitou a vigilância dos costumes dos cristãos-novos e o fornecimento de várias situações narradas ao visitador. A denúncia sobre a guarda do sábado por Inês Fernandes, aludida em capítulo anterior, por exemplo, foi possibilitada pelas condições espaciais das habitações coloniais. Antônia Bezerra, que a denunciou pela leitura de livros numa rede em dia de sábado, só pôde realizar a acusação com relativa facilidade pelo fato de “dentro de sua casa pellas janelas vee o que se faz dentro da casa [de] Balthesar Leitão” casado com a cristã-nova denunciada²⁷⁰. Aliás, curiosidade alheia ou exposição pública, fato é que a referida cristã-nova foi denunciada pela cristã-velha Ângela Antônia, mais uma vez, pela guarda do sábado, no qual Inês Fernandes teria passado “toda a tarde a sua janella assim afeitada e sem trabalhar a vista dos que passavão pella Rua” ²⁷¹.

O relato de Maria Álvares sobre os açoites a um crucifixo realizado pelo cristão-novo Pedralvres Madeira, sugere também as invasões dos espaços domésticos pelos olhares de vigilância e espionagem dos comportamentos alheios. A denunciante narra uma circunstância ocorrida em inícios da década de 1560, quando ela, ainda sendo uma jovem moça, residia na casa da cristã-nova Branca Dias e lá observou que, em certa circunstância, Pedralvres Madeira se fechou em um cômodo da habitação. Certamente por curiosidade ou por suspeita, Maria Álvares afirma que foi espioná-lo: “ella denunciante com outras moças **o forão espreitar pella fenda da porta** pera verem o que elle fazia”, descobrindo através desta fenda, que em uma das paredes do cômodo estava fixado uma espécie de oratório, nele estando preso um crucifixo. Narra que neste ínterim o cristão-novo andava de um lado para o outro dentro do cômodo “fallando cousas que lhe não entendia e vio que elle chegou ao ditto crucifixo e com huã mão ho tomou pello pé da cruz e se veo com elle ao meo da camara e (...) deu muitos açoites ao ditto crucifixo dando lhe pela cabeça, braços, peis e todo o corpo” ²⁷².

Várias denúncias apresentadas ao visitador apontam para as casas e engenhos como verdadeiros espaços de sociabilidades cotidianas. Foram nestes lugares que a maioria dos casos denunciados ocorreu. Além do padrão arquitetônico das casas

²⁶⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1997, p. 228.

²⁷⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.65.

²⁷¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.105.

²⁷² Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.201.

coloniais, deve-se levar em consideração que a coabitação de vizinhos e amigos nestes espaços era constante, permitindo o fluxo tanto de indivíduos quanto de informações sobre as práticas suspeitas realizadas nos espaços domésticos. Gaspar Rodrigues, cristão-novo lavrador que residia no engenho de Fernão Soares, na freguesia de Santo Amaro, em Pernambuco, relatou ao visitador que certa vez entrando na casa de Bento Teixeira surpreendeu-o lendo *Diana*, livro este proibido pela Inquisição²⁷³; denunciou também que no engenho onde morava viu que um companheiro que lá também residia tinha um “livro de sortes”, que parece ter se tornado objeto de curiosidade de muitas pessoas que moravam naquele engenho; tanto parece ser verdade que além de denunciar Jorge Fernandes, proprietário do livro, o denunciante acusou também Fernão Soares, sua sogra e esposa, bem como seu irmão Diogo Soares. Na denúncia Gaspar Rodrigues afirma que:

vio a Jorge Fernandes (...) ter um livro de sortes no qual se lançavão três dados e por certos pontos e letras vião a quantas folhas avião de ir buscar o que queriam saber e lhe vio fazer per muitas vezes as dittas sortes pera saber o que cada hum lhe perguntavão e fazia as dittas sortes perante muitas pessoas insinando as e muitos as lançavão também com elle publicamente no ditto engenho a saber Fernão Soares e seu irmão Diogo Soares cristãos novos e a molher e sogra do ditto Fernão Soares e outras muitas pessoas que se achavão presentes segundo lhe parece simplexmente sem saberem ser defeso o ditto livro e disse ao ditto Jorge Fernandes que não lhe parecia bem aquelle livro²⁷⁴

Em 4 de julho de 1595, Fernão Rodrigues, cristão-novo residente na capitania de Itamaracá, denunciou que há cerca de dezessete antes, no Rio de Janeiro, ele teria ido tomar algumas lições de aritmética na casa de Francisco Lopes e, nestas circunstâncias, observara que o cristão-novo possuía uma versão da bíblia em latim. Fernão Rodrigues relata para Heitor Furtado que estando ambos sozinhos

(...) o ditto Francisco Lopes meteo a elle denunciante na mão huã bíblia em latim e lhe dixee por quanto elle denunciante já sabia jaa algum latim que lhe declarasse em lingoagem huns certos capitulos (...) nos quaes lhe lembrão que se continha as bençõis que Moisés dizia aos filhos de Israel guardando a ley de Deos e as pragas e maldiçõis que lhes dezia que teriam se não guardassem a ley de Deos e lembra lhe que quando lhe declarou os dittos Capitulos o ditto Francisco Lopes se antecipava em alguãs pallavras e lhe dixee que já avia muitos annos que elle tinha lido a bíblia em lingoagem²⁷⁵

²⁷³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 170. Segundo Elias Lipiner o livro *Diana* “é um romance pastoril, escrito em espanhol, do escritor Português Jorge de Montemor (1520-1561) que causou grande sensação na época. O êxito obtido pela *Diana* se devia não só ao fato de constituir a obra àquele tempo um gênero literário novo, imitado depois por outros, mas ainda à circunstância de que várias personagens contemporâneas do autor, se encontravam encobertas sob os nomes pastoris... Os Inquisidores deve ter temido as alusões suspeitas provenientes dos duplos sentidos desses nomes”. Conf. LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969, p. 109.

²⁷⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 170-171.

²⁷⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 452.

Esta denúncia não é apenas sugestiva do encontro, nos lares coloniais – e nesse caso específico indo além das capitânicas sob inspeção – da “matéria herética” que seria possivelmente denunciada com a observação dos comportamentos suspeitos ou mesmo proibidos – como é o caso da posse e da leitura dos livros considerados defesos pelo Santo Ofício – realizados nestes lugares. A má suspeita atribuída ao cristão-novo, além de estar relacionada com sua condição religiosa e com a posse da bíblia em linguagem vulgar, se relaciona ainda com o conteúdo específico que foi lido naquele livro, alusivo aos ensinamentos da lei dos judeus, sobre o qual o denunciado demonstrou ter bastante familiaridade, haja vista que, segundo seu acusador, “o ditto Francisco Lopes se antecipava em alguãs pallavras e lhe dixeu que já avia muitos annos que elle tinha lido a bíblia em lingoagem”²⁷⁶. Ainda no início da visitação, em 6 de novembro de 1593, a índia Mônica denunciou o cristão-novo Fernão Soares por ter encontrado em sua casa um objeto que, segundo a denúncia, seria a *Toura*²⁷⁷ dos judeus. Seu relato ao mesmo tempo em que aponta a posse dos textos sagrados judaicos, sugere uma importante dimensão das sociabilidades coloniais “de portas a dentro”, ou seja, as relações e fluxos constantes de pessoas nos espaços domésticos que implicavam a precária privacidade que caracterizavam as moradias da colônia.

Esta denunciante afirmou ao inquisidor que sendo comum “ella muitas vezes hir a casa de Fernão Soares seu vizinho cristão novo”²⁷⁸, em certa ocasião, observou na sua varanda “estar metido na parede hum prego de parafuso na ponta do qual prego estava metido hum boi feito de barro dourado e com cornos e com malhas pretas com as pernas encolhidas o qaul por detrás pello rabo tinha na traseira hum buraco per que estava metido o ditto parafuso com o prego, e assim no ar se sustentava sôo no ditto prego”²⁷⁹. Talvez devido à tamanha curiosidade com o objeto que encontrou a índia Mônica admite ao visitador que o levou consigo para a casa de seu senhor Cristovão Queixada relatando a este e a sua esposa, Clara Fernandes, o que tinha presenciado, “então o ditto

²⁷⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.452.

²⁷⁷ “Toura” é a corruptela de Torá, o livro sagrado no judaísmo formado pela Pentateuco, cinco primeiros livros da bíblia. Segundo Lipiner, o uso da corruptela era também estratégia na resistência cultural do criptojudaísmo. O autor no seu estudo de 1969, assinala que “A palavra hebraica toura, (ensinamento, lei, doutrina) efetivamente, por semelhança, confunde-se com o termo português ‘touro’ (boi) e bem assim com a a palavra talmúdica tora que também significa: boi. Por essa razão, e dada a clandestinidade que envolvia todos os atos da prática religiosa judaica, é de admitir-se que os próprios cristãos-novos adotassem o estratégia de confundir sua toura com a cabeça de boi, em linguagem cifrada, subtraindo, assim, o verdadeiro significado à compreensão dos espias do Santo Ofício”.Conf. LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969, p. 88.

²⁷⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 48.

²⁷⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 48.

seu senhor respondeo que aquillo era a toura em que os judeus adoravão”.²⁸⁰ Na margem da denúncia, mais uma vez vê-se a atuação do notário da Inquisição e do próprio visitador na investigação mais detalhada sobre o caso denunciado. A documentação sugere que Clara Fernandes – citada na denúncia como testemunha do ocorrido – foi convocada para prestar informações sobre o objeto em questão, a fim de o visitador investigar se efetivamente o objeto visto e apreendido pela índia Mônica se tratava das escrituras sagradas dos judeus. Assim sendo, as anotações da margem da denúncia explicitam:

Perguntada a referida Clara Fernandes jurou que vio trazer a ditto Monica o ditto boi de barro e que mostrando se a seu Maria Christovão Queixada que já he defunto e dizendo se lhe que se trouxera da casa de Fernam Soares elle respondeo que aquillo era toura, mas que ella não sabe se era o dito boi macisso por dentro nem se era vão, nem se servia de vasilha, nem o pera que era²⁸¹

Outras denúncias também seguem apontando a relação que parecia se estabelecer entre as sociabilidades coloniais e coabitações espaciais. Muitos indivíduos que dividiram habitações e nelas viram algum comportamento condenado pela Inquisição, apresentaram-se à mesa a fim de relatá-los ao visitador. Foi assim que em Itamaracá a cristã-velha Luzia Lourenço denunciou em 20 de dezembro de 1594, Beatriz Mendes e Duarte Rodrigues, casal de cristãos-novos, devido a alguns de seus hábitos alimentares, como a utilização demasiada de azeite nas receitas culinárias²⁸². Seu relato afirma que ela “sendo moça de onze pera doze annos”,

(...) os servio de portas adentro e de recados de fora, no qual espaço de tempo que assim servio ordinariamente vio ter a ditto Beatriz Mendes este costume, que toda a carne de carneiro ou de vaca que vinha do açougue pera comer lhe tirava primeiro o sevo e as vezes o mãodava tirar por ella denunciante que lho tirava e adubava na panella com azeite e a carne que mais costumava comer era de carneiro ao qual alguãs vezes lançava também grãos com seus adubos na panella e também alguãs vezes que comião galinha a temperavão tãobem

²⁸⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.48.

²⁸¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.48-49.

²⁸² Sobre o papel do azeite na culinária judaica Ângelo Assis esclarece-nos: “Tanto Portugal como Espanha têm no azeite um dos principais elementos de sua gastronomia. Muitas vezes, a carne kosher é menos tenra e possui teor pouco elevado de gordura, em razão do dessangramento e salgamento em seu preparo, o que requer o emprego de mais gordura para seu preparo. Como a gordura usualmente empregada era a de porco, o que é um interdito aos judeus, carregava-se no azeite para a preparação dos alimentos. (...). Muito comum em vários dos pratos tradicionais da culinária sefaradí, é ainda o uso de cebolas e dentes de alho fritos ou refogados no azeite, além da mistura de determinados ‘grãos’, como amêndoas e nozes, grosseiramente picadas e inseridas em diversas receitas, ou ainda o grão de bico, de presença tão comum na história da culinária portuguesa. Obviamente, a dificuldade em conseguir alguns destes ingredientes no Brasil deveria levar à adaptação dos pratos às possibilidades oferecidas pelos produtos regionais, variando as receitas e acrescentando um tempero local.”. Conf. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004, p. 311-12.

na panella com azeite e com huã pequenina cebolla, desta maneira costumavão comer a ditta cozinha ella e o ditto seu marido Duarte Roiz²⁸³

A denúncia realizada por Luzia Lourenço deixa ainda transparecer o temor da cristã-nova ao ver a possibilidade de seu hábito nutricional se tornar conhecido publicamente. Talvez consciente da má suspeita que recaia sobre seu comportamento alimentar, Beatriz Mendes pediu a Luzia Lourenço que guardasse segredo sobre o assunto, quando, em realidade, foi o seu pedido que alardeou a suspeita da delatora. Com efeito, a denúncia assinala que Beatriz Mendes teria lhe falado “alguãs vezes a ella denunciante que não dicesse a niguem que ella cozinava daquella maneira a carne com azeite e por não saber ella então não sospeitou disto mal senão quando ella a avisou que o não dicesse”²⁸⁴.

O exame do corpo documental formado pelas denúncias apresentadas ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, logo permite ao historiador, a imersão – mesmo que virtual –, nos lares dos cristãos-novos assentados nas vilas e freguesias sob inspeção inquisitorial. As narrativas contidas nas denúncias são sugestivas de como o lar colonial foi redimensionado, apropriado para a manutenção e sobrevivência cultural do criptojudaísmo. Este exame permite compreender quais práticas adotadas nesses lugares se relacionavam com os costumes culturais e religiosos do judaísmo oficial; quais foram os comportamentos adotados pelos cristãos-novos nos espaços domésticos – quando neles se processavam as celebrações e práticas religiosas –, sugerindo ao mesmo tempo o caráter clandestino dessas celebrações num momento desfavorável para livre crença religiosa, além de fornecer indícios do encontro, se podemos assim dizer, de espaços e medos nos relatos das denúncias.

A importância do lar colonial na preservação e resistência cultural do criptojudaísmo insere-se nesta dimensão, sugerindo, desta forma, que os espaços domésticos foram apropriados e significados de maneira peculiar na transmissão da religiosidade judaica no Brasil colonial. As casas coloniais passaram a ocupar o lugar privilegiado para o criptojudaísmo. Estranho paradoxo da história: o caráter geralmente secreto das celebrações judaizantes, as más suspeitas atribuídas aos seus costumes, bem como as necessidades de adaptações do judaísmo oficial no espaço doméstico, efetivados ai de maneira velada, discreta e mesmo clandestina, se encontra com a observação alheia que foi possibilitada, muitas vezes, pelo escasso aparato espacial

²⁸³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 387.

²⁸⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 387.

daquelas habitações. Ao avaliar o papel das mulheres cristãs-novas na manutenção do judaísmo colonial, Ângelo Assis aponta para a íntima relação que se estabeleceu entre os lares dos cristãos-novos, as reorganizações das tradições judaicas no âmbito doméstico e o destaque da figura feminina na transmissão desses ensinamentos. Com efeito, o autor nos mostra que

Apesar de não oferecer privacidade e discrição suficientes para seus moradores , o lar colonial firmar-se-ia como ambiente propício para a continuidade hebraica . As constantes necessidades de deslocamento numa região onde as distâncias não eram facilmente vencidas causavam a freqüente ausência do cabeça da família, redimensionando ainda mais o papel da mulher, conferindo-lhe maior destaque na organização do ambiente familiar, responsável pelo bom funcionamento da casa, atuando na criação e educação dos descendentes , vivenciando tradições impossíveis de serem realizadas em outro espaço, moldando a orientação religiosa dos filhos, servindo de liame entre os componentes do clã . Lar-escola-sinagoga: as residências incorporavam em seu espaço o tripé da tradição judaica. Espaço multifuncional onde a mulher exerceria conjuntamente as tarefas de provedora, mãe, educadora, catequista e rabi.²⁸⁵

Aqui se encontra uma dimensão característica das denúncias apresentadas para o Santo Ofício no contexto do Brasil quinhentista. As acusações realizadas contra mulheres cristãs-novas estão, em sua maioria, ligadas aos hábitos que fornecem indícios do judaísmo praticado nos espaços domésticos. Foi na esfera doméstica e sob administração feminina que as práticas criptojudais, na grande maioria das vezes, foram efetivadas. Dito de outro modo, entre as 38 denúncias nas quais os alvos de acusação foram mulheres cristãs-novas, 32 são aquelas que diretamente estão relacionadas a manutenção de costumes judaicos, geralmente referentes aos hábitos dietéticos e funerários do judaísmo, bem como o descanso semanal do Shabat e as reuniões judaizantes clandestinas. Estes índices sugerem que as mulheres foram efetivamente as responsáveis por produzir as células de resistência judaica que os lares coloniais se transformaram. O papel social e religioso da mulher cristã-nova judaizante foi, em certo sentido, ampliado na situação colonial brasileira. O criptojudaísmo do Brasil colonial era, sobretudo, do âmbito doméstico e feminino. Esta é, com efeito, uma sentença que a análise dos documentos inquisitoriais da visitação quinhentista permite afirmar. Como nos lembra a historiadora Lina Gorenstein,

Muitas das práticas criptojudais que permaneceram eram de domínio doméstico: práticas alimentares, de higiene e purificação, o *Shabbat* e as celebrações festivas, todas tinham que ser efetuadas dentro das casas, 'portas a dentro'. O criptojudaísmo era praticado dentro das casas. Era uma religião secreta e também uma religião principalmente feminina, em contraste com o

²⁸⁵ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2002, p. 56

Judaísmo, praticado principalmente nas Sinagogas e pertencentes à esfera do domínio masculino²⁸⁶

As distinções apontadas pela autora entre o judaísmo oficial, livre até a época do batismo compulsório de 1497, e o criptojudaismo colonial do final do século XVI sugerem as transformações operadas no âmbito religioso do judaísmo devido, sobretudo, ao contexto de proibição e perseguição dessas manifestações. Os cristãos-novos que judaizavam tinham que transitar entre dois mundos religiosos, usando o véu social do cristianismo, muitas vezes de forma dissimulada, ao mesmo tempo em que ocultamente, ou pelo menos de modo discreto, tentavam professar sua antiga fé.

No Brasil do século XVI a organização religiosa do judaísmo formal, por motivos claros de exclusão e perseguições sociais, foi incipiente e cercada de dificuldades. Não existiam templos oficiais para realização de cultos; a circulação de livros judaicos era mínima e, mesmo os livros que por ventura possuíssem, eram geralmente proibidos pela Inquisição. Segundo Gorenstein o judaísmo professado no Brasil “não era nem profundo nem ortodoxo, era uma transmissão oral de conhecimentos daqueles que melhor lembravam as tradições judaicas. Mesmo os que escolheram manter o Judaísmo, tinham que ser ao mesmo tempo católicos praticantes.”²⁸⁷. As referências as condições de sobrevivência do judaísmo em um contexto de discriminação religiosa e social, é também assinalada na historiografia por Ângelo Assis, que ao analisar o caso da cristã-nova Ana Rodrigues, moradora na região do recôncavo baiano, cujas denúncias foram recolhidas na etapa baiana da visitação (1591-1593), assevera uma importante característica do judaísmo no contexto ibérico e colonial. De acordo com Ângelo Assis

a antiga fé era praticada tanto na colônia quanto no reino por indivíduos que, na maior parte das vezes, não possuíam conhecimento profundo das suas leis: o judaísmo era, aos poucos, adaptado à realidade possível de sobrevivência em ambiente totalmente hostil: o judaísmo tradicional, letrado, transformava-se em dissimulado, diminuto, reduzido quase sempre ao lar e divulgado por seguidores despreparados.²⁸⁸

Por serem aquelas que mais partilham do espaço doméstico, minimamente privado – enquanto que os homens lavoravam, trabalhavam fora, circulavam nas células iniciais que o desenvolvimento urbano colonial projetava – muitas destas seriam

²⁸⁶ GORENSTEIN, Lina. A Inquisição contra as mulheres (Rio de Janeiro, séculos XVI-XVIII). In. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; SANTANA, Nara Maria Carlos de; ALVES, Ronaldo Sávio Paes (Org.). **Desvelando o poder: histórias de dominação: Estado, religião e sociedade**. Niterói: Vício de Leitura, 2007. p. 76.

²⁸⁷ GORENSTEIN, Lina. *Op. cit.*, 1984, p. 76.

²⁸⁸ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004, p.155.

responsáveis por manter as práticas criptojudaias atuantes no âmbito familiar, não obstante a escassa intimidade que sua dimensão espacial proporcionava. As denúncias e confissões sugerem, nesse sentido, que os ensinamentos dos costumes judaicos aos descendentes dos cristãos-novos estiveram quase sempre a cargo das mulheres. Um exemplo claro deste quadro pode ser verificado nas confissões realizadas pela cristã-nova Branca Ramires e sua irmã Guiomar Soeiro sobre os hábitos funerários supostamente judaizantes aprendidos com sua mãe e avó materna. Na confissão de Branca Ramires logo se pode verificar o interesse do inquisidor sobre a matéria confessada e mais ainda sua destreza para a descoberta das propagadoras dos ensinamentos judaicos. Sua confissão nos mostra que:

perguntada quem lhe ensinou a lançar a água fora, respondeu que antes de casar, estando em casa de seu pai e mãe, viu uma ou duas vezes que morrendo em casa escravos a dita sua mãe, Maria Álvares mandou lançar água fora dos potes, dizendo que tinha nojo e asco daqueles defuntos e que dali lhe ficou a ella, confessante, fazer o mesmo. E que também viu, sendo moça, em casa de sua avó Beatriz Mendes, que morrendo-lhe um escravo em casa, a dita sua avó mandou também lançar fora a água dos potes da cantareira, dizendo também por nojo e asco do defunto²⁸⁹

Não obstante afirmar que aprendeu o hábito que confessava ao inquisidor com sua mãe, Maria Álvares, e sua avó materna Beatriz Mendes – cujo nome foi também herdado por outra filha de Maria Álvares e Simão Soeiro –, Branca Ramires insiste em desvinculá-lo do âmbito religioso judaizante, considerando que a principal motivação para a adoção do referido comportamento tanto por ela, quanto por suas parentas, seria o asco e nojo causado pelos defuntos. O que não se pode negar com o relato de Branca Ramires é que independentemente da adoção de um comportamento específico, numa situação igualmente específica, com ou sem a efetivação de uma consciência criptojudaias, foram as mulheres da família que atuaram como as educadoras e transmissoras de hábitos de seus antepassados, notadamente relacionados com os ritos da tradição judaica. Guiomar Soeiro também foi perguntada pelo visitador com quem teria ela aprendido a costume funerário que confessou ter realizado. Seguindo os mesmos argumentos e justificativas que a sua irmã, Guiomar Soeiro respondeu “que o aprendeu de sua mãe Maria Álvares, a qual ela viu três ou quatro vezes, morrendo-lhe escravos em casa, tanto que os levaram para enterrar, mandar vazar a água dos potes e trazer água fresca da fonte, dizendo que havia nojo dos defuntos”²⁹⁰. Apenas com esse caso já é possível observar a função das mulheres cristãs-novas na educação e

²⁸⁹ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.106.

²⁹⁰ Conf. Confissões de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.108.

doutrinação religioso de seus filhos. No criptojudaismo o lugar reservado para a figura feminina adquiriu contornos específicos para resistência e sobrevivência dos ensinamentos da antiga lei. As mulheres cristãs-novas foram as agentes que mais engendraram a resistência cultural do criptojudaismo no espaço doméstico. Os lares coloniais ocuparam, nesse sentido, um lugar estratégico para a propagação do judaísmo possível de ser praticado no Brasil, na maioria dos casos sob responsabilidade feminina. Segundo Ângelo Assis, “seriam os lares locais de propagação do judaísmo vivo, através da memória ensinada e das práticas religiosas e cerimoniais.”²⁹¹.

Os relatos arrolados nesta documentação são evidências indubitáveis dos modos de vida e relacionamentos dos cristãos-novos, permitindo ao historiador enveredar numa dimensão compreensiva que se inquieta frente a celeuma imaginária e terrificante produzida pelo discurso inquisitorial, considerando, nesse sentido, que o entendimento do conjunto de ações empregadas por esta instituição, e as conseqüências no imaginário social daí advindas, bem como as operações realizadas pelos cristãos-novos em um contexto de vigilância cotidiana ou institucionalizadas são elementos integrantes de uma história de medo, que ao mesmo tempo parece ser, fragmentária e fatiada, uma história das praticas do espaço doméstico colonial judaizante. Dito de outro modo, as conseqüências da atuação inquisitorial na difusão do medo no corpo social, implicou a adoção de estratégias – próprios e necessários à sobrevivência em circunstâncias hostis – por parte dos indivíduos cristãos-novos que judaizavam em segredo no espaço doméstico.

Os modos pelos quais estes indivíduos se relacionaram com os lugares de moradia podem ser entendidos sob esta perspectiva. A “subversão” judaizante parece, nesse sentido, não ter sido apenas religiosa, mas também uma “subversão espacial”, alargando, desviando e transformando as ordens estabelecidas para estes lugares. A casa judaizante se transformava em esnoga. O espaço doméstico foi apropriado para o criptojudaismo, ao mesmo tempo em que configurações arquitetônicas desses espaços demarcavam as condições contrárias à discrição que o ocultamento judaizante exigia. Jogos de mão-dupla na feitura de espaços para cultos e celebrações; eis uma característica que efetivamente podemos pontuar ao balizarmos as relações entre o espaço doméstico e as atribuições de sentidos operadas aí com as práticas judaizantes.

²⁹¹ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004. p.162.

O predomínio das acusações que vinculavam as mulheres cristãs-novas às práticas judaicas realizadas no interior de seus lares é significativo do encontro entre a figura feminina cristã-nova com as ações que especificaram e caracterizaram os lugares por elas praticados; lugares estes tão integrantes da experiência cotidiana quanto os hábitos que eram neles mantidos. Segundo Lina Gorenstein, as mulheres cristãs-novas eram aquelas que estavam entre as principais vítimas do Santo Ofício. A autora explica que “uma das razões da desconfiança dos Inquisidores contra as mulheres residia no fato de serem consideradas como um dos mais importantes focos transmissores de heresia, uma vez que no criptojudaísmo eram elas que detinham o conhecimento das práticas religiosas”²⁹². De fato, este é um apontamento da historiografia que se verifica fácil e claramente nas fontes inquisitoriais da visitação colonial.

O trabalho de Ângelo Assis, por exemplo, é um estudo que sublinha a sobrevivência do criptojudaísmo feminino nos séculos XVI e XVII na Bahia, através das denúncias e processos movidos pelo Santo Ofício português contra a família Antunes, principalmente contra a cristã-nova Ana Rodrigues, matriarca da família, e suas filhas e netas²⁹³. De uma maneira global, as denúncias realizadas na Bahia contra os membros desta família são bastante similares aquelas realizadas em Pernambuco contra outro “clã” judaizante formado por Diogo Fernandes e Branca Dias, sua família e amigos, representando assim, os dois casos mais conhecidos e expressivos do criptojudaísmo feminino do século XVI. As acusações realizadas contra estes cristãos-novos, principalmente aquelas contra Branca Dias, fornecem nitidamente elementos para a compreensão do criptojudaísmo doméstico realizado na vila de Olinda. No estudo supracitado, Ângelo Assis ao avaliar as acusações realizadas contra mulheres cristãs-novas em Pernambuco, não deixa de destacar que

Dentre as mulheres mais insistentemente acusadas ao Santo Ofício como judaizantes durante a etapa pernambucana da visitação, encontra-se a cristã-nova Branca Dias, matriarca dos Fernandes, moradora em Camaragibe, exemplo definitivo do ‘rabinato feminino’ exercido na colônia, não só pelo alto número de acusações de que seria vítima, mas pela riqueza de minúcias sobre as práticas de judaísmo que mantinha em seu cotidiano.²⁹⁴

As denúncias contra os comportamentos adotados por Branca Dias e sua família registram, com efeito, a circulação efetiva de uma célula judaizante no Brasil colonial. O destaque atribuído as denúncias realizadas contra esta cristã-nova e suas filhas, além

²⁹² GORENSTEIN, Lina. *Op. cit.*, 2007, p. 69.

²⁹³ Conf. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004.

²⁹⁴ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004, p.329-330.

de outros indivíduos também cristãos-novos que se relacionavam com este grupo, não é devido apenas ao volume de acusações apresentadas a Heitor Furtado – entre as 38 denúncias nas quais mulheres cristãs-novas são acusadas, Branca Dias é citada em 13 (ver tabela 4 nos anexos) delas, e entre estas, 11 fornecem indícios de práticas judaicas adotadas pela cristã-nova e membros de sua família –, mas também pelo conjunto destes relatos serem alusivos do processamento do criptojudaísmo no espaço doméstico e de maneira organizada. Com efeito, as denúncias que acusam Branca Dias e sua família de judaizarem são demonstrativas de como o lar dessa família foi envolvido pelos hábitos e costumes da tradição judaica. Além dos relatos que expressam esta dimensão, há referências diretas sobre as reuniões clandestinas judaizantes que eram celebradas no engenho da família, em Camaragibe, nos arredores da vila de Olinda, indicando este lugar como o espaço privilegiado para os judaizantes da vila de Olinda fazerem *esnoga*.

A denúncia realizada por Maria Lopes contra Branca Dias em 18 de janeiro de 1594, fornece indícios da preparação do espaço doméstico para a realização do Shabat. Maria Lopes se identifica como cristã-velha e relata que cerca de trinta e cinco anos antes, ou seja, em idos de 1558, aprendia a coser a lavar na escola para ensinar moças que a cristã-nova mantinha em sua casa, na Rua dos Palhais na vila de Olinda. A acusação da ex-aluna de Branca Dias é apenas uma entre tantas outras que caracterizam de uma maneira esclarecedora os hábitos adotados pela referida cristã-nova; hábitos estes que, ao serem delatados, forneciam para o inquisidor indícios bastante diretos do judaísmo que se processava “de portas a dentro”.

O relato é minucioso em detalhes, acusando não apenas Branca Dias, mas também seu esposo Diogo Fernandes, Inês Fernandes – que a exemplo de seus pais também já havia falecido na época da visitação –, Beatriz Fernandes, Felippa de Paz, Isabel Fernandes e Jorge Dias de Paz, todos estes filhos do casal cristão-novo. Maria Lopes acusa absolutamente todos de não exercer nenhuma atividade nos sábados, reservando-se em casa. João Dias de Paz, um dos filhos mais novos do casal, “nas sextas a feiras a tarde e nos sabbados sendo dias de escolla de leer e escrever não hia a escolla e folgava e nos dittos sabbados vestia camisa lavada e vestido de festa mais limpo”²⁹⁵. Aliás, o hábito de vestir roupas limpas parecia ser uma prática comum de toda a família. Este é, por exemplo, um detalhe que Maria Lopes não deixa de afirmar. Segundo a delatora, durante o período de um ano – tempo em que freqüentou a casa-escola de

²⁹⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.151.

Branca Dias – este era um costume comum de Diogo Fernandes, Branca Dias, Inês Fernandes, Beatriz Fernandes, além dos filhos mais novos também denunciados. Com um quadro de judaísmo densamente formulado pela acusação de Maria Lopes, a destreza inquisitorial do visitador logo se apresentou em forma de inquirição. Heitor Furtado declarou para a denunciante as cerimônias judaicas contidas no monitório de culpas, não deixando de perguntar para a acusadora quais daquelas cerimônias ela havia também presenciado. É, portanto, neste momento da denúncia que podemos verificar as práticas realizadas pelos cristãos-novos na preparação do espaço doméstico para o descanso sabático. Como nos mostra a denúncia, Maria Lopes respondeu ao inquisidor

que **nas dittas sextas feiras a tarde mãodava a ditto Branca Dias sempre alimpar os candieiros e por lhes torcidas novas e lançar-lhes azeite limpo** e que nada mais lhe lembra que ho que ditto tem e que no ditto tem atentou, e que ella com as mais discipulas traziam em pratica que **a ditto gente era judia** que guardavam os sabbados, e huã vez perguntou ella denunciante á ditto Breatiz Fernandes alcorcovada por que rezão naquella casa de sua mãi Branca Dias todo guardavão os sabbados ella lhe respondeo que a ditto **sua mãi era devota de Nossa Senhora e por essa rezão guardavão todos os sabbados**²⁹⁶ [grifo nosso]

A fama pública que circulava sobre Branca Dias e sua família, associando-os sempre as suspeitas de heresia judaica, parecia ser corrente nas conversas cotidianas dos moradores da vila e, mais ainda, entre os indivíduos que por motivos variados coabitaram, durante períodos distintos, junto daquela família. A dubiedade religiosa, ou mesmo a dissimulação e tentativas de afastar de si e dos parentes próximos as suspeitas de judaísmo, pode ainda ser verificada no relato apresentado por Maria Lopes que, intrigada com a adoção daqueles comportamentos, foi efetivamente esclarecer sua curiosidade com Beatriz Fernandes, recebendo desta uma resposta duvidosa, mesmo que minimamente convincente. O hábito de preparar o espaço doméstico para o Shabat – limpando a casa, preparando com antecedência as refeições que seriam consumidas no dia de recolhimento e, ao iniciar-se a noite da sexta-feira, acenderem os candeeiros com pavios novos, trocados especialmente para aquela ocasião – era certamente bastante observado pelos vizinhos e amigos nos anos anteriores a visita inquisitorial no Brasil. Este hábito, com efeito, demarca o início do dia de descanso judaico. Lembrando-nos sobre o significado religioso que sublinha este costume, Ângelo Assis afirma:

A limpeza e preparação dos candeeiros ou lâmpadas pendentes, com a colocação de novos pavios (torcidas) e óleo, é mais uma das atividades preparatórias características do *Shabat*. As duas lâmpadas do *Shabat* são

²⁹⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.152.

acesas como sinal do início da guarda do sábado, e representam as duas referências sobre a data no Decálogo: ‘Lembra o dia do *Shabat*’ (Êx. 20:8) e ‘Guarda o dia do *Shabat*’, (Deut. 5:12), além de simbolizar ‘a luz divina que desce sobre o mundo durante o dia de Shabat e a alma suplementar (*neshamá ieterá*) que brilha dentro de cada judeu enquanto dura o Shabat’. A tradição diz que as lâmpadas devem ser acesas pela mulher que, em seguida, passa as mãos sobre as chamas, cobrindo depois os olhos; daí, faz a bênção e abre seus olhos para a luz do *Shabat*, vivendo um momento particular de prece por sua família²⁹⁷

A acusação da cristã-velha Joanna Fernandes, realizada em 3 de novembro de 1593, também demonstra o hábito da cristã-nova em mandar limpar toda a casa sempre nas sextas-feiras, possivelmente para o recebimento de suas filhas já casadas, que lá se reuniam supostamente para praticar o Shabat. Joanna Fernandes também foi discípula de Branca Dias, mais ou menos no mesmo período que Maria Lopes; sua denúncia, apesar da timidez de informações se comparada ao relato fornecido por Maria Lopes, segue apontando que Branca Dias,

mãodava nas sextas feiras à tarde (segundo sua lembrança era nas sextas feiras á tarde) lavar e esfregar o sobrado, por ella denunciante e por outras moças suas condiscipulas, e ellas lhe esfregavão o sobrado hum dia em cada semana que segundo seu lembrança era nas sextas feiras á tarde mandava a ditta Branca Dias lavar a louça da casa pellas suas negras, e outrosi vio que nos sabbados jantava a ditta Branca Dias mais cedo que nos outros dias e nos sabbados chamava acima do sobrado as dittas suas filhas e (...) todas hiam então acima jantar com ella²⁹⁸

Os relatos apresentados à mesa inquisitorial contra Branca Dias e o círculo social cristão-novo com quem se relacionava – incluindo aí seus parentes e os demais cristãos-novos que freqüentavam o engenho de Camaragibe – permitem compreender as operações que especificaram os espaços domésticos pelas ações destes sujeitos históricos. Isto significa dizer que os comportamentos e práticas adotadas nas moradias coloniais pelos cristãos-novos acusados de judaísmo foram circundados por maneiras específicas de se relacionar com estes espaços. De um lado, o redimensionamento do papel da mulher no espaço doméstico, o uso deste lugar para a realização de celebrações judaizantes, a “multifuncionalidade” dos lares coloniais como condição de possibilidade para a sobrevivência cultural do criptojudaísmo; de outro, a adoção de posturas mais cautelosas nesses espaços, devido a realidade de exclusão e estigma social dos cristãos-novos em um contexto histórico caracterizado pela vigilância e observação alheias manifestada, muitas vezes, através de uma esfera obsidional cotidiana. Ao avaliar o caráter clandestino dos rituais judaizantes, Ângela Maia não deixa de apontar que esta

²⁹⁷ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 1984, p.327.

²⁹⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.30-31.

foi, fundamentalmente, uma característica sugestiva de que esses hábitos não podem ser considerados como inocentes sobrevivências culturais. Segundo a autora, “Quem os faziam [sic], fazia clandestinamente e de um modo discreto, pois embora não se sentisse ameaçado como antes, ainda poderia permanecer como uma certa insegurança em ser observado por olhos estranhos a sua comunidade”²⁹⁹

Com efeito, a denúncia de Isabel Frasoa – enteada de Guiomar Fernandes, uma das filhas de Branca Dias – é demonstrativa tanto das reuniões do núcleo familiar para a realização do Shabat como da discrição que se operava nestas circunstâncias. Segundo o testemunho de Isabel Frasoa, durante todo o período de três ou quatro meses em que esteve “das portas a dentro” na casa de Branca Dias, observou que nos sábados todas as cristãs-novas

(...) se fechavão em huã casa térrea grande, e maodavão fechar as portas na Rua (..) em todos os sabbados daquelle tempo em que ella denunciante em sua casa esteve, e nos dittos sabbados se fechavão a ditta Branca Dias com as dittas filhas todo o dia pella menhaã até á noite, e não trabalhavão, e mãodavam as moças que aprendiam pera suas casas nos dittos sabbados e algumas vezes as mãodavão pera hum quintal a folgar³⁰⁰[grifo nosso]

No relato fica evidente a operação realizada no espaço doméstico a fim de assegurar uma condição mínima, tanto de privacidade quanto de discrição, para a realização de um costume facilmente identificado como indicio de judaísmo e, por isso, socialmente estigmatizado. É claro devemos ressaltar que o caráter cerimonioso do Shabat pressupunha o recolhimento doméstico do grupo familiar para o descanso obrigatório, mas, contudo, também é necessário sublinhar que em um contexto histórico no qual a liberdade de crença judaica era efetivamente cerceada pelo discurso cristão, os descendentes dos judeus batizados em 1497 que – não obstante as pressões enfrentadas – continuavam a professar a antiga fé da maneira que era possível, adotaram estratégias para distanciar de si as más suspeitas de que geralmente eram vítimas. Mesmo antes da visitação inquisitorial já se pode verificar as operações realizadas pelos cristãos-novos nas moradias coloniais a fim de preservarem-se das observações alheias, que de tão comuns e constantes se transformavam em ameaçadoras armas para a delação inquisitorial durante a visitação. Na situação acima narrada Branca Dias mandou fechar a porta de sua casa, tentando evitar, em certo sentido, sua exposição e de sua família aos olhares inquiridores da comunidade local. Em outra denúncia Branca

²⁹⁹ MAIA, Ângela Vieira. *Op. cit.*, 2003, p. 118.

³⁰⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 44 - 45.

Dias é acusada de guardar secretamente um objeto que possivelmente seria a Torá. Sua acusadora, a cristã-velha Beatriz Luis, relatou ao visitador que cerca de trinta anos antes um neto de Branca Dias lhe “dixe muitas vezes perante ella denunciante á sua porta e dentro em sua casa que a dita sua avó Branca Dias tinha debaixo do chão huns santinhos assim como pacas, aos quaes adorava”³⁰¹

A apropriação das residências e sua transformação em espaços de culto e, em circunstâncias ainda maiores, em espaços para práticas clandestinas, implicava na organização de uma linguagem simbólica do espaço. Esta linguagem extrapola os limites espaciais de uma geografia e/ou geometria dos espaços arquitetônicos representados pelas habitações coloniais; está relacionada as práticas significantes destes espaços, aos costumes e hábitos religiosos neles exercidos, a atribuição de sentidos outros aos lugares que foram transformados em redutos de atividades judaizantes. Nesta dimensão, os lares coloniais judaizantes representam espaços que não são apenas físicos e materiais, mas sim, espaços imaginários que pareciam fornecer as condições de possibilidade para efetivação da liberdade de crença judaizante. Os documentos inquisitoriais da visitação quinhentista atestam, com efeito, as apropriações dos lugares de moradia e as atribuições de sentido reservadas aos espaços domésticos dos cristãos-novos que judaizavam. Em trabalho dedicado a temática do criptojudaísmo feminino no Brasil colonial, Ângelo Assis discute a emergência das sinagogas improvisadas para cultos judaizantes no contexto da Bahia quinhentista. Com efeito, baseando-se nos apontamentos de Elias Lipiner, o autor destaca a efetiva relação que pode ser estabelecida entre esses lugares e aquelas práticas que lhe dotavam de um sentido fundamentalmente religioso. Assim sendo, o autor destaca:

Nas conversas e burburinhos do cotidiano, ganhavam variados nomes, sotaques e grafias: Eshnoga, esnoga, exnoga, snoga, synoga, sinoga, senoga, todos a significar a mesma coisa: ajuntamentos clandestinos em locais específicos – ou, ao menos, dissimulados – de cristãos-novos com o intuito de judaizar. O significado da expressão ensina Lipiner, mais do que uma simples corruptela do termo sinagoga, pode ser encontrado no Zohar (Livro do Esplendor): ‘Deus é chamado Nógah [em hebraico: relâmpago] e está escrito [Ezequiel I, 13] que o relâmpago saia do fogo [em hebraico: esh], daí chamarem ao lugar de reunião Eshnoga’³⁰²

As esnogas representavam, nesse sentido, as sinagogas impossíveis de serem erguidas em um momento de fé clandestina, mas também a real possibilidade de transformar, a partir das ações e práticas instituídas pelos judaizantes, lugares outros em

³⁰¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 33.

³⁰² ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004, p. 153 e LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1999, p. 102.

espaços de reuniões e cultos. As especificidades desses espaços estão nas operações realizadas pelos sujeitos históricos que os experimentaram. Ora, a compreensão das práticas realizadas pelos cristãos-novos nos espaços domésticos e sua relação com a manutenção criptojudáica se esbarra com as dificuldades imputadas aos descendentes de judeus na configuração de sua religiosidade e, mais ainda, com as obstinadas tentativas de liberdade de crença no contexto de proibicionismo religioso. As esnogas são, em grande medida, espaços de resistência frente ao discurso do poder; por se configurar como espacialidade estratégica – haja vista que a ausência de templos formais do judaísmo possibilitou a feitura das sinagogas improvisadas no Brasil colonial – as esnogas condensavam em si uma tríade espacial: eram espaços imaginários, circunstanciais e clandestinos, tudo isso, e mais que isso, ao mesmo tempo. Mais uma vez, o trabalho de Ângelo Assis esclarece-nos sobre o caráter plural das esnogas.

A sinagoga transformava-se assim, de espaço físico de comunhão de fé, em qualquer reunião que envolvesse judaizantes, independente do lugar em que fosse celebrada. Deste modo, se por um lado, percebemos a criação de espaços específicos e preparados dentro do então limite do possível para a prática freqüente dos cultos e cerimônias judaicas, a documentação inquisitorial aponta fortes indícios para a sobrevivência judaica em locais não fixos, freqüentemente modificados por questões de segurança, improvisados em casas particulares e divulgadas as reuniões apenas para o restrito grupo de convívio familiar e de pessoas de confiança.³⁰³

Nas denúncias apresentadas ao visitador Heitor Furtado de Mendonça não faltam referências a esnoga simbolizada pelo (e realizada no) engenho de Diogo Fernandes e Branca Dias. Aliás, a notícia da esnoga em Pernambuco já era sabida por Heitor Furtado antes mesmo de sua instalação na capitania. Em agosto 1591, data em que o Santo Ofício ainda estava na Bahia, Belchior Mendes de Azevedo relatou ao visitador que estando certa vez na capitania de Pernambuco em conversa com o padre Cosmo Neto, este lhe dissera que

“na ditta villa de Olinda avia judeus que inda ora fazem sua esnoga em certos dias e em Camaragibi que he três legoas da ditta Villa e que quando he o dia em que ham de fazer esnoga os vai chamar na villa hum homem que vive no Varadouro dalcunha o Maniquete que lhes serve de campainha passando pelas porttas com hum pee descalço e com um pano atado nelle e desta maneira he entendido para se ajuntarem”³⁰⁴. [grifo nosso]

As notícias públicas sobre a esnoga de Pernambuco, de fato, já circulavam pela Bahia e na capitania de Pernambuco ainda mais. A fama pública sobre as reuniões

³⁰³ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004, p.156.

³⁰⁴ Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – **Denúncias da Bahia – 1591- 1593**. Série Eduardo Prado – para melhor se conhecer o Brasil. Prefácio de Capistrano de Abreu São Paulo, 1925, p. 450.

judaizantes pode ser, por exemplo, verificada na acusação realizada por Felipe Cavalcanti, cujo relato registrado pelo notário assinala que “(...) era fama publica nesta terra geralmente ditto por todos assim nobres o principais como mais gente e povo que no ditto Camaragibi avia esnoga onde se ajuntavão os judeus desta terra e faziam suas ceremonias”³⁰⁵; Diogo Barreiros, morador na freguesia de Santo Amaro, em Pernambuco, também relatou que Branca Dias e seus parentes “viviam no ditto Camaragibi na lei judaica e faziam suas ceremonias e faziam a esnoga”³⁰⁶. Isabel de Lamas, narrou ao inquisidor que “os servio de portas a dentro e de portas a fora”, dos oito aos quinze anos de idade e durante todo este período pôde observar as reuniões judaizantes e os comportamentos adotados pelos cristãos-novos praticantes daqueles espaços, testemunhando assim, um quadro indicativo do criptojudaísmo familiar e, sobretudo, do criptojudaísmo familiar feminino.

Nesta denúncia a única figura masculina acusada junto com Branca Dias e suas filhas (Inês, Violante e Guiomar Fernandes) foi o mercador cristão-novo Bento Dias Santiago, parente das denunciadas. Segundo a acusação, as reuniões familiares judaizantes eram comuns na casa de Branca Dias. Em dias específicos as filhas denunciadas deslocavam-se, junto com Bento Dias Santiago, para a casa de Branca Dias; reservando-se do mundo cristão, os cristãos-novos denunciados se recolhiam no sobrado de Branca Dias e lá permaneciam “per grande espaço de tempo as vezes pellas menhaãs, e as vezes depois de jantar com as portas fechadas por dentro”³⁰⁷.

A desconfiança atribuída às mulheres cristãs-novas, devido ao seu papel de destaque no criptojudaísmo, pois eram elas as principais detentoras e propagadoras destes saberes religiosos, pode ser observado nesta denúncia. O caráter predominantemente feminino das realizações criptojudaicadas fica evidente na denúncia quando se verifica a resposta de Isabel de Lamas ao questionamento do visitador sobre a presença do chefe da família e dos filhos homens do casal de cristãos-novos nas reuniões que serviam de objeto de acusação. Heitor Furtado de fato pergunta para a denunciante se Diogo Fernandes “ou algum filho macho” se recolhiam no sobrado junto com os demais, respondendo aí Isabel de Lamas “que não porque o ditto Diogo

³⁰⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.75.

³⁰⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.251.

³⁰⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.182.

Fernandes sempre estava fora na roça e quando faziam o sobredito não estava elle em casa segundo sua lembrança”³⁰⁸.

As denúncias contra Branca Dias, seu marido, filhos e agregados são demonstrativos irrefutáveis das desconfianças atribuídas aos cristãos-novos de comportamentos suspeitos, ou seja, cristãos-novos publicamente conhecidos como judaizantes. As reuniões sinagogais realizadas no engenho desta família eram publicamente conhecidas. As acusações realizadas contra Thomas Lopes são evidências dos encontros nem tão secretos, apesar da intenção em realizá-los desta forma. Uma das acusações apresentadas ao visitador Furtado de Mendonça, em 10 de novembro de 1593, ratifica a idéia corrente sobre os supostos estratagemas para avisar aos judaizantes sobre os momentos de reunião. Fructuoso de Moura, seu delator, afirma claramente para o visitador que

(...) corre nesta terra fama publica (...) que Thomas Lopes cristão novo morador no Varadouro desta Villa, dalcunha ho Maniquete costuma certos dias e tempos atar hum pano no dedo do pé e andar assim por esta villa, servindo isto de signal pera outros cristãos-novos irem ajuntar se a Camaragibi a fazerem a esnoga, porem que elle denunciante nunca lhe vio fazer isto³⁰⁹

O ato de caminhar nas ruas da vila realizado pelo “Maniquete” é representativo da adoção de comportamentos codificados pela condição religiosa judaizante, no qual a apropriação do espaço público e a experimentação das ruas da vila produziam a escrita metafórica de um texto lido pelos judaizantes de Olinda como sinal oculto para as reuniões religiosas do grupo. Relativamente distante da vila de Olinda, a esnoga de Camaragibe foi sem dúvidas um dos principais espaços de reuniões judaizantes na capitania de Pernambuco do século XVI. No entanto, as referências as “sinagogas domésticas” não se restringem apenas ao grupo judaizante de Camaragibe. Outras denúncias também são ilustrativas da manutenção doméstica do judaísmo oculto, demonstrando muitas vezes com riqueza de detalhes alguns elementos fundamentais para a compreensão do funcionamento da Inquisição na investigação dos comportamentos religiosos dissidentes. Na denúncia de Simão Vaz contra o cristão-novo Diogo de Paiva, a identificação e suspeita judaica que lhe atribuíram foi possibilitada pela pouca privacidade que caracterizava a vida cotidiana colonial, sendo uma acusação sugestiva da adaptação do espaço doméstico para o culto criptojudáico. Simão Vaz relatou que há cerca de 14 anos antes, teria ido junto com um mancebo cujo

³⁰⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.182.

³⁰⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 54.

nome e paradeiro afirma não saber, na casa de Diogo de Paiva buscar um pouco de farinha para alimentarem-se. Ao chegarem à casa do cristão-novo não o encontraram, mas como a porta estava aberta

entrarão ambos na ditta casa parecendo lhes que acharião ao ditto Diogo de Paiva , e entrando não acharão niguem senão huãs negras boçais do gentio deste Brasil que estavam em huã cozinha, e na ditta casa acharão, entrando pera a banda detrás da porta armado hu altar bem concertado com seu frontal e toalhas pregadas com alfenetes, como altar de dizer missa (...) e no dito altar não estava outro nenhu retabollo nem imagem nem cruz e logo elle testemunha com ho ditto seu companheiro sospeitarão mal daquillo, e se dixerão hum ao outro que se saíssem pera fora não viesse ho ditto Diogo de Paiva cristão novo e lhes fizesse mal pello que se sayrão (...) e quando elle denunciante com o ditto seu companheiro virão o ditto altar com a ditta figura, logo se escandallizarão e lhes pareceo cousa de judeu³¹⁰

Outras acusações também identificam reuniões criptojudaicis realizadas nas casas da vila de Olinda. Catharina da Motta apresentou-se ao visitador para lhe relatar uma informação que ouvira do cristão-novo Antônio Manrique, sobre os ajuntamentos de cristãos-novos em Olinda, no qual se incluía o tio do informante. A acusação indica a realização de algumas das práticas religiosas judaicis, apontando ao mesmo tempo a dubiedade de crença dos judaizantes, bem como as atividades religiosas realizadas no espaço doméstico, os cuidados para não serem descobertos e as interdições de alguns indivíduos aos espaços reservados nos lares para o culto judaizante. Deste modo, em nove de dezembro de 1594, Catharina da Motta apresentava-se ao inquisidor para dizer-lhe que

hum moço chamado Antônio (...) lhe dixee que seu tio em cuja casa elle estivera em Olinda depois que seu pai morrera, era judeu que depois que vinha da igreja se ajuntava com três ou quatro e entravão em huã camara que sempre tinha fechada e ay se desbarretavam e ajoelhavam e batiã nos peitos diante de huã figura que tinha o focinho como boi e as mãos como de pessoa e por quanto o ditto seu tio o não deixava entrar nunca naquella camarinha elle os espreitara e vira o sobredito mas não lhe declarou quem era o ditto seu tio nem os companheiros e que mais não sabe³¹¹

A acusação de Catharina da Motta fornece indícios de um quadro bastante completo do judaísmo colonial. Doméstico, oculto e dúbio: eis três características que facilmente poderão ser percebidas na análise do criptojudaísmo e das práticas domésticas judaizantes contidas na documentação inquisitorial da visitação. No caso do tio de Antônio Manrique, o espaço adotado para as reuniões era específico e interdito para outras pessoas; a alusão ao Livro Sagrado do judaísmo, a *Torá* – que é formado pelo Pentateuco, ou seja, os cinco primeiros livros do Antigo Testamento – indica mais

³¹⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 14.

³¹¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 362.

ainda a característica judaizante das circunstâncias e sujeitos envolvidos. As evidências da esnoga doméstica, de fato, neste caso parecem ser bastante irrefutáveis, haja vista que além de se fecharem em um cômodo de sua casa para reservarem-se ao direito de praticar a livre crença, há referências diretas da posse da literatura religiosa judaica, bem como das *guaias*, movimentos rítmicos realizados com o corpo para frente e trás a fim de melhorar a concentração no momento de adoração e preces. Pouco mais de seis meses após recolher esta acusação, Heitor Furtado convocou o cristão-novo Antônio Manrique para prestar esclarecimento sobre o referido caso. Em 27 de junho de 1595, o cristão-novo sobrinho de Miguel Henriques apresentou-se à mesa inquisitorial, mas apesar de não negar o conteúdo sobre o qual foi perguntado, ofereceu respostas imprecisas sobre os costumes de seu tio. Na documentação lê-se que:

perguntado de que tio seu dixе elle que ho espreitara e que ho vira com outros adorar a huã figura que tinha o focinho de boi, dixе que elle nunca tal vio mas que no primeiro tempo em que elle esteve em casa do ditto seu tio Miguel Enriquez nesta villa muitas vezes quando vinha de fora mãodava a elle testemunha fora de casa e ficava ho ditto seu tio em casa na qual tinha sempre huã camara fechada e despois delle testemunha saydo pera fora subião a riba pera o ditto outros seus parentes e amigos Manoel Vaz e Miguel Dias defunctos e outros que não conhece e não sabe o que lá faziam e quando ho ditto seu tio ho mãodava fora lhe dizia que se fosse folgar e que huã vez se ficou elle testemunha ao pé da escada, e os ouvio em cima fazer traquinada como de bater nos peitos mas não sabe o que era³¹²

A tentativa do cristão-novo em afastar a suspeita judaica do seu tio, e em certo sentido também de si próprio, é tão evidente quanto o comportamento criptojudaico que foi denunciado por Catharina da Motta e que agora era por ele esclarecido. Segundo o seu testemunho, foi por estar aborrecido que “dixе perante alguãs pessoas que ho ditto seu tio Miguel Enriquez era hum judeu, e que se ajuntava em casa com outros e que teriam alguã toura em que adorassem mas elle testemunha tal lhe não vio nem sabe delle nem de outrem alguém per nenhuã via cousa nenhuã contra nossa sancta fee”³¹³

Como se vê, as denúncias que acusam indivíduos cristãos-novos de judaizarem, além de informar um dos crimes de interesse maior e direto da Inquisição, é também portadora dos registros históricos que possibilitam a compreensão do relacionamento destes indivíduos com seus lugares de moradia, readaptando-os em detrimento da sobrevivência cultural de uma religiosidade que já se mostrava transformada e adaptada às circunstâncias de cunho social e religioso que impossibilitaram a livre crença religiosa baseada na lei mosaica. Neste contexto de investigação institucional e

³¹² Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 449.

³¹³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 449.

observação cotidiana, as estratégias de discrição e exercício criptojudaico encontram nos lares coloniais o espaço possível e privilegiado – não obstante suas características arquitetônicas apresentar-se como elemento de fragilidade para o culto velado – para sua manutenção e divulgação para as gerações mais novas, concentrando-se neste ponto a especial atenção à mulher cristã-nova e judaizante na transmissão dos ensinamentos da lei mosaica no segredo do lar. Os olhares interrogantes e intrigantes são um sinal revelador da hostilidade e vigilância aos cristãos-novos e suas práticas judaizantes. Seja nos rituais praticados no silêncio das casas, no confinamento nas esnogas ou na exposição pelas ruas da vila, os comportamentos dos conversos estavam sempre sob atenção dos mais curiosos e empolgados a ajudar a combater o inimigo herege, produzindo assim a atmosfera de vigilância e de medo que a atuação inquisitorial fomentou.

2.4. ESPAÇOS DOMÉSTICOS ENTRE SACRILÉGIOS E BLASFÊMIAS

As acusações sobre práticas e comportamentos realizados por indivíduos cristãos-novos apresentam, em um panorama geral, as atividades de cunho religioso que eram modeladas pelas crenças e costumes oriundos da tradição mosaica. Já vimos que na experiência colonial os cristãos-novos foram volumosamente acusados, fosse por hábitos ligados aos costumes religiosos criptojudaicos ou mesmo por comportamentos moralmente condenados pela doutrina cristã que não estavam necessária e diretamente relacionados com o judaísmo oculto.

As fontes inquisitoriais da visitação quinhentista registram denúncias que, de fato, são representativas de outras maneiras de experimentar o espaço doméstico por indivíduos cristãos-novos para a realização de hábitos suspeitos que foram relatados à Inquisição. Alguns destes costumes estão mais relacionados a um sentimento de defesa e resistência do grupo religiosamente perseguido e socialmente discriminado; outros são produtos da circulação de variadas culturas e costumes que se misturavam, dotando a religiosidade que se processava no Brasil de um tom muito específico; sincrético. Para além das acusações que fornece ao historiador os indícios do judaísmo mantido ocultamente na colônia, as fontes da visitação inquisitorial aos espaços coloniais do Brasil do século XVI, são demonstrativas das práticas blasfemas e sacrílegas que muitos cristãos-novos, e não só eles, realizaram no pseudo-segredo do lar.

Agressões aos símbolos consagrados pelo Cristianismo, como imagens e, sobretudo, crucifixos são os exemplos que mais diretamente demonstram o comportamento herético realizado através de uma operação de personificação do objeto sagrado, cuja agressão sofrida era também representação do encontro de comportamentos heterodoxos, muitas vezes ávidos em exercer violências que eram físicas e simbólicas no objeto sob poder, com costumes que eram popularmente difundidos. Laura de Mello e Souza, nos seus trabalhos sobre magia, feitiçaria³¹⁴ e demonologia no Brasil colonial³¹⁵, se preocupou em entender a religiosidade brasileira sob o ponto de vista do sincretismo de culturas e crenças, compreendendo este encontro enquanto um fenômeno de *circularidade cultural*. Na sua obra sobre demonologia e colonização no Brasil, a autora nos lembra sobre os impropérios dos colonos:

³¹⁴ Conf. SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1986.

³¹⁵ Conf. SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1993.

Em 1591, quando se deu a Primeira Visitação do Santo Ofício às terras brasileiras, continuavam os colonos a desacatar santos, clérigos, sacramentos. É claro que havia o núcleo da religião oficial, observada pelos bons cristãos que confessavam e comungavam com frequência, assistiam à missa semanalmente, enfim, viviam conforme as leis da Igreja católica. Constituíam a norma, e, nesta qualidade, não integram os autos da Visita. Esta procurava comportamentos desviantes que era preciso punir, extirpar ou enquadrar, e como tais entendia não apenas os que abalavam os dogmas da Fé como os que introduziam elementos de uma cultura popular bastante antiga.³¹⁶

Trazendo à baila conceitos e discussões formuladas por autores como Mikhail Bakhtin³¹⁷ e Peter Burke³¹⁸, Mello e Souza relaciona os comportamentos blasfemos às inter-relações que envolviam os níveis de cultura erudita e popular. Pontuando a discussão realizada pelo historiador inglês em sua obra sobre a cultura popular à época Moderna, a autora assinala:

Como bem observou o historiador inglês Peter Burke, o pensamento popular apresenta lógica diversa do erudito, tendo necessidade de representar concretamente idéias e conceitos abstratos (...) As concepções em torno da blasfêmia também se enquadram nesta lógica peculiar: as coisas ditas tornavam-se reais, as imprecizações contra divindades constituindo verdadeiras tentativas de deicídio. Daí tomar-se a representação pela *coisa representada*, a *imagem* do santo sendo passível do castigo reservado ao *próprio santo*³¹⁹

Deste modo Laura de Mello e Souza, em interlocução com Bakhtin e Burke, fornece-nos um eixo de leitura para a compreensão do processamento destas práticas nos lares coloniais cristãos-novos. As agressões realizadas pelos neoconvertos aos símbolos cristãos são resultado de uma necessidade de tornar presente um objeto ausente; de representar, através do simbolismo empregado na violência física ao objeto, as instituições e os sistemas de poder formados pelo organismo religioso cristão. As agressões as imagens sagradas são nesse sentido reflexo das tensões e violências causadas com o proibicionismo religioso, mas também a demonstração de um pensamento heterodoxo, pouco preocupado com os dogmas que a instituição católica impunha aos seus fiéis. Os açoites aos crucifixos não raro foram registrados nas denúncias apresentadas a Heitor Furtado de Mendonça. A cristã-velha Catharina de Lemos, por exemplo, afirmou ao visitador ter sabido cerca de doze anos antes, através de uma comadre, sua homônima, que a cristã-nova Catarina Álvares – que segundo as notícias fornecidas pela acusadora viera para o Brasil degredada do Reino – açoitava um

³¹⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1993, p. 49.

³¹⁷ Conf. SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1993; BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC, 1987.

³¹⁸ Conf. SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1993; BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

³¹⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1993, p. 49.

crucifixo utilizando umas cordas³²⁰; Francisco Fagundes, em 13 de dezembro de 1594, relatou ao visitador que cerca de dez anos antes, o cristão novo Balthasar Henriques teria lhe afirmado que sua mãe Branca Rodrigues “tinha debaixo da escada hum crucifixo e que ella e seus tios e tias, nas sextas feiras açoutavão ao ditto crucifixo”³²¹. Outras denúncias apontam o desprestígio e mal cuidado com o objeto sacramentado. Anna Ferreira denunciou ao visitador que certa vez quando foi na casa da cristã-nova Gracia Luis presenciou que Maria, filha da cristã-nova, moça que, segundo o relato, tinha entre nove e dez anos, recebeu um crucifixo com imagens da Nossa Senhora e São João de um soldado castelhano chamado Domingos Ortega. Cerca de uma semana depois, quando mais uma vez foi à casa de Gracia Luis, a cristã-velha ao entrar em um cômodo da casa

vio estar detrás da porta da camara o ditto crucifixo com as dittas imagens no pé da cruz deitado no chão recostado a parede e logo ella estranhou á ditta Gracia Luis estar alli assim no chão o crucifixo e ella lhe respondeo pellejando com a ditta sua filha Maria dizendo que o que lhe davão na mão lançava no chão³²²

Muitas das denúncias sobre os açoutes aos crucifixos são fornecidas devido a espionagem realizada pelos delatores, bem como pela escassa intimidade que marcava a vida de cada um. Aqui mais uma vez se verifica o ínfimo grau de privacidade oferecido pelas condições arquitetônicas das habitações no período colonial. Uma jovem chamada Catharina havia cinco anos viera de Porto Seguro para morar e servir nas casas de Olinda. Inicialmente passou uma estadia na casa do mestre de açucares Antônio Gonçalves Manaya e lá teria visto as agressões que, por convocação do inquisidor, apresentou-se para lhe esclarecer. No testemunho apresentado a Heitor Furtado, lê-se que

ella testemunha espreitando per hum buraco da porta vio estarem na ditta sala a molher do Manaya, com a ditta sua parenta ambas soos (...) e vio que a ditta molher do Manaya tinha em huã mão hum crucifixo tomado pello pee da cruz e que na outra mão tinha huãs cordas dobradas das com que se atão as redes em que dormem e **vio que a ditta molher do Manaya com as dittas cordas açoutou o ditto crucifixo** que na mão tinha dando com as dittas cordas rijo pello corpo e pella cabeça do ditto crucifixo³²³ [grifo nosso]

Como se observa nesta denúncia, a matéria da acusação foi colhida a partir da “invasão” da intimidade doméstica pelo olhar de curiosidade da testemunha. Aqui

³²⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 143.

³²¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 369.

³²² Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 409

³²³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 241.

também se encontram encobertos aos olhos e ouvidos do historiador as sutilezas das práticas realizadas nos espaços domésticos. Observa-se nas denúncias que tanto as práticas relacionadas a religiosidade criptojudáica, quanto os sacrilégios e agressões aos símbolos cristãos, foram realizados na reclusão das casas, sob o segredo e discrição possíveis, ao mesmo tempo em que as características espaciais das habitações da época possibilitaram as averiguações sistemáticas dos hábitos comumente realizados pelos neoconvertidos. Aliás, as agressões realizadas pelos cristãos-novos aos crucifixos ou a outras imagens consagradas pelo Cristianismo foram caracterizadas através de expressões da linguagem coloquial que adquiriram significados geralmente pejorativos, como é o caso da expressão *judiar*, que – valorada com uma carga negativa – foi constantemente associada ao grupo judaico/cristão-novo³²⁴.

Uma série de acusações realizadas contra o comerciante cristão-novo João Nunes Correa é demonstrativa da agressão simbólica ao crucifixo, relacionando-se as apropriações e usos de espaços específicos das habitações para a profanação do objeto sagrado. João Nunes foi acusado diversas vezes de manter um crucifixo próximo ao cômodo reservado para a realização de suas necessidades fisiológicas. Cristão-novo conhecido na vila de Olinda por condensar em si os dois grandes estereótipos atribuídos aos cristãos-novos – a suspeita judaizante e a prática da usura através da *onzena*, ou seja, o empréstimo de dinheiro a juros –, João Nunes tinha sido preso e enviado com o seu processo para Lisboa ainda em 1592, quando a visitação estava na Bahia³²⁵. No entanto, em Pernambuco não faltaram acusações contra Nunes, principalmente por possuir próximo ao vaso em que depositava seus excrementos um crucifixo, além de ser acusado de viver amancebado em uma união informal, de proferir palavras heréticas, enfim, de conservar em seus comportamentos uma postura heterodoxa. Belchior da Rosa, por exemplo, denunciou em 30 de outubro de 1593 que “Joam Nunes cristão novo mercador que foi preso pello Santo Ofício na Bahia (...) tinha em sua casa hum crucifixo ou imagem em **lugar, cujo e deshonesto**, a qual fama se dizia nascer de hum pedreiro que retelhando lhe a casa o vira”³²⁶ [grifo nosso]

Nas denúncias a significação atribuída ao espaço no qual o crucifixo estava depositado é sempre relacionada a adjetivos pejorativos “lugar, cujo e desonesto”, ou “vaso immundo”, ou ainda “servidor vaso immundo de fazer seus feitos corporais”. Ora,

³²⁴ Conf. CASCUCO, Luís da Câmara. **Mouros, franceses e judeus**. São Paulo Ed. Perspectiva, 1984.

³²⁵ Sobre o caso do cristão-novo João Nunes, Conf. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 1998.

³²⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 29.

aqui se encontra uma interessante perspectiva de experimentação destes espaços, segundo as práticas que os dotavam de um sentido específico. No caso da ofensa ao crucifixo, a proximidade com os excrementos se relaciona com um costume comum à época realizado não só por cristãos-novos. A historiadora Laura de Mello e Souza ao estudar o caso de Pero do Campo Tourinho, donatário da capitania de Porto Seguro que foi acusado de blasfêmias, enviado preso para Lisboa e processado pelo Santo Ofício, aponta a obsessão do donatário àquilo que, segundo a autora, Bakhtin chamou de *baixo corporal*, ou seja, uma operação de rebaixamento do sagrado através da humanização de figuras sacralizadas pelo cristianismo³²⁷. Segundo Mello e Souza a idéia de baixo corporal estava, no universo popular europeu, relacionada a significação dos excrementos distante da idéia contemporânea de algo banal ou estritamente fisiológico. De acordo com as idéias de Bakhtin, apontadas por Mello e Souza, a atribuição de sentidos aos excrementos era diversa, sendo estes “considerados como um elemento essencial na vida do corpo e da terra, na luta entre a vida e a morte, contribuía para a sensação aguda que o homem tinha da sua materialidade, da sua corporalidade, indissolúvelmente ligadas à vida da terra”³²⁸

Caso se possa ler as acusações contra as ofensas de João Nunes ao crucifixo pela perspectiva do encontro de elementos de diferentes “níveis” de culturas, relacionando-as as operações de “rebaixamento do sagrado”, logo os testemunhos apresentados à Inquisição serão demonstrativos da significação dos espaços domésticos como lugares de práticas sacrílegas, cujas agressões ao símbolo máximo do cristianismo implicam a subversão da ordem estabelecida para (e por) estes lugares.

A notícia sobre a ofensa ao crucifixo era conhecida publicamente. O principal difusor da notícia na vila de Olinda teria sido um pedreiro chamado Pero da Silva que, ao consertar o telhado do sobrado do cristão-novo, na Rua Nova da vila de Olinda, descobriu o objeto de agressão. O referido pedreiro havia falecido em meados de 1593, pouco tempo antes da visitação se instalar na capitania. No entanto, os relatos apresentados por indivíduos que ouviram diretamente da testemunha o que ocorreu ou que souberam do assunto devido a sua difusão geral, permitem a demonstração, mais uma vez, da curiosidade e escândalo alheio frente aos comportamentos suspeitos, cuja coleta primeira foi realizada a partir da observação das práticas de outrem. O padre Pedro Cabral contou ao visitador que certa vez encontrara com o pedreiro e lhe

³²⁷ Conf. BAKHTIN, Mikhail. *Op. cit.*, 1987; ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 2004, p. 242.

³²⁸ BAKHTIN, Mikhail. *Op. cit.*, 1987. *Apud*. SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1993, p. 116.

perguntou sobre o referido caso, mas não obteve resposta nenhuma da testemunha. O padre não foi feliz na colheita da informação que desejava saber se era verdade, mas sua denúncia é mesmo assim categórica ao afirmar que “(...) Joam Nunes cristão-novo mercador desta vila tinha um crucifixo apar de vaso immundo em que fazia seus feitos corporais, e que hum pedreiro chamado Foam da Silva andando lhe concertando hum telhado lho vira e o publicara”³²⁹.

Maria de Azevedo apresentou-se em quatro de novembro de 1593 afirmando ao visitador que certa vez contratara os serviços do pedreiro para este consertar uma fornalha de engenho que habitava. O relato de sua acusação apresenta-se também como uma interlocução direta ao testemunho do pedreiro. Ao contrário do padre Pedro Cabral, Maria de Azevedo recebeu informações diretamente da testemunha que vira o crucifixo próximo ao vaso e que divulgou este caso sem nenhum constrangimento pela vila de Olinda. A denunciante narra que cerca de dois anos antes, estando o pedreiro trabalhando em seu engenho, vieram a conversar sobre João Nunes, “(...) ao que respondeo o ditto pedreiro que ho ditto Joam Nunes era hum grande judeu”. Reprendendo-o por sua opinião, Maria de Azevedo perguntou-lhe por que ele expressava opinião daquela natureza “elle lhe respondeo que andando elle ditto pedreiro retelhando huã casa do ditto Joam Nunes cristão novo mercador lhe vira em huã parede hu crucifixo, e ao pe do crucifixo hum servidor vaso cujo em que fazia seus feitos corporais”³³⁰.

O tabelião público da vila de Olinda João da Rosa, ½ cristão-novo, filho de Belchior da Rosa, apresentou-se ao visitador alguns dias depois da denúncia realizada por seu pai para formalizar a sua acusação contra João Nunes. Na sua denúncia João da Rosa narra ao visitador que certa vez estava inconformado com o uso da Justiça civil para satisfação de querelas e “peitas dos poderosos”, no qual o uso do aparelho jurídico parecia ser mediado por relações de poder caracterizadas pela corrupção e subversões jurídicas, e teria afirmado a João Nunes que estava disposto a largar o seu ofício por ter consciência do erro que aquelas praticam significavam. Ao avaliar o quase melodramático conflito pessoal de João da Rosa, Nunes teria aconselhado ao tabelião que “ho não alargasse por que lhe estava bem”, complementando sua opinião dizendo que “já oje do porteiro até o papa, e do Papa até ho porteiro, todos vivem já disso”. João da Rosa, junto com o seu pai que também estava presente na ocasião –

³²⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 36.

³³⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 36.

denunciando também Nunes por este caso – “se escandallarão, de elle dizer as dittas pallavras contra o papa nosso senhor por elle ser cristão novo”³³¹.

Além de apontar a blasfêmia de Nunes, esta acusação é curiosa por sugerir uma demarcação clara do distanciamento de alguns cristão-novos da religião ancestral. João da Rosa, não obstante ser filho de um cristão-novo e se apresentar ao visitador utilizando-se de fracionamentos discursivos da mácula sanguínea, dizendo ser ½ cristão-novo, acusa outro cristão-novo utilizando-se do argumento fundado no preconceito étnico que era expresso na época em termos raciais, na medida em que a demonstração da boa cristandade era refletida nas acusações ao Santo Tribunal.

As acusações são, de maneira geral, semelhantes no tom e na narrativa, diferenciando-se apenas no grau de detalhes que foram relatados. A denúncia de Cosme de Araújo, realizada em cinco de novembro de 1593, é objetiva e com poucos detalhes, registrando que há pouco mais de três anos que na vila de Olinda “ouvio geralmente em fama publica freqüente e escandalosa que Joam Nunez cristão novo mercador nella que depois foi preso na Bahia pello Santo Ofício tinha hum crucifixo junto de hum servidor vaso immundo de fazer seus feitos corporais e que hum pedreiro fazendo lhe obra em casa lho vira”³³²; o mestre de açúcares Felipe Luis, além de acusar João Nunes de possuir o crucifixo nas circunstâncias publicamente conhecidas, incrementou sua denúncia dizendo que o mercador “da nação” um dia “se posera a ourinar sobre o ditto crucifixo, dizendo as pallavras seguintes, lavai vos laa”³³³; Antônio Batalha, lavrador residente freguesia de Santo Antônio, apresentou semelhante acusação ao visitador afirmando que soubera através das noticias difundidas pelo pedreiro que João Nunes “(...) tinha nas casas em que morava na Rua Nova desta Villa em huã camara hum crucifixo em hum quarto deshonesto cuberto com hus panos cujos, onde ia ourinar junto de hum servidor”³³⁴.

O cristão-velho Mateus de Freitas de Azevedo também narrou a Heitor Furtado que João Nunes possuía um crucifixo dependurado na parede, próximo ao “servidor vaso immundo em que ho ditto Joam Nunes fazia seus feitos corporais”. Ao trabalhar em certa ocasião na casa Mateus de Freitas, o pedreiro foi perguntado por este sobre o escândalo acerca do crucifixo mantido supostamente em lugar impróprio. De acordo com o depoimento do cristão-velho acusador, Pero da Silva lhe confirmou o que, de

³³¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.42.

³³² Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.44.

³³³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.124.

³³⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.203.

fato, já era público: “ho ditto pedreiro lho contou então que era verdade que indo elle concertar huã casa ao ditto Joam Nunes lhe vira em huã casa estar pendurado na parede hu crucifixo de vulto e ao pee delle hu servidor em que o ditto Joam Nunes fazia suas necessidades corporais”³³⁵.

As denúncias contra João Nunes iniciaram-se ainda na etapa baiana da visitação. Lá foram recolhidas 17 acusações contra o cristão-novo³³⁶, cujos relatos já apontavam o que o visitador poderia esperar recolher em Pernambuco. Algumas denúncias foram realizadas, inclusive, por pessoas que disseram ao visitador ser amigas de Nunes. Este é o caso, por exemplo, do cristão-velho Lopo Soares que em 22 de novembro de 1593 apresentou-se ao visitador para acusar João Nunes e seu irmão Diogo Nunes. O primeiro foi denunciado pelas agressões ao crucifixo; o segundo por aprovar abertamente a fornicção entre solteiros. Ao responder a pergunta costumeiramente realizada pelos inquisidores no final do interrogatório acerca da opinião e juízo dos denunciantes sobre os indivíduos que acabavam de acusar, Lopo Soares foi claro a afirmar que “ellle he hum dos maiores amigos que os dittos Joam Nunes e Diogo Nunes tem nesta terra e que tem todos tres muita amizade mas que tem dito a verdade”³³⁷. Aqui mais um caso da obrigação em relevar para a Inquisição as “verdades” que a instituição buscava investigar, sendo os sentimentos e relações pessoais superadas em detrimento da delação inquisitorial. Heitor Furtado convocou, inclusive, testemunhas para prestar depoimentos sobre o caso do crucifixo exposto próximo aos excrementos.

O carpinteiro Pero Lucas foi chamado à mesa em 27 de junho de 1594. Foi perguntado pelo visitador se sabia por que tinha sido chamado à mesa e se sabia ou tinha visto algo cometido contra a “Santa fee catholica ou que pertença a esta mesa”, respondeu negativamente e que não estava lembrado. Somente quando Heitor Furtado o perguntou se sabia ele “de algu crucifixo ou imagem que achasse indecentemente em alguã casa”, Pero Lucas tomou consciência da matéria da investigação inquisitorial e diante disto, não deixou de colaborar com o Santo Ofício. O cristão-velho relatou que há quatro ou cinco anos antes estava junto com o pedreiro realizando alguns serviços na casa de certo Martim Gonçalves Teixeira, na vila de Olinda, e que ao almoçarem juntos

“(…) disse o ditto pedreiro que fazendo elle huã obra em casa de Joam Nunes christão novo mercador na Rua Nova desta Villa que ora dizem estar em

³³⁵ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 68.

³³⁶ Conf. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 1998, p. 51.

³³⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.118.

Lixboa lhe vira estar na sua camara em hum canto do sobrado hu crucifixo e que estranhando elle aquillo, e chamando ao ditto Joam Nunes elle respondera que as negras fizerão aquillo”³³⁸

Neste almoço também estavam presentes Antônio do Souto e Lourenço Teixeira, ambos identificados como cristãos-velhos, genro e irmão, respectivamente do contratante Martim Gonçalves. O primeiro se apresentou para acusar João Nunes em 25 de abril de 1594, o segundo foi chamado pelo visitador e compareceu à mesa dois dias depois. Na denúncia de Antônio do Souto verifica-se, além da acusação já conhecida pelo visitador, a preocupação de João Nunes para o pedreiro negar tamanho escândalo que na denúncia fica evidente a sua difusão geral entre diversos grupos e status social. Segundo a acusação de Antônio do Souto o pedreiro lhe contou que

(..) andando elle trabalhando em huãs casas de Joam Nunes christão novo mercador na rua Nova desta villa que ora dizem estar em Lixboa vira dentro emm huã camara do ditto Joam Nunes estar hum crucifixo detrás de um servidor em que fazia suas necessidades corporais e que vendo elle aquillo tam mal feito reprehendera ao ditto Joam Nunes ho qual lhe respondera que aquillo fariam as negras e que avia de mandar per hum carpinteiro fazer hum oratório pera ho ditto crucifixo, e que isto lhe contou o ditto pedreiro mostrando se que lhe parecera mal de ver aquillo e que depois de este negocio se romper pella terra e andar na boca de todos publicamente de como o ditto pedreiro achara o ditto crucifixo da ditta maneira (...) ho ditto Joam Nunes fizera e trabalhara muito com promessas com o ditto pedreiro que se desdissesse do sobredito que tinha ditto ter visto, e que dissesse que não vira tal e que esta fama foi muito publica, escandalosa e freqüentada per toda esta terra entre os honrados bons e milhores, e mais gente e povo della contra o ditto Joam Nunes³³⁹

Lourenço Teixeira, possivelmente já imaginando o motivo de sua convocação à mesa inquisitória, logo respondeu ao visitador – quando este lhe perguntou se sabia o porquê de sua intimação – “que lhe parece que será acerca do que hum pedreiro dixeu que vira de hum crucifixo”. Na sua acusação, Lourenço Teixeira narra a circunstância do almoço que compartilhara com o pedreiro Pero da Silva. Sua acusação ratifica as idéias expostas tanto por Pero Lucas quanto por Antônio do Souto, afirmando ao visitador que durante a refeição o pedreiro disse ao trabalhar no sobrado de João Nunes

(..) achara hum crucifixo dentro na parede em hum buraco junto de çujidades e que perguntando a Joam Nunes em segredo pera que estava alli aquelle crucifixo lhe respondera que alguã negra o pusera alli mas que elle o guardaria, e que então elles os circunstantes disserão ao ditto pedreiro que porque não hia acusalo, e o pedreiro respondeo que algum dia viria o Santo Offício á terra³⁴⁰

³³⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 307.

³³⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 262.

³⁴⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 309.

Pero da Silva não teve tempo hábil de apresentar pessoalmente sua acusação na mesa do Santo do Ofício. No entanto, os relatos apresentados ao inquisidor evocam sempre sua presença como testemunha fundamental para um dos grandes escândalos públicos que o cristão-novo João Nunes foi protagonista. O cristão-novo era homem rico e influente. João Nunes sentia-se prestigiado com sua posição econômica, reservando-se ao direito, muitas vezes, de se exceder nas suas atitudes, respaldando-se pelo seu poderio financeiro. Como nos lembra Ângelo Assis,

Sua fama depreciativa em Pernambuco era tão grande quanto o poder de que desfrutava, acostumado a conversações com a elite que povoava a capitania havia tempo. Devido à fortuna que possuía, julgava a todos como passíveis de suborno, e a multiplicava, além dos comércios e da administração dos engenhos que fazia, através de empréstimos a juros considerados por todos como abusivos. Seus desafetos animavam-se com a notícia de sua prisão na Bahia, e acabaram por incentivar acusações dos mais diversos crimes que dele conheciam³⁴¹

Mais do que apresentar e caracterizar o comportamento herético de João Nunes, as acusações que foram realizadas contra este cristão-novo demonstram também os conflitos pessoais envolvendo o rico comerciante. As questões conflituosas envolvendo João Nunes tiveram sua fagulha inicial na inspeção eclesiástica realizada pelo Licenciado Diogo do Couto na vila de Olinda anos antes da instalação inquisitorial. Na Visitação eclesiástica João Nunes foi acusado pelo caso do crucifixo e também por viver amancebado com Francisca Ferreira, *a Barreta*, mulher que então era casada formalmente com Manoel Ribeiro, oleiro que prestava serviços ao cristão-novo onzeneiro. Diogo do Couto mandou, inclusive, prender João Nunes enquanto averiguava seu envolvimento com a Barreta, e neste ínterim, convocou o pedreiro para prestar depoimento sobre aquilo que teria visto no sobrado do cristão-novo, sendo este também preso pelo licenciado³⁴². O lavrador Antônio Lopes em junho de 1594 repete categoricamente a acusação sobre o rebaixamento do crucifixo, ao mesmo tempo em que relata as ações adotadas pelo licenciado no momento da Visitação do Ordinário, em relação ao caso testemunhado pelo pedreiro. De acordo com o lavrador,

mãodou o Licenciado Diogo do Couto ouvidor eclesiástico que visitava chamar o ditto pedreiro a igreja matriz onde visitava hum dia a tarde perguntando ao ditto pedreiro pello caso dixee que não vira o crucifixo onde estava o vaso immundo pello que o ditto Licenciado sem então escrever nada

³⁴¹ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 1998, p. 74.

³⁴² Para um estudo mais aprofundado sobre o caso do cristão-novo João Nunes Conf. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 1998.

de seu ditto mandou levar preso à cadea com medos e amoestações de palavra pera que falasse a verdade³⁴³

A acusação de Mateus de Freitas de Azevedo também alude à inspeção eclesiástica de Diogo do Couto, sendo igualmente demonstrativa das coerções sofridas por Pero da Silva para negar o testemunho que espalhou na vila acerca do desprestígio de João Nunes com o crucifixo bem como dos conflitos pessoais e de testemunhos baseados em condições sócio-econômicas. De acordo com a acusação apresentada, poucos dias após o pedreiro ter visto o crucifixo nas condições aludidas nas denúncias

ouvidor ecclesiástico Diogo do Couto prendeo ho ditto pedreiro por este caso (...) mas que como elle o prenderão e era pobre e preso não ganhava de comer nem tinha que gastar lhe fora necessário disdizer-se por remir suas necessidade porem sempre avia de dizer a verdade que era ter lhe visto o ditto crucifixo e servidor como tinha ditto³⁴⁴

Entre as vinte e uma denúncias registradas na documentação da visitação de Pernambuco contra João Nunes, apenas uma não está ligada ao caso do crucifixo. Trata-se da denúncia do Padre Pero Leitão, realizada no final da visitação. Em sua acusação formalizada em 13 de setembro de 1595, o padre indica que João Nunes e outro cristão-novo chamado Joane Mendes, “tinhão a bolsa dos judeus”, espécie de fundo financeiro organizado no interior da comunidade judaizante a fim de arrecadar somas financeiras para dar assistência aos neoconvertos em dificuldades, muitas imigrantes recém-chegados à Colônia³⁴⁵. Mas a esmagadora maioria das denúncias apresentadas contra João Nunes, acrescentando outras culpas ou apenas sustentando o referido sacrilégio, sugere a densidade do escândalo que corria na vila envolvendo Nunes. A denúncia de Duarte de Sá, apresentada em sete de fevereiro de 1594, é significativa do quadro público acerca da heresia cometida pelo cristão-novo onzeneiro. Este cristão-velho afirmou a Heitor Furtado que

haverá três annos pouco mais ou menos que elle vio correr per toda esta terra publica fama geralmente ditto por todos assim honrrados, religiosos, leigos, bons e milhores da terra, como pella mais gente e povo della, que hum pedreiro chamado per sobre nome o Silva andando retelhando huã camara de Joam Nunes christão novo mercador morador que era nesta villa vio na ditto camara estar hum crucifixo detrás da cama do ditto João Nunes junto de hum seu servidor vaso immundo em que elle fazia suas necessidades corporaes³⁴⁶

Outros relatos anotados na documentação foram obtidos pelo inquisidor através da convocação de algumas testemunhas. Este é o caso, por exemplo, de Antônio Corrêa,

³⁴³ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 311.

³⁴⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 68.

³⁴⁵ LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969, p.90; MAIA, Ângela Vieira, *Op. cit.*, 2003, p. 128.

³⁴⁶ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 228.

senhor de sessenta anos morador na Rua Nova na vila Olinda. Ao ser perguntado se sabia o motivo de sua intimação, respondeu negativamente ao inquisidor. No entanto, quando interrogado se sabia de “alguã cousa acerca de hum crucifixo”, logo respondeu a Heitor Furtado que havia cerca de três anos que sendo ele vizinho de João Nunes, recebera em sua casa o pedreiro que fizera os serviços no sobrado de Nunes. Na acusação Antônio Corrêa reproduz para o inquisidor o suposto depoimento que ouviu do pedreiro. Segundo o acusador, Pero da Silva foi um dia a sua casa e dissera-lhe: “aquelle cam de Joam Nunes chamou me alli pera concertar a sua camara e vi lhe nella estar hum crucifixo na parede com teas de aranhas e debaixo do crucifixo hum servidor de fazer seus feitos”³⁴⁷. A reprodução do relato na primeira pessoa do singular parece evocar a presença de um testemunho quase fantasmagórico representado pela suposta fala do pedreiro. No entanto, a vivacidade das arguições acusatórias fosse através de relatos diretamente fornecidos pelo pedreiro ou dos boatos e burburinhos públicos sobre o mau costume de João Nunes, também é sugestiva das coerções e abusos sofridos pelo pedreiro para negar a acusação pública do sacrilégio de João Nunes com o crucifixo. Francisco Ferraz, por exemplo, afirmou ao visitador que “(...) o ditto Joam Nunes peitou ao ditto pedreiro pera que se desdixesse do que tinha ditto e dicesse que não lhe vira tal e que estas dittas cousas todas ouvio elle ditto denunciante em fama publica geral como ditto tem estando presente nesta terra”³⁴⁸

A acusação de 29 de março realizada por Luis Gomes, cristão-velho morador na freguesia de São Pedro Mártir, também sugere o teor e as investidas de João Nunes ao pedreiro. Luis Gomes teria afirmado ao visitador que “tanto que o pedreiro começou a descobrir o ditto caso logo o ditto Joam Nunes fora ter com elle e o peitara pera que elle se callasse e desdissesse”³⁴⁹

Em outras denúncias realmente pode-se observar que o comportamento do pedreiro é apresentado de modo mais discreto. Pero da Silva, talvez já enfadado de explicar diversas vezes o referido caso para tantas pessoas ávidas e curiosas, disse a Christovão Vaz de Bom Jesus, quando este lhe solicitou seu depoimento, “que já o tinha ditto ao juiz ecclesiastico”, se referindo aí ao ouvidor Diogo do Couto. Insistindo no assunto, Christovão Vaz teria perguntado ao pedreiro “por que não gritara pella Santa Inquisição pella honrade Deos”, recebendo como resposta do pedreiro “que não ousara

³⁴⁷ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 250.

³⁴⁸ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 214.

³⁴⁹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p. 249.

por que tivera medo de o matarem”³⁵⁰. De fato, a morte repentina pedreiro logo foi associada a recente peleja que tivera com João Nunes. O escândalo e infâmia pública devido ao sacrilégio cometido com o crucifixo eram, de fato, elementos importantes para instigar Nunes às ações de mandos e desmandos cuja fama o caracterizava, ainda mais quando se tratava de assunto tão difuso que rapidamente poderia gerar-lhe um processo tanto com as devassas eclesiásticas, quanto – como foi realmente o caso – com as inspeções inquisitoriais. A denúncia de Álvaro Velho Barreto sugere diretamente a desconfiança que parecia também difundir-se acerca da morte recente de Pero da Silva. No seu relato, datado de 19 de novembro de 1593, afirma ele que,

(..) averá seis meses pouco mais ou menos que ho ditto pedreiro se diz estava na fazenda de Fernão Soares cristão novo e que della o trouxerão doente pera esta villa onde morreo e logo então se presumio mal de sua morte dizendo se e presumindosse geralmente que ao ditto pedreiro derão peçonha por parte do ditto Joam Nunes pello sobredito respeito³⁵¹

A maioria das denúncias acerca do desrespeito de João Nunes ao crucifixo sugere que objeto de profanação estava em um cômodo específico do sobrado do cristão-novo. Alguns relatos afirmam que o crucifixo estava dependurado na parede, outras dizem que o crucifixo estava próximo ao servidor utilizado para depósito dos excrementos fisiológicos, outras são ainda mais significativas pela sugestão dos significados dados ao lugar do sacrilégio – Antônio Batalha disse, por exemplo, que o crucifixo estava em um “quarto deshonesto cuberto com hus panos cujos”³⁵².

O único relato destoante dos demais foi, sem dúvidas, aquele foi fornecido pelo licenciado Diogo do Couto. Apesar da tese contrária a todas as outras acusações sobre a localização em que estava o crucifixo, este é um dos relatos que fornece em mais detalhes as supostas condições em que se encontrava o crucifixo e sua localização no sobrado de João Nunes. Ao ser chamado pelo visitador, se apresentou em 23 de junho de 1594. O depoimento do licenciado responsável pela Visitação eclesiástica que foi realizada na vila de Olinda em 1591, pouquíssimo tempo antes da visitação, era de fundamental importância para incorporar as acusações atribuídas a Nunes. O processo de João Nunes a esta época já estava sendo movido pelo Santo Ofício, as denúncias colhidas na etapa da visitação pernambucana seriam anexadas aos depoimentos já colhidos na fase baiana da inspeção. No entanto, o depoimento de um representante da Igreja, que supostamente deveria, antes de tudo, estar em conformidade com o projeto

³⁵⁰ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.199.

³⁵¹ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.91-92.

³⁵² Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.203.

de combate à heresia posto a cabo pelo tribunal inquisitorial, é demonstrativo da parcialidade do discurso do licenciado, nesse caso tentando amenizar as culpas do cristão-novo, ao passo que relativiza a credibilidade do depoimento fornecido pelo pedreiro. Ângelo Assis nos lembra da privilegiada posição social de João Nunes, assinalando o prestígio financeiro do onzeneiro na vila, bem como o implícito poder coercitivo que envolvia suas relações pessoais:

A importância que alcançara na colônia que julgava a seus pés salta aos olhos durante a leitura das denúncias contidas nos vários códices que reúnem o seu processo. O poder econômico lhe abria portas – ele próprio o sabia e afirmava publicamente. Como pagamento de antigas dívidas, comprara a separação da mulher que amava; quando preso pelo caso de Francisca, receberia súplicas dos jesuítas por sua libertação; o licenciado Diogo do Couto, quando denunciando perante o Visitador, chegou mesmo a dizer que o pedreiro que acusava Nunes se tomava de vinho em algumas ocasiões, não sendo por isso merecedor de crédito³⁵³.

Levando-se em consideração a posição social de João Nunes, logo se entenderá o comportamento do licenciado quando este se apresentou ao visitador. O seu depoimento é realmente significativo das insistentes arguições de Heitor Furtado para obter o máximo de detalhes sobre o sacrilégio do cristão-novo. A denúncia fornecida por Diogo do Couto deixa transparecer que atitude ultrajante de João Nunes foi narrada em tom mais ameno pelo licenciado. Diogo do Couto repete ao inquisidor as circunstâncias da visita que realizou em 1591 na vila de Olinda, afirmando que mandou prender João Nunes devido ao caso de sua mancebia com Francisca, *a Barreta*, bem como Pero da Silva para averiguar os rumores públicos sobre o seu desprestígio com o crucifixo. Heitor Furtado estava interessado em saber exatamente onde se localizava o crucifixo em relação ao cômodo em que estava exposto o vaso destinado ao depósito do material excrementício. Todos os outros denunciantes repetem os rumores públicos de que o crucifixo estava exposto na parede do cômodo onde estava o referido vaso, apenas o licenciado Diogo do Couto afirma o contrário. As perguntas realizadas por Heitor Furtado fornecem, nesse sentido, interessantes narrativas espaciais do ambiente doméstico marcado aí, pelo sacrilégio e profanação do objeto sagrado. No seu relato registra-se que

por não dizer mais foi perguntado pelo senhor visitador se declarou perante elle licenciado o ditto pedreiro que distancia avia da casa da Cantareira que em seu ditto diz, a casa onde estava o vaso immundo onde diz a testemunha que estava o crucifixo, Respondeo que não ouve mais que ho que declarou ditto pedreiro em seu ditto, segundo o qual **o crucifixo estava na cantareira**

³⁵³ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Op. cit.*, 1998, p. 300.

**da saila e ho vaso immundo estava na camara parede de meãs da mesma
salla na qual salla está a porta pera a mesma camara**³⁵⁴ [grifo nosso]

O licenciado chegou mesmo a sugerir, mesmo implicitamente, que Pero da Silva estaria enganado naquilo que vira. Segundo consta no seu depoimento o crucifixo não estaria no cômodo do sobrado onde se localizava o “vaso imundo”, mas sim, no cômodo imediatamente vizinho, de meias-paredes. O pedreiro, de acordo com Diogo da Silva, estava equivocado na sua acusação pública. De todo modo, as acusações realizadas contra João Nunes são sugestivas do poder exercido por este cristão-novo na vila de Olinda, das opiniões gerais que circulavam ao seu respeito, mas, mais ainda, de como espaços específicos do seu lar foram utilizados para a profanação dos símbolos consagrados pelo cristianismo, sendo geralmente caracterizados nos relatos por atributos vexatórios e negativos, associando este espaço a uma prática claramente condenada e, por isso mesmo, herética.

É claro que o caso de João Nunes está envolvido em uma rede muito maior de conflitos pessoais e relações de poder entre o cristão-novo e vários outros indivíduos residentes na vila de Olinda à época da visitação. As coerções sofridas por Pero da Silva para negar o escândalo público são demonstrativas de um destes conflitos, embora seja este um dos que mais salta aos olhos nas denúncias apresentadas contra Nunes. A leitura destes relatos apresenta, nesse sentido, possibilidades investigativas variadas para a compreensão tanto da atuação da Inquisição no Brasil colonial, quanto das teias sociais cujas denúncias produzem um quadro geral. Quando analisadas por uma perspectiva das práticas de espaços, os relatos apresentados contra João Nunes, bem como contra outros indivíduos cristãos-novos que profanaram objetos consagrados, sugerem que o espaço doméstico, para além de costumes criptojudáicos, foi também utilizado para agressões físicas e simbólicas, realizadas oculta ou, ao menos, discretamente, contra os símbolos representativos da religião oficial.

³⁵⁴ Conf. Denúncias de Pernambuco. *Op. cit.*, 1984, p.302.

CONCLUSÃO

A Inquisição portuguesa integrou uma série de saberes e discursos, fossem estes de caráter popular ou com refinamento teológico, aprimorando-os para um projeto maior e comum à sociedade, apresentando nas perseguições aos dissidentes religiosos o combate as heresias que ameaçavam a homogeneidade de crenças ensejada pelo Cristianismo. A operacionalização desta campanha no reino de Portugal teve sua cena inicial com a fundação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em 1536. No entanto, a experiência histórica de preconceitos e discriminações sociais e religiosas neste reino já emergia antes mesmo da instalação de seu tribunal inquisitorial. Fatores políticos, econômicos e, sobretudo, religiosos impulsionaram a significativa detração sofrida pelos indivíduos de origem judaica assentados em Portugal. Com o batismo compulsório de 1497, os judeus ao se transformarem em cristãos, mesmo que “novos”, estiveram sujeitos ao poderio das autoridades religiosas, podendo sofrer, caso continuassem a praticar as celebrações religiosas do judaísmo tradicional, as penas aplicadas aos crimes de heresia e apostasia.

O Santo Ofício português refinou uma série de imagens caricaturadas sobre o judeu, associando-os geralmente a ameaça que o demônio, inimigo primeiro do Cristianismo, representava. Muitos cristãos-novos, de fato, assimilaram-se pouco a pouco a sociedade de crença cristã, ao mesmo tempo em que tantos outros – apesar do batismo e da nova condição religiosa – mantiveram, oculta ou discretamente, as crenças de seus antepassados, tornando-se judaizantes, indivíduos representantes da resistência criptojudaica. Foram estes os principais sujeitos que a Inquisição portuguesa estendeu suas ações. A conversão forçada decretada por D. Manoel encetou no reino de Portugal a onda de discriminações sistematizadas através de mecanismos legais contra os indivíduos de origem judaica, formulando, em certo sentido, o principal problema enfrentado poucas décadas depois pelo Santo Ofício, ou seja, o combate a heresia representada pela obstinação dos indivíduos judaizantes para assimilarem-se a nova condição religiosa imputada pelos sistemas de poder e instituições de controle social portuguesas do início da Época Moderna.

A discriminação e preconceito social sofridos pelos judeus portugueses, fomentada por disputas do poderio econômico e circulação de capital no país, tomou contornos mais precisos quando apurada pelo discurso religioso. As denúncias

realizadas no Brasil contra cristãos-novos descortinam, com efeito, uma série de relatos que para a análise histórica, possibilitaram a construção de um quadro geral do trânsito de costumes judaicos que circulavam entre Europa e América no início da colonização dos trópicos.

Pode-se dizer, com efeito, que o programa de atuação da Inquisição portuguesa integrou elementos característicos de um momento histórico marcado por um imaginário cristão obsidional, cujo sentimento de cerceamento, operado aí no nível religioso, demonstra as ameaças que as heresias representavam para a manutenção da religião oficial. Além de articular uma série de procedimentos punitivos e de investigação já utilizados à época pela Justiça secular, o Santo Ofício português operou diretamente na averiguação das consciências religiosas, descortinando as atitudes e comportamentos silenciados nos mais recônditos lugares da memória. A difusão do medo na sociedade de maneira geral e, particularmente, nas populações sob inspeção direta, foi sem dúvida um dos principais elementos de um método operação inquisitorial informal e sutil, no qual as circulações de medos diversos e da ameaça inquisitorial se faziam presentes.

A experiência inquisitorial em fins do primeiro século de colonização das terras brasileiras assinala a expansão das instituições do Reino para a colônia e, com estas, o transplante das normatizações dos costumes e do aparato mental do homem português do início da Época Moderna que, na experiência do Novo Mundo, se chocou com a persistência da heresia no além-mar, combatida pela expansão do Cristianismo e da colonização sob a égide cristã. Utilizando-se de um aparato procedimental que incitava a difusão do medo no corpo social através de sua atuação, a Inquisição se instalou nas terras brasileiras desnudando comportamentos suspeitos de indivíduos cujas práticas eram associadas a heresia.

A visitação inquisitorial ao Brasil do século XVI é demonstrativa das operações realizadas pela Inquisição na investigação sobre o estado das consciências religiosas dos colonos, mas, mais ainda, do empenho desta instituição na supressão da heresia judaizante, bem como das conseqüências do imaginário sobre a Inquisição e seus procedimentos punitivos. O trânsito de costumes judaicos que circulou entre Europa e América portuguesa também foi no Brasil item de constantes delações apresentadas ao visitador. O destaque atribuído no monitório de culpas aos itens relacionados ao judaísmo foi objeto tanto de esclarecimento e pedagogia inquisitorial quanto da destreza

da Inquisição em descortinar os hábitos geralmente realizados pelos cristãos-novos como indícios da heresia judaica.

Os sermões realizados nas solenidades de instalação do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, os documentos que listavam os comportamentos que deveriam ser delatados e até mesmo o auto-de-fé improvisado por este visitador foram certamente elementos que ajudaram a difundir sentimentos de medos frente à ameaça punitiva que a Inquisição representou. Nas denúncias e confissões, pudemos verificar evidências diretas de diversos medos ligados tanto a uma dimensão espiritual, como também a questões mais diretas ao dia-a-dia, relacionadas a uma sobrevivência num meio físico e social hostil. Medos, inclusive, não só de indivíduos cristãos-novos, sendo esta documentação sugestiva do temor geral causado pelas iniciativas e procedimentos do Santo Ofício português.

A presença dos representantes desta instituição nas capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, inspecionadas na segunda etapa da visitação quinhentista, certamente alterou o fluir do cotidiano, dotando a paisagem social destes espaços de uma atmosfera de vigilância modorrenta e irrestrita. O padrão de sociabilidades entre cristãos-velhos e novos que se demonstrava relativamente harmônico no Brasil foi alterado com presença da Inquisição. Os índices levantados com a documentação consultada neste estudo são sugestivos da massificação das denúncias realizadas contra indivíduos cristãos-novos – denúncias que foram muitas vezes realizadas por amigos e parentes dos acusados.

As acusações apresentadas ao visitador Furtado de Mendonça permitiram-nos verificar documentalmente a dimensão espacial destes relatos, cujo problema das práticas realizadas pelos cristãos-novos no espaço doméstico se apresentou enquanto fio condutor para a compreensão das apropriações e adaptações operadas nos lares coloniais, principalmente, para a manutenção do criptojudaísmo.

As denúncias anotadas nos documentos da Inquisição apontam que o espaço doméstico foi efetivamente utilizado para a manutenção de práticas criptojudaias; os costumes vindos da tradição religiosa judaica foram, na grande maioria das vezes, realizados na preservação possível que o ambiente doméstico oferecia. A leitura das denúncias realizadas contra os cristãos-novos se coaduna com a dimensão espacial do público e do privado; das conversas realizadas nas ruas da vila de Olinda, nas casas dos vizinhos, nos engenhos e nos caminhos percorridos pelos arredores das células urbanas destas capitânicas, até os comportamentos e práticas no âmbito doméstico, não faltam

narrativas nas denúncias sobre como os cristãos-novos delatados se relacionavam com estes espaços num momento muito específico de averiguação religiosa; momento de medo frente ao desnudamento de consciências provocado pela Inquisição.

Com a leitura dos relatos de acusação, podemos concluir que os espaços domésticos foram utilizados por muitos indivíduos e grupos familiares cristãos-novos para manutenção e cumprimento do judaísmo que era possível de ser exercido num momento de liberdades de crença proibida. Muitos costumes vindos do judaísmo oficial foram readaptados devido a sua situação de exclusão e estigmas sociais. O lar colonial tornou-se, assim, o espaço privilegiado para a manutenção criptojudáica. Várias denúncias fornecidas ao visitador acerca da suposta heresia judaizante apontam sua realização no âmbito doméstico. Mesmo oferecendo privacidades mínimas, foram as moradias coloniais que se configuraram como os espaços de culto e resistência criptojudáica cotidiana. O criptojudaísmo colonial nos pareceu, portanto, condensar uma dupla operação: representando um estratagema desenvolvido pelo medo das perseguições inquisitoriais e de exclusão social, mas também, a superação deste sentimento através da resistência de culto. Pode-se concluir que a sobrevivência cultural do criptojudaísmo foi possibilitada, em grande parte, pela multifuncionalidade dos lares coloniais dos judaizantes, no qual a figura da mulher cristã-nova ocupou lugar de destaque dentro do criptojudaísmo por esta representar um dos principais agentes de difusão e ensinamentos cotidianos da lei mosaica.

Outras práticas realizadas no espaço doméstico pelos cristãos-novos acusados ao tribunal de fé relacionaram-se a comportamentos heterodoxos realizados no interior das moradias coloniais, mas não diretamente associados aos costumes religiosos judaicos. As blasfêmias e sacrilégios realizados às imagens consagradas pelo Cristianismo – como os açoites e profanações ao crucifixo, por exemplo – demonstram outros comportamentos considerados heréticos realizados por indivíduos de condições sócio-religiosas distintas. As “proposições heréticas” geralmente denunciadas ao visitador foram pronunciadas também por cristãos-velhos; as agressões ao crucifixo foram, em grande medida, uma operação de rebaixamento de objetos sagrados através da humanização de figuras sacralizadas pelo cristianismo.

A leitura atenta dos documentos da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Brasil do século XVI é significativa para a verificação dos modos de vida e relações interpessoais estabelecidas na aventura da colonização dos trópicos, mas também do encontro de sistemas de poder, representados por instituições de controle social, com as

minorias étnicas e religiosas dissidentes. O emprego sistemático de procedimentos jurídicos da instituição inquisitorial, de um lado, e das estratégias de sobrevivência criptojudáica/cristã-nova, de outro, não deixam de caracterizar, através das relações de força daí resultantes, um momento histórico marcado por mentalidades de medo. Os relatos de medos expostos na documentação inquisitorial assinalam elementos que legitimaram o poder daquela instituição num momento em que o pensamento religioso se amalgamava as dimensões políticas que circundavam as ações dos homens de Igreja empenhados no projeto de cristianização dos espaços coloniais. As visitas inquisitoriais representaram, nesse sentido, a operacionalização de uma campanha de averiguação religiosa cuja constante intimidação dos fiéis se fazia presente, demonstrando o complexo jogo produtor do imaginário de medo ligado aos procedimentos inquisitoriais. Assim, as denúncias e confissões apresentadas ao visitador Heitor Furtado de Mendonça deixa-nos transparecer a celeuma de sentimentos que a engrenagem de punição inquisitorial produzia e instigava, sendo deste modo, um corpo documental sugestivo não só para a compreensão de histórias de medos e resistências dos cristãos-novos no Brasil colonial, mas também de uma série de outros aspectos da vida comum do primeiro século de colonização que a fortuna documental das denúncias e confissões descortina para o adensamento dos estudos do passado colonial brasileiro.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES IMPRESSAS

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias da Bahia – 1591- 1593. Série Eduardo Prado – para melhor se conhecer o Brasil. Prefácio de Capistrano de Abreu São Paulo, 1925.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Confissões da Bahia – 1591-92. Série Eduardo Prado – para melhor se conhecer o Brasil.1922.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Regimento da Santa Inquisição – 1552. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, a. 157, nº 392. P. 573-613. jul/set. 1996

Correspondência inédita da Inquisição do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição. Editado por Antonio Baião, Revista Brasília. V. I. Coimbra, Imprensa Universitária, 1942. P. 543 – 551.

Carta do Padre Manuel da Nóbrega para D. João III, Rei de Portugal, escrita da Vila de Olinda aos 14 dias do mês de Setembro de 1551. In. NÓBREGA, Manuel da. Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega. Introdução, notas históricas e críticas: Serafim Leite. Ed. Itatiaia, 2000.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE REFERÊNCIA

LIPINER, Elias. **Terror e linguagem**: um dicionário da Santa Inquisição. Lisboa: Contexto, 1999.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Guia de fontes e bibliografia sobre a Inquisição**: a Inquisição nos principais arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro / Célia Cristina Tavares da Silva, Daniela Buono Calainho, Pedro Marcelo Pasche de Campos. – Rio de Janeiro: FAPERJ: EdUERJ, 2005.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1992.

II. **TESES E DISSERTAÇÕES; ARTIGOS DE LIVROS, COLETÂNEAS E REVISTAS.**

ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Macabéias da Colônia**: Criptojudaísmo feminino na Bahia – séculos XVI – XVII. Tese de doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 2004.

_____. **Um “Rabi” escatológico na Nova Lusitânia**: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista – o caso João Nunes. Dissertação de mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 1998.

_____. **Inquisição, religiosidade e transformações culturais**: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial – Nordeste, séculos XVI-XVIII. In. Revista Brasileira de História, vol. 22, nº. 43, 2002, pp. 47-66.

BENASSAR, Bartolomé. **“Modelos de la mentalidade Inquisitorial: métodos de su “pedagogia del miedo”**”. In. ALCALÁ, Angel. (Org). Inquisición española e mentalidad inquisitorial. Barcelona: Ariel, 1984.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. **Conceituando o intolerante: o tipo ideal de inquisidor moderno**. In. A Inquisição em Xequê: temas, controvérsias, estudos de caso. VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama. (Orgs). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 137- 147.

FEITLER, Bruno. **Teoria e prática na definição da jurisdição e da práxis inquisitorial portuguesa: da ‘prova’ como objeto de análise**. In. ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula Torres (Org.). O Império por escrito. São Paulo: Alameda, 2009.

GINZBURG, Carlo. **Sinais – raízes de um paradigma indiciário**. In. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 143-179.

_____. **O Inquisidor como antropólogo:** Uma analogia e suas implicações. In. *Micros-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1989, pp. 203-214.

GORENSTEIN, Lina. A Inquisição contra as mulheres (Rio de Janeiro, séculos XVI-XVIII). In. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; SANTANA, Nara Maria Carlos de; ALVES, Ronaldo Sávio Paes (Org.). **Desvelando o poder:** histórias de dominação: Estado, religião e sociedade. Niterói: Vício de Leitura, 2007.

LE GOFF, Jacques. **As mentalidades:** uma história ambígua. In. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. (Orgs). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1979, pp. 68-83.

MOTT, Luis. **Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial**, In. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 6, vol. 13 (2), pp. 7-38.

_____. **Os Filhos da Dissidência:** O pecado de sodomia e sua nefanda matéria. *Tempo*, Revista do Departamento de História da UFF, n.11, julho 2001, p.189-204.

NOVINSKY, Anita. **A Igreja no Brasil colonial:** agentes da Inquisição. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo: USP, Tomo XXXIII. 1984, pp. 17 – 34.

_____. **Os cristãos-novos no Brasil colonial:** reflexões sobre a questão do marranismo. In: *Revista Tempo - Dossiê Religiosidades na História*. Vol. 6, no 11. Rio de Janeiro: 7 letras, 2001.

OMEGNA, Nelson. **A diabolização dos judeus na colônia**. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Vol. 279, abril/jun. 1968, p. 185 – 198.

PIERONI, Geraldo. **Documentos e historiografia: uma trajetória da Inquisição - Portugal e Brasil Colonial**. Tuiuti: *Ciência e Cultura*, n. 28, FCHLA 04, p. 187-206, Curitiba, mar. 2002, pp. 186-206.

SIQUEIRA, Sônia. **A Disciplina da Vida Colonial:** os Regimentos da Inquisição. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro. a. 157, n° 392, p. 495 – 4020, jul/set. 1996.

_____. **O Poder da Inquisição e a Inquisição como Poder**. *Revista Brasileira de História das Religiões*, mai. 2008. Dossiê Identidades Religiosas e História. maio 2008, pp 84-93.

VAINFAS, Ronaldo. **Moralidades do trópico e Inquisição:** notas sobre o casamento, celibato e fornicção no imaginário do Brasil Colônia. In. *Congresso Luso Brasileiro*

Sobre Inquisição, 1987, Lisboa, Anais... Lisboa: Universitária Editora, 1989, pp. 365-375.

_____. **A problemática das mentalidades e a Inquisição no Brasil Colonial.** Estudos Históricos. Rio de Janeiro, 1988, pp. 161-173.

_____. **Deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista.** In. História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. MELLO E SOUZA, Laura de. (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1997. pp. 223-273.

VIEIRA, Fernando Gil Portela. **Análise historiográfica da primeira visitação do Santo Ofício da Inquisi o ao Brasil (1591-5).** In. História, imagem e narrativas, n  2, ano I, abril/2006, pp. 45-70.

III. LIVROS

ASSIS,  ngelo Adriano Faria de; SANTANA, Nara Maria Carlos de; ALVES, Ronaldo Sávio Paes (Org.). **Desvelando o poder:** histórias de domina o: Estado, religião e sociedade. Niterói: Vício de Leitura, 2007.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento:** o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC, 1987.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisi es:** Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna.** São Paulo: Cia das Letras, 1988.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé:** familiares da Inquisi o portuguesa no Brasil Colonial. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História:** Ensaios de Teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial no Brasil Colônia:** os cristãos-novos. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CHAIN, Iza Gomes da Cunha. **O diabo nos porões das caravelas:** mentalidades, colonialismo e reflexos na constitui o da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII. Juiz de Fora: Ed. UFJF, Campinas: Pontes Editores, 2003.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Anais pernambucanos** 1591 – 1634. Prefácio de José Costa Porto. Adiantamentos e correções de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretorias de Assuntos Culturais, 1983. V. 2.

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.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano, I**. Artes de fazer. . Petrópolis, Vozes, 1994

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300 – 1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O pecado e o medo**: a culpabilização no ocidente (séculos 13 – 18) – Bauru, SP: EDUSC, 2003. Vol. II.

EPSTEIN, Isidore. **Breve História do judaísmo**. São Paulo: Editora Sêfer, 2009.

FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. **Jesuítas e Inquisição**: cumplicidade e confrontações. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

GALEANO, Eduardo. **Espelhos**: uma história quase universal. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens**: de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492 – 2019). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GONZAGA, João Bernardino Garcia. **A Inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1993.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição – São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994.

KAFKA, Franz. **O processo**. São Paulo: Clube do Livro, 1985.

KAUFMAN, Tânia Neumann. **Passos perdidos** – História recuperada: a presença judaica em Pernambuco. Recife: Editora do Autor, 2000.

KAYSERLING, Meyer. **História dos Judeus em Portugal**. São Paulo Perspectiva, 2009.

LIPINER, Elias. **Os Judaizantes nas capitanias de cima**: estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1969.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação**: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542 – 1654. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1990.

MAIA, Ângela Vieira. **À sombra do medo** – cristãos velhos e cristãos novos nas capitanias do açúcar. Rio de Janeiro: Idealizarte, 2003.

NAZÁRIO, Luiz. **Autos-de-fé como espetáculo de massa** – São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**: 1624 – 1654. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.

PIERONI, Geraldo. **Os Excluídos do Reino**: A Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

POLIAKOV, Léon. **De Maomé aos Marranos**. História do Anti-semitismo II. 2a ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

RIMBEMBOIM, José Alexandre. **Uma Olinda judaica**: (1537 – 1631) / José Alexandre Ribemboim & Jacques Alberto Ribemboim. – Recife: Ed. Bagaço, 2011.

SARAIVA, José Antônio. **Inquisição e Cristãos-novos**. Editorial Estampa, 1994.

SALVADOR, José Gonçalves, **Os cristãos-novos**: povoamento e conquista do solo brasileiro, 1530 – 1680. São Paulo, Pioneira, 1976.

SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

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.

_____. **Inferno atlântico:** demonologia e colonização: séculos XVI – XVIII. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo.** São Paulo: Editora UNESP, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados** – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

_____. **Micro-história:** Os protagonistas anônimos da História. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

WIZNITZER, Arnold. **Os Judeus no Brasil Colonial,** Ed. Pioneira. São Paulo 1966.

ANEXOS

TABELAS

Tabela 1 – ÍNDICE GERAL DAS DENÚNCIAS CONTIDAS NA DOCUMENTAÇÃO.

Nº total de denúncias apresentadas	279	% por Capitania.
PERNAMBUCO	241	86,3
ITAMARACÁ	22	7,8
PARAÍBA	16	5,7

Fonte: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Tabela 2 – DENÚNCIAS REALIZADAS CONTRA CRISTÃOS-NOVOS.

Nº total de denúncias apresentadas	118	42,2% do total de denúncias da documentação.
Número de denúncias (detalhamento por capitania)		%

PERNAMBUCO	101	41,9
ITAMARACÁ	12	54,5
PARAÍBA	05	31,2

Fonte: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Tabela 3 – DENÚNCIAS CONTRA CRISTÃOS-NOVOS REALIZADAS EM PERNAMBUCO.

Etapa da visitação.	Nº de denúncias realizadas	Denúncias contra cristãos-novos	% de denúncias contra cristãos-novos por etapa da visitação
Primeiro “Período de graça”	83	45	54
Segundo “Período de graça”	60	22	36,6
Após o “Período de graça”	60	20	33,3
No retorno da Paraíba	38	14	36,8
Total de denúncias apresentadas:	241	101	

Fonte: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Tabela 4 – DENÚNCIAS ENVOLVENDO MULHERES CRISTÃS-NOVAS.

	Data da denúncia	Denunciante	Cristãs-novas denunciadas
01	3 de novembro de 1593	Joanna Fernandes	Branca Dias.*
02	3 de novembro de 1593	Beatriz Luis	Branca Dias.*
03	6 de novembro de 1593	Isabel Frasoa	Branca Dias; Ana de Paz; Inês Fernandes; Beatriz Fernandes; Felipa de Paz; Andressa Jorge; Isabel Fernandes. *
04	9 de novembro de 1593	Diogo Gonçalves	Branca Dias.*
05	10 de novembro de 1593	Anna Lins	Branca Dias; Beatriz Fernandes; Felipa de Paz; Isabel Fernandes; Ana de Paz; Andressa Jorge.*
06	12 de novembro de 1593	Antonia Bezerra	Inês Fernandes*
07	16 de novembro de 1593	Felipe Cavalcanti	Violante Rodrigues; Branca Dias.*
08	22 de novembro de 1593	Barbara Castellana	Branca Mendes.*
09	22 de novembro de 1593	Ângela Antonia	Inês Fernandes.*
10	22 de novembro de 1593	Gaspar Fernandes	Inês Fernandes; Maria de Paiva.*
11	22 de novembro de 1593	Maria Álvares	Beatriz Mendes.*
12	23 de novembro de 1593	Maria de Faria	Maria Álvares
13	13 de janeiro de 1594	Catharina de Lemos	Catharina Álvares*
14	17 de janeiro de 1594	Gaspar do Casal, <i>o Moço</i> .	Gracia Fernandes; Isabel do Casal.*
15	18 de janeiro de 1594	Maria Lopes	Branca Dias, Inez Fernandes, Beatriz Fernandes, Felippa de Paz,

			Isabel Fernandes, Andressa Jorge.*
16	18 de janeiro de 1594	Antônio Leitão	Gracia Fernandes ; Isabel do Casal; Maria e Luiza. *
17	18 de janeiro de 1594	Bento Teixeira	Lianor da Rosa; Maria Peralta*.
18	25 de janeiro de 1594	Gaspar do Casal	Gracia Fernandes; Maria, Luiza e Isabel do Casal. *
19	27 de janeiro de 1594	Isabel de Lamas	Branca Dias; Inês, Violante e Guiomar Fernandes. *
20	5 de fevereiro de 1594	Maria Álvares,	Branca Dias
21	7 de fevereiro de 1594	Thomé Dias	Maria de Paiva.*
22	5 de março de 1594	Joanna de Albuquerque	Joanna Mendes*
23	2 de abril de 1594	Diogo Barreiros	Branca Dias*
24	1 de junho de 1594	Brasia Monteiro	Branca Dias
25	4 de novembro de 1594	Pero de Moraes	Felippa Barbosa
26	9 de dezembro de 1594	Catharina da Motta	Catharina de Figueiredo*
27	9 de dezembro de 1594	Paula Soares	Maria Álvares*
28	9 de dezembro de 1594	Micia Vaz	Isabel Vaz.*
29	13 de dezembro de 1594	Francisco Fagundes	Branca Rodrigues
30	14 de dezembro de 1594	Isabel de Paiva	Guiomar Soeiro.*
31	15 de dezembro de 1594	Francisco Soares	Maria Álvares; Guiomar Soeiro.*
32	19 de dezembro de 1594	Maria da Fonseca	Beatriz Soares; Guiomar Soeiro.*
33	20 de dezembro de 1594	Joanna Mendes	Maria Álvares.*
34	20 de dezembro de 1594	Luzia Lourenço	Beatriz Mendes; Inez Lopes. *

35	14 de janeiro de 1595	Isabel Fernandes	Branca Dias*
36	16 de janeiro de 1595	Anna Ferreira	Gracia Luis; Maria.
37	6 de julho de 1595	Cosmo Frazão	Guiomar Fernandes; Branca Dias. *
38	13 de setembro de 1595	Pero Leitão	Anna Tristão

* Denúncias indicativas de práticas judaizantes.

Fonte: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Tabela 5 – ÍNDICE DAS DENÚNCIAS REALIZADAS POR CRISTÃOS-NOVOS.

Nº total de denúncias apresentadas	39	13,9% do total de denúncias da documentação.
------------------------------------	----	--

Número de denúncias (detalhamento por capitania)		% de denúncias por capitania.	Denúncias de cristãos-novos contra cristãos-novos.	%
PERNAMBUCO	32	82,2	17	
ITAMARACÁ	06	15,3	05	
PARAÍBA	01	2,5	-	

Total: 22	56,4
-----------	------

Fonte: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Tabela 6 – DENÚNCIAS REALIZADAS POR CRISTÃOS-NOVOS.

	Denunciante	Denunciado
01	Francisco Dias Soares	Manoel Luis
02	Belchior da Rosa	João Nunes **
03	Maria de Hesedo [Azevedo]*	João Nunes; Victoria; Maria de Lucena Margarida; Fernão Soares. **
04	João da Rosa*	João Nunes; Bento Teixeira Manoel Dias; Francisco de Faria. **
05	Thomas Lopes, <i>O Maniquete</i> .	Belchior Mendes Azevedo.
06	Mateus Pereira *	Paulo d'Abreu; Thomas Nunes. **
07	Manoel d'Azevedo*	Francisco Rodrigues**
08	Luis Antunes	João Soares Pereira
09	Maria Álvares	Beatriz Mendes **
10	Gomes Rodrigues	Manoel Rodrigues **
11	Maria Antunes*	Inez Rodrigues
12	Gaspar do Casal, <i>o Moço</i> .	Gracia Fernandes; Isabel do Casal**
13	Antônio Leitão*	Gaspar do Casal; Gracia Fernandes; Isabel do Casal; Maria e Luiza. **
14	Gaspar Duarte	Amador Gonçalves; Padre Francisco Pinto Doutel.
15	Simão Fernandes	Simão Franco; Padre Francisco Pinto Doutel
16	Bento Teixeira	Pero Henriques; Lianor da Rosa; Gonçalo Nunes; Pero Lopes Camello; Maria Peralta. **
17	Francisco Mendes	Álvaro Fernandes; Pero Dias da Fonseca; Antônio Gonçalves Manaia.
18	Francisco Mendes da Costa*	Padre Francisco Pinto Doutel
19	Duarte de Sá*	João Nunes **

20	Jerônimo Pardo Barros	Padre Francisco Pinto Doutel
21	Maria de Paiva	André Pedro
22	Gaspar Rodrigues	Pero Dias da Fonseca; Antônio Gonçalves Manaya; Álvaro Fernandes; Simão Falcão.
23	Jorge Tomaz	Bento Teixeira**
24	Antonio da Rosa	Bento Teixeira**
25	Antonio de Aguiar	Balthasar Dias
26	Pero de Moraes	Antonio da Costa; Felippa Barbosa **
27	Gaspar Ruiz Carthagena*	Bento Teixeira; Pero Fernandes; Nuno Álvares**
28	Paula Soares	Maria Álvares**
29	Isabel de Paiva*	Guiomar Soeiro**
30	Francisco Soares	Maria Álvares; Guiomar Soeiro. **
31	Fernão Rodrigues	Antonio Gonçalves
32	Maria da Fonseca*	Beatriz Soares; Guiomar Soeiro. **
33	Joanna Mendes	Maria Álvares**
34	Antonio Thomaz*	Bras Francisco
35	Gaspar Rodrigues *	Luis Mendes
36	Antônio Manrique	Miguel Henriques**
37	Catharina Fernandes	Manoel Rodrigues
38	Fernão Rodrigues da Paz	Francisco Lopes; Álvaro Pacheco. **
39	Pero Lopes	Christovão Martins**
*	Indivíduos que se apresentaram como “meio cristãos-novos”, ou como “tendo alguma parte de cristão-novo”. Estes, através de fracionamentos da “mácula do sangue judaico”, apresentavam-se deste modo na tentativa de minorar as suspeitas que geralmente recaíam sobre si.	
**	Denúncias realizadas por cristãos-novos contra outros cristãos-novos.	

Fonte: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Tabela 7 – PROCESSOS DO BRASIL – VISITAÇÃO DE PERNAMBUCO.

	Nome	Condição religiosa
01	Álvaro Velho Barreto*	Cristão-velho
02	Ana da Costa de Arruda***	½ cristã-nova
03	André Fernandes Caldeira***	Cristão-velho
04	Andre Freitas Lessa*	Cristão-velho
05	André Pinto*	Cristão-novo
06	Antônio Dias*	Cristão-velho
07	Antonio Dias***	Forro
08	Antônio Vileth (Vilhete ou Bilhete)*	Flamengo.
09	Antonio Gonçalves (ou Monteiro) ***	Cristão-velho
10	Antonio Lopes Olivença*	Cristão-velho
11	Antonio Rebelo*	Cristão-velho
13	Antonio Trevisan **	Grego de nação
14	Baltazar André*	Cristão-velho
15	Baltazar Dias***	Cristão-velho
16	Baltazar da Fonseca*	Cristão-velho
17	Bento Cabral*	Cristão-velho
19	Bento Teixeira***	Cristão-novo

19	Braz Fernandes*	Cristão-velho
20	Braz Francisco****	Cristão-velho
21	Brásia Pinta●	Cristã-velha
22	Cosmo Martins*	Mameluco
23	Cristóvão Queixada*	Cristão-velho
24	Cristóvão Martins●●	Cristão-velho
25	Cristóvão Luiz*	Cristão-velho
26	Lic. Diogo do Couto*	Cristão-novo
27	Diogo Henriques●●	Cristão-novo
28	Diogo Dias*	Cristão-velho
29	Diogo Lourenço*	Cristão-novo
30	Diogo Martins Pessoa*	Cristão-velho
31	Domingos Pires****	Cristão-velho
32	Estevão Velho Barreto*	Cristão-velho
33	Pe. Franciso Pinto Doutel*	Cristão-velho
34	Gaspar Afonso*	Cristão-velho
35	Gaspar Coelho****	Cristão-velho
36	Gaspar Dias Matado*	Cristão-novo♦
37	Gaspar Figueira*	Cristão-velho
38	Inês de Brito*	Cristão-velho

39	João Freire●●	Não sabe se é cristão-velho ou novo
40	João Nunes●	Cristão-novo
41	João Rodrigues Marinho*	Cristão-velho
42	Jorge de Sousa●●	Cristão-novo
43	José***	“mulato escravo”
44	Luis Mendes ***	Cristão-velho
45	Luis Mendes de Thoar*	Cristão-velho
46	Luis do Rego Barros*	Cristão-velho
47	Mateus*	“Homem pardo”
48	Matias Dias***	Cristão-velho
49	Manoel da Costa Calheiros*	Cristão-velho
50	Marta Fernandes***	Mulata Cristão-velha
51	Pero de Albuquerque***	Cristão-velho
52	Pero Cárdigo*	Cristão-velho
53	Paulo de Brito***	Mourisco natural de Argel
54	Pero Dias da Fonseca*	Cristão-velho
55	Pero Gonçalves***	Cristão-velho
56	Pero Lopes***	Cristão-velho
57	Pero Marinho Lobera*	Cristão-velho
58	Rodrigo Fidalgo***	Cristão-novo

59	Salvador d'Albuquerque*	Mameluco
60	Salvador Barbosa*	Cristão-velho
61	Sebastião Pereira***	Cristão-velho
62	Sebastião Pires Abrigueira*	Cristão-velho
63	Simão Falcão*	Cristão-velho
64	Simão Pires Tavares*	Cristão-velho
65	Vicente Pires***	Cristão-velho
*	Processo sem penitência pública – repreensão e abjuração realizadas na mesa inquisitorial.	
**	Processo com penitência pública – abjuração na missa dominical.	
***	Processo com penitência pública em Auto-de-fé.	
●	Provas insuficientes, réu inocentado.	
●●	Outras penas: penitências espirituais e/ou degredo.	
◆	Identificado por Sônia Siqueira como cristão-novo e por José Antônio Gonsalves de Mello como cristão-velho.	

Fonte: SIQUEIRA, Sônia. A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial. São Paulo: Ática, 1978. APÊNDICE 5, pp. 361-375. MELLO, José Antônio Gonsalves de. Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542 – 1654. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1990. pp. 174-197.

TABELA 8 – DENÚNCIAS CONTRA JOÃO NUNES – 1593-1595

	Data – ano 1593	Denunciante	Condição sócio-religiosa
01	30 de outubro	Belchior da Rosa	Cristão-novo
02	03 de novembro	Padre Pedro Cabral	Cristão-velho
03	04 de novembro	Maria de Hezedo [Azevedo]	½ cristã-nova
04	05 de novembro	João da Rosa	½ cristão-novo
05	05 de novembro	Cosme de Araújo	Cristão-velho
06	12 de novembro	Mateus de Freitas [de Azevedo]	Cristão-velho
07	19 de novembro	Álvaro Velho Barreto	Cristão-velho
08	22 de novembro	Lopo Soares	Cristão-velho
09	23 de novembro	Fellipe Luis	Cristão-velho
	Data – ano 1594	Denunciante	Condição sócio-religiosa
10	05 de fevereiro	Christovão Vaz de Bom Jesus	Cristão-velho
11	05 de fevereiro	Antônio Batalha	Cristão-velho
12	07 de fevereiro	Francisco Ferraz	Cristão-velho
13	07 de fevereiro	Duarte de Sá	½ cristão-novo
14	29 de março	Luis Gomes	Cristão-velho
15	01 de abril	Antônio Corrêa	Cristão-velho
16	25 de abril	Antônio do Souto	Cristão-velho
17	23 de junho	Lic. Diogo do Couto	Cristão-novo
18	27 de junho	Pero Lucas	Cristão-velho
19	27 de junho	Lourenço Teixeira	Cristão-velho
20	28 de junho	Antônio Lopes	Cristão-velho
	Data – ano 1595	Denunciante	Condição sócio-religiosa
21	13 de setembro	Padre Pero Leitão	Cristão-velho

Fonte: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.