

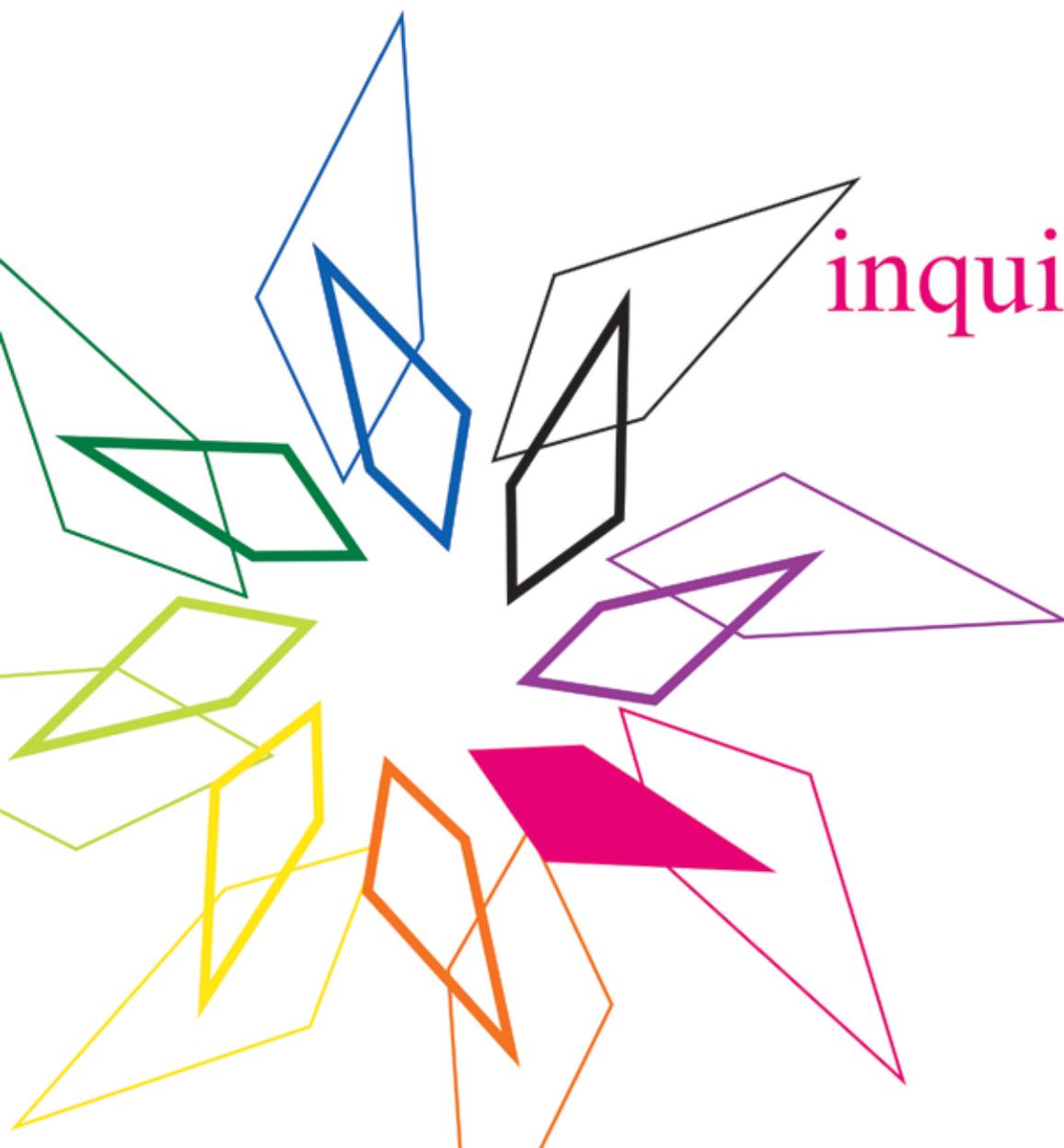
ISSN 2177-5060

plurais

revista multidisciplinar da UNEB

jan./abr. 2014

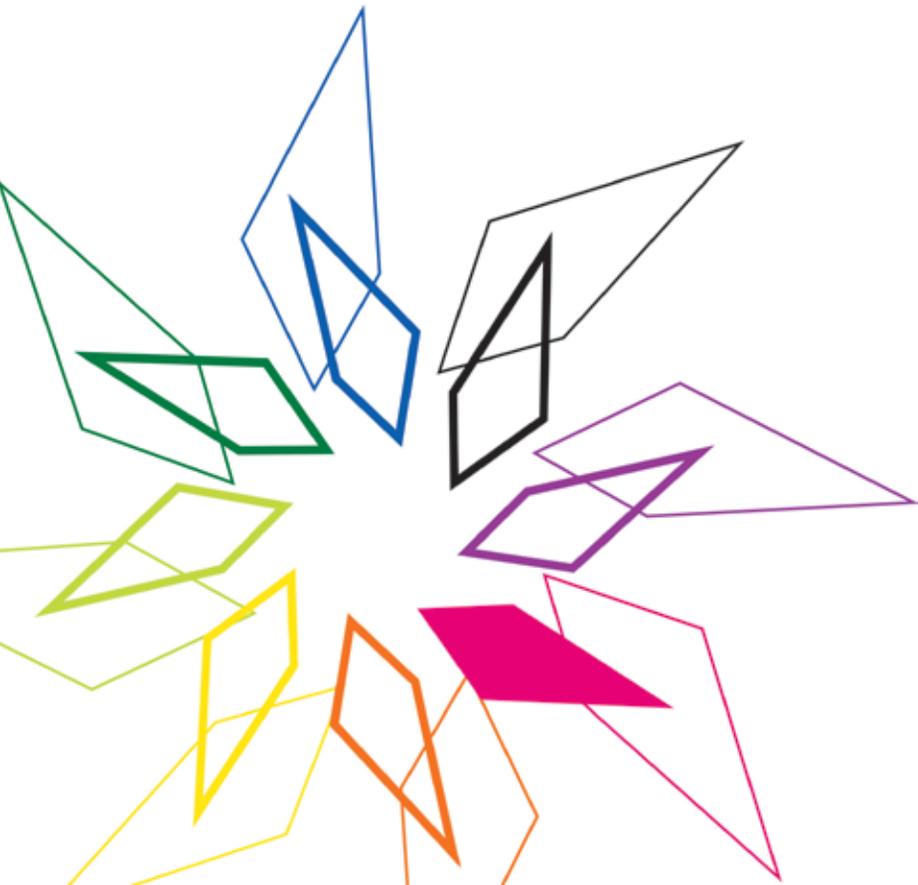
estudos
inquisitoriais



1

volume 5

estudos
inquisitoriais



Publicação quadrimestral da Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação e da Editora da Universidade do Estado da Bahia.
Os artigos assinados refletem o ponto de vista dos autores, não coincidindo, necessariamente, com o dos Editores e do Conselho Editorial da revista.



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA - UNEB

JOSÉ BITES DE CARVALHO ATSON CARLOS DE SOUZA FERNANDES
Reitor Pró-Reitor de de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação

CARLA LIANE NASCIMENTO SANTOS MARIA NADJA NUNES BITTENCOURT
Vice-reitora Diretora da Editora UNEB

Editor Científico **Comitê de Política Editorial**
Ricardo Baroud Maria Nadja Nunes Bittencourt
Ricardo Baroud
Wilson Roberto de Mattos

CONSELHO EDITORIAL

Internacional	Nacional
Aghi Auguste Bahi (Université de Cocody-Abidjan - République de la Côte d'Ivoire)	Acácio Sidinei Almeida Santos (PUC, São Paulo)
Boaventura Souza Santos (Universidade de Coimbra, Portugal)	Ezequiel Teodoro da Silva (Unicamp, Campinas)
Jorge Iván Franco Giraldo (Universidad de Antioquia, Colombia)	Gersem José dos Santos Luciano (UnB, Brasília)
José María Hernández Díaz (Universidad de Salamanca, España)	Hilda Silva Ferreira (UNEB, Salvador)
Severino Elias Ngoenha (Universidades Pedagógica e Eduardo Mondlane, Moçambique)	João Domingos Rodrigues (Unesp, Botucatu)
Simao Souindoula (Unesco, The Slave Route Project, France)	José Castilho Marques Neto (Unesp, São Paulo)
	Mary Garcia Castro (UCSAL, Salvador)
	Maria Nadja Nunes Bittencourt (UNEB, Salvador)
	Mozart Ramos Neves (UFPE, Recife)
	Narcimária Correia do Patrocínio Luz (UNEB, Salvador)
	Paulino de Jesus Francisco Cardoso (Udesc, Florianópolis)
	Wilson Roberto de Mattos (UNEB, Salvador)

COMITÊ EDITORIAL CIENTÍFICO DESTE NÚMERO

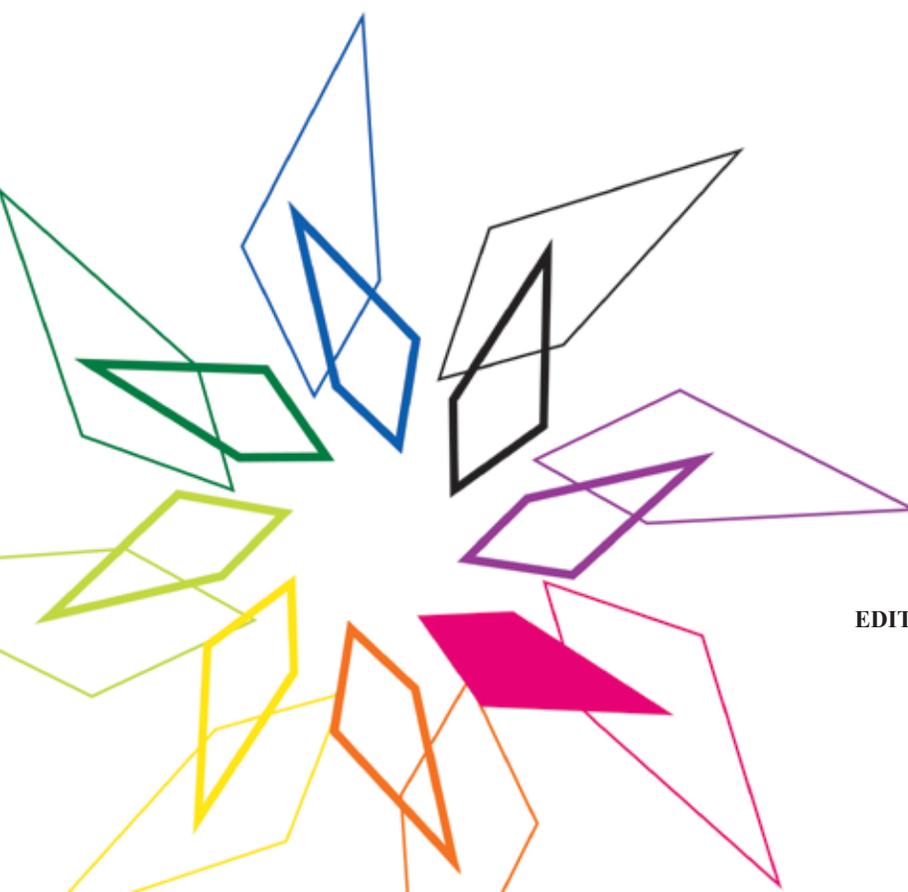
Prof^ª Dr^a. Suzana Severs (UNEB) Prof^ª Dr^a. Grayce Mayre Bonfim Souza (UESB)
Prof^º Dr. Marco Antônio Nunes da Silva (UFRB)

ISSN 2177-5060

plurais
revista multidisciplinar da UNEB

Salvador, v. 5, n. 1, p. 1-294, jan./abr. 2014

estudos inquisitoriais



EdUnEb

EDITORA DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA



© PLURAI S Revista Multidisciplinar da UNEB

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA - UNEB

Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação - PPG

Centro de Pesquisa em Educação e Desenvolvimento Regional - CPEDR - 1º andar – Sala 1

Rua Silveira Martins, 2555 - Cabula

41150-000 - Salvador - Bahia - Brasil

Fone/fax: + 55 71 3117-2412

www.uneb.br / editorplurais@uneb.br

Aquisição de exemplares por meio de crédito bancário à Editora da UNEB (CNPJ: 14.485.841/0001-40),
conta corrente 991.886-8, Banco do Brasil S.A., agência 3832-6, Salvador - BA

Assinatura anual: R\$ 30,00

Exemplar avulso: R\$ 10,00

Tiragem: 1.000 exemplares

Pareceristas *Ad hoc* desta edição

Prof ^o Dr. Angelo Adriano Faria de Assis (UFV)	Prof ^o Dr ^a . Lina Gorenstein (Museu da Tolerância-USP)
Prof ^o Dr ^a . Anita Novinsky (USP)	Prof ^o Dr. Luiz Mott (UFBA)
Prof ^o Dr ^a . Avanete Souza (UESB)	Prof ^o Dr ^a . Maria José Rapassi Mascarenhas (UFBA)
Prof ^o Dr ^a . Cátia Antunes (Universidade de Leiden, Holanda)	Prof ^o Dr ^a . Maria Lêda Oliveira (USP)
Prof ^o Dr ^a . Ceila Maria Ferreira Batista (UFF)	Prof ^o Dr ^a . Maria Tereza Amado (Universidade de Évora, Portugal)
Prof ^o Dr ^a . Claudia Maria das Graças Chaves (UFOP)	Prof ^o Dr. Rodrigo Ricupero (USP)
Prof ^o Dr ^a . Elizabeth Lucas (UFRS)	Prof ^o Dr. Ronaldo Vainfas (UFF)
Prof ^o Dr ^a . Elizete Silva (UEFS)	Prof ^o Dr. Roque Felipe de Oliveira Filho (UESB)
Prof ^o Dr ^a . Elvira Azevedo Mea (Universidade do Porto, Portugal)	Prof ^o Dr ^a . Sonia Aparecida Siqueira (USP/UFPB)
Prof ^o Dr. José Silva Horta (Universidade de Lisboa, Portugal)	Prof ^o Susana Bastos Mateus (Catêdra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste”, Lisboa, Portugal)
Prof ^o Dr ^a . Lana Lage (UENF)	Prof ^o Dr. Wellington Castellucci Junior (UFRB)
Prof ^o Dr ^a . Leonor Diaz de Seabra (Universidade de Macau, China)	Prof ^o Dr ^a . Vanicléia Silva Santos (UFMG)

Tradução “Instrução aos Colaboradores”

Edson Miranda dos Santos

Capa

Angela Garcia Rosa

Projeto gráfico

Ricardo Baroud e Sidney Silva

Editoração

George Luís Cruz Silva

Ficha Catalográfica - Sistema de Bibliotecas da UNEB

Plurais : revista multidisciplinar da UNEB. - Vol.1. n.1. (jan./abr.2010) . - Salvador:
EDUNEB, 2010 -

Periodicidade quadrimestral.

ISSN : 2177-5060.

I. Universidade do Estado da Bahia. I. Título.

CDD: 378. 8142

Editorial

Os estudos dedicados à ação e funcionamento da Inquisição portuguesa têm tratado sobre vários aspectos da vida ibero-americana moderna, dentre os quais podemos contar com pesquisas sobre comportamentos e moralidades (bigamia, bruxaria, solicitação, sodomia, dentre outros), e ainda sobre matérias concernentes à fé como protestantismo, proposições heréticas e, sobretudo judaísmo, além de outras dimensões do cotidiano material e das mentalidades.

Sob a égide da legislação discriminatória de “pureza de sangue” (a qual impedia a assunção de cargos e funções públicos, militares e religiosos, dentre outras restrições, a cristãos-novos, mouros e ciganos) a eficácia do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, cuja jurisdição circunscrevia o ultramar atlântico português, perdeu força na Colônia, pois fatores locais agiram no sentido de permitir maior mobilidade social ao alvo principal de sua persecução, o cristão-novo. A própria especificidade do território americano fez com que a discriminação fosse abrandada, já que os rigores geográficos e a experiência da colonização cobravam solidariedade da população, fazendo com que as relações entre cristãos-velhos e cristãos-novos fossem mais estreitas do que eram de fato na Metrópole, ainda que nos parâmetros hierárquicos da sociedade do Antigo Regime seu lugar de “impuro de sangue” permanecesse à disposição de conveniências sociais e políticas.

O acervo documental produzido pelos tribunais inquisitoriais portugueses (e espanhóis) traz uma inestimável quantidade de manuscritos até então não totalmente desvelado por historiadores e arquivistas. Por exemplo, é estimado em torno de quarenta mil processos da Inquisição portuguesa, no entanto, apenas metade deste montante é conhecida. Esta documentação redigida pelos funcionários da Inquisição portuguesa durante os seus quase trezentos anos de existência tem-se mostrado de interesse ímpar para o estudo do cotidiano. Por meio dos processos e dos Cadernos do Promotor, por exemplo, entramos em contato com o dia-a-dia nos cárceres inquisitoriais, e a partir desse vislumbre temos condições de acessar “valores e modos de estar na vida” (MEA, 1999, p. 132).

O historiador português João Lúcio de Azevedo sintetizou a importância de se debruçar sobre os documentos inquisitoriais, tanto para a história portuguesa quanto brasileira, ao afirmar que “verdadeiramente se não poderá escrever uma história, digna desse nome, da época posterior ao estabelecimento da Inquisição, sem miudamente compulsar tão copioso arquivo” (AZEVEDO, 1921, p. 5).

No contexto do Estado salazarista (e franquista, na Espanha), o acesso a estes documentos era restrito, quiçá defeso. Assim sendo, apenas no início da década de 1970 é que o uso destas fontes históricas começou a se fazer sentir na historiografia brasileira e ibero-americana, com os trabalhos pioneiros, no Brasil, de Anita Novinsky (Cristãos Novos na Bahia. São Paulo: Perspectiva, 1972) e Sonia Aparecida Siqueira (A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial. São Paulo: Ática, 1978). O primeiro, numa perspectiva marxista, desvelou o universo social, econômico e político da população cristã-nova da Capitania da Bahia que viveu a invasão holandesa; o segundo numa perspectiva cultural, enfatizou a dimensão religiosa da Inquisição portuguesa e a sua atividade na América, ainda nas primeiras décadas da colonização. A partir daí, a busca das fontes inquisitoriais e as novas abordagens históricas fez emergir estudos sobre feitiçarias, sexualidades, religiosidades, enfim, uma gama de temas que deram outra feição à História do Brasil.

Herdeiros desta “nova” historiografia são os artigos que compõem o Dossiê deste número da Revista Plurais. Temáticas diversas, diversas filiações teórico-metodológicas, diferentes narrativas ilustram exemplarmente o avanço dos estudos inquisitoriais no Brasil. Para não desconectar da temporalidade tão nobre a Clio, os demais artigos, resenhas, resumos e relatos de pesquisa apresentados neste número formam um mosaico do período da História do Brasil conhecido como “colonial” e da era que o contextualizou, a era moderna. Boa leitura a todos e a todas!

Referências

MEA, Elvira Cunha de Azevedo. O cotidiano entre as grades do Santo Ofício. In: FALBEL, Nachman *et al.* (Ed.). **Em nome da fé: estudos in memoriam de Elias Lipiner**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

AZEVEDO, João Lúcio de. Os processos da Inquisição como documentos da história”. **Boletim da Universidade de Coimbra**, Coimbra, v. 13, p. 1-21, 1921.

Sumário

Dossiê Temático

Inquisição e Escravidão. Reflexões em torno do Brasil Colonial: Rio de Janeiro, Sécs. XVII-XVIII Ana Margarida Santos Pereira	12
A Palavra do Réu no Ocaso da Inquisição: O Maçom Hipólito José da Costa e a “Narrativa da Perseguição” Carlos André Cavalcanti	30
Missionários da Sedução: Crimes de Solicitação no Sertão do Rio São Francisco Elisangela Oliveira Ferreira	49
A Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil e a Trajetória de uma Família Cristã-nova na Bahia Quinhentista (Os Lopes) Emmanuel Luiz Souza e Silva	66
Os Nunes: Uma Família Destruída pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição Eneida Beraldi Ribeiro	85
Perspectivas de Pesquisa sobre Sociabilidades em Fontes Inquisitoriais Suzana Severs	100
Fernando Pessoa: Um “Cristão-novo” no Século XX Paulo Valadares	113

Artigos Técnicos

- A Unidade Imperial Luso-Brasileira em Tempos de Crise: Reforma Político-Administrativa segundo a Proposta de Silvestre Pinheiro Ferreira, 1814-1815** 130
Ana Paula Medici
- Rompendo Silêncios: História, Política e Administração Colonial na Antiga Capitania de Porto Seguro** 148
Francisco Eduardo Torres Cancela
- Na Praya de Nossa Senhora e dos Traficantes: Comércio e Sociabilidades na Cidade da Bahia Setecentista** 167
Cândido Domingues
- A Prisão e Expulsão dos Jesuítas da Bahia no Período Pombalino** 185
Fabricio Lyrio Santos

Estudos / Ensaaios

- Importantes Cabalistas do Circuito Cultural Criptojudeu** 208
Marcos Silva e Genisson Melo dos Santos
- Um Fidalgo Luso-Castelhano na América Açucareira Portuguesa do Séc. XVII: Dom Francisco Manuel de Melo** 219
Kalina Vanderlei Silva

Relatos de Pesquisa

- De Viagens a Explorações Investigativas: A Análise da Santidade de Jaguaripe sob Nova Perspectiva** 240
Jamille Oliveira Santos Bastos Cardoso
- Jesuítas e Colonos na Sesmaria de Água Fria (Bahia, XVII-XVIII)** 253
Alex Teixeira de Araújo

Resenhas

- Casamento e Sexualidade: A Construção das Diferenças** 266
Helen Ulhôa Pimentel
- Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal: Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms** 270
François Soyer

Resumos

- Cristãos-novos nos Negócios da Capitania de Pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630** 276
Janaina Guimarães da Fonseca e Silva
- A Irmandade do Glorioso São Bartolomeu de Maragogipe: suas práticas devocionais e a romanização (1851-1995)** 278
Antônio da Conceição Nascimento
- História de uma Visita: Última Entrada da Inquisição nas Beiras – 1637** 280
Lúcia Alexandra da Silveira Coelho Ferreira
- Rebuliço no Coreto: Conflito entre Padres e Políticos em Conceição do Coité (1989-2000)** 282
Cristian Barreto de Miranda

- Instruções aos Colaboradores** 286
Instructions for Collaborators

Dossiê Temático

Inquisição e Escravidão. Reflexões em torno do Brasil Colonial: Rio de Janeiro, Sécs. XVII-XVIII¹

ANA MARGARIDA SANTOS PEREIRA

Universiteit van Amsterdam - Países Baixos (Doutoranda). Pesquisa realizada com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) - Portugal, por intermédio do Programa POCTI – Formar e Qualificar, Medida 1.1.
anaspereira@yahoo.com

¹ Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada ao 52º Congresso Internacional de Americanistas Pueblos y Culturas de las Américas: Diálogo entre Globalidad y Localidad (Simpósio: «La Diáspora Africana su Historia y sus Retos Hoy»), Sevilha, 17-21 de julho de 2006, sob o título “Unveiling history. Afro-brazilians and the Portuguese Inquisition: cultural confrontation in the New World”. O texto agora publicado é uma versão modificada do que foi publicado em espanhol: PEREIRA, Ana M. Inquisición y esclavitud. Reflexiones en torno al Brasil colonial: Rio de Janeiro, siglos XVII-XVIII. In: MACHADO CAICEDO, Martha Luz (Ed. e Comp.). Diaspora africana: un legado de resistencia y emancipación. Santiago de Cali: National Institute for the Study of Dutch Slavery/NiNsee; Universidad del Valle; Fundación Universitaria Claretiana, 2012. p. 117-131. A autora escreve segundo a norma-padrão do Português europeu.

Resumo

Segundo o que nos ensina a historiografia, a Inquisição Portuguesa não se preocupou grandemente com a ortodoxia religiosa das populações de origem africana, centrando as suas atenções na perseguição aos cristãos-novos, i.e. os cristãos de origem judaica. Ainda assim, o número de indivíduos africanos/de origem africana cujas vidas se cruzaram com o Santo Ofício, uns como vítimas e outros como denunciadores, foi significativo. Os arquivos da Inquisição guardam numerosa documentação cujo estudo é, de facto, essencial para reconstituir a percepção europeia, de base católica, acerca dos africanos e a interpretação dada aos seus rituais religiosos, mas também a forma como os escravos de origem africana apreenderam a religião dos seus senhores e o papel do Catolicismo na integração dos escravos e seus descendentes na sociedade colonial. O artigo centra-se no bispado do Rio de Janeiro, nos séculos XVII e XVIII: partindo das informações colhidas na documentação, apresentamos alguns dados preliminares relativamente aos africanos/afrodescendentes que aí foram processados pela Inquisição, bem como às denúncias a eles referentes, procurando evidenciar a importância da documentação inquisitorial (denúncias e processos) para o estudo das crenças religiosas do grupo, da sua interação com o Catolicismo e do impacto da doutrina e da moral católicas na vida quotidiana dos africanos e seus descendentes no Brasil, bem como a atitude e estratégias da Igreja em relação a este grupo particular.

Palavras-chave: Afrodescendentes. Inquisição. Rio de Janeiro.

Introdução

Apesar de numerosos, os estudos sobre a Inquisição privilegiam, quase sempre, a abordagem da perseguição aos cristãos de origem judaica, em detrimento das outras vítimas. Os cristãos-novos foram, de facto, o grupo mais duramente atingido pela acção levada a cabo pelo Tribunal mas, embora com maior ou menor intensidade, o seu impacto foi sentido em todos os sectores da sociedade, não só em Portugal, como nos territórios ultramarinos sob domínio português.

Em termos absolutos, a população de origem africana não foi particularmente afetada pela repressão inquisitorial. Paradoxalmente, as informações guardadas nos arquivos do Tribunal português são não apenas valiosas, como em muitos casos fundamentais, para o estudo da vivência dos escravos e seus descendentes à escala do império. Isso mesmo é o que aqui procuramos mostrar, tomando como referência a área correspondente ao bispado do Rio de Janeiro, no período compreendido entre a segunda metade do séc. XVII e o final do séc. XVIII. A abordagem proposta não se circunscreve, porém, ao âmbito limitado da diocese: antes de mais, procuramos enquadrar a questão, explicitando alguns dos parâmetros que têm vindo a orientar a pesquisa. Assim, o nosso olhar estende-se também ao conjunto do território brasileiro, abarcando ainda

o espaço atlântico, de que o Rio de Janeiro e o Brasil faziam parte e no qual atuaram de forma dinâmica, integrando as redes que, por intermédio do oceano, ligaram entre si três continentes.

A documentação usada encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, subfundo Inquisição de Lisboa, e na secção de Reservados da Biblioteca Nacional de Portugal. Para este trabalho, baseámo-nos em informações recolhidas essencialmente nas seguintes fontes: autos da fé (listas), Cadernos do Promotor, denúncias e processos.

Inquisição e escravidão

Num artigo publicado pela primeira vez há pouco mais de uma década e novamente editado numa coletânea em que reuniu vários textos de sua autoria, Mello (2002, p. 127) refere-se à presença de escravos africanos e/ou afrodescendentes na documentação inquisitorial: classificando-a como “rala” ou “quase nula”, tanto na qualidade de denunciados, como de denunciantes, ou na de simples testemunhas de factos e episódios alheios por outros levados ao conhecimento do Tribunal, deplora o facto, constatando a riqueza das informações proporcionadas pela Inquisição relativamente a outros grupos e a importância da documentação produzida por este órgão para o estudo dos mesmos.

Referindo-se especificamente ao conjunto de documentos – os processos, em número considerável, mas acima de tudo as confissões e denúncias, cuja soma atingiu as várias centenas – produzidos no âmbito da primeira visitação desencadeada pelo Santo Ofício em território brasileiro, por intermédio de Heitor Furtado de Mendonça, que se deslocou primeiro à Baía e depois a Pernambuco, permanecendo na colónia entre 1591 e 1595 (SIQUEIRA, 1978, p. 203-265), o autor em causa aponta mesmo algumas razões que, na sua opinião, poderiam explicar essa “lacuna”, a primeira das quais seria a própria natureza da condição escrava.

Sob o ponto de vista legal, o escravo constituía, de facto, um bem móvel, com um estatuto semelhante ao de um animal de uso doméstico, como qualquer outra mercadoria passível de transação comercial. Ao punir os crimes por si praticados, o ordenamento jurídico português reconhecia porém, de forma implícita, a natureza peculiar de tal bem (Florentino; Góes, 1997, p. 31) e, em última análise, a humanidade do cativo (Gorender, 1978, p. 65), mas o seu testemunho não era aceite em tribunal, a não ser em condições particulares, especialmente determinadas por lei.²

2 Ordenações Filipinas, Liv. III, Tít. LVI (“Que pessoas não podem ser testemunhas”): “O escravo não pode ser testemunha, nem será perguntado geralmente em feito algum, salvo nos casos por Direito especialmente determinados” (apud LARA, 2000, p. 96).

Segundo Mello (2002, p. 127-128), a Inquisição teria seguido, nesta matéria, o critério adotado pelo Direito Civil, recorrendo ao testemunho de pessoas não livres somente em casos excepcionais. A «invisibilidade» dos cativos e a sua desqualificação, enquanto membros da camada mais ínfima da sociedade na hierarquia da colônia, explicariam, por outro lado, a sua ausência entre o elevado número de habitantes que compareceram perante o visitador para denunciar pecados alheios e na lista, também ela extensa, dos que viram os seus nomes denunciados. As barreiras que se opunham à integração dos escravos, particularmente notórias quando se tratava de recém-chegados, muitos dos quais nem sequer dominavam o Português, e a lentidão do processo de aculturação; o seu desconhecimento relativamente aos princípios do Catolicismo e o apego a práticas religiosas de matriz africana; a «deferência» manifestada pela própria instituição inquisitorial relativamente aos proprietários coloniais, cujos bens seriam poupados em benefício da economia local, dominada pelos interesses metropolitanos,³ eram outros tantos motivos que justificariam a indiferença, alegadamente demonstrada pelos responsáveis do Santo Ofício, no que tocava às práticas religiosas dos cativos e aos comportamentos adoptados pelos mesmos em questões de moral.

No final do séc. XVI, quando teve lugar a primeira visitação ao Nordeste, a força de trabalho nos engenhos era ainda maioritariamente constituída por índios e mamelucos.⁴ A transição para a mão-de-obra africana, que, segundo as estimativas, correspondia então a um terço do efetivo total de trabalhadores, completar-se-ia nas duas primeiras décadas do século seguinte. Os argumentos cuja inventariação acabamos de fazer são porém, desde há muito, tidos como válidos não só para o séc. XVI mas para todo o período colonial.

Ao analisar os acontecimentos que tiveram lugar no arraial de Paracatu (Minas Gerais), em meados do séc. XVIII, com o desmembramento de um grupo constituído por negros de ambos os sexos, forros e cativos, alegadamente envolvidos num culto de origem africana, cuja ocorrência chegou ao conhecimento dos inquisidores e por estes foi ignorada, Mott (1986, p. 131) constatou que “os inquisidores estavam mais interessados em perseguir os abastados judeus e cristãos-

³ A posição assumida pela Igreja na colônia a propósito da escravidão e a anuência tácita da instituição, relativamente ao cativo de indivíduos com origem no continente africano, são questões, aliás amplamente debatidas, que com esta se relacionam. Souza (1986, p. 87-88) defende, a este propósito, a existência de uma religiosidade “especificamente colonial”, por oposição à “cristandade romana” das monarquias católicas europeias, chamando a atenção para o papel, também ele muito discutido, do Padroado que, ao permitir a intromissão do poder temporal no domínio espiritual, “pautava a evangelização antes por razões de Estado do que pelas da Alma”. Na sua opinião, “a originalidade da cristandade brasileira residiria [...] na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não-fraternidade”.

⁴ Mameluco» (DICIONÁRIO, 2001) - “2 (Séc. XVII) Regionalismo: Brasil. mestiço de branco com índio ou de branco com caboclo; mamaluco”.

novos, do que gastar tempo e dinheiro com batuques da negrada”, acrescentando que os “casos de feitiçaria ou folguedos e batuques de negros eram mais da alçada do Bispo do que da Inquisição”.

Embora tenha tido um papel pioneiro no que toca à utilização da documentação inquisitorial para o estudo das práticas religiosas e/ou culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil, Mott defende, na verdade, que os mesmos se mantiveram, em geral, ao abrigo das investidas aqui levadas a cabo pelo Tribunal da Fé, não só em virtude do policiamento menos efetivo a que estavam sujeitos os indivíduos pertencentes às camadas subalternas, como também ao menor grau de controlo sobre eles exercido pela própria sociedade. Vivendo, pela sua maior parte, isolados nas fazendas e engenhos que se estendiam em redor das povoações – muitas vezes, à distância de alguns dias de caminho – os escravos encontravam-se, por isso mesmo, a salvo do olhar vigilante dos funcionários do Santo Ofício. O mesmo não se passava com os colonos de origem europeia, que constituíam o alvo preferencial dos inquisidores, “não só por serem mais visíveis socialmente, como por representarem presa mais interessante para o Tribunal, posto que os bens dos [condenados] revertiam parte para os delatores, parte para a Coroa Del Rey” (MOTT, 1988, p. 28).

A opinião expressa por Mott não é inteiramente partilhada por outros pesquisadores, como Calainho (2000, p. 199-200):⁵ ao estudar a feitiçaria africana e, de um modo geral, as manifestações de religiosidade negra em Portugal, no decurso da época moderna, esta autora constatou, de facto, que “o olhar atento do Santo Ofício arrastou vários negros escravos e forros para os cárceres da temida «Casa do Rocio» onde, por vezes, muitos perdiam sua sanidade mental e até a própria vida”, embora sendo certo que “as investidas da Inquisição voltaram-se sobretudo para os cristãos-novos, tendo uma ação comparativamente branda em relação à feitiçaria, [fosse] de brancos ou negros”. Sweet (2003), cuja análise contempla, para além da realidade metropolitana, o conjunto das possessões portuguesas no mundo, incidindo não só sobre o aspecto religioso mas também nas questões relacionadas com a moral sexual, sob o pano de fundo de uma discussão mais ampla, que aborda as relações raciais no seio do império português, afirma, por sua vez, que as “práticas africanas” não constituíram uma “preocupação particular” para os inquisidores. A corroborá-lo, sublinha a existência de uma enorme discrepância entre a quantidade de denúncias que chegaram ao conhecimento do Tribunal, envolvendo tais práticas, e os casos, muito menos numerosos, que efetivamente vieram a dar origem a processos (SWEET, 2003, p. 9).

Contrariamente a outros autores, entre os quais Mello, cuja posição já foi por nós mencionada, Sweet (2003, p. 9) assevera, porém, que a Inquisição proporcionou aos indivíduos de origem africana – tanto livres, como escravos – um fórum no qual puderam fazer ouvir a sua voz, não só para confessar culpas próprias mas também como denunciante de faltas alheias,

⁵ Por motivos de ordem prática, as referências inseridas no nosso texto remetem para a tese de Doutoramento da autora, a qual foi, entretanto, publicada, cf. referências documentais, no final.

cometidas por negros ou não, e como testemunhas chamadas a depor, quer durante as averiguações preliminares, quer mesmo no âmbito de um processo em curso.

A documentação inquisitorial é, de facto, uma fonte indispensável para o conhecimento das dinâmicas inerentes à organização escravista – as relações forjadas no interior do próprio sistema, o papel desempenhado por cada um dos seus segmentos e o fluxo das trocas culturais no âmbito de uma realidade cuja estrutura assentava no binómio dominante/dominado.

Os elementos à disposição do pesquisador nos arquivos da Inquisição constituem um repositório único, com informações valiosas e, em muitos casos insubstituíveis, sobre as verdadeiras condições de vida dos africanos e seus descendentes nos territórios sob domínio português; os seus hábitos e crenças; as relações que os uniam entre si e a interação com outros indivíduos e grupos marginalizados, tal como eles pertencentes às camadas inferiores da sociedade; a percepção da sua própria condição e o papel que a si mesmos se atribuíam no sistema de cuja engrenagem faziam parte; a imagem por eles construída do mundo dominante e as estratégias das quais lançavam mão, nas suas relações com o mesmo; os princípios que ditavam a atitude dos senhores para com os seus escravos, a visão do africano na cultura de matriz cristã europeia e as posições assumidas pelo mundo letrado relativamente ao fenómeno servil. Numa palavra: as características da escravidão no império português e o funcionamento do próprio sistema colonial, por um lado, e por outro, os mecanismos ideológicos que sustentavam as duas realidades, justificando-as sob o ponto de vista teórico (Lahon, 2004, p. 29-30).

Os processos: crença na «Lei de Moisés» e outras dissidências

Ao contrário do que se verificou nos territórios pertencentes à América espanhola, onde houve três tribunais em funcionamento – o de Lima (Perú), criado em 1570; o do México, em 1571; e o de Cartagena de Índias (Colômbia), em 1610 – o Brasil não possuiu uma Inquisição residente, mantendo-se durante quase três séculos sob a alçada do Tribunal de Lisboa.⁶

Criado em 1539, este tribunal detinha a jurisdição sobre uma área alargada, que compreendia as dioceses de Lisboa, Leiria e Guarda, estendendo-se igualmente aos territórios portugueses do Atlântico: além do Brasil, tinha também a seu cargo as praças conquistadas pelos portugueses em Marrocos, a costa ocidental de África até ao cabo da Boa Esperança e os arquipélagos dos Açores, Madeira, Cabo Verde e São Tomé (Siqueira, 1978, p. 115-126; Bethencourt, 1994, p. 44-46).

⁶ Sobre a questão da inexistência de um tribunal da Inquisição no Brasil e as tentativas que nesse sentido foram feitas, sobretudo durante o séc. XVII, veja-se Pereira (2006, p. 63-76).

Lisboa, capital de um império à escala pluricontinental, exercia assim também o controlo do poder punitivo em matéria de observância religiosa, chamando a si a defesa da ortodoxia, com os objetivos de instituir uma comunidade de crentes que se estendesse a todo o império e de uniformizar os comportamentos sob a égide do Catolicismo. Ao fazê-lo, reforçava a sua posição de domínio, já que de fora da sua jurisdição ficaram apenas as regiões controladas pelos portugueses no Oriente: a distância que as separava da metrópole constituía um obstáculo que só foi possível ultrapassar, em 1560, com o estabelecimento do tribunal de Goa, não por acaso o único a juntar-se aos três existentes no interior do território continental português.

O impacto da ação inquisitorial no Brasil foi certamente menos dramático do que se aqui tivesse havido um tribunal mas nem por isso deixou de se fazer sentir. Pelo contrário, a sua presença na colónia prolongou-se até ao séc. XIX, afetando praticamente todo o território, desde as zonas costeiras, mais densamente povoadas e por isso também mais duramente atingidas, até aos confins do sertão.

Na ausência de uma estrutura permanente, existia uma rede de funcionários – comissários e familiares – cuja função consistia essencialmente em vigiar a população, auxiliando os inquisidores na tarefa de zelar pela manutenção da ortodoxia; e, de tempos a tempos, o Santo Ofício procedia ao envio de um visitador, i.e. um deputado especialmente nomeado para avaliar o ambiente espiritual da colónia, através dos depoimentos (confissões e denúncias) recolhidos durante o período mais ou menos breve da sua permanência - tanto quanto sabemos, o Brasil foi visitado pelo menos quatro vezes, entre o final do séc. XVI e os meados do séc. XVIII, e as Capitânicas do Sul uma única vez, em 1627-28.

Além disso, os inquisidores contavam com a assistência dos jesuítas que foram, sem dúvida, os mais ativos colaboradores do Tribunal na colónia, e de alguns membros de outras ordens; com a estrutura do clero secular, que, apesar das suas deficiências, tinha uma implantação à escala do território, encontrando-se mais próxima das populações, e, por isso mesmo, exercia uma espécie de «triagem», julgando alguns casos e enviando ao conhecimento dos inquisidores aqueles que, por serem mais graves, recaíam sob a sua alçada; por último, e não menos importante, a Inquisição apoiava-se também na própria sociedade e na capacidade da mesma para se auto-regular, fomentando a delação, num clima de vigilância mútua que se traduzia no policiamento de todos por todos (e de cada um por si), tendo em vista um ideal de pureza da fé que justificaria a recolha de milhares de denúncias ao longo de quase três séculos (Novinsky, 1984, p. 18-19).

Num universo calculado em cerca de 40 000 processos, correspondentes ao número de indivíduos que foram efetivamente julgados pelo Tribunal de Lisboa, estima-se que o contributo do Brasil não teria atingido senão pouco mais de um milhar de processos – 1076, segundo a contagem efetuada por Novinsky –⁷ correspondendo, grosso modo, a 2.7% do total.

No que diz respeito à população de origem africana, os quantitativos que têm vindo a ser divulgados constituem estimativas meramente parcelares. No entanto, os elementos até agora apurados apontam para um número de processos relativamente baixo, que deveria ter rondado o meio milhar.

Lahon (2004, p. 30) identificou nos tribunais de Lisboa, Coimbra e Évora perto de 300 processos relativos a indivíduos de cor preta e mulata, nascidos e/ou domiciliados no Reino; relativamente ao Brasil, a sua estimativa aponta para cerca de 150 processos, o que, tomando como referência o número apontado por Novinsky, corresponderia a 13.9% do total,⁸ mas para a África sub-sahariana não é indicado qualquer valor. Mott, por seu lado, estabelece um cálculo de 200 a 300 processos; não sabemos, porém, se se refere ao conjunto do império português ou apenas ao território brasileiro (cf. Calainho, 2000, p. 199-200).

Os números por nós apurados, relativamente ao Tribunal de Lisboa, apontam para cerca de 140 processos no período compreendido entre 1671 e 1790. Desses, mais de metade corresponderia ao Brasil, onde as Capitanias do Sul foram as mais afetadas, com um número superior a meia centena de processos para a área correspondente ao bispado do Rio de Janeiro (até ao momento, foram identificados 54).⁹

Para este valor contribuíram, em larga medida, as prisões efetuadas no Rio de Janeiro durante a primeira metade do séc. XVIII, em virtude de uma ofensiva que teve como alvo principal os cristãos-novos ali residentes (Azevedo, 1926, p. 679-697; Silva, 1995). No âmbito da

⁷ Esta contagem não deve ser considerada definitiva mas o número final não andarão longe do que é referido pela autora. Sabemos, por experiência própria, que muitos documentos arquivados como processos são afinal meras denúncias. Além disso, como lembra Novinsky (2002, p. 25), os processos não estão classificados de acordo com o lugar de origem dos réus, pelo que seria necessário percorrer todos os processos para se chegar a um resultado definitivo quanto ao número de «brasileiros» efetivamente presos pelo Santo Ofício. Este trabalho tem vindo a ser realizado por alguns pesquisadores, aguardando-se a divulgação de resultados.

⁸ As percentagens obtidas pela autora encontram-se aquém desta mas correspondem também a uma estimativa parcelar: numa amostra constituída por 778 homens e 298 mulheres, os réus de origem africana (pretos e mulatos) corresponderiam a 27 homens e 10 mulheres ou 3.47% e 3.36%, respectivamente. No que diz respeito aos homens, apenas 7 (0.9%) aparecem classificados como escravos (Novinsky, 2002, p. 33-37).

⁹ Elementos obtidos sobretudo (embora não exclusivamente) em: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquirição de Lisboa, Autos da Fé, liv. 7, e Biblioteca Nacional de Portugal (BNP) – Secção de Reservados, Coleção Moreira, cód. 863. Os números aqui apresentados foram apurados no âmbito de uma pesquisa em curso, encontrando-se ainda em fase de verificação, pelo que não nos é possível apresentar valores definitivos mas apenas os totais aproximados.

mesma, foram efetivamente presos diversos mulatos: produto de relações mais ou menos fortuitas entre senhores de engenho cristãos-novos e as suas escravas, o facto de terem sido acusados da prática de ritos judaicos é, quanto a nós, bastante significativo.

Processos como o do padre Francisco de Paredes, filho de Luís de Paredes, um abastado senhor de engenho, e de Leonor da Costa, sua escrava,¹⁰ ou o de Luís Dique, que confessou ter sido instruído na religião judaica por Luís Dique de Sousa, seu pai, no engenho de que este era possuidor,¹¹ encontram-se, de facto, repletos de informações sobre a vida social e familiar dos mulatos, escravos e forros, os mecanismos ao seu dispor e as estratégias por eles desenvolvidas, fornecendo-nos indicações valiosas sobre as relações entre os cristãos-novos e os seus escravos; o tratamento por eles dispensado aos filhos nascidos de relacionamentos ilegítimos com mulheres «de cor»; a ligação destes à família paterna e o modo como geriam uma herança cultural híbrida ou o papel da religião – neste caso, o Judaísmo – como mecanismo integrador e até mesmo legitimador, de indivíduos e situações. A adesão à crença paterna deve ter constituído, senão em todos pelo menos em muitos casos, um instrumento de promoção social para os mulatos, filhos de cristãos-velhos ou de cristãos-novos. A ostentação por estes últimos do hábito penitencial, símbolo da sua passagem pelos cárceres do Rossio, conferia-lhes uma legitimidade acrescida, como membros de pleno direito de um grupo cuja identidade se definia também em função da perseguição movida aos seus integrantes (Novinsky, 2001, p. 67-75; Wolff, Wolff, 1987).

Além dos processos por judaísmo (44 ou 81.5% do total), encontramos outros, correspondentes a atentados à moral sexual, designadamente a bigamia (7.4%); acusações de feitiçaria, adivinhações e curandeirismo (5.6%); e alguns mais, alegadamente praticados por indivíduos de origem africana. O estudo que temos vindo a desenvolver, tomando como objeto a área correspondente ao bispado do Rio de Janeiro, procura estabelecer a tipologia das acusações – na América espanhola, os indivíduos «de cor» são normalmente julgados pela prática de delitos «menores», como a blasfémia, a superstição ou a bigamia; os dados até agora disponíveis, relativamente ao Brasil, sugerem uma divisão menos nítida das acusações, com um elevado número de processos por judaísmo também entre os indivíduos de origem africana.

Além disso, pretende-se determinar a origem dos réus, se nascidos em África, no Brasil ou até eventualmente noutro lugar (os dados preliminares apontam para uma larga prevalência dos nascidos no Brasil, com 87% do total); o modo como são classificados nos documentos, com a indicação da percentagem relativa de negros (14.8%) e mulatos (83.3%); e, entre mais coisas, o seu estatuto legal, tendo em conta a divisão dos mesmos em três categorias, escravos (11.1%), livres (0%) ou forros (27.8%) (Bethencourt, 1994, p. 281). Uma vez na posse de todos os elementos, estaremos em condições de extrair deles indicadores que, segundo é nossa convicção, poderão

¹⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processos, n.º 8198.

¹¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processos, n.º 4958.

contribuir de forma significativa para o conhecimento dos mecanismos implicados na diáspora africana: o processo de aculturação a que foram submetidos os escravos e seus descendentes no Brasil (e não só); o papel desempenhado pela religião quer como instrumento de dominação ao serviço do poder metropolitano, quer como estandarte da resistência por parte dos oprimidos; o funcionamento do próprio sistema colonial e a sustentação ideológica do mesmo.

As denúncias: feitiçaria e demonização dos africanos no Novo Mundo

Apesar de relativamente pouco numerosos – o que não deixa de ser significativo, tanto mais que o mesmo se verificou na América espanhola, onde, como tivemos oportunidade de referir, havia nada menos do que três tribunais – os processos respeitantes aos indivíduos de origem africana fornecem-nos, portanto, diversos dados (CEBALLOS GÓMEZ, 1994, p. 21). A sua utilização para efeitos de pesquisa, comporta porém algumas limitações, desde logo decorrentes da reduzida quantidade dos mesmos. Sob esta perspetiva, as denúncias apresentam um maior grau de fiabilidade: o seu número, em termos absolutos, e a repetição de situações que nelas se verifica, permitem, de facto, uma avaliação mais correta e prudente, no sentido de determinar a importância específica das problemáticas reveladas pelos processos, e a formulação de novas questões que, de outro modo, passariam despercebidas (Lahon, 2004, p. 31).

Tanto quanto sabemos, não existe qualquer estimativa em relação às denúncias que chegaram ao conhecimento dos inquisidores no Tribunal de Lisboa. O número a elas correspondente foi, com toda a certeza, muito superior ao dos processos mas a sua proporção relativa é ainda, em grande medida, por nós desconhecida.

No que diz respeito à população de origem africana, Mott aponta para a existência de um milhar de indivíduos denunciados; mais uma vez, ficamos porém sem saber se este número se refere unicamente ao território brasileiro (cf. Calainho, 2000, p. 199-200). Os elementos por nós recolhidos, para o período compreendido entre 1671 e 1790, apontam para um número que rondaria as 300 denúncias no bispado do Rio de Janeiro (até ao momento, apurámos 280), a juntar às seis centenas que corresponderiam aos indivíduos denunciados no resto do Brasil, nos outros territórios do império e na própria metrópole, durante o período em questão.¹²

A identificação precária dos indivíduos, muitas vezes identificados apenas pelo primeiro nome, e a própria organização burocrática do Tribunal, com a acumulação de papéis referentes a

¹² ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, liv. 248-324 e 818; Denúncias, liv. 65-67. Algumas denúncias foram recolhidas a partir da consulta dos processos e de outras fontes, como os registos de correspondência da Inquisição de Lisboa e os maços de documentação avulsa do mesmo tribunal.

uma mesma pessoa em diferentes secções, dificultam o apuramento final dos dados, exigindo um trabalho de depuração que implica o cruzamento de diversas fontes. A tarefa, morosa, encontra-se actualmente em curso mas, neste momento, parece-nos já seguro afirmar que, no que se refere ao Rio de Janeiro, cerca de metade das denúncias (53.2%) envolve um conjunto de práticas – adivinhações, compra e venda de bolsas de mandinga e outros amuletos, curandeirismo, magia e superstições, participação em calundús – que genericamente se enquadram na designação de feitiçaria.¹³

Os documentos em questão são fundamentais para a compreensão das práticas religiosas/culturais dos africanos e seus descendentes no Novo Mundo, dos seus valores e crenças e dos caminhos traçados pelos mesmos, no diálogo entre a sua própria herança ancestral e a cultura de matriz europeia, imposta pelo setor dominante. Ao mesmo tempo, as denúncias relativas a casos de feitiçaria, produzidas na sua maioria por brancos, testemunham de forma eloquente a visão da sociedade em relação ao grupo constituído pelos indivíduos de origem africana, escravos e não só, e o processo de “coisificação”, “paganização” e “demonização” das suas práticas culturais, com que estes se viam continuamente obrigados a lidar (MAYA RESTREPO, 1998). Casos como o de António e a sua mulher, Maria, escravos de André Machado, natural «das ilhas» e morador em Maricá, nos arredores do Rio de Janeiro, atestam, por outro lado, a “circularidade de culturas e crenças” (SOUZA, 1993, p. 47-57), cuja ocorrência se verificou no interior do império português: um e outro foram, de facto, acusados por diversas testemunhas, as quais seriam unânimes em afirmar que ambos “praticavam feitisarias com consitimento de seu senhor e inda hoje estando em terceiro pessuidor [iam] a caza do mesmo senhor que foi, praticar as mesmas artes mag[i]cas”. Mais, a acreditar nos depoimentos, André Machado não só consentia nas atividades dos dois escravos, como participava ativamente nos calundús por estes organizados em sua casa.¹⁴

A análise das denúncias aqui mencionadas e de outras, em menor número, relativas a casos de bigamia (5%), sodomia (22.1%) ou blasfémia (2.1%), fornece-nos um vasto repertório de informações, permitindo-nos apreender os motivos que se encontram na origem dos comportamentos adotados por uns e outros, acusadores e acusados, as razões nas quais se sustentam e a teia de conflitos que, pela sua própria estrutura, caracteriza o funcionamento da sociedade colonial. Os elementos, de cariz antropológico e não só, recolhidos no decurso da nossa pesquisa, com a determinação da origem étnico-geográfica de acusadores e acusados e do estatuto ostentado por ambos, oferecem-nos indicações valiosas sobre a integração dos indivíduos de origem africana no seio da sociedade colonial; as adaptações por eles sofridas e o

13 «Calundús» (DICIONÁRIO, 2001) – “Regionalismo: Brasil. Diacronismo: antigo. 3 (1596-1659) festas ou celebrações de origem ou caráter religioso, acompanhadas de canto, dança, batuque e que ger. representavam um pedido ou consulta a divindades ou entidades sobrenaturais”.

14 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processos, n.º 3641.

contributo que levaram consigo para a América: numa palavra, o processo de “transculturação”,¹⁵ no âmbito do qual os escravos e seus descendentes foram simultaneamente vítimas e atores, e as dinâmicas implicadas na formação e desenvolvimento de uma sociedade, que não sendo já propriamente europeia, adquiria feições originais, que lhe conferiam uma identidade única e não correspondente à mera soma das suas partes.

Conclusão

No decurso do processo expansionista, que teve lugar durante a época moderna, a religião constituiu um importante instrumento de domínio ao serviço do poder colonizador, que dela se serviu para garantir a submissão do elemento colonizado e a «redução» do mesmo, com a supressão dos costumes politeístas, poliginicos e polilíngues de negros e índios, em África e na América, e a assimilação por eles das práticas monoteístas, monogâmicas e monolíngues dos seus novos amos. Ao mesmo tempo, a visão religiosa do mundo desempenhou porém um papel fundamental no processo de reconstrução da memória histórico-cultural dos africanos na diáspora, constituindo assim também um poderoso mecanismo de resistência cultural, na oposição levada a cabo pelos dominados em relação ao poder dominante, europeu e cristão (MAYA RESTREPO, 1998, 2001, p 179).

A Inquisição, criada antes de mais para fazer face à «ameaça» dos judeus convertidos (os chamados «cristãos-novos»), tendo em vista a manutenção da ortodoxia religiosa e a defesa da ordem tradicional, perante as novas forças em ascensão na sociedade, desempenhou também um papel importante na difusão do colonialismo, actuando para garantir a adesão dos habitantes dos territórios conquistados a um “projeto monocultural eurocêntrico” que visava domesticar as almas para rentabilizar os corpos, com o recurso a meios repressivos assentes na violência física, na restrição dos atos e no condicionamento das vontades, mediante o esquadramento das almas (MAYA RESTREPO, 2001, p. 180).

A análise da documentação relativa aos africanos e seus descendentes no Tribunal de Lisboa parece revelar, porém, que os inquisidores não se manifestaram especialmente preocupados em castigar os abusos por estes praticados, tanto em matéria religiosa, como no que se refere aos comportamentos. O respeito pelos princípios da economia colonial, cujo desenvolvimento assentava, em larga medida, na exploração da mão-de-obra escrava; a sua indiferença para

¹⁵ Termo utilizado para designar “las diferentes fases del proceso de transición de una(s) cultura(s) a otra, es decir, la deculturación o pérdida de una cultura antecedente y la neoculturación o creación de nuevos fenómenos culturales” (CEBALLOS GÓMEZ, 1994, p. 15).

com o destino da alma dos negros e mulatos; ou a especificidade da vida na colônia, onde a repressão espiritual seria mais branda, têm sido algumas das razões invocadas para explicar o comportamento dos inquisidores, cujo desinteresse justificaria, explicando-a, a desproporção verificada entre as denúncias que chegavam ao seu conhecimento e o número, muito menor, dos casos que efetivamente davam origem a processos e, conseqüentemente, à punição dos culpados (CEBALLOS GÓMEZ, 1994, p. 21).

Mais importante do que qualquer um dos motivos expostos, deve ter sido, porém, a convicção, por parte dos inquisidores, da sua própria superioridade e a conseqüente desvalorização pelos mesmos de práticas não reconhecíveis à luz da herança cultural europeia, a que se juntava uma visão preconceituosa do negro – tido como menos sofisticado e, como tal, facilmente subjuguável – que antecedeu a formulação das teoria racistas nos sécs. XVIII e XIX.¹⁶ Vítimas de uma «intransigência civilizacional», que se traduzia na incapacidade/indisponibilidade para «sair de si», perturbando e, em muitos casos, impossibilitando mesmo o diálogo com «o outro», os inquisidores deixaram, por isso mesmo, escapar a oportunidade de cercear à nascença uma «ameaça», cujo alcance não tiveram capacidade para entender.

A ignorância dos responsáveis pelo Tribunal português em relação ao universo cultural africano, que levaria à demonização de práticas rituais não passíveis de descodificação à luz dos princípios cristãos, impedi-los-ia também de prestar a devida atenção a essas práticas, investigando os casos cuja ocorrência chegava ao seu conhecimento, de modo a punir os faltosos: ao não alcançarem o potencial revolucionário contido nas referidas práticas e o seu papel, enquanto elemento agregador da cultura africana, os inquisidores permitiram, de facto, a abertura de uma «brecha» no sistema, contribuindo assim, ironicamente, para criar as condições que facilitaram o desenvolvimento das manifestações de religiosidade africana no Brasil, e a institucionalização dos cultos, numa fase mais tardia da história do país.

Além deste, existem outros aspectos que podem ser tidos como paradoxais, na gestão feita pelo Santo Ofício da sua relação com as populações de origem africana: ao classificá-las como feitiçaria, o Tribunal contribuiu para a demonização das práticas religiosas e culturais oriundas do continente negro, contribuindo da mesma maneira para a alienação social dos africanos e seus descendentes, por intermédio da aplicação dos estatutos de pureza de sangue, que impediam o acesso aos cargos do Santo Ofício a qualquer indivíduo com antepassados «de cor», mas, por outro lado, ao admitir como válidos os testemunhos prestados pelos escravos, a Inquisição «deu voz» a um segmento populacional que dela se encontrava totalmente privado, quer pelo seu próprio estatuto, quer porque a generalidade dos seus membros não dominava a

16 “[...] o racismo científico moderno [...] tem uma trajetória histórica e é principalmente, senão exclusivamente, um produto do ocidente. Mas teve origem, pelo menos numa forma prototípica, nos séculos XIV e XV, em vez de nos séculos XVIII ou XIX (como é, por vezes, alegado) e foi articulado originalmente na linguagem da religião em vez de na da ciência natural” (Fredrickson, 2004, p. 14).

escrita e, muitos, nem sequer a própria língua (Lahon, 2004, p. 30). A documentação inquisitorial constitui, portanto, um dos poucos testemunhos que nos permitem ter acesso directo (ainda que por intermédio de um notário) à vivência dos africanos e seus descendentes na diáspora iniciada com o tráfico de escravos. Graças a ela, a memória dessa vivência, a muitos títulos traumática, pôde ser preservada, chegando mais ou menos intacta até aos nossos dias.

Tendo em conta o que acaba de ser dito, pensamos, por último, que se o número de denunciante e o de confitentes foram bastantes reduzidos entre os indivíduos de origem africana (identificámos 22 confitentes para o Rio de Janeiro, entre 1671 e 1790; o número de denunciante foi de pouco mais de 100), isso pode ser visto, antes de mais, como um indício da sua fraca aculturação. Muitos houve, no entanto, mesmo escravos, que não só foram ouvidos, como souberam manobrar as rédeas da Inquisição para lograr os seus próprios intentos, procurando, por exemplo, e nalguns casos conseguindo, atenuar a sua sentença e, até, ver-se livres de um amo indesejado (Calainho, 2000, p. 103-104; MELLO, 2002, p. 127-146).

Referências documentais

Biblioteca Nacional de Lisboa – Secção de Reservados

Coleção Moreira cód. 863

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Inquisição de Lisboa

Autos da Fé liv. 7

Cadernos do Promotor liv. 248-324 e 818

Denúncias liv. 65-67

Processos n.º 3641, 4958, 8198

Slavery and inquisition. Reflections on Colonial Brazil: Rio de Janeiro, 17th-18th Centuries

Abstract

The Portuguese Inquisition, it has been a long established belief in historiography, didn't take much interest in the religious orthodoxy of the populations of African descent, preoccupied as it was with the so-called New Christians, i.e. Christians of Jewish ancestry. Nevertheless, there was a relevant number of Africans/Afrodescendants whose lives came to intersect with the Holy Tribunal, not only as victims



but also as denouncers. The Inquisition archives hold numerous documents whose study is indeed vital in order to understand the European, Catholic-based perception of the Africans and their religious rituals, the ways in which they apprehended the religion of the masters and the role of Catholicism in the integration of the slaves and their descendents into the colonial society. The paper focuses on the bishopric of Rio de Janeiro in the 17th and 18th centuries: starting from the data collected in the documents, we will present some preliminary conclusions on the Africans/Afrodescendents prosecuted by the Inquisition who lived/were born there, as well as the accusations of which they were victims, revealing the importance of the Inquisition records (denunciations and lawsuits) in order to study the religious beliefs of this particular group, its interaction with Catholicism and the impact of the Catholic doctrine and its moral values in the daily lives of Africans and their descendents in Brazil, as well as the attitude and strategies of the Church in dealing with them.

Keywords: Afrodescendents. Inquisition. Rio de Janeiro.

Referências

AZEVEDO, João Lúcio de. Notas sobre o judaísmo e a Inquisição no Brasil. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, t. 91, v. 145, p. 679-697, 1926.

BETHENCOURT, Francisco. História das Inquisições: Portugal, Espanha, Itália. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

CALAINHO, Daniela Buono. MetrÓpole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime. 2000. 299 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.

CALAINHO, Daniela Buono. **MetrÓpole das mandingas**: religiosidade negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. Hechicería, brujería y Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.

DICIONÁRIO ELECTRÓNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. [S.l.]: Instituto Antônio Houaiss; Objetiva, 2001. 1 CD-ROM.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FREDRICKSON, George M. **Racismo**: uma breve história. Porto: Campo das Letras, 2004.

GORENDER, Jacob. O escravismo colonial. São Paulo: Ática, 1978.

LAHON, Didier. Les archives de l’Inquisition Portugaise: sources pour une approche anthropologique et historique de la condition des esclaves d’origines africaines et de leurs descendants dans la Metropole (XVI-XIXe). Revista Lusófona de Ciência das Religiões, Lisboa, v. 3, n. 5/6, p. 29-45, 2004.

LARA, Silvia Hunold. Legislação sobre escravos africanos na América Portuguesa. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000.

MAYA RESTREPO, Luz Adriana. “Brujería” y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, siglo XVII. In: AROCHA RODRIGUEZ, Jaime (Org.). Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos, VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998. Disponível em: <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/afro/brujeria>>. Acesso em: 19 maio 2012.

MAYA RESTREPO, Luz Adriana. Memorias en conflicto y paz en Colombia: la discriminación hacia lo(s) “negro(s)”. In: MATO, Daniel (Comp.). **Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2**. Buenos Aires: CLACSO, 2001. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mato2/mato2.html>>. Acesso em: 19 maio 2012.

MELLO, Evaldo Cabral de. **Um imenso Portugal**: história e historiografia. São Paulo: 34, 2002.

MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. Revista do Museu Paulista, São Paulo, v. 31, p. 124-147, 1986.

_____. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988.

NOVINSKY, Anita. A Igreja no Brasil colonial: agentes da Inquisição. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 33, p. 17-34, 1984.

_____. **Inquisição**: prisioneiros do Brasil: séculos XVI/XIX. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

_____. Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo. **Tempo**, Niterói, v. 6, n. 11, p. 67-75, 2001.

PEREIRA, Ana M. A Inquisição no Brasil: aspectos da sua actuação nas Capitanias do Sul (de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII). Coimbra: Faculdade de Letras da Univ. Coimbra, 2006.

SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. Heréticos e impuros: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro no séc. XVIII. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura – Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1995.

SIQUEIRA, Sónia. A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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.

SWEET, James H. **Recreating Africa**: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese World, 1441-1770. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2003.

WOLFF, Egon; WOLFF, Frieda. Judeus, judaizantes e seus escravos. Rio de Janeiro: [s.n.], 1987. (5.º centenário da edição do primeiro livro em Português – Pentateuco em Hebraico, por Samuel Gacon).

Correspondência

ANA MARGARIDA SANTOS PEREIRA
Gabinete Português de Leitura Pernambuco
Assessoria de Cultura
Rua Imperador D. Pedro II, 290 - Santo Antônio
50010-240 - Recife - PE
anaspereira@yahoo.com

Recebido em 20.08.2013

Aprovado em 17.01.2014



A Palavra do Réu no Ocaso da Inquisição: O Maçom Hipólito José da Costa e a “Narrativa da Perseguição”

CARLOS ANDRÉ CAVALCANTI

Doutor em História. Professor e Pesquisador da UFPB em Ciências e História das Religiões.
carlosandrecavalcanti@gmail.com

Resumo

Influenciado pelas ideias iluministas, um ex-prisioneiro da Inquisição faz duras críticas ao Tribunal e ao seu procedimento. O réu é um ilustre brasileiro, pois fundou, em Londres, o Correio Brasileiro, primeiro jornal sobre o Brasil. A partir dos escritos do réu Hipólito da Costa, temos a descrição do processo que se fez contra ele e analisamos as suas implicações históricas. São muito raras as narrativas deixadas por ex-prisioneiros da Inquisição sobre o cárcere, pois tais narrativas também eram consideradas crimes pelos inquisidores. Hipólito era membro da maçonaria, o que lhe permitiu fugir da prisão e ir viver em Londres. A convergência de intolerância religiosa, inquisição, iluminismo e maçonaria faz o contexto analisado neste artigo.

Palavras-chave: Inquisição. Ilustração. Iluminismo. Maçonaria.

[...] cárcere que era um pequeno quarto de doze pés por oito, com uma porta para o corredor, e nesta porta duas grades de ferro distantes uma da outra a grossura da parede, que é de quatro palmos; e por fora destas grades há outra porta de tábua; no cimo desta porta de tábua fica uma bandeira ou fresta, por onde entra no cárcere a claridade reflexa, que lhe pode vir da luz do corredor, a qual o corredor de fora recebe das janelas que tem para os saguões. Neste pequeno quarto havia um estrado de tábua com um enxergão que me servia de cama, uma bilha com água e um vaso para as necessidades da natureza, que se despejava de oito em oito dias, enquanto eu ia à missa. Este cárcere é de abóbada por cima e por baixo e o pavimento de tijolo, e como as paredes são de pedra e mui grossas, é o aposento, no inverno, sobre muito frio, tão úmido que as paredes e grades via muitas vezes cobertas de gotas de água, como de grosso orvalho; a minha roupa, durante o inverno, estava continuamente molhada. Tal foi meu aposento pelo espaço de mais de dois anos e meio (Hipólito da Costa, 1811, p. 47).

Influenciado pelas ideias iluministas, um ex-prisioneiro da Inquisição faz duras críticas à sua existência e ao seu procedimento. A incompatibilidade entre o velho, mas reformado, Tribunal do Santo Ofício da Santa Inquisição e o século XIX é explicitamente invocada. Indiferente, o Tribunal permanece. Hipólito enfrentou uma Inquisição já bastante descaracterizada pelas reformas pombalinas, enfraquecida pelo tempo e fracassada na tentativa de se restabelecer com novo Regimento mandado fazer por D. Maria I, mas que nunca entrou em vigor. Não é, este, então, um processo inquisitorial típico, mas é, sim, elucidativo dos momentos finais do Santo Ofício em Portugal.

O réu, por sua vez, é um ilustre brasileiro, posto que fundou, em Londres, o Correio Brazilense, primeiro jornal sobre o Brasil. Seu caso, como narrado por ele próprio, mesmo na especificidade do contexto, é tipificador da ação inquisitorial e pertinente, parece-me, a esta publicação multidisciplinar, cujos leitores virão de diversas áreas, presume-se naturalmente.

A partir dos escritos de Hipólito da Costa, temos a descrição do processo que se fez contra ele e analisamos as implicações históricas da forma como se deu tal processo. Procuramos evitar a tentação do historiador-juiz, fácil diante da contundência da obra de um ex-prisioneiro exilado de sua pátria, mas incompatível com o trabalho do historiador. Assim, tentamos nos precaver das possíveis deturpações que pudessem ter sido engendradas pelo rancor de quem fora injustamente preso. A análise do texto indica que os estágios pelos quais alega Hipólito José ter passado são perfeitamente coerentes com a forma de agir do Tribunal. Além disso, o autor cita vários nomes e os locais onde se davam as ações dentro da prisão. Por fim, refere-se aos Regimentos de 1640 e 1774 comparando os procedimentos que se faziam com ele com o que

ordenava os dois textos e ainda recorda alguns casos conhecidos de prisioneiros da Inquisição. Por estas razões, a veracidade das informações nos parece assegurada. E, afinal, se aceitarmos como lícito o processo produzido pelas autoridades do Tribunal, não poderíamos desprezar a oportunidade de analisar uma narrativa sabidamente escrita por um prisioneiro. Aqui, então, nos atemos principalmente à palavra do réu e à sua exposição.

Preso na Intendência de Polícia

À primeira vista, o caso de Hipólito parece se enquadrar perfeitamente no espírito da Inquisição, mas sua prisão foi, inicialmente, efetuada pela Intendência de Polícia! Em fins de julho de 1802, alguns dias após ter chegado a Lisboa procedente de uma viagem ao exterior a serviço do governo português, foi preso pelo Corregedor do crime José Anastácio Lopes Cardoso, que alegou ordem do Intendente Geral de Polícia. Na verdade, a tal ordem não passava de um bilhete que, conta o jornalista, “ordenava a minha prisão, apreensão dos meus papéis, e que se procurasse achar-me alguma insígnia maçônica; e dava por motivo deste procedimento haver eu ido à Inglaterra sem passaporte” (Hipólito da Costa, 1811, p. 23). A causa alegada não era a verdadeira, se bem que esta fosse citada na ordem, aparentemente secundária, de buscar alguma prova que demonstrasse a ligação do acusado com a maçonaria. A viagem tinha a permissão e o passaporte foi “expedido pela Secretaria de Estados dos Negócios Estrangeiros” (Hipólito da Costa, 1811, p. 24). Além disso, a Secretaria de Estado da Fazenda ordenara por escrito que Hipólito da Costa, então Diretor Literário da Junta de Impressão Régia, fosse a Londres tratar de negócios do Governo. Tudo podia ser documentalmente comprovado, tanto que outra carta trazida pelo mesmo Corregedor ordenava que se buscasse o que o acusado tinha trazido de Londres: “pertencente ao Real serviço” (Hipólito da Costa, 1811, p. 24). Era uma contradição evidente: a ordem expedida no bilhete dava como causa a falta de passaporte, mas admitia-se a relação da viagem com o Serviço Real. Tendo viajado a serviço do próprio Governo, a permissão para a viagem era inerente ao procedimento.

Mesmo assim, o acusado tornou-se prisioneiro num segredo (solitária) da cadeia do Limoeiro. Somente oito dias depois, foi informado que o Senhor Corregedor queria vê-lo para fazer as perguntas que seriam o início do processo.

No primeiro interrogatório, o réu tomava posições a partir de certos princípios de ação que ele manteria no desenrolar de toda a prisão, mesmo depois de transferido para o Santo Ofício. Sempre que se encontrava diante do seu interrogador, agia segundo estes preceitos: (1) usava a lei portuguesa – da qual era bom conhecedor – para questionar os procedimentos que se tomavam em relação a ele; (2) negava-se a confessar os crimes que lhe eram imputados, com exceção do

fato de pertencer a maçonaria; (3) evitava citar nomes de pessoas conhecidas para não envolvê-las com suas acusações; (4) mantinha em segredo tudo que dizia respeito a maçonaria; (5) tentava inverter sua posição de inferioridade diante do interrogador usando suas palavras para confundir-lo a fim de não responder às questões que não eram de seu interesse. De certa forma, pode-se dizer que o prisioneiro teve sucesso com esta tática, pois evitou o amontoado de novas culpas que era típico dos processos inquisitoriais e, assim, negou-se a fazer o jogo do Tribunal, barrando a ação dos inquisidores que necessitavam das informações que porventura ele se dispusesse a dar. Essas informações seriam a matéria-prima do processo.

Fiel à tática que adotara, Hipólito questionou seus oito dias de segredo, citando a lei que limitava tal tipo de prisão a cinco dias. Retrucando tal alegação, o Corregedor informou que a Polícia tinha autonomia garantida em Lei. Por sua vez, Hipólito argumentou que nenhum magistrado poderia ter autonomia para subverter a legislação em vigor e que esta mesma legislação submetia a Polícia. Além disso, não reconhecia no costume do Intendente de deixar os prisioneiros por muito tempo em segredo uma atitude legalmente válida. A partir desta constatação, antes de responder a perguntas, disse ao seu interlocutor que pretendia fazer uma queixa. Rispidamente, o Corregedor alegou “que quem estava em segredos não fazia requerimentos” (Hipólito da Costa, 1811, p. 30). Assim, Hipólito estava injustamente confinado ao segredo, mas – por isso mesmo – não podia fazer requerimento para questionar tal situação. O ciclo se fechara! A realidade do segredo impedia a possibilidade de sair dele. No interrogatório, para surpresa do réu, nenhuma menção à suposta falta de passaporte para viajar a Londres. Esta incompatibilidade entre a razão alegada da prisão e o desenrolar do processo demonstra que se buscava, na verdade, apenas um pretexto para manter preso o acusado. O conteúdo central do interrogatório foi sobre a framaçonaria, cujas cartas patentes de partícipe foram achadas com Hipólito José. Este, por sua vez, admitiu de pronto que era membro da instituição, à qual tinha sido admitido na Filadélfia, Estados Unidos. Ao mesmo tempo, alegou que não havia lei proibindo a maçonaria em Portugal e que, de qualquer forma, havia entrado em tal ordem fora do território português. Desta forma tentou se sair Hipólito do primeiro interrogatório.

Apesar de livrá-lo de dificuldades durante o desenrolar dos interrogatórios na Polícia, a tática assumida pelo réu não poderia modificar o objetivo de seus perseguidores. Pretendiam encontrar uma forma de mantê-lo preso e incomunicável. Afastavam-no do Regedor quando este visitava a cadeia. Mesmo assim, a posição decidida do réu e a falta de poder legal para mantê-lo preso poderiam complicar a imputação da culpa. Provavelmente por isto se fez a transferência do prisioneiro para a alçada da Inquisição, onde se abriria um processo específico do Tribunal do Santo Ofício e, sobretudo, onde as culpas seriam melhor investigadas. Foi num interrogatório policial que a fraqueza do réu em relação a culpas inquisitoriais pôde ser sentida. Quando se deparou com a alegação de que a maçonaria era proibida pelos editais do Santo Ofício, a

argumentação do maçom se enfraqueceu e ele só soube alegar que aquilo não era assunto para a justiça secular e que “se fosse interrogado sobre essa matéria, pelo meu confessor ou ministro da Igreja, então responderia o que se parecesse justo” (Hipólito da Costa, 1811, p. 38). Esta resposta dava, ela mesma, a senha para manter o acusado preso e em segredo nos cárceres do Tribunal da Fé. Tratou-se de transferir Hipólito para a prisão no palácio do Rocio.

Antes de iniciarmos a descrição e a análise da presença do réu nos cárceres inquisitoriais, vamos ressaltar as semelhanças ente a forma de agir da Santa Inquisição e a forma de proceder da Polícia. Já se nota o uso abusivo do segredo, mas, além desta, há outras semelhanças importantes. No caso que agora estudamos, o acusado foi preso sem culpa formada, sob uma acusação superficial e difusa. O fato de ter sido preso sob um simulacro de ordem judicial (o bilhete do Intendente) e de ter sido informado da pretendida acusação, distingue a ação policial da forma tradicional de agir do Tribunal, mas o procedimento dentro da prisão foi bem semelhante ao do Santo Ofício: os interrogadores esperavam que o réu confessasse as culpas e que denunciasse outros culpados. No final de um interrogatório, Hipólito da Costa (1811, p. 41) passou pela seguinte situação:

Com efeito, acabadas as perguntas, chamou-me o Corregedor para uma janela e me disse que ele sabia muito bem que eu negava haver tratado, em Londres, negócios relativos aos framaçons de Portugal, somente para não descobrir os nomes de certas pessoas, que aliás eram bem conhecidas, mas que me lembrasse que a proximidade devia começar por casa, e que para eu ficar de todo livre nada mais era necessário do que mencionar fulanos e fulanos (repetindo-me os nomes) e que, a eu persistir na minha negativa, me expunha a grandes trabalhos, simplesmente por querer salvar pessoas que se não embaraçavam comigo.

Na lógica inquisitorial, a confissão e a delação podiam ser atributos para o réu alcançar uma pena mais branda e livrar-se do relaxamento ao braço secular. No cárcere policial prometiam livrar o réu da cadeia se delatasse outros presumíveis culpados. A contradição é evidente e não resiste ao menor esforço de inteligência: se a delação de alguém que cometera crime equivalente era suficiente para inculpar o delatado, então como acreditar que, uma vez com as delações em mãos, fosse a Intendência libertar o delator? Não é possível verificar no caso de Hipólito se tal promessa se realizaria consumando gritantemente a contradição, pois o réu não levou adiante tal possibilidade de soltura, sempre evitando falar em nomes possivelmente por razão de honra maçônica.

Outras duas semelhanças importantes entre Inquisição e polícia dizem respeito às testemunhas e às provas do processo. Como faziam os inquisidores regularmente em relação às testemunhas de todos os processos, o Corregedor chegou, como narra o próprio Hipólito da Costa (1811, p. 41), “a perguntar a algumas testemunhas se sabiam, ou suspeitavam de mim mais algum crime além daqueles porque eram perguntados”.

A indução de testemunho para inculpar o réu era uma prática possível naquele sistema judiciário. Esta prática, tipicamente inquisitorial, parece ter se tornado norma também nas investigações policiais em Portugal. Na Inquisição, o testemunho também era tido como uma demonstração de fé religiosa.

Da mesma maneira, na seleção das provas do processo constrói-se uma outra semelhança com os processos inquisitoriais. Se o Santo Ofício “desejava” incriminar alguém, recorria – dentre outras coisas – a trechos dos seus escritos ou a supostos fatos isolados de sua vida. Desta forma, o mais dedicado cristão-velho tornava-se um judaizante herege. Nesta seleção do que interessava aos acusadores, não havia saída fácil para o acusado. O Tribunal, afinal, era – ao mesmo tempo – a parte ofendida e a instituição encarregada de proceder ao julgamento e indicar o advogado de defesa, o que era normal no tempo e é absolutamente inaceitável hoje. Neste cenário, a seleção das provas compele a “defesa” – procurador do réu – a incentivar a confissão, mesmo quando este não sabe o que confessar. No caso de Hipólito, os papéis que foram recolhidos em mãos do acusado passaram por uma triagem peculiar: só entravam no processo como prova das informações que reafirmassem a culpa. Quando, durante os interrogatórios, Hipólito avistava em mãos do interrogante o material que lhe fora apreendido, verificava que havia folhas descartadas e muitas em falta. Mesmo que instasse pela colocação de todos os papéis como provas, para facilitar a sua defesa, o réu obtinha como resposta que não era necessário anexar os outros papéis, mas apenas os que fossem necessários ao “conhecimento do crime” (Hipólito da Costa, 1811, p. 39). Na lógica invertida da investigação policial indicada na narrativa do réu, o conhecimento do crime era, na verdade, a obrigatória imputação de culpa definitiva ao acusado.

Mesmo com estas semelhanças, entretanto, a ação policial não se dava em campo semelhante ao da Inquisição. Para manter Hipólito incomunicável era preciso burlar a lei: a visita do Regedor de Justiça, encarregado de entrevistar os presos e evitar abusos da autoridade policial, sempre foi inacessível a Hipólito. Parece que a Polícia temia a Justiça. É exatamente para livrar dessas “limitações” o processo do jornalista, que ele é transferido para o Palácio Inquisitorial, onde a legislação teoricamente previa a culpa de pertencer à maçonaria e as incômodas visitas do Regedor não ameaçariam o caminhar do processo. Neste caso, a lógica inquisitorial era perfeita para responder aos interesses do Estado português.

Transferido para o Cárcere Inquisitorial

Desde que minha idade me permitiu o pensar e refletir, sempre considerei a existência da Inquisição na Europa como uma consequência da ignorância e superstição e, portanto, sempre a olhei com horror; mas nunca me passou pela imaginação que eu mesmo viria a ser uma das vítimas de sua perseguição. É apenas crível que no século dezenove exista ainda um tribunal que tenha o poder, sem causa aparente e sem que haja violação das leis do país, de prender indivíduo e processá-los por culpas que se devem considerar como imaginárias, visto que não existem no Código Criminal da Nação (Hipólito da Costa, 1811, p. 15).

No início do século passado, a voz corrente em Portugal dava conta de que o Santo Ofício estava muito mudado. O próprio Hipólito da Costa (1811, p. 48) acreditava nisto e via nesta certeza a possibilidade do fim de seu encarceramento. Entretanto, ele mesmo acabara por reconhecer a puerilidade de sua crença diante da realidade que encontrou no Tribunal.

[...] esta esperança de achar no Santo Ofício brandura, clemência, ou brevidade de processo, em nenhum outro fundamento se estribava, se não na voz popular que apregoa em toda parte de Portugal que o Santo Ofício esta mui mudado; que já se não praticam as crueldades que de antes se faziam, porque o Tribunal e composto hoje de ministros iluminados com os novos escritos, que tem melhorado a jurisprudência criminal, executam com discrição o novo Regimento, que lhe foi dado por El Rei D. José (Hipólito da Costa, 1811, p. 49).

O prisioneiro Hipólito José da Costa Pereira Furtado de Mendonça foi transferido da prisão comum onde passou aproximadamente seis meses para a prisão inquisitorial numa noite de inverno, no início do ano de 1803. A transferência se deu em total segredo. O acusado seguiu no interior de uma sege, rodeado por alguns beaguins do Santo Tribunal que acompanhavam a pé. A sege seguiu pelas ruas de Lisboa: chegou à rua de São José, ou portas de Santo Antão, de onde o acusado foi levado a pé por um beco que o levou a uma outra saída que, por sua vez, dava no Rocio. Enquanto a noite corria, o réu era aguardado por zelosos funcionários da Inquisição

que ficaram de prontidão na porta dos cárceres do Santo Ofício. Já no interior do Palácio, o maçon foi levado a um inventariante que lhe tomou, espontaneamente, as poucas moedas de ouro de que era possuidor e que, para certificar-se, providenciou uma revista “até as mais escondidas partes do corpo” (Hipólito da Costa, 1811, p. 46). Como assento já feito em sua nova prisão, o carcereiro o levou à cela, não sem antes fazer-lhe uma admoestação quanto à boa conduta enquanto permanecesse ali. Lá chegando, Hipólito da Costa (1811, p. 47) acomodou-se num

[...] cárcere que era um pequeno quarto de doze pés por oito, com uma porta para o corredor, e nesta porta duas grades de ferro distantes uma da outra a grossura da parede, que é de quatro palmos; e por fora destas grades há outra porta de tábua; no cimo desta porta de tábua fica uma bandeira ou fresta, por onde entra no cárcere a claridade reflexa, que lhe pode vir da luz do corredor, a qual o corredor de fora recebe das janelas que tem para os saguões. Neste pequeno quarto havia um estrado de tábua com um enxergão que me servia de cama, uma bilha com água e um vaso para as necessidades da natureza, que se despejava de oito em oito dias, enquanto eu ia à missa. Este cárcere é de abóbada por cima e por baixo e o pavimento de tijolo, e como as paredes são de pedra e mui grossas, é o aposento, no inverno, sobre muito frio, tão úmido que as paredes e grades via muitas vezes cobertas de gotas de água, como de grosso orvalho; a minha roupa, durante o inverno, estava continuamente molhada. Tal foi meu aposento pelo espaço de mais de dois anos e meio

Uma vez neste lugar, o prisioneiro teria uma rotina bastante especial. A alimentação constava de uma única refeição, cujo cardápio não era dos mais ricos: meio arratel de carne (menos de 250 g), algumas colheres de arroz, uma tigela de caldo e pão. Note-se que a carne era servida sem osso depois de ter sido pesada. Com isto levava a porção a ser, algumas vezes, “limitadíssima” (Hipólito da Costa, 1811, p. 52). A incomunicabilidade dos presos era total. As únicas pessoas com as quais se podia falar eram o alcaide e quatro guardas. A ida às audiências e a aplicação da tortura eram funções destes mesmos guardas. Além destas, estes guardas também tinham como função espiar os prisioneiros constantemente, usando até “uns pequenos orifícios praticados nos ângulos da abóbada superior dos cárceres” (Hipólito da Costa, 1811, p. 52).

O fato de Hipólito ser homem de letras, dedicado a atividades intelectuais, Diretor Literário da Junta de Impressão Régia e membro da maçonaria são os elementos formadores do cenário que vai justificar sua prisão inquisitorial e o processo que se move contra ele. O Estado português terá, no início do século passado, uma política fortemente voltada para o aniquilamento das sociedades secretas, que eram tidas como um perigo para o Estado. Sua influência nas colônias

levava a marca da crise do sistema colonial. Tanto é assim que, em 1818, D. João VI baixou um alvará determinando a supressão das sociedades secretas com penas específicas para as pessoas envolvidas. Aslan (1959, p. 399) considera que este alvará foi feito “em consequência da revolução pernambucana de 1817, provocada pelas sociedades secretas”. Na verdade, este processo antecede tal revolução. A insistência dos inquisidores para que Hipólito denunciasse a maçonaria e os maçons é uma prova disto. O Estado não poderia aceitar tais instituições porque elas serviam de canal de divulgação de princípios e ideias contrárias ao poder estatal. Novinsky (1986, p. 49) informa que “a maçonaria foi alvo frequente do Tribunal no período pós-pombalino. Em 1731 já encontramos referências a pedreiros-livres (maçons) em Portugal e os arquivos da Inquisição registram denúncias sobre os locais onde se reuniam”. E ainda: “O Brasil, assim como Lima, no Peru, foi um dos focos principais de pedreiros-livres durante todo o século XVIII, e pode-se dizer que juntamente com os cristãos-novos e jesuítas contribuíram para minar os impérios espanhol e lusitano na América” (NOVINSKY, 1986, p. 49). Em 1803, 400 maçons tiveram seus nomes enviados da Bahia para o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa (NOVINSKY, 1986, p. 49). A perseguição aos maçons se fazia em nome da tranquilidade dos povos e da segurança. Pelo alvará de 1818, pessoas que fizessem parte ou dessem qualquer ajuda às atividades de tais associações seriam julgadas como tendo cometido crime contra o Estado, crime de lesa-majestade. A lei do reino previa este crime. Alguns parágrafos da ordenação definem o crime contra o monarca:

- 1 - Parágrafo quinto: “O quinto caso de lesa-magestade (sic) que no princípio ord. define: quer dizer traição commettida contra a pessoa do rei ou em Real Stado (sic) si algum fizesse concelho ou confederação contra o rei e seu Stado, ou tratasse de se levantar contra elle ou para isto desse ajuda, concelhos ou favor.” (ASLAN, 1959, p. 402).
- 2 - Parágrafo nono: “E em todos esses casos e em cada um delles, e propriamente commetido crime de lesa-magestade e havido por traidor o que commetter. E sendo o commetedor con vencido por cada um delles, será condemnado que morre morte natural cruelmente; e todos os seus bens que tiver ao tempo da condemnação, serão confiscados para a coroa do reino, posto que tenha filhos ou outros alguns ascendentes ou descendentes, havidos antes ou depois de commetido tal maleficio.” (ASLAN, 1959, p. 402).

Este é dos crimes mais sérios do reino. Traidor ou opositor, o criminoso que se enquadra aqui é passível do tormento inquisitorial e será objeto de processo específico previsto pelo Regimento de 1774. Assim, o Estado português impôs um processo de cerco em relação aos maçons. De tal maneira foi este processo tão determinado, que a legislação portuguesa (desprovida de um recurso firme contra tais associações no tempo em que Hipólito esteve preso) acabará por ganhar um alvará específico sobre o assunto. A maçonaria serviu como a razão necessária para manter

Hipólito preso. Era o alimento do processo. A atitude do réu negando-se a confessar qualquer outra culpa vai livrá-lo do alargamento da abrangência do processo.

Alvará do Rei D. João VI proibindo as Sociedades Secretas no Brasil e em Portugal (30 de março de 1818)

“Eu El-Rei faço saber aos que este com força de Lei virem:

Que tendo-se verificado pelos acontecimentos, que são bem notórios, o excesso de abuso a que tem chegado as Sociedades, secretas, que com diversos nomes de Ordens e Associações, se tem convertido em Conventículos e Conspirações contra o Estado; não sendo bastantes os meios correccionaes, com que se tem até agora procedido segundo as Leis do Reino, que prohibem qualquer Sociedade, Congregação, ou Associação de pessoas com alguns Estatutos, sem que elles sejam primeiramente por mim autorisados e os seus Estatutos approvados.

“E exigindo por isso a tranquillidade dos Povos, e a segurança que lhes deve procurar e manter, que se evite a ocasião e a causa de se precipitarem muitos Vassalhos, que antes podiam ser úteis a si, e, ao Estado, si forem separados d’elles, e castigados os perversos, com as suas culpas merecem;

“E tendo sobre essa matéria Ouvido o parecer de muitas Pessoas doutas e zelosas do bem do Estado, e da felicidade de seus Concidadãos; e de outras do meu Conselho, e constituídas em grandes Empregos, tanto Civis como Militares, com as quaes Me Conformei;

“Sou servido Declarar por Criminosas e Prohibidas todas e quaesquer Denominações que lhes sejam; ou com os nomes e formas já conhecidas, ou debaixo de qualquer nome ou forma, que de novo se disponha ou imagine: pois que todas e quaesquer deverão ser consideradas, de agora em diante, como feitas para o Conselho e Confederação contra o Rei e contra o Estado.

“Pelo que, Ordeno que todos aqueles, que forem comprehendidos em ir assistir em Lojas, Clubs, Comitês ou qualquer outro ajuntamento de Sociedades Secretas; aqueles que para as ditas Lojas, ou Clubs, ou Ajuntamentos convocarem a outros; e aquellos que assistirem a entrada ou recepção de algum sócio, ou ella seja com juramento ou sem elle; fiquem incursos nas penas da Ordenação livro V, tit. VI e parags. 5 e 9 as quaes penas lhe serão impostas pelos Juizes, e pelas formas e processos estabelecidos nas Leis para punir os Reos de Lesa-Magestade...

“Nas mesmas penas incorrerão os que forem Chefes ou Membros das mesmas sociedades”

“Nos outros casos, serão as penas moderadas a arbítrio dos juizes na forma adiante declarada. As casas, em que se congregarem, serão confiscadas; salvo provando os seus proprietários que não souberam, nem podiam saber que a esse fim se destinavão. As medalhas, sellos, symbolos, estampas, livros, cathecismos ou instruções, impressos ou manuscritos, não poderão mais publicar-se, nem

fazer-se delles uso algum, despacharem-se, ou de qualquer maneira passarem de uma a outra pessoa; não sendo para immédiata entrega ao Magistrado; debaixo da pena de Degredo para um Presídio, de quatro até dez annos de tempo, conforme a gravidade da culpa e circunstancias della.

“Ordeno outrossim que n’este crime, como excepto, não se admita privilégio, isenção, ou concessão alguma, ou seja de cargo, ou de Pessoa.” (...) “nem possa haver Seguro, Fiança, Homenagem, ou Fiéis Carcereiros sem Minha especial Authoridade.

“E os Ouvidores, Corregedores, e Justiças ordinárias todos os annos devassarão deste crime na Devassa geral [...]” (ASLAN, 1959, p. 399-401).

Como deveria ser no Tribunal da Inquisição (SIQUEIRA, 1978, p. 129), Hipólito da Costa foi, logo no dia seguinte ao de sua prisão, levado à presença do juiz inquisidor que acompanharia sua causa, Manuel Stanislau Frago. Esta primeira audiência foi típica de um processo do Santo Ofício. As outras não seriam diferentes. O Inquisidor, como se não tivesse muita certeza do grau de informação do acusado, começou por perguntar-lhe se ele sabia a razão de sua prisão pelo Tribunal católico. Hipólito respondeu supor que a causa devia-se a sua filiação a maçomaria. O Inquisidor, entretanto, não confirmou a acusação e limitou-se, como mandava a tradição inquisitorial, a incentivar o réu para que confessasse “de motu próprio todos os crimes que tivesse cometido, sem omitir cúmplices, fatores, ou circunstâncias alguma; que esta confissão devia ser imediatamente feita, porque era aquele o momento mais favorável que tinham os presos da Inquisição, visto que, se para adiante confessasse o que a princípio ocultasse, já não experimentaria a mesma benignidade” (Hipólito da Costa, 1811, p. 50). Era exatamente assim que agia o Tribunal desde a sua fundação. O prisioneiro, incentivado pelas promessas do inquisidor, procurava confessar o que lhe parecia ser sua culpa. Se acertasse com a culpa que estava nas mãos do inquisidor, poderia ser beneficiado, mas não tinha como ter certeza do acerto. Desta forma, na dúvida, acabava por confessar culpas com as quais o Tribunal nem sonhava. Com isto, ia somando novas culpas à acusação inicial. Hipólito José jamais soube com certeza a(s) culpa(s) que moveram seu processo. Aliás, é possível até que, ao entrar no cárcere, nada houvesse de oficial contra ele na Mesa inquisitorial.

O inquisidor tentou aplicar a prática de amontoar culpas. Não teve sucesso graças à determinação do acusado de confessar apenas sua filiação à maçomaria. Ou seja, o Segredo do Processo (princípio tradicional da Inquisição) se mantinha na prática inquisitorial que se dava na metrópole. A manutenção do segredo da culpa é parte da manutenção do segredo das testemunhas. O Regimento pombalino de 1774 (Livro II, título 1, parágrafo 10) já vetara tal segredo em tese, mas a tradição permanecia.

Findo o tempo das dilações, lançadas as partes da mais prova e feitas judiciais as testemunhas, ficarão as causas em abertas e publicadas; e se continuarão aos Procuradores dos réus, os quais, a vista dos depoimentos das testemunhas e dos seus nomes, serão admitidos a contradita-las, querendo; e, vindo com artigos de contraditas, os formarão com toda a distinção e clareza, deduzindo um até dois contra cada uma das testemunhas, apontando a eles as que tem para depor, sobre os quais se passarão também cartas de inquirição na sobre dita forma” (REGO, 1971, p. 74).

O velho espírito do processo inquisitorial permanecia exatamente o mesmo. As reformas pombalinas, há muito enfraquecidas pela Viradeira, não tiveram a força de destruir a forma tradicional de atuar do Tribunal.

A existência do segredo é básica para o desenvolvimento lógico do processo e do Direito Inquisitorial. É a partir deste princípio que se pode fazer pender o desenrolar dos interrogatórios para o lado que interessar ao inquisidor e à Inquirição.

O campo de ação do inquisidor é muito amplo: toda e qualquer culpa prevista regimentalmente pode ser válida para dar prosseguimento ao processo desde que surja no decorrer do ato inquiricional; toda e qualquer questão pode ser levantada para evidenciar o comportamento desviante do réu. Este, por sua vez, caminha numa estrada difícil e sinuosa com os olhos vendados e impossibilitado de sair da trilha para não esbarrar num paredão ou precipitar-se ladeira abaixo. Se se recusa a trilhar o tal caminho, é condenado pela recusa. Se o trilha com sucesso, é penitenciado em pequena monta. Mas se sai do trilho, terá de saber retornar ao caminho inicial, pois é obrigação de todo prisioneiro do Santo Ofício ser bom conhecedor de labirintos. Ou seja, o direito que é dado ao réu, pelo menos aprioristicamente, é o de acertar com a culpa que lhe é imputada por algum testemunho denunciador. Se não satisfaz esta prerrogativa, o réu é tido previamente como culpado de não admitir sua culpa. Por outro lado, a posição da Mesa é tão confortável que poderia prender e forçar à confissão um réu contra quem nada exista de acusatório. No caso de Hipólito, como no de tantos outros réus, por exemplo, é este princípio que vai permitir que se conclame o acusado a confessar outros crimes. Se o processo se desenvolvesse com o objetivo de verificar a filiação do acusado à maçonaria ou algum outro crime específico, as investigações estariam amarradas a evidências que dissessem respeito a este caso e o inquirido não teria que responder a questões paralelas. Tampouco teria que versar sobre assuntos relativos à sua formação pessoal, como as línguas que estudou e a razão desse estudo, a razão de não ter estudado Teologia, a origem dos livros que leu e outras questões do gênero (Hipólito da Costa, 1811, p. 60-63). Numa evidente medida de força, o Tribunal poderia prender e torturar até que obtivesse as informações que desejasse, mas isto contradiz o discurso de bondade e misericórdia

dos inquisidores, pois o Réu seria submetido ao tormento e a prisão para responder a questões que não diziam respeito diretamente à culpa. Prisão e tortura se justificavam pela acusação de ser o réu um negativo (aquele que nega sua heresia, escondendo sua culpa). Como apenas a Mesa sabia qual a culpa de que era acusado o infeliz, sempre se podia alegar que a tortura e demora na prisão se deviam à insistência do réu em não confessar crimes que eram sabidos pelo Tribunal. O segredo, portanto, é essencial na manutenção do ideário que inspira os inquisidores e move a Inquisição. Quando Hipólito estava com sua fuga já preparada e teve uma última audiência com o inquisidor, ouviu de um funcionário menor do Tribunal – um padre escrivão – “que eu e os outros presos éramos os culpados de se demorarem as causas tanto, porque se confessássemos logo os crimes, andava o processo mais breve, e até éramos tratados com mais indulgência” (Hipólito da Costa, 1811, p. 103). Esta imagem de misericórdia e indulgência, na qual os próprios funcionários da Inquisição naturalmente acreditavam, desapareceria no momento em que se julgasse uma culpa específica conhecida de todos, sem exortações para que o réu confessasse aquilo que nem o Tribunal nem ele mesmo poderiam adivinhar de que se tratava exatamente. Na verdade, o Santo Ofício não julgava as culpas, mas o culpado. É ele que deve ser submetido à lógica invertida do processo inquisitorial, confessando para, em seguida, ser subjugado na harmatia do teatro inquisitorial. A crença na brandura e bondade dos inquisidores calcava-se, então, em última instância, na manutenção do segredo do processo. Era preciso manter o mistério em relação às culpas que eram imputadas ao réu quando o processo se iniciava. Exatamente por isso, o inquisidor tratava de não confirmar que a culpa pela qual Hipólito fora preso era a de pertencer à instituição maçônica. Ao longo de três anos de prisão, seus interrogadores fizeram um esforço hercúleo para construir-lhe uma culpa digna de nome e que justificasse o processo. É verdade que fracassaram, mas a fuga de Hipólito da prisão não permite saber se continuariam a fracassar com o desenrolar do tempo.

O tempo é implacável com alguém que se encontra preso, com saúde debilitada, usando a mesma roupa por meses e vivendo num cômodo desconfortável e úmido. Hipólito José foi bastante forte. Conseguiu manter uma posição de altivez nos interrogatórios do processo e, com um discurso coerente, pode questionar as atitudes dos interrogadores. Sua infundável paciência em repetir um mesmo requerimento ao longo de várias interrogatórios é um exemplo da fortaleza de suas posições. Ao longo de meses, em várias entrevistas, requereu a brevidade para o seu processo (Hipólito da Costa, 1811, pp. 49 e 55), enquanto o inquisidor retrucava com a solicitação de que confessasse suas culpas o mais depressa possível (Hipólito da Costa, 1811, p. 49 e 55). A mesma resposta acompanharia sempre este mesmo requerimento, mostrando que não se tratava de assuntos distintos dentro do processo. Era um jogo de troca: o réu deveria confessar para que a Inquisição se apressasse. A confissão, como foi sugerido ao réu, deveria abranger outros membros da maçonaria e, ao mesmo tempo, indicar a localização dos cofres maçônicos (Hipólito da Costa, 1811, p. 63). A culpa de ser maçom não seria suficiente para alimentar o processo. O Tribunal, evidentemente, planejava um confisco. Com quase dois meses de prisão, a investigação

começou a seguir a ordem do interrogatório “na forma do Regimento do Santo Ofício” (Hipólito da Costa, 1811, p. 58). Esta forma tradicional de questionar o réu desde o século XVII, dividia-se em três sessões: (1) de genealogia, (2) in genere e (3) in specie. Na sessão de genealogia o réu é questionado sobre a sua origem familiar e sobre a ortodoxia de seus parentes. Na sessão in genere questiona-se sobre crimes quaisquer da competência do Tribunal que o acusado possa ter cometido em toda a vida, “sem que efetivamente se fale naqueles de que há especial delação” (Hipólito da Costa, 1811, p. 60). Na sessão final, in specie, faz-se o questionamento sobre o crime específico de que é acusado o réu. Nesta última sessão, Hipólito fez uma forte defesa da maçonaria, rebatendo as afirmativas de que ser framaçon era proibido aos cristãos (Hipólito da Costa, 1811, p. 65). Fiel à tática adotada desde os interrogatórios na Polícia, o jornalista evitava confessar ou dar informações comprometedoras sobre a maçonaria e os maçons, mas ao mesmo tempo usava suas informações sobre as bulas que teriam impedido os cristãos de se filiarem a tal instituição, alegando que os portugueses não eram obrigados a respeitar tal norma já que “o soberano ainda não promulgou que concedia a estas bulas a sua real aprovação” (Hipólito da Costa, 1811, p. 67). Além disso, o preso questionou a existência de heresia nas ações da maçonaria (Hipólito da Costa, 1811, p. 66). Ao se recusar a confessar outras culpas, ele liquidou com a fonte principal da matéria-prima que movia a ação inquisitorial em boa parte dos processos: as confissões do próprio acusado. Todo o esforço dos inquisidores era no sentido de o réu confessar e arrepende-se.

Aliás, o jornalista foi tão feliz – na medida em que alguém poderia sê-lo estando naquela situação – com a tática que adotou, que chegou mesmo a desafiar os homens do Santo Tribunal. Isto porque ele não apenas recusa confessar como exorta o inquisidor a dizer-lhe de que heresia ele era culpado para que pudesse reconhecer a culpa e penitenciar-se: “eu requeria já e imediatamente, que me dissesse em que era eu herege para eu poder logo e já incontinentemente desencarregar a minha consciência renunciando a heresia” (Hipólito da Costa, 1811, p. 69).

Isto vem reafirmar o que dissemos antes: sem o segredo, os inquisidores estariam de mãos atadas e, mesmo com ele, pouco puderam fazer para incrementar o processo do maçom. A culpa alegada contra Hipólito poderia ser outra, mas o segredo quanto às circunstâncias continuaria indispensável. É a partir deste segredo que o inquisidor pode lançar mão de acusações fluidas e imprecisas narradas pelo réu, já que não era forçado a se ater a uma culpa plenamente conhecida. Mesmo assim, tenta Hipólito inverter momentaneamente a situação de interrogante/interrogado e põe o inquisidor a dar-lhe explicações: “Diz o Inquisidor que eu me fazia réu de heresia em querer sustentar que a Sociedade dos Pedreiros Livres não era herética, quando ela estava declarada tal pelos sumos pontífices” (Hipólito da Costa, 1811, p. 69).

Ainda retrucando, Hipólito alegou que para se caracterizar o crime de heresia era preciso defender dogma ou proposição condenada pela Igreja e que “me dissesse portanto o Inquisidor

qual era o dogma a que eu me opunha, ou tinha oposto, porque estava pronto para o reconhecer e desdizer-me” (Hipólito da Costa, 1811, p. 69). A atitude inteligente e elaborada do réu contrastava com a ineficiência e com um presumível, mas inesperado, pouco preparo dos inquisidores. O próprio Hipólito aponta esta fraqueza da instituição (Hipólito da Costa, 1811, p. 101) e se vale dela no confronto em que consistiam os interrogatórios.

Entretanto, nem sempre foi possível ao réu manter uma posição de domínio da situação. Algumas vezes, o acusado era forçado a um recuo, de modo a não levar os inquisidores a colocá-lo numa posição de submissão total através da violência contra o prisioneiro. Hipólito foi, em dois momentos, obrigado a fazer concessões. Num primeiro momento, admitiu, com uma ponta de ironia, suspender as atividades de solidariedade e ajuda entre os maçons: “se a Inquisição me ordenava que excluísse da caridade e do nome de próximo aos framaçons, eu diria isso ao termo quando fosse tempo de o fazer” (Hipólito da Costa, 1811, p. 80). De outra feita, quando lhe nomearam um procurador-advogado, deram-lhe uma procuração em que declarava ter escolhido o seu próprio defensor, “mas eu nenhuma dúvida tive em assinar esta falsidade, porque eu a não tinha escrito, e o tormento em que estava me fazia olhar qualquer demora, no processo, como insuportável, além de que eu sabia muito bem, que pelo crime de pedreiro livre, me não podia dar uma pena vil, e toda a outra era um bem, comparada com a minha situação” (Hipólito da Costa, 1811, p. 93). O tempo, como referimos a pouco, ia dobrando o ânimo do prisioneiro. A Inquisição, assim, procurava manter aquilo que sempre foi o objetivo do processo: submeter a vontade do réu. Logo após o primeiro recuo a que acabamos de nos referir, o jornalista foi instado a responder quatro perguntas em série (Hipólito da Costa, 1811, p. 81):

- 1 - Quem eram os maçons portugueses que conhecia?
- 2 - Onde se localizavam a caixa de dinheiro ou cofres das lojas portuguesas?
- 3 - Que negócios dos maçons portugueses havia tratado na Grande Loja de Londres?
- 4 - Qual era o estado da maçonaria em Portugal naquele momento?

Os inquisidores certamente julgavam que já começavam a vencer o maçom pelo cansaço. O interrogado respondeu uma a uma cada questão. Alegou que só poderia responder se conhecia algum maçom numa acareação. Disse não conhecer o destino do dinheiro maçônico e desafiou o Tribunal, alegando não compreender” que relação tinha com o desencargo da minha consciência o dinheiro dos framaçons” (Hipólito da Costa, 1811, p. 82). Estariam os inquisidores pretendendo um confisco? E mais: informou o réu ter ido a Londres para resolver outros negócios – “independente de nenhuma negociação maçônica” (Hipólito da Costa, 1811, p. 83) – e que tendo estado muitos anos fora de Portugal não tinha condição de informar sobre o estado da maçonaria no país. Mesmo cedendo em alguns pontos, estava longe de ceder no principal: delações de outros maçons e localização do dinheiro da entidade. Isto, ele não se permitiria fazer. Os juízes, entretanto,

como a querer justificar o esforço para ter a presa em seu poder, continuavam a tentar: “Instou o Inquisidor que ele sabia ter eu conhecimento de F. e F. (declarando os nomes) que eram também framaçons e assim que eu não podia deixar de os conhecer por tais, e que, para me mostrar a caridade com que me tratava, me advertia para melhorar muito e muito o estado da minha causa, não havia mais que confessar que esses sujeitos eram framaçons; porque não somente isso era verdade, mas que elas não faziam dúvida de o dar publicamente a conhecer, e além disto, que alguns dos que ele inquisidor me apontava estavam em tão elevados empregos, que não devia eu recear que a minha declaração lhes fosse de alguma sorte prejudicial” (Hipólito da Costa, 1811, p. 84). Era um verdadeiro “jogo de paciência”, com ampla vantagem para os inquisidores que não tinham que resistir às condições do confinamento no Palácio do Rocio. Além da comodidade física, havia a comodidade jurídica: o processo permaneceria oculto, sua publicação era proibida (Hipólito da Costa, 1811, p. 119), ninguém podia averiguar as provas que tinham em mãos e, assim sendo, um prisioneiro poderia ficar indefinidamente nos cárceres do Tribunal sem que, para isso, houvesse impedimento legal. Sendo os inquisidores ao mesmo tempo a promotoria dos casos que julgavam, a demora não era impedimento para o Tribunal.

Por todas estas razões que acabamos de ver, Hipólito decidiu fugir do cárcere. Alegou ainda, com sua marca legalista, que não cometeu nenhum crime ao fazê-lo, pois saiu “sem arrombamento, escalamento ou violência” (Hipólito da Costa, 1811, p. 99). Por outro lado, buscando justificar sua atitude, enunciou ao próprio inquisidor, sem que este soubesse, obviamente, as causas imediatas da decisão: o debilitado estado de saúde, a demora em darem uma sentença sequer e a impossibilidade que lhe haviam imposto de fazer um recurso ao soberano, algo “que não se pode negar a réu algum” (Hipólito da Costa, 1811, p.101). Algum tempo depois de fazer esta declaração à Mesa, fugiu da cadeia. Isto mostra que sua fuga foi tão planejada que se fez uma “despedida” dos inquisidores. Mais de três anos haviam se passado desde sua prisão em meados de 1802!! Após a fuga, Hipólito exilou-se na Inglaterra, para onde viajara antes de ser preso, viagem que lhe valera tantas acusações. Compreensivelmente, o autor de Narrativa da Perseguição não detalha a fuga. É presumível que a maçonaria tenha auxiliado o seu fiel membro a evadir-se da prisão, mas nada há que indique isto de próprio punho na obra do jornalista.

Considerações Finais

Concluiremos demonstrando a importância do caso de Hipólito para a compreensão da Inquisição naquele início de século. Ao longo de toda a sua obra, Hipólito faz questão de mostrar como as atitudes dos juízes estavam em sintonia com os princípios tradicionais da Inquisição expostos no Regimento de 1640. Na nossa exposição e análise, procuramos demonstrar a



manutenção destas práticas no caso de Hipólito, mesmo que tantas vezes ferindo o reformador Regimento de 1774. Além disso, a própria ambiguidade do Regimento de 1774 era tão grande que suas reformas às vezes findavam aparentes e se construía e se destruíam ao longo do próprio texto regimental. Com isto, um caso como o de Hipólito não deve ser uma exceção, mas sim um exemplo da prática igualmente ambígua do Tribunal nos primeiros anos do século passado. Para compreender a relatividade destas mudanças, basta seguir o próprio Hipólito ao apontar “as diferenças que os inquisidores alegam entre o procedimento da Inquisição há alguns anos atrás, e o de hoje em dia” (Hipólito da Costa, 1811, p. 137-141) Vejamos algumas dessas diferenças aparentes, segundo o réu:

- 1 - Os autos-de-fé: Apesar da alegação de que eles não mais existiriam, Hipólito também reconhece no Regimento toda a sua ambiguidade: “[...] o Inquisidor (Cardeal da Cunha, que teria escrito o Regimento de 1774) afeta que deseja abolir os autos-de-fé e produz tão fortes razões, que o leitor se persuadiria que nunca mais poderia levar autos-de-fé; pelo contrário, ele mesmo estabelece exceções, a fim de deixar a porta aberta para renovar a cena quando lhe convier; com efeito, assim que morreu o Marquês de Pombal a Inquisição trabalhou por fazer autos-de-fé, o que conseguiu, e neles apareceram muitos réus, dos quais nenhum era dogmatista, que e o caso da exceção; vejam agora a sinceridade com que o inquisidor falava” (Hipólito da Costa, 1811, p. 140, grifo nosso)
- 2 - O segredo da testemunha: Pelo que rezava o Regimento de 1774, a Inquisição seria obrigada a tornar públicas as testemunhas. Os inquisidores usavam o artifício de impor ao réu um advogado de sua confiança e ordenavam que este advogado nada dissesse ao acusado sobre os testemunhos.
- 3 - A brandura das penas: As penas teriam se tornado mais brandas após as reformas. Conta o próprio ex-prisioneiro do Tribunal que “todos os outros castigos que não são a pena de morte, e que por consequência eles os podem irrogar sem se comprometer, independente de ministros seculares, são frequentíssimos e executados com todo o rigor” (Hipólito da Costa, 1811, p. 142). Para Hipólito, a pena de morte só não era mais executada pela dificuldade da Inquisição em obter os ministros seculares que, teoricamente, decretavam a pena máxima aos “culpados”. “O Ministério não lhes concede esses ministros, logo não podem relaxar os réus à cúria secular, como eles se explicam, quando mandam queimar algum miserável” (Hipólito da Costa, 1811, p. 141).

Esta permanência de mentalidade “arcaica” serve como conclusão na análise do caso de Hipólito. O Tribunal do Santo Ofício não se resumia ao Palácio do Rocio. A Inquisição estava em

pleno funcionamento, seguindo velhos e já carcomidos princípios de ação, mas a sua derrocada final estava próxima de pouco mais de década e meia.

The Defendant's Speech on Inquisition's Decadence: The Freemason Hipólito José da Costa and "The Persecution's Narrative"

Abstract

Influenced by illuminist ideas, an Inquisition's ex-prisoner carries out hard critiques against the Tribunal and its procedures. The defendant is a distinguished Brazilian, for he has established in London the *Correio Braziliense*, the first journal about Brazil. From the writings of the defendant Hipólito da Costa we have a description of the legal proceeding against him, and we analyze its historical implications. It is very rare to find narratives left by Inquisition's ex prisoners about the jail, because such narratives were considered crimes as well by inquisitors. Hipólito was a freemasonry member, and this allowed him to flee from prison and go to live in London. The convergence of religious intolerance, inquisition, illuminism and freemasonry performs the context analyzed on this article.

Keywords: Inquisition. Illustration. Illuminism. Freemasonry.

Referências

ASLAN, Nicola. *História da Maçonaria*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1959.

COSTA, Hipólito José da. **Narrativa da perseguição**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Associação Rio-grandense de Imprensa, 1974. Título original: *A narrative of the persecution*. Londres: W. Lewis, 1811.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

REGO, Raul. **O último regimento da Inquisição Portuguesa**. Lisboa: Excelsior, 1971.

SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa na sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.



Correspondência

CARLOS ANDRÉ CAVALCANTI
Rua Morise Miranda Gusmão, 1674 – Aptos 305 e
306 – Cristo
58071-240 - João Pessoa - Paraíba
carlosandrecavalcanti@gmail.com

Recebido em 29.08.2013

Aprovado em 21.02.2014



Missionários da Sedução: Crimes de Solicitação no Sertão do Rio São Francisco¹

ELISANGELA OLIVEIRA FERREIRA

Doutora em História Social pela Universidade Federal da Bahia. Graduada em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia – Campus II (Alagoinhas).
elisangela.oliferreira@gmail.com

Resumo

Os estudos históricos enfatizam a importância da confissão na moral religiosa católica, como ela tornou-se um mecanismo do controle da Igreja sobre as atitudes, pensamentos e desejos dos fiéis, e como sua obrigatoriedade provocou uma ampliação enorme do poder do confessor, tornado especialista de casos de

¹ As fontes inquisitoriais utilizadas nesta pesquisa são provenientes da série de documentos denominada *Cadernos de Solicitantes*, do Tribunal do Santo Ofício, da Inquisição de Lisboa, cuja guarda é do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Para dar maior inteligibilidade ao texto, nas citações de trechos dos documentos da época a ortografia foi atualizada, bem como foi introduzida pontuação quando necessário. Foi feito também o desdobramento de palavras abreviadas.



consciência e distribuidor da misericórdia de Deus. Conhece-se menos o reverso desse mesmo processo, a subversão do sacramento da penitência, quando os sacerdotes incorriam no chamado crime de *solicitação*, utilizando a confissão como veículo de sedução e satisfação dos desejos sexuais e transformando-se de condutores da fé e da salvação em agentes do pecado. Este artigo analisa acusações de solicitação no sertão do Rio São Francisco setecentista, através de denúncias reunidas em documentação da Inquisição de Lisboa.

Palavras-chave: Inquisição. Padres. Solicitação. Rio São Francisco.

A tradição da Igreja dava aos fiéis o caminho da salvação através da confissão detalhada dos pecados. A obrigação da confissão anual, decidida pelo IV Concílio de Latrão (1215), apresentada como instituição divina pelos teólogos desde a geração de São Tomás de Aquino, e confirmada veementemente pelo Concílio de Trento, conforme Delumeau (2002a, p. 339) provocou uma ampliação enorme do poder e do território do confessor, transformado em especialista de casos de consciência. Sendo a doutrina da penitência institucionalizada como um sacramento necessário e indispensável à vida cristã, esta teria no sacerdote uma espécie de distribuidor da misericórdia de Deus (MOTT, 1997, p. 210-211). O padre passou a ser o canal através do qual agia toda a Igreja, pois somente ele poderia conceder a absolvição, que era a fonte direta de graças.

A confissão tornada obrigatória fornecia ao clero um meio de pressão considerável sobre as almas, ao mesmo tempo em que desenvolvia nos fiéis a prática do exame de consciência. Jean Delumeau evidenciou o poder de culpabilização das consciências e dos comportamentos posto em ação pelo ato confessional. Os silêncios voluntários no confessional, provocados, muitas vezes, pela vergonha de confessar pecados de ordem sexual, muito preocupou a Igreja Católica. Uma verdadeira pastoral do medo foi utilizada por ela na sua obsessão de alcançar a confissão “exata” de todos os pecados, inclusive os do sexo, inculcando nos fiéis a ideia de que somente a confissão completa fornecia o caminho da salvação (DELUMEAU, 2002b, p. 273). Foucault (1988, p. 26) também analisa como a reforma católica se dedicou a acelerar o ritmo da confissão anual e tentou impor regras meticulosas de exame de si mesmo, atribuindo cada vez mais importância, na penitência, a todas as insinuações da carne, do ato sexual em si às inquietações do desejo.

No entanto, na época moderna não foi raro acontecer de o confessional, espaço destinado ao perdão divino, converter-se no próprio templo da luxúria. A documentação inquisitorial está repleta de exemplos de sacerdotes que incorriam no chamado crime de solicitação, ou seja, que assediavam suas filhas espirituais durante a confissão, transformando-se de condutores da fé e da salvação em agentes do pecado. Mecanismo essencial do controle da Igreja sobre as atitudes, os comportamentos, os pensamentos e os desejos dos fiéis, quando convertido em veículo de

satisfações sexuais do próprio confessor a função essencialmente expiadora da confissão ficava completamente deturpada (VAINFAS, 1997a, p. 207).

O crime de solitação foi combatido pela Igreja particularmente através dos agentes da Inquisição, tanto em Portugal quanto em seus domínios ultramarinos. Mas na verdade, este delito nem sempre foi da alçada inquisitorial, pertencendo antes à justiça eclesiástica, exercida pelos bispos e seus vigários. Progressivamente, no entanto, o pecado do confessor e outros delitos de ordem moral foram sendo deslocados para o tribunal do Santo Ofício, instalado em Portugal em 1536 (LIMA, 1990, p. 67). O regimento inquisitorial de 1640 sujeitava os confessores culpados de solitação a variadas penas. A suspensão do poder de confessar era o menor dos castigos, caso o confessor fosse discreto, pouco infamado e não houvesse a consumação dos atos sexuais solicitados. Mas havia também o degredo, inclusive para as galés de Sua Majestade, caso ele fosse relapso e pertinaz no crime de solitação (VAINFAS, 1997a, p. 207).

Este artigo analisa casos ocorridos no sertão do Rio São Francisco, nos confins da capitania da Bahia e mais além, em territórios que estavam sob o domínio eclesiástico do arcebispado da Bahia e do bispado de Pernambuco. Aquela foi uma região que se desenvolveu a partir do estabelecimento dos currais, no compasso da criação de gado nas duas margens do grande rio. Mas o processo de criação de freguesias na região foi lento e a presença religiosa se fez primeiramente através de aldeamentos indígenas e das missões itinerantes. O sertão estendia-se como um “campo sem fim interpondo-se no modo de ser cristão” (SILVA, 2000, p. 50). A distância do litoral implicava também um certo grau de fuga do controle eclesiástico. Não é por acaso que um antigo testemunho enviado a Sua Majestade, no final do século XVII, sobre as missões no sertão da Bahia dizia: “A distancia he hua desculpa colorida, com que tudo se desculpa, tudo passa, e tudo nos mesmos desconcertos fica” (SILVA, 2000, p. 46).

As coisas do amor no confessorário

Em 29 de janeiro de 1750, no Tribunal do Santo Ofício, em Lisboa, foi ordenada a execução de uma diligência dirigida àquela região do distante sertão do Rio São Francisco, na colônia portuguesa da América. A mesma destinava-se a averiguar denúncias contra D. Pedro José de Souza, pároco da freguesia de Barra do Rio Grande, no bispado de Pernambuco. Consta que o padre ribeirinho era contumaz no grave pecado da *solicitatio ad turpia*, o crime de solitação, que consistia no convite para “atos torpes e desonestos” a algumas de suas filhas espirituais no momento da confissão. Os episódios narrados dizem respeito à época da quaresma de 1743

e 1745, e ocorreram no arraial do Boqueirão do Rio Preto, onde o padre realizava a desobriga, quando os fiéis acorriam para cumprir o preceito da confissão anual.

Pelo menos duas mulheres se pronunciaram contra D. Pedro perante os agentes da diligência inquisitorial. A escrava Ângela Monteiro de Souza, “tida e havida por preta e cristã velha”, 32 anos, solteira, disse que o padre, na desobriga de 1745, indo na casa de seu senhor Custódio da Silva Guimarães, “a solicitou para culpa fora da confissão”, convidando-a “para que o fosse esperar junto a uma árvore para consumarem atos desonestos” (ANTT, 27º Cad. Sol. fl. 328), convite que ela não aceitou. No dia seguinte, indo confessar-se com o mesmo padre, mal ela principiou a confissão ele interrompeu dizendo: “Tem não filha. Porque não vieste tu esta noite aonde eu tinha dito?” (ANTT, 27º Cad. Sol. fl. 319). Não satisfeito, D. Pedro argumentou que se ela não quis encontrá-lo na véspera por medo de ser vista, então naquele novo dia, à noite, “atravessasse o rio e com o pretexto de ir se confessar fosse à capela do arraial onde ele a esperaria” (ANTT, 27º Cad. Sol. fl. 320). Ângela também recusou a esse segundo convite.

Com Antônia Maria da Conceição, também de 32 anos, “tida e havida por mulata e cristã velha” a investida do padre ribeirinho se deu dois anos antes, na quaresma de 1743, e surtiu o efeito por ele esperado. Quando fez a primeira denúncia, em 1747, Antônia Maria se reportou apenas aos aspectos relacionados à solicitação, sem relatar nenhuma consumação do ato sexual, dizendo que foi confessar-se “a boca da noite”, numa camarinha da casa de José Fernandes, atendendo a um chamado do próprio D. Pedro que ali ouvia aos fiéis (ANTT, 26º Cad. Sol. fl. 380). No entanto, em maio 1751, quando prestou seu depoimento aos representantes do Santo Ofício, Antônia Maria confirmou que foi confessar-se atendendo a um chamado do padre que ali no Boqueirão estava em desobriga, mas acrescentou outros pormenores.

[...] viera ela testemunha a confessar-se a boca da noite com o dito pela ter chamado que viesse confessar, e que entrando ela testemunha para dentro da casa de José Fernandes onde costumava confessar em uma camarinha, e indo ela testemunha ajoelhando para a confissão o dito padre pegara dela e a foi sentando sobre um girau em que o dito padre estava assentado a ouvir confissões como costumava, e ali mesmo com ela testemunha coabitara e tivera ato carnal e que depois do ato lhe dissera que se viesse confessar no dia seguinte e que nesta mesma noite fora continuando as confissões (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 326).

As coisas do amor, para D. Pedro José de Souza, aconteciam à noite. A testemunha Ângela Monteiro afirmou que uma mulher chamada Antônia, esposa de Pantaleão, moradora “na boca

da caatinga distante duas léguas do dito Boqueirão”, lhe dissera que o padre sedutor “procurava confessar mulheres de noite para as solicitar”. Disso também se queixavam as moradoras do arraial de Campo Largo, na mesma freguesia de Barra do Rio Grande, “pois a todas administrava o sacramento da penitência, quando vai em desobriga, pela noite a diante” (ANTT, 27º Cad. Sol. fl. 320).

Certamente não era tarefa fácil para essas mulheres denunciarem os confessores que as assediavam. Não raro o ato de denúncia somente acontecia anos depois, por vezes quando o solicitante já não mais se encontrava servindo na freguesia. Isso se deu nesta história que envolve D. Pedro e suas paroquianas. Quando a diligência da inquisição percorreu as ribanceiras do São Francisco procurando indícios das culpas do padre, em 1751, este já se encontrava distante, em outra freguesia qualquer do bispado de Pernambuco. Como foi dito, o crime de solitação ocorreu nas quaresmas de 1743 e 1745, mas as primeiras denúncias tanto de Ângela Monteiro quanto de Antônia Maria da Conceição se deram em maio de 1747, quando um missionário da Companhia de Jesus do Maranhão, Manoel da Silva, passou pelo sertão do Rio São Francisco e anotou seus depoimentos (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 321; ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 380). Outras denúncias se davam em prazos ainda maiores.

Era justificativa corrente para esse atraso nas denúncias o fato de não haver comissário do Santo Ofício naqueles sertões, mas podemos suspeitar nisto também o medo que essas mulheres sentiam de pronunciarem-se sobre o ocorrido, de terem suas histórias contestadas ou negadas, de serem mesmo rechaçadas na comunidade por conta da própria teia de proteção e cumplicidade em que esses homens da Igreja por vezes estavam enredados. Ângela Monteiro, por exemplo, explicou ao missionário Manoel da Silva o atraso na sua denúncia da seguinte forma: “já a tivera feito mais cedo se um confessor lhe não dissesse que nisso não era bom falar” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 321). O confessor que dissuadiu a escrava Ângela foi o vigário Estevão Dias de Carvalho, também denunciado ao missionário do Maranhão por assediar mulheres durante a confissão, como veremos adiante. Ângela também disse que nesta ocasião o próprio D. Pedro escreveu uma carta ao seu senhor dizendo que ela era “mexeriqueira ou contadora de contos e enredos”, antecipando-se a uma provável denúncia da escrava. No entanto, foi o próprio senhor que disse a Ângela que ela era obrigada a denunciar o sedutor D. Pedro (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 321).

Além do medo, havia também a vergonha de confessar faltas, voluntárias ou não, relacionadas aos pecados da carne. A proteção da honra e da virtude levava muitas mulheres ao silenciamento sobre os desvios dos padres confessores. Ademais, na apuração das culpas em matéria de solitação pelo Tribunal do Santo Ofício era realizada uma verdadeira devassa, e não somente sobre a vida do padre acusado, mas também sobre o comportamento das mulheres que denunciavam. Neste caso de D. Pedro José de Souza e suas paroquianas, após aquelas primeiras

denúncias (feitas ao missionário Manoel da Silva, em 1747), e a inquirição dos testemunhos das mesmas mulheres, ouvidas pelos comissários da diligência, em 1751, houve todo um repertório de apuração do “crédito” das envolvidas no episódio. Conforme consta nos documentos, convinha “ao serviço de Deus Nosso Senhor, e bem do Santo Ofício” constatar se as depoentes eram “pessoas de bom procedimento, reputação e verdade” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 333).

Foram ouvidas, nessa etapa, quatro pessoas do sexo masculino, a maioria vinda do Reino, tidos e havidos por brancos e cristãos velhos. Somente um era natural da própria colônia, da região das minas, “tido e havido por pardo e cristão velho”. Além do estatuto de cristão velho e serem pessoas “legais e fidedignas”, esses homens deveriam conhecer bem as denunciadas a fim de atestarem verdadeiramente sobre os seus comportamentos. Em matéria de crédito, o testemunho dos homens não desabonou, em essência, os depoimentos de Ângela e Antônia. O português Manoel da Rocha Lima, por exemplo, disse “que parece que a seus ditos especialmente em juízo se pode dar crédito e que supõe falarão verdade” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 335). Seu conterrâneo José Fernandes Guimarães enfatizou que “lhe parece que a seus ditos se pode dar crédito em juízo e fora dele, que nunca as viu andarem com mentiras nem levantarem falsos testemunhos” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 336). O também português José da Silva Guimarães reafirmou o crédito das mulheres, em juízo e fora dele, e acrescentou que “em todo o tempo que as conhece nunca teve notícia de que fossem mentirosas nem acostumadas a levantar falsos testemunhos” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 337). Félix Correia de Melo foi mais reticente em sua opinião, dizendo “que não sabe que sejam ou não verdadeiras, porque não tem tido trato com elas”, mas também afirmou que “lhe não consta e menos ouviu dizer que sejam acostumadas a levantar falso testemunho” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 338).

No entanto, em matéria de “bom procedimento e reputação” o testemunho dos homens referidos em nada favoreceu as duas mulheres assediadas pelo padre D. Pedro. Todos afirmaram que Ângela e Antônia eram “mulheres meretrizes” e o último depoimento ainda as classificou como “mulheres que vivem do trato ilícito” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 336-338). No inquérito, Antônia Maria da Conceição é declarada como mulher casada com Caetano Ferreira, de Rio de Contas, apesar de ser ela moradora há muitos anos na região do São Francisco. Ângela Monteiro aparece como “crioula forra, solteira” – era escrava na época da solicitação em confissão. A opinião dos homens sobre o crédito e comportamento de ambas certamente contribuiu para matizar o desenrolar do caso, quando não para amenizar a própria atuação repreensível do vigário no confessionário. Para agravar ainda mais as suas reputações, quando Manoel Félix da Cruz, o vigário da vara, foi chamado a dizer tanto sobre as mulheres quanto sobre os homens que depuseram sobre elas, este não economizou na crítica ao comportamento das mesmas:

Antônia Maria da Conceição tem vivido nesta freguesia de São Francisco das Chagas com mau procedimento porque alguns anos esteve amancebada com José Fernandes, até que vindo de Missão o Reverendo Padre Manoel da Silva da Companhia de Jesus teve a ventura de os separar e de mudarem de vida, e depois disso vive sem escândalo; esta é mulher tranquila e se não conste que use de mentiras e falsidades. Ângela Monteiro foi escrava de Custódio da Silva Guimarães e até agora tem vivido amancebada com o dito seu senhor, razão porque o pároco tem procedido contra eles; [...] cuja mulher me parece não ter tanto crédito, sem embargo de que também me não consta de ser embrulhadeira. (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 338).

Lembramos que a consumação da sedução de Antônia Maria pelo padre D. Pedro aconteceu na casa de um José Fernandes, onde o padre costumava ouvir as confissões dos paroquianos do arraial do Boqueirão do Rio Preto. É possível que ele fosse o mesmo amásio de Antônia, mencionado nas informações do vigário da vara. Essas informações também muito nos esclarecem sobre a mentalidade religiosa colonial em torno da prática do concubinato. Conforme Ronaldo Vainfas, este era visto na legislação eclesiástica como simples variante do pecado da fornicação. Se os amancebados fossem solteiros, a situação constituía-se como ofensa ao sexto mandamento. Em caso de adultério (situação de Antônia Maria, que era casada com Caetano Ferreira, de Rio de Contas, e vivia no Boqueirão com José Fernandes) era grave ofensa ao nono mandamento e à fidelidade conjugal (VAINFAS, 1997a, p. 81). As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* conceituavam o concubinato ou amancebamento como “uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável” e determinava com base no sagrado Concílio de Trento que cabia aos prelados agir contra o costume, investindo contra os casais que assim viviam com admoestações e penas, incluindo multas, até estes se emendarem, ou seja, até que houvesse a separação (VIDE, 2010, p. 488-489). É sintomático ainda na fala daqueles quatro homens que emitiram suas opiniões sobre Ângela e Antônia Maria que a situação de concubinato vivida por elas era automaticamente associada à prática do meretrício.

Em outra circunstância do processo em que o vigário da vara Manoel Félix da Cruz foi chamado a emitir sua opinião e dar informações sobre a freguesia de São Francisco das Chagas da Barra do Rio Grande do Sul, ele já havia contribuído para o descrédito, até certo ponto, do testemunho de Antônia Maria e Ângela Monteiro. Está certo que ele também não pintou um quadro muito elogioso do padre D. Pedro José de Souza, que é classificado como “um vigário de poucas letras, ignorante, pouco moralista”. Além disso, em relação ao pecado de que era acusado, Manoel Félix ainda diz que “entende” que o sedutor ribeirinho “nunca leu matéria de solicitação, e se a leu, não entendeu, sem embargo de que foi pároco mais por empenho do que por letras”

(ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 331). Neste caminho, sua opinião não foi em nada complacente com as mulheres ribeirinhas de uma maneira geral.

Nesta dita freguesia vivem bastantes homens naturais de várias partes particularmente de Portugal, homens brancos, porém as mulheres em toda esta freguesia, que tem de comprido cem léguas com pouca diferença, exceto quatro famílias, são mamelucas, mulatas, tapuias, mestiças, negras e etc.; gente rústica, infiel e naturalmente gente atravessada (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 331).

Podemos mesmo entrever nas palavras do vigário da vara todo o peso da diferença colonial. Aos naturais de Portugal, homens, e homens brancos, não se adjetivava, nada era preciso acrescentar. Para a gente da terra, neste caso mulheres mamelucas, mulatas, tapuias, mestiças e negras, aplicava-se a adjetivação de gente rústica, infiel, atravessada. A desqualificação era automática no que se refere à população não branca. Quando se tratava de mulheres a situação se agravava. Estudando outros casos de solicitação ocorridos em outras regiões da Bahia colonial foi possível perceber como era recorrente a desqualificação das vítimas, geralmente negras e mestiças, por parte das testemunhas, invariavelmente homens tidos como brancos.

Também foram ouvidos cinco testemunhos sobre o comportamento do padre D. Pedro, todos de homens mais uma vez. Destes, quatro eram considerados brancos e cristãos velhos, naturais de Portugal, e um era natural da capitania de Pernambuco, sugestivamente “tido e havido por pardo e cristão velho”. O português Gerônimo de Correia Leitão afirmou que D. Pedro era sacerdote bom e exemplar, mas acrescentou também outra informação que fornecia indícios da vida íntima do sacerdote: “que só sabe que vestia e tratava publicamente uma mulher parda por nome Joana e que ia a sua casa e ela vinha a dele, porém que não sabe ele testemunha o fim” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 343). Seu conterrâneo João Salgado de Souza não foi tão reticente ao opinar sobre o padre e sua relação com a parda Joana: “disse que sabe ser público que o Padre Dom Pedro José de Souza teve em sua casa uma mulher parda por nome Joana com quem tratava e que a lançara fora com a vinda do reverendo visitador Antônio Mendes Santiago a essa freguesia” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 344). A informação de que uma visita diocesana pôs fim ao enlevo do padre com Joana também foi confirmada por José Pereira dos Santos, natural da freguesia do Cabo, bispado de Pernambuco. Antônio Ferreira dos Santos, também português, que conhecia o vigário ribeirinho desde 1739, disse “ser público e notório que o dito padre D. Pedro José de Souza tratara com uma mestiça por nome Joana e que com ela tivera suas leviandades, e que não sabe de outro vício que tivesse” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 344). Outro português, o alfaiate Bernardo Luís de Andrade, disse que era público na freguesia ser D. Pedro um bom

padre, “porém que tinha seus divertimentos com uma mestiça chamada Joana” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 345).

Percebemos, portanto, que o comportamento sedutor do vigário de Barra do Rio Grande não se restringia ao ambiente de segredo do confessional. O primeiro crime, o da solicitação, era da alçada da Inquisição, já o segundo, o concubinato sendo clérigo, ficava por conta do juízo eclesiástico e dos superiores das ordens religiosas (VAINFAS, 1997a, p. 206). Na informação prestada pelo vigário da vara, o já referido Manoel Félix da Cruz, sobre os testemunhos a respeito de D. Pedro, ele confirmou que este viveu ilicitamente com uma mestiça chamada Joana na própria freguesia de Barra da qual era o vigário. Chegando a notícia desse concubinato ao bispo de Pernambuco, frei Luiz de Santa Tereza, este ordenou ao reverendo visitador Antônio Mendes Santiago que fosse ao sertão do Rio São Francisco, em diligência, para averiguar a veracidade ou não da informação. A diligência confirmou as suspeitas de que D. Pedro vivia amancebado com Joana: “E achando ser verdade o mencionado procedimento, o depusera da Igreja, e de fato ficou culpado, razão porque ficou deposto” (ANTT, 27º Cad. Sol., fl. 346). Sendo assim, se D. Pedro José de Souza escapou do processo inquisitorial pelo crime de solicitar suas filhas espirituais durante a confissão e fora dela, e tudo indica que o seu caso de fato não resultou em processo, o mesmo não se deu com relação à justiça eclesiástica e ao julgamento do concubinato, tendo em vista essa informação de que foi deposto da Igreja.

Mesmo sendo a solicitação considerada um crime gravíssimo pelo Santo Ofício, assimilado à heresia a partir do século XVI, e a sua relativa frequência no seio da comunidade cristã católica, na maioria dos casos as denúncias não se transformavam em processo, ficando os padres pecadores livres para continuarem exercendo suas funções. Até mesmo as diligências por ordem do Santo Ofício para averiguar as denúncias, como no caso do ribeirinho D. Pedro José de Souza, não eram assim tão frequentes. Isto não impedia que as denúncias fossem feitas e essa documentação, ainda que fragmentária, nos permite estudar os comportamentos e desejos de homens e mulheres do passado colonial.

Por esses testemunhos dispersos podemos constatar que aquelas duas mulheres que se insurgiram contra o assédio do padre D. Pedro não foram as únicas a procurarem o jesuíta Manoel da Silva para denunciar a solicitação sofrida no confessional. O missionário da ouviu e anotou pacientemente as inquietações de várias mulheres nas localidades ribeirinhas por onde realizou missões entre os anos de 1746 e 1748, tanto na mesma freguesia de Barra do Rio Grande, quanto em outras vizinhas, naquele sertão do Rio São Francisco. Seus registros permitem-nos conhecer ligeiramente as histórias de cinco ou seis dessas ribeirinhas assediadas por aqueles emissários de Deus na terra que, no ritmo das desobrigas, trafegavam entre o sagrado e o pecado, e entre as fronteiras confusas do arcebispado da Bahia e do bispado de Pernambuco.

Em dezembro de 1746, Quitéria Gonçalves do Espírito Santo, solteira, escrava de Manoel Álvares Correia, morador na fazenda da Ilha do Rio Branco, na freguesia de Barra do Rio Grande, denunciou as desventuras sofridas havia mais ou menos dez anos, no momento da confissão, quando José Giraldes Meireles era vigário. Não contente em ter seu assédio repudiado em uma primeira investida, na quaresma do ano seguinte o vigário voltou a solicitar a escrava ribeirinha “para coisas torpes”, quando esta se confessava na igreja de São Francisco das Chagas, em Barra do Rio Grande. Quitéria também alertou que o padre José Giraldes solicitou numa ocasião a Jacinta Pereira Barbosa, “mulher honesta e casada” com Inácio Rodrigues Ramos (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 374).

As denúncias da escrava Quitéria recaíram também sobre outro pároco da mesma freguesia, o padre Estevão Dias de Carvalho, capelão da capela de Santana de Campo Largo. Este mesmo padre, conforme mencionado anteriormente, teria buscado dissuadir a escrava Ângela de denunciar o assédio do padre D. Pedro, quando a mesma lhe relatou o fato em confissão. Quitéria relata o primeiro momento em que sofreu as investidas do capelão:

Achando-me eu com meu senhor há já anos, mas não passam de oito, na fazenda chamada o Cariparé, desta freguesia, e pertencente a Dona Úrsula Soares Lima, e chegando-me o dito reverendo padre Estevão Dias de Carvalho na casa do oratório desta fazenda, este dentro da confissão me solicitou ad turpia, ensinando-me ainda os lugares adonde podia e ter com ele essas torpezas, como na manga do chiqueiro dos bezeros, ou roça vizinha. (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 374).

Quitéria Gonçalves também foi assediada numa segunda oportunidade pelo padre Estevão, dessa vez na aldeia indígena chamada Aricobé, onde o vigário ouvia confissões na casa de um índio, sentado numa rede. Pondo-se a escrava de joelhos para a confissão, o padre tornou a investir no pecado da solicitação não somente por meio de palavras expressivas, mas também por ações ou “tocamentos desonestos”, que acompanharam os dizeres apaixonados: “Quitéria, quero-te muito, muito” (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 374). Quitéria tornara-se, ao que parece, um objeto de desejo recorrente do padre Estevão, pois a lascívia apaixonada deste ribeirinho ainda resultou, pelo menos, num terceiro episódio de assédio a escrava, dessa vez dentro da capela de Santana, no próprio arraial de Campo Largo onde ele era o capelão.

Os exemplos citados até aqui sugerem também como o componente étnico-racial permeava as tentativas de sedução estabelecidas pelos intercessores do perdão. Como demonstra Vainfas (1997b, p. 270), as linhas de força do colonialismo imprimiram suas marcas nas relações amorosas

do passado. Durante o processo de colonização cristalizou-se o pensamento de que as mulheres índias e negras, particularmente as negras (e suas descendentes classificadas como mulatas, pardas, mestiças) não tinham honra e por isso eram passíveis do sexo livre, desimpedido, sem culpa, apesar da ideia de pecado que a Igreja procurava inculcar às ovelhas de seu rebanho. As seduções e sujeições praticadas pelos padres no refúgio do confessionário demonstram que esses homens setecentistas portavam a mesma impressão. Seus convites e assédios eram dirigidos principalmente àquelas oriundas ou relacionadas ao mundo da escravidão.

Ainda que esses casos do sertão do Rio São Francisco setecentista não formem uma estatística, é possível deduzir que foram poucas as mulheres assediadas qualificadas como brancas. Em seu estudo pioneiro, Lana Lage Lima demonstra como a cor e a condição social das mulheres influenciavam nas próprias estratégias de solicitação postas em prática pelos religiosos da Colônia. Quando as escolhidas eram brancas, ou assim consideradas, havia algum cuidado no discurso amoroso, nas “palavras amatórias”, para usar uma expressão da época. Os galanteios deixavam entrever, em alguns casos, sentimentos mais complexos que o desejo carnal puro e imediato. Mesmo havendo exceções, os convites diretos para a prática sexual, sem subterfúgios ou gentilezas, eram dirigidos preferencialmente às não brancas, sobretudo às escravas e forras (LIMA, 1990, p. 595).

Na sua missão pelo Rio São Francisco o missionário Manoel da Silva anotou as queixas da liberta Maria Nunes sobre um assédio sofrido por ela havia mais de uma década. O fato ocorreu no sítio de Carinhanha, que pertencia a freguesia de Santo Antônio da Manga, bispado de Pernambuco, e era propriedade do mestre de campo Atanásio de Siqueira Brandão. Maria Nunes contou que neste tempo ela ainda era escrava de Francisco Pinto e estando em Carinhanha foi confessar-se por ocasião da desobriga no oratório que tinha o referido mestre de campo. Ali encontrou o padre Francisco Veloso, que foi por muitos anos o capelão do oratório. Mal principiada a confissão o padre se pôs a convidar Maria para com ele ter “encontros”. Diante da negativa da escrava, que também resolveu não continuar a confissão, o padre Veloso recomendou que ela guardasse segredo de tudo, e por essa recomendação podemos somente imaginar a parcela de intimidação sofrida por essas mulheres. Quando Maria Nunes fez sua denúncia, mais de dez anos depois do fato ocorrido como foi dito, o padre Veloso continuava atuando naquela zona ribeirinha, sendo morador ao tempo “defronte da dita Carinhanha, mas da outra banda do Rio de São Francisco, pertencente ao arcebispado da Bahia” (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 377).

Outra mulher que dirigiu suas queixas ao missionário Manoel da Silva foi Isabel Francisca, casada com Domingos da Costa Pimentel, moradora no arraial chamado Brejo de São Gonçalo, freguesia de Barra do Rio Grande. Isabel Francisca conta que sofreu a solicitação de um sacerdote durante uma missão comandada pelo próprio missionário Manoel da Silva, naquele ano de 1747, na capela do Brejo de São Gonçalo. Indo confessar-se, Isabel encontrou o padre

Francisco José ouvindo confissão em uma das sacristias, sentado em uma rede, fato comum naquelas comunidades ribeirinhas. Conforme a denunciante, padre Francisco a solicitou “com palavras e manejos pretendidos claramente torpes” não somente uma vez, mas em três ocasiões diferentes, sendo que nas duas últimas ele enviou um recado por outra mulher, Inácia Cardoso, que Isabel julgou não soubesse o teor do recado que carregava (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 373).

Em outubro de 1748, Maria Josefa da Assunção, “moradora na Barra de São Romão da banda da Bahia”, também procurou o missionário Manoel da Silva para relatar uma situação vivida naquele mesmo ano, quando ela se empenhava em realizar a sua penitência anual. Em um domingo, “logo depois do São João”, Maria Josefa dirigiu-se a casa do padre Antônio Martins, no arraial de São Romão do Rio São Francisco, que fazia parte do bispado de Pernambuco. Subindo as escadas da casa e chegando à sala, depois de saudar o vigário, Maria Josefa explicou devotamente o motivo de sua visita: “lhe disse eu que o que ali me trazia era que, da minha banda, não tinha ainda vindo confessor a desobriga da quaresma, se eu me podia desobrigar e confessar nesta banda de Pernambuco, e se me podia, para saber o dia que havia de vir” (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 388). Ela mostrava-se consternada por ainda não estar confessada e absolvida de suas faltas naquela altura do ano, quando havia muito já se passara a quaresma e preocupava-se com o fato de não ter notícia de que viesse padres em desobriga pela “sua banda”, ou seja, pela margem direita do São Francisco, arcebispado da Bahia. Pela pena do missionário Manoel da Silva ficou um retrato de como ela se apresentou pedindo ao confessor do bispado de Pernambuco que a ouvisse em confissão: “eu mostrava ter pena não estar já confessada e dizerem que não vinha pároco da minha banda a desobriga, ou que não havia ainda dele notícia, nem ainda ao longe” (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 388).

Maria Josefa continuou seu relato mostrando que o padre Antônio Martins a acalmou dizendo que não “devia ter escrúpulos” que ele receberia a sua confissão, porém não marcou o dia. Ela insistiu que ele determinasse logo o dia ao que o padre a interrompeu entretendo-a com alguma prática:

[...] levantando-se e entrando para dentro de uma camarinha, me disse que lhe fizesse uma mercê, ou favor de lhe chegar ali dentro; e logo fechando sobre mim, depois de eu entrar, a porta, cuidando eu era para outra coisa, me solicitou fortemente para coisas torpes, defendendo-me eu e dizendo-lhe que eu tinha vindo para o que lhe tinha proposto, e que eu me queria vir confessar (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 388).

Após esse entrevero com o padre na camarinha, Maria Josefa disse que conseguiu retornar a sala, onde ele, aparentemente desistindo da conquista lhe disse “que quando quisesse viesse confessar”. Maria Josefa respondeu que sim, mas sem nenhuma intenção de retorno. Nas palavras da mesma, anotadas pela pena do missionário, consta a resolução taxativa: “Respondi-lhe que sim, mas foi isto sem intenção de me ir confessar com o dito reverendo padre por estranhar dentro de meu coração semelhante coisa” (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 388).

Várias outras mulheres denunciaram seus confessores no sertão do Rio São Francisco, quer na margem do rio que era bispado de Pernambuco, quer na margem do arcebispado da Bahia. Em dezembro de 1740, Joana de Aguiar, viúva de Vitor Ribeiro Maciel, moradora nas Salinas, na freguesia de Barra do Rio Grande, denunciou que o frei Antônio de Santa Ana, da Missão de Juazeiro, quando passara nas Salinas em desobriga “no mesmo lugar da confissão a solicitara de amores, ao que ela não consentira” (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 84). Albina Gonçalves, mulher casada e moradora na freguesia de Santo Antônio do Urubu, arcebispado da Bahia, e assistente no lugar Engenho Velho, em novembro de 1747 denunciou a solicitação praticada pelo franciscano frei Henrique, conventual em Portugal, que então andava por aquele sertão. Albina disse que fazia a denúncia “por me ter citado a ato torpe ouvindo-se da confissão em minha casa no ano atrasado, antes que entrasse a quaresma” (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 204). A denúncia de Albina foi feita ao capuchinho Bento de Rovago, que se encontrava em Santo Antônio do Urubu. No mesmo dia este missionário ouviu e anotou uma denúncia menos comum, pois se tratou de crime de solicitação e cópula sexual envolvendo um paroquiano e seu confessor. Antônio Dias da Costa, assistente no Algodoeiro, também na freguesia de Santo Antônio do Urubu, denunciou que o padre Manoel Saraiva o solicitou para atos torpes logo depois de lhe ter ouvido em confissão. O fato ocorreu na desobriga de 1745, conforme o delator, que completa: “foi logo depois imediatamente de me ter dado a absolvição, antes que me levantasse de seus pés, me convidou da minha casa para o mato e aí teve comigo um ato torpe” (ANTT, 26º Cad. Sol., fl. 206).

Neste caso, o erro do padre Manoel Saraiva era considerado ainda mais grave do que o mais comum dos crimes de solicitação. Além da profanação sacramental, o padre incorrera também no pecado nefando. Conforme Ronaldo Vainfas, a sodomia praticada entre homens era o único desvio moral que podia, em certas circunstâncias, levar os acusados à morte na fogueira (1997a, p. 261). As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* pregavam que “é tão péssimo e horrendo o crime da sodomia, e tão encontrado com a ordem da natureza e indigno de ser nomeado, que se chama nefando, que é o mesmo que pecado em que se não pode falar, quanto mais cometer” (VIDE, 2010, p. 482).

Os despachantes do sagrado

A comunidade religiosa no sertão, na região do São Francisco e em outras paragens, nem sempre podia contar com um clero organizado e em caráter permanente. Na análise da vida colonial é preciso atentar-se para as complexas diferenças da espacialização do processo colonizador, para as especificidades dos lugares e, portanto, para as experiências elaboradas nas variantes do litoral e do sertão. As narrativas de indivíduos envolvidos nas tramas da Inquisição dão conta dos próprios limites da ação católica, sobretudo quando esses discursos ou lugares de fala são provenientes de outras regiões da Colônia, afastadas do litoral ou das áreas de mineração e suas igrejas barrocas. Como bem salienta Silva (2000, p. 48), “[...] nos primórdios, para pisar o sertão bastava deixar a cidade”. A colonização fez recuar o sertão. Ancorada seguramente na São Salvador da Bahia de Todos os Santos e em seu Recôncavo, somente muito lentamente a Igreja ascendeu a essa região da América Portuguesa, mundo de terras tão prolongadamente vastas e desconhecidas.

A formação cristã de homens e mulheres do vasto sertão nos tempos coloniais deveu-se basicamente às missões itinerantes, como aquelas realizadas na região do São Francisco pelo missionário jesuíta do Maranhão, Manoel da Silva, ao tempo em que recebeu as denúncias das paroquianas ribeirinhas solicitadas no confessionário. As desobrigas sertanejas na época colonial guardaram características de verdadeiro recenseamento, como ensina ainda Silva (1982, p. 20). Acostumada a viver longe da figura do padre, a gente do sertão habituou-se a prescindir de sua presença, encontrando margem para desenvolver um processo seletivo do sagrado, para reinterpretar as expressões da fé. As relações de caráter religioso estavam subordinadas tanto ao alcance das missões quanto às possibilidades de deslocamento do povo, num regime constante de diáspora. Pouco também se fez sentir nos espaços do sertão a presença agregadora das irmandades e confrarias. “O sentido de pertença a uma comunidade ideal, espacialmente determinada, não tinha vigência para o povo que recorria ao presbítero mais próximo como a um despachante do sagrado” (SILVA, 1982, p. 17). O caso citado de Maria Josefa da Assunção é um bom exemplo, por um lado, dessa característica de despachante do sagrado assumida pelo pároco em desobriga, e por outro, demonstra como até mesmo a confissão anual, tornada obrigatória pela Igreja, nem sempre era fácil de ser cumprida nas fronteiras do sertão do São Francisco. Moradora na jurisdição eclesiástica do arcebispado da Bahia, pela ausência ou demora dos itinerantes homens da fé desta “banda” do sertão, a devota ribeirinha foi buscar na “banda” do bispado de Pernambuco o consolo espiritual da penitência. Acabou encontrando a face do pecado, traduzida na tentativa de sedução do confessor.

A ação pastoral católica procurou coibir os crimes de confessionário, estabelecendo as penalidades nos seus regimentos e incitando os fieis a denunciar os desvios do clero.

No entanto, da legislação à investigação e punição havia um longo e tortuoso caminho, nem sempre percorrido pela ação inquisitorial. Talvez por conta da distância das sedes episcopais, os padres ribeirinhos tivessem maior liberdade de desvio de comportamento e exacerbação dos desejos. O que não significa que os casos de solicitação tenham acontecido somente nesta região. Padres enamorados por suas paroquianas houve aos montes, de uma ponta a outra dos territórios da América Portuguesa, do litoral ao sertão. Apesar de “serem os sacerdotes de Deus, os oficiantes do culto, os intermediários que ligavam os homens ao campo religioso”, como argumenta Souza (1993, p. 143), muitos eram os padres intrépidos que se resvalavam nos delitos da carne, fossem em aventuras passageiras ou sustentando um concubinato, vivendo com suas companheiras “de portas adentro”. Muitos deles, mal adaptados ao voto da castidade, aproveitavam da rara privacidade assegurada pelo ato confessional para por em prática os seus ensaios de sedução. Alguns tiveram sucesso em suas investidas, outros nem tanto.

Missionaries of Seduction: Crimes of Solicitation in the Backlands of São Francisco River

Abstract

Historic researches enhance the relevance of the act of confession in the Catholic ethical mindset. Not only the way it became a mechanism of control developed by the Church over behaviour, thoughts and desire by the faithful, but also the way the powers of the confessor grew enormously, based on the obligation of confession, as he became master of God’s compassion and expert in dealing in cases of consciousness. Conversely, the other side of this process is less known. The subversion of the sacrament of penitence, for instance, when the priests would incur in the so-called *crime of solicitation* – the priests in question would utilize the confession as a vehicle of seduction and satisfaction of his sexual desires moving from being the promoters of faith and salvation to agents of sin. This article analyses accusations of *solicitations* in the Rio São Francisco region in the eighteenth century, considering denunciations gathered in documentation from the Inquisition in Lisbon.

Keywords: Inquisition. Priests. Solicitation. São Francisco River.



Fontes

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, 26º Caderno de Solicitantes (1726/1749).

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, 27º Caderno de Solicitantes (1744/1754).

Referências

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo, vol. I:** a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Bauru, SP: EDUSC, 2002a.

_____. **O pecado e o medo, vol. II:** a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Bauru, SP: EDUSC, 2002b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

LIMA, Lana Lage da Gama. **A confissão pelo avesso:** o crime de solicitação no Brasil colonial. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1990.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. **História da vida privada no Brasil:** cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SANTOS FILHO, Lycurgo. **Uma comunidade rural do Brasil antigo:** aspectos da vida patriarcal no sertão da Bahia nos séculos XVIII e XIX. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

SILVA, Cândido da Costa e. **Os Segadores e a Messe:** o clero oitocentista na Bahia. Salvador: SCT; EDUFBA, 2000.

_____. **Roteiro da vida e da morte:** um estudo do catolicismo no sertão da Bahia. São Paulo: Ática, 1982.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997a.

_____. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e. **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997b.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Edusp, 2010.

Correspondência

ELISANGELA OLIVEIRA FERREIRA
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Departamento de Educação – Campus II
Rodovia Alagoinhas/Salvador, BR 110, km 03
48000-000 - Alagoinhas - BA
elisangela.oliferreira@gmail.com

Recebido em 20.08.2013

Aprovado em 27.01.2014



A Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil e a Trajetória de uma Família Cristã-nova na Bahia Quinhentista (Os Lopes)

EMÃNUEL LUIZ SOUZA E SILVA

Mestre em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Coordenador dos cursos de Graduação em Pedagogia e Professor da Faculdade Presbiteriana Augusto Galvão (FPAG) e de História da Faculdade Cenecista de Senhor do Bonfim (FACESB).
emanuelsilva@augustogalvao.edu.br

Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a família de cristãos-novos, do Mestre Afonso e Maria Lopes, a qual viveu nas Capitâneas da Bahia no final do século XVI. Este período é marcado pela presença da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Nordeste (1591-1595). O grupo familiar foi vítima de inúmeras denúncias de criptojudaísmo, que o colocou como alvo potencial da repressão inquisitorial, representada pelo então Visitador Heitor Furtado de Mendonça. A partir da análise das denúncias provenientes desta Visitação, podemos observar o rol de culpas atribuídas a este núcleo familiar, as relações sociais entre

crístãos-novos e crístãos-velhos na sociedade baiana colonial e a ação da Inquisição Lisboaeta em terras de além-mar.

Palavras-chave: Inquisição. Bahia Colonial. Crístãos-novos. Catolicismo.

Introdução

Este trabalho tem como objetivo principal analisar as relações entre os crístãos-novos e a sociedade da Bahia Colonial do século XVI, a partir do estudo de uma família crístã-nova¹ que viveu na época: a família Lopes. O estudo específico de uma família de crístãos-novos possibilitará a discussão sobre as relações sociais entre os crístãos-novos e a população em geral; os papéis que estes desempenharam na colônia, o acesso às suas tradições, costumes e como o Santo Ofício agiu contra este grupo social, que desempenhou papel proeminente no processo de colonização.

A análise da ação do Tribunal do Santo Ofício na Bahia a partir de um núcleo familiar é um tema pouco explorado. Ressaltamos o trabalho do historiador Ângelo Faria de Assis (ASSIS, 2004) que estudou a família do senhor de engenho de Matoim, o crístão-novo Heitor Antunes - cuja família passou a incorporar crístãos-velhos e omitir o sobrenome crístão-novo mediante casamento de seus filhos e filhas; o de Suzana Maria de Sousa Santos Severs (SEVERS, 2005), cuja dissertação de mestrado abordou outra família crístã-nova, esta de recém-chegados à Bahia, em 1700, os Nunes de Miranda. Também a dissertação de mestrado de Lina Gorenstien Ferreira da Silva (SILVA, 1995), que analisou uma família de crístãos-novos que residia na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII, os Barros.

O período em estudo é o final do século XVI, época em que foi enviada ao Brasil a Primeira Visitação do Santo Ofício, às Capitanias da Bahia (1591-1593), Pernambuco (1593-1595), sendo o Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, representante do Tribunal da Inquisição de Lisboa, responsável por essa missão.

Esse recorte temporal foi escolhido devido a atuação da família Lopes na documentação referente a esta Visitação. Os Lopes foram denunciados perante o visitador por diversas pessoas que compunham a sociedade baiana por atitudes criptojudáicas,² o que ocasionou processos contra alguns membros desse grupo. Com relação ao recorte espacial, esse compreende as

1 O crístão-novo era o descendente de judeu que foi convertido á força, em 1497, pelo monarca Português D. Manuel, o Venturoso. Sobre este assunto ver a obra de Novinsky (1996).

2 Ou seja, a prática do judaísmo às escondidas.

diversas localidades por onde esta família residiu e se instalou: as Capitâneas da Bahia de Todos os Santos e o Recôncavo; São Jorge dos Ilhéus; Porto Seguro, a região de Paripe e as margens do Paraguaçu. Estas especialidades compõem uma parte do atual Estado da Bahia, além das capitâneas de Pernambuco e Espírito Santo que também abrigaram membros dos Lopes.

A relevância em abordar este grupo familiar configura-se pelo fato do mesmo ter colaborado em diversos momentos históricos com a colonização das terras além-mar, a partir da segunda metade do século XVI e início do XVII. Mestre Afonso veio à colônia como cirurgião del-Rei e manteve estreita relação de amizade e de serviços prestados ao então governador geral Mem de Sá a ponto de ser citado em seu testamento. Membros desta família participaram de guerras, como a retirada dos franceses do Rio de Janeiro (1565-1567); as investidas contra os gentios em Ilhéus e em Porto Seguro (1560), acompanhando o terceiro governador geral e auxiliaram no desbravamento dos sertões, entre outras colaborações à metrópole.

Como fontes utilizamos o livro das Denúncias da Bahia (1925), edição com introdução de Capistrano de Abreu. Esse historiador destaca-se por ser um dos pioneiros no Brasil a estudar a Inquisição através dos documentos gerados pelo Santo Ofício. Foi, entre os historiadores brasileiros, quem evidenciou a importância da análise desta documentação e fez o primeiro estudo sistemático da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil.

Utilizamos da mesma maneira os livros referentes aos registros da visita realizada em Pernambuco: Denúncias (1929). Mediante estes documentos, todos impressos, podemos fazer uma leitura acerca dos costumes, das condutas morais e das consideradas heréticas, da economia e toda uma população baiana quinhentista e do início dos seiscentos, sobretudo os grupos sociais mais visados pelo Santo Ofício, isto é: os luteranos, feiticeiros, bigamos, blasfemos, sodomitas, entre outros.

Nas denúncias, encontramos um rol das mais variadas culpas atribuídas aos Lopes e quase todas se referiam a práticas judaicas. Elas eram diversificadas: atentados a imagens cristãs, açoites; blasfêmias; a guarda do sábado; pouca atenção e desrespeito ao calendário cristão; não ir à missa; trabalhar aos domingos; descrença de alguns dogmas; práticas alimentares judaicas, entre outros. Na Segunda Visitação, que ocorreu entre os anos de 1618 e 1620 na Capitania da Bahia, ainda encontramos resquícios desta família, pois alguns membros que seriam da geração seguinte à denunciada na primeira inspeção inquisitorial no Brasil, foram lembrados pelos denunciadores da visita seiscentista.

Quando a Inquisição veio ao Brasil, no final do século XVI, muitos cristãos-novos já haviam sido denunciados e presos pelo Santo Ofício na metrópole. Vários Autos de Fé aconteceram e muitas pessoas foram condenadas à fogueira. Em Portugal este número cresceu consideravelmente e os principais acusados e punidos eram os que ainda praticavam o judaísmo,

mesmo às escondidas. Essa perseguição e as punições do Tribunal causaram a fuga de muitos cristãos-novos para o Brasil.

Durante meio século aproximadamente, estes sujeitos sociais viveram em relativa harmonia com os cristãos-velhos superando as adversidades e adaptando as suas vidas ao cotidiano e às novas condições que a vida na colônia proporcionava. Esse ambiente começou a se desestruturar quando o arquiduque Alberto da Áustria, que em 1586 era vice-rei de Portugal, foi constituído inquisidor geral dos reinos e senhorios portugueses (MENDONÇA, 1935, p. 5). Já com esta titulação “ordenou a primeira visitação do Santo Officio às partes do Brasil.” (MENDONÇA, 1935, p. 5). No dia 26 de março de 1591, Heitor Furtado de Mendonça foi nomeado visitador e lhe foi determinado que a sua visitação abrangesse os bispados de Cabo Verde, São Tomé, Brasil e a administração de S. Vicente ou Rio de Janeiro (MENDONÇA, 1935, p. 5).

O visitador chegou bastante debilitado da longa viagem e ficou em observação no Colégio da Companhia de Jesus, mesmo local onde depois seriam realizados os trabalhos da Inquisição. Logo após se restabelecer, começou os seus contatos com as autoridades eclesiásticas e a elite local. Cerca de um mês após a sua chegada iniciou a Visitação na capitania da Bahia e seus arredores.

As Heresias dos Lopes

O número de denúncias contra esta família é extenso, sobretudo na Primeira Visitação à Bahia, na qual cerca de 20% das denúncias referiram-se a membros dos Lopes, tanto em declarações contra sujeitos isolados, quanto genericamente, referindo-se ao grupo familiar. Foram impressas nos livros da Visitação na Bahia cerca de 212 denúncias. Ao todo foram 42 denúncias o que representa um número bastante significativo.

A conversa entre Domingas Fernandes e Isabel de Oliveira, dia 29 de julho de 1591, início das atividades inquisitoriais, nos mostra a aflição que sentiu esta família cristã-nova com a presença da Inquisição. Disseram que as irmãs Maria Lopes e Catarina Mendes estavam tristes e medrosas com a chegada do Santo Officio.

Quando chegou o Santo Officio em terras brasileiras, muitos já haviam morrido: Branca de Leão, Manuel Afonso, Fernão Lopes, Branca Rodrigues, Violante Rodrigues, Mestre Afonso, Gaspar Dias da Vidigueira, Henrique Mendes, mas nem por isso deixaram de ser denunciados por seus costumes e práticas.

O único membro desta família que denunciou foi Pero Fernandes. Na sua denúncia se voltou contra o primo de sua mulher Álvaro Pacheco, com quem tinha pouco contato. Ele confirmou a

confissão de Antônia de Oliveira sobre os ensinamentos judaizantes de seu primo, lhes dizendo que eram bons e os mais corretos.

Através desta denúncia percebemos que os laços familiares começavam a se quebrar, salientando, mais uma vez a força que o catolicismo tinha no final do século XVI. Um membro da família denunciando o outro, como se assim se excluísse do grupo familiar e também mantivesse afastada a sua mulher, de qualquer tipo de culpa, em detrimento dos demais.

A maioria das denúncias envolvendo os Lopes se referiam basicamente a dois tipos de culpa: as práticas judaizantes e as “descortesias” feitas a imagens de santos católicos realizadas através de açoites e blasfêmias. Algumas práticas denunciadas escandalizaram a população por isso eram conhecidas: como quando se encontrou um retábulo enterrado na antiga propriedade da família, não se sabe de que imagem.

O fato ocorreu entre 1570 e 1575. Mesmo assim foi denunciado por um grande número de pessoas. Em 1591, na época da Visitação à Bahia, a propriedade pertencia a Antônio Lopes Perrelha. Na denúncia feita por Aleixo Lucas este afirmou existir um crucifixo que estava enterrado na mesma (MENDONÇA, 1925, p.301). A imagem fora encontrada por um sapateiro entre o esterco e a sujeira das casas onde moravam, e de onde, há pouco tempo haviam saído a matriarca Branca Rodrigues e suas filhas.

No período, ao perceberem a repercussão causada por este achado, a família tentou então dar explicações do ocorrido. Antônio Serrão foi perante o ordinário da cidade se desculpar e dizer que o crucifixo ficou debaixo da terra porque uma taipa caiu sobre ele, e era nela que a sua vizinha tinha um oratório (MENDONÇA, 1925, p.301). Catarina Mendes afirmou que a parede onde ficava o oratório havia caído, por isso ele ficou enterrado. Mas muitas pessoas diziam que a culpa principal era de Antônio Serrão e de sua mulher. A denúncia de Antônia de Oliveira descreveu como a família, sob pressão, tentou resolver aquele dilema “e deziam publicamente que a mulher do ditto Antônio Serram era culpada naquilo e depois ouvio dizer que com dinheiro se apazigou tudo” (MENDONÇA, 1925, p. 325). Antônio Serrão também foi denunciado por ensinar práticas alimentares judaicas a Diogo Dias “Antonio Serrão morador nesta cidade lhe insinara que tirasse a landoa aos quartos trazeiros da res meuda que era bom pêra se assarem bem” (MENDONÇA, 1925, p. 553).

Catarina Mendes, entre 1570 e 1575, segundo uma denunciante, estava na igreja da Companhia de Jesus esperando para se confessar. Porém, naquele dia havia muita gente antes dela e pouco tempo depois, já cansada de esperar, disse “que ainda que lho rogassem não iria ao paraíso” (MENDONÇA, 1925, p.393).

Um exemplo da falta de privacidade nas casas coloniais e como isto poderia ser prejudicial, foi a denúncia de uma vizinha de Maria Lopes, Maria D’Eça, que pela proximidade das casas,

descreveu várias práticas cotidianas da acusada. Da casa de Maria D'Eça dava para ouvir e ver o que se passava na casa da vizinha. Sobre a falta de privacidade nas casas coloniais:

Vizinhança de parede e meia na cidade, casas devassadas no meio rural [...] assim transcorria o dia-a-dia da Colônia [...] As casas coloniais fossem grandes ou pequenas, estavam abertas aos olhares e ouvidos alheios, e os assuntos particulares eram ou podiam ser, com freqüência, assuntos do conhecimento geral (VAINFAS, 1997, p. 226-227).

Ela disse que do seu quintal observava o quintal de Maria Lopes e em uma destas bisbilhotices, viu que a cristã-nova tinha uma grande cruz, feita de pau, que ela costumava deixar no chão e pedir que as suas escravas andassem por cima dela e lavassem a louça e os pratos em cima da cruz. Também declarou que ouviu muitas vezes, depois da ceia, que Álvaro Pacheco rezava, junto com os presentes e por fim Diogo Lopes Ilhoa pedia para que Deus os deixassem juntos “no pé da Força” (MENDONÇA, 1925, p. 323). Supomos que esta expressão se referia a uma possível punição que esta família poderia sofrer pela Inquisição, por serem cristãos-novos judaizantes. Eles queriam se manter juntos também nos momentos críticos, como uma provável morte ou uma sentença mais rígida do Santo Ofício. A expressão “Juntos à força” reflete esta união familiar que estava disposta a manter-se resistente à imposição católica mesmo no interior de seus lares e podendo ser alvo de ouvidos e olhos atentos aos seus procedimentos. Ou seja, juntos até a morte

[...] e ceando lá algumas vezes com ella e com seu filho Alvaro Pachequo algumas pessoas depois de acabarem de ceiar ella denunciante sentia como que rezavão e no fim dizia Dioguo lopes cristão novo que veo da India que Deos que alli os ajuntava os ajuntasse no pé da forca, e ella o conheceo na falla e o vio (MENDONÇA, 1925, p. 323-324).

Diogo Martim Cão também denunciou esta frase dita pelos Lopes com as mesmas palavras “Deus que aqui nos ajuntou que nos ajunte ao pé da força” (MENDONÇA, 1925, p. 374). Sobre Maria Lopes pesaram-se as culpas de não trabalhar aos sábados, ter uma imagem dentro de uma almofada, na qual mandava que as moças se sentassem quando iam a sua casa (MENDONÇA, 1925, p. 410). Ela também foi acusada de açoitarem um crucifixo e ter a “biblia de linguagem” em que lia por ela, sendo esta fama pública. Era uma Bíblia que não estava em latim e sim em outra

língua, o que era proibido naquela época. Também tinha um crucifixo debaixo dos colchões (MENDONÇA, 1925, p. 431).

O caso do seu tio Mestre Roque, que ela se referiu na sua confissão, também foi lembrado em 1591 por uma denunciante chamada Maria Antunes. Na versão apresentada pela denunciante, Maria Lopes não somente defendeu seu tio do suicídio, que havia praticado nos cárceres do Santo Ofício, mas também fez queixa ao marido de Luísa de Almeida, a qual se lembrava da história e desaprovava aquele tipo de morte. Em decorrência da divergência de opiniões as duas discutiram na casa de Maria Lopes. A cristã-nova não se intimidou e disse “se ella denunciante sabia que o ditto mestre Roque morrera morte honrada que porque dezia aquillo delle deshonorando a ella e a suas parentas.” (MENDONÇA, 1925, p.345). Demonstrou a união desta família e teve a ousadia de enfrentar uma cristã-velha defendendo um tio que teve os seus ossos queimados em um Auto de Fé. Segundo a denúncia de Margarida Carneira Mestre Roque foi preso pelo Tribunal de Évora “estando preso por judeu dentro da Inquisição d’Evora” (MENDONÇA, 1925, p. 424).

Mestre Afonso também foi bastante denunciado. As culpas principais foram ter um crucifixo e acoitá-lo nas sextas-feiras; comer carne em dia que a Igreja proíbe, não trabalhar aos sábados (MENDONÇA, 1925, p. 487), fazer descortesias a um crucifixo do menino Jesus quando estava dentro de casa. Também foi visto comer, com sua mulher Maria Lopes, “numa quinta feira de Endoenças hum gallo ou gallinha” (MENDONÇA, 1925, p. 540).

O que de forma mais clara representaria a não conformidade com as imposições católicas foram os últimos momentos de sua vida. Quando estava doente teria colocado um crucifixo em um local de sua casa e todos os cristãos-novos que foram visitá-lo urinavam no objeto: “estando doente elle ou outrem de sua casa tinhao em hum certo lugar hum crucifixo no qual os cristaos novos que ho iam visitar ourinavam, e que isto o dissera [...] o conego Gaspar da Palma” (MENDONÇA, 1925, p. 313). Na sua morte Maria Lopes o “pranteou ao modo Judaico”.

Branca de Leão, filha de Mestre Afonso e Maria Lopes, também foi denunciada por um grande número de pessoas por diversas culpas. As ironias, brincadeiras e blasfêmias contra imagens católicas lhe renderam muitas denúncias. Em um dia de quinta feira Santa, quando estava em companhia de suas amigas Maria Sorilha e Antônia Fogaça, no momento em que rezavam para a imagem do “senhor crucificado” ela começou a rir e disse que as meninas eram tolas pois nosso Senhor estava no céu (SILVA, 2004).

Também foi denunciada por fazer descortesias a uma imagem quando conversava com ela; pegar uma carta, na qual estava desenhado um crucifixo, dobrá-la e colocá-la dentro de uma arca. Porém, a culpa em que ela foi mais delatada foi o caso em que molhou uma imagem. A denúncia de Catarina de Fontes, que estava presente na hora em que ocorreu, a descreveu de forma bastante detalhada:

Vio a ditta Branca de Leam tirar de hua arca encoirada da câmara onde ella denunciante e seu pai e mãi e hua irmã dormiam e estavam, hua carta, da imagem de Christo crucificado e a pregou na parede per cima donde estavam hus potes dagoa, e depois de a pegar se poz de goelhos diante della e batia nos peitos chamando por ella denunciante viesse fazer o mesmo [...] dizendo também que jejuasse que tambem ella jejuava [...] e depois [...] tirou hum púcaro de agoa e bebeo quase metade della, e tendo o pucaro na mao com a mais agoa pos os olhos fixos no crucifixo com hua inclinação e jeito de ódio e lhe arremessou toda agoa que lhe ficou no púcaro e deu com elle na testa do crucifixo, e vendo ella denunciante aquillo se escandalezou muito [...] e ella lhe respondeu, calaivos [...] que isto não he deos que he papel porque deos está nos altos çeos (MENDONÇA, 1925, p. 334).

Nesta denúncia descreveu também quando Branca de Leão, na semana santa se despiu e começou a se açoiar com uma corda porque, segundo ela, Deus a iria querer bem. Seu marido, Antônio Lopes Ilhoa, que morava nas margens do rio Paraguaçu, foi acusado de manter, junto com o seu irmão Diogo Lopes Ilhoa uma Sinagoga de judeus onde um grupo ficava no interior do local fazendo as cerimônias e uma outra parte ficava do lado de fora vigiando “avia suspeita aver esnoga de judeus” (MENDONÇA, 1925, p. 488). Também pesou contra ele a culpa de ter ido à Santidade de Jaguaripe³. Diogo Lopes Ilhoa foi acusado também por ter blasfemado, afirmando que arrenegava São Pedro: “hum dia à noite se poz fogo em huma barca de lenha do dito Diogo Lopes Ilhoa, pello que o dito Diogo Lopes com agastamento dixeu que arrenegava de Sam Pedro, e estas blasfemas (arrenego de Sam Pedro) lhe ouviu dizer huma soo vez” (MENDONÇA, 1925, p. 502). Também recaiu sobre ele a culpa de comer galinha aos sábados.

Um tio destes irmãos foi queimado em Lisboa pela Inquisição. Manoel Lopes, primo de Diogo e Antonio, também foi acusado por cerimônias judaicas em Lisboa: “morando elle em Lisboa vio que o ditto Manoel Lopes comia carne aos sábados e que as sextas feiras a noite com suas irmãs se ajuntava em roda e acendiam candeas e faziam certas ceremonias” (MENDONÇA, 1925, p.414). Suas práticas eram tão diretas que até o seu sogro, Mestre Afonso, o repreendeu por ter uma postura tão afrontosa com relação ao catolicismo. Afonso Mendes o criticou por dar mostras de mau cristão e não frequentar a igreja à 7 meses.

Não frequentar a Igreja naquele período não era tão difícil pois haviam poucas capelas e as que existiam eram para atender um vastíssimo território. Os homens em suas entradas pelo sertão levavam às vezes anos para entrar novamente em um templo (HOLANDA, 1994). Porém, para uma família de cristãos-novos, e que acumulava tantos escândalos contra si, estes indícios

³ Sobre este assunto ver o livro de Calasans (2012) e de Vainfas (1995).

soavam como mais uma postura herética. Eles corriam um risco muito maior do que o restante da população cristã-velha, mameluca, ou indígena, entre outros grupos.

Outro Lopes, Leonor da Rosa apareceu na documentação inquisitorial por açoitar um crucifixo. Uma conversa entre Leonor e Felipa de Freitas, cristã-velha, sobre a Inquisição demonstra o receio dessa cristã-nova com uma possível retaliação dos inimigos de sua família, que, com a chegada da Visitação, poderiam inventar culpas para os denunciarem “que muitas pessoas aviam de vir acusar outras com ódio” (MENDONÇA, 1925, p. 421) e Felipa respondeu que só poderiam comparecer para dizer a verdade. O que não se comprova na documentação, pois aparecem muitas pessoas que foram processadas por jurarem falso diante da mesa.

Álvaro Pacheco foi denunciado por comer antes de ir comungar e ter um crucifixo debaixo dos colchões. Houve também uma situação que deixou a população baiana escandalizada: este cristão-novo um dia, na casa de Antônio Lopes Ilhoa, sozinho com sua prima, manteve conversa desonesta com ela, deixando-a grávida. Pelo acontecido se casaram, mas realizaram a união sem a aprovação dos Bispos o que causou revolta por serem parentes e cristãos-novos. Este caso foi denunciado por Gregório Gonçalves:

[...] avera dous meses em casa do padre cura, Manoel Roiz e perante elle nesta cidade se casarão hum cristão novo com huma cristã nova parentes ao modo e com os ritos da lei velha e que outros seus parentes lhes derão as mãos e lhes fizerão as ceremonias e os lançarão logo na cama ao modo judaico e que depois de elle estar prenhe publicamente então pedirão despensação do parentesco e se casarão em forma da igreja e logo [...] conheceo e entendeo que os dittos noivos erão Alvaro Pacheco filho de mestre Affonso e de Maria Lopes o qual se casou com huma sua prima da ditta maneira e não avia nesta cidade outros de semelhante caso (MENDONÇA, 1925, p. 321-322).

Essa narrativa auxilia para percebermos até que ponto ia a ousadia desta família, se casando ao modo judaico. Pela observação do denunciante não existiu naquele contexto histórico semelhante caso de afronta e resistência ao catolicismo como este. Dois primos de primeiro grau, ambos cristãos-novos inteiros, que além de manterem relações íntimas ainda realizaram a união matrimonial seguindo a lei de Moisés, visualizamos também o aval da família que apoiou esta atitude, como descrito na denúncia.

Gaspar Dias da Vidigueira e Ana Rodrigues também foram acusados de práticas judaizantes. Além de guardarem os sábados, também houveram denúncias pela forma como agiam quando um filho deles nascia “quando pario sua mulher [...] depois que pario a quarenta dias tomou a filha

que lhe nação e a levou [...] e a ofereceu com dois pombos ao modo judaico conforme a lei de Moises” (MENDONÇA, 1925, p. 372). Sobre a visitação realizada por Francisco de Alvarenga, na capitania de Porto Seguro, o bispo Pero Leitão disse a João da Rocha Martins que no livro registrado desta visitação, estava culpado Gaspar Dias da Vidigueira, sua mulher e toda “a sua gente de sua casa” (MENDONÇA, 1925, p. 443).

A posição ousada desta família, e em particular de Gaspar Dias da Vidigueira se comprovou e foi declarada pelo denunciante João da Rocha Martins:

Que hua vez na mesma villa de Porto seguro em certas diferenças chamou elle denunciante de cristão novo ao ditto Gaspar Dias da Vidigueira o qual respondeo que essa era a melhor cousa e a maior honra que elle tinha que era ser cristão novo e publicamente se prezava de cristão novo (MENDONÇA, 1925, p. 443).

Um encontro entre cristãos-novos, provavelmente para praticar o judaísmo, com a presença de membros dos Lopes foi relatado por Jerônimo Barbosa. Este encontro ocorreu na capitania de Porto Seguro, quando o denunciante ainda era moço. Provavelmente não era o primeiro encontro que ocorria entre aqueles descendentes de judeus. Porém, este em específico, não contava com a presença e chegada repentina de um cristão-velho, que os deixou sem reação. Os cristãos-novos presentes eram Gaspar Dias da Vidigueira, Dinis Eanes, que era seu genro, Henrique Mendes, Antônio Nunes, entre outros. A aparição repentina de Jerônimo Barbosa assim foi narrada por este perante o Visitador:

Hum dia a tarde entrou elle per hua escada arriba de hua casa de sobrado de Dinis Eanes [...] na qual elle testemunha costumava entrar e aquella vez entrou elle manso não sendo sentido se não já depois de elle entrar na salla na qual vio estar hua mesa ao redor da qual estavam asentados [...] na dita mesa vio estar hua cousa a qual ora de nhua maneira lhe lembra o que nem de que maneira era, e os ditos cristãos novos quando virão a elle visse aquilo e de se pejarem de elle alli os ver assim e entrar elle testemunha supeto [...] assim os vio pejados e turbados com sua entrada sendo cristãos novos tomou elle testemunha roim presumpção e lhe pareceo que fazem alli alguã cousa roim e assim o dixeu per fora a algumas pessoas e que mais lhe não lembra disto (MENDONÇA, 1925, p. 570).

Por ser acostumado a entrar naquela casa e passar pelo quintal com seus amigos, sem problemas, Jeronimo Barbosa achou estranho ter sido repreendido naquele dia por Dinis Eanes e seus companheiros, lhe perguntando o que ele queria e o que vinha buscar. Inicialmente, pensou

que aqueles cristãos-novos estavam jogando cartas, como comumente faziam. Porém neste episódio Jerônimo Barbosa diz não ter visto nenhuma carta na mesa.

Outro Lopes, Salvador da Maia, tinha fama pública contra si o fato de ter comido um cordeiro pascoal fazendo cerimônias judaicas em uma Semana Santa. Sobre este mesmo caso havia escapado da acusação do ordinário um ano antes. Também era acusado de ter açoitado um crucifixo e ter dado como esmola, que estava sendo recolhida em uma bacia destinada a uma confraria, uma figa como doação.

Uma outra postura inusitada foi atribuída a Salvador da Maia. Era acusado de manter um crucifixo nos pés de sua cama. E que de vez em quando o chutava “e que estando nos ilheos hua vez doente tinha aos pés da cama hua imagem de nossa senhora na qual de quando em quando dava com os pés” (MENDONÇA, 1925, p.283). No momento em que mantinha relações sexuais com sua esposa este cristão-novo também tinha fama pública de manter em seus pés um retábulo de Nossa Senhora “quando estava na cama com a sua primeira mulher [...] quando tinha com ela a cúpula carnal punha aos pés da cama hum crucifixo” (MENDONÇA, 1925, p. 464).

Era acusado também de ter furtado em uma Igreja a Custódia do Santíssimo Sacramento na capitania de Ilhéus. E um outro caso que causou muito escândalo a muitos moradores daquela localidade em que “entrando em casa de Joam Bras que hora he irmão da Companhia vendo hum seu oratorio lhe escreveo na parede esta he a esnoga de Joam Bras” (MENDONÇA, 1925, p. 286). O próprio João Brás descreveu aquela atitude de Salvador da Maia:

E denunciando disse que averá quatro annos que em Boipeba termo dos Olheos não estando elle em casa veo a ella Salvador da Maia [...] morador ora nesta cidade e vendo em hua sua varanda hu retabolo dos sete sacramentos, e outro de Sam Francisco e outro de Sam Domingos onde elle denunciante se costumava encomendar a deos, escreveo com carvão junto dos dittos retabolos estas palavras, esnoga de João Brás (MENDONÇA, 1925, p. 370).

Segundo João de Uzeda, Salvador da Maia entrou na casa de João Brás quando não havia ninguém lá, e pelo aspecto da casa, a qual estava suja, mal conservada “tendo por tecto huas taboas furadas e tendo muitas cousas mal compostas, como erão panellas, tachos, e hum ninho de galinha e hua prateleira pregada na parede, tudo de maneira rediculosa” (MENDONÇA, 1925, p. 441) por isso aquele cristão-novo começou a zombar e apontar para aquelas coisas dizendo que ali parecia uma mesquita e uma “esnoga” (sinagoga), depois disso tomando aquela atitude de escrever com o carvão aquelas palavras. Durante todo o período colonial encontramos referências

a sinagogas clandestinas de cristãos-novos, porém durante as Invasões Holandesas foi construída a primeira sinagoga das Américas, a *Zur Israel* (LIPINER, 1969).

Além de tudo mandava seus escravos trabalharem na Páscoa. Ele também teria uma imagem em uma arca e toda vez que abria ou fechava o objeto a prendia com os fechos. Teria ainda um crucifixo debaixo dos colchões e o açoitava. Foi acusado por Antonio Luis Viegas de ter pregado uma faca ou punhal em um braço da figura de Cristo crucificado, e de ter repreendido a sua primeira mulher para que ela não rezasse à Nossa Senhora. O padre Manoel Dias, da Companhia de Jesus, afirmou perante André Monteiro que sabia de culpas de Salvador da Maia que o fariam ser queimado. Outro denunciante chamado Diogo Martins Seixas reiterou aquela frase “e que tinha outras muitas culpas judaicas per que elle merecia ser queimado, e que se aqui viesse a santa Inquisiçam não avia de durar muito” (MENDONÇA, 1925, p. 464).

Das mulheres dos Lopes, Ana de Oliveira, filha de mestre Afonso, não continha o seu desconforto e revolta por ter que aparentar e seguir exteriormente o catolicismo. A sua postura dentro do templo, conforme as denúncias, descreve a sua aflição: “sempre na igreja vee muito inquieta com pouca reverencia a Deos buscando sempre com quem trave pratica, correndo as mãos pellas contas pêra hua parte e pêra a outra sem rezar nehua conta” (MENDONÇA, 1925, p. 377).

Maria Pinheira que a conhecia confirmou a falta de paciência de Ana de Oliveira ao frequentar o templo católico. Segundo a denunciante, esta se mostrava inquieta e com pouca reverência a Deus, falando com todas as colegas, e utilizando as contas de maneira inapropriada. Foi vista, por algumas vezes a não se levantar ao evangelho, ficando sentada, o que causou desconfiança por ela ser “saa e bem desposta” (MENDONÇA, 1925, p. 380) e também por ser cristã-nova.

Ana de Oliveira também foi denunciada por realizar uma prática judaica que os cristãos-novos que viviam na colônia não realizavam, pois havia uma exposição maior do que os ritos criptojudaicos utilizados – a circuncisão. Era perigoso fazer porque deixava uma marca no indivíduo que passava por esta cerimônia. Mas como os Lopes eram mais audaciosos em alguns momentos, realizaram este rito como descrito na denúncia: “que averá dez annos que nesta cidade ouvio dizer não se lembra a quem que Ana de Oliveira filha de Mestre Afonso cristã-nova circuncidava as crianças que paria despois que vinhão de bautizar e que hua vez fora vista hua criança suas ensangüentadas e fora ouvida chorar quando a circuncidava” (MENDONÇA, 1925, p. 333). Era perigosa esta ação pois, em uma eventual prisão destes filhos circuncidados, esta marca poderia ser um agravante aos olhos do inquisidor de que eram hereges e seguiam veementemente a religião judaica. A circuncisão era uma prática que distinguia os judeus, conforme o velho testamento, como uma forma de identidade.

A matriarca da família Branca Rodrigues e sua irmã Violante Rodrigues, já mortas na época da Visitação, também foram lembradas por suas posturas pouco católicas. Elas eram da geração seguinte a que foi forçadamente convertida ao catolicismo, por isso devem ter mantido

de forma menos hibridizada as práticas judaicas. Foram denunciadas por, na casa de Violante, em Porto Seguro, matarem um porco e ficarem ao redor dele “cantando huas cantigas em hua lingoagem” (MENDONÇA, 1925, p. 334) que o denunciante Antonio Dias, que era da Companhia de Jesus não entendeu, pressentindo, não ser uma boa coisa. Violante também foi denunciada por seu vizinho por ler a Bíblia e sempre contar e declarar histórias da Lei Velha.

O marido de Violante Rodrigues, Henrique Mendes, também foi conhecido na capitania de Porto Seguro por suas práticas suspeitas. Foi visto por várias vezes, quando vinha da roça, na dita capitania, com as camisas lavadas às sextas feiras à tarde e nos sábados com vestido de festa, o que causava estranhamento por parte do denunciante, pois não se lembrava de ter visto este cristão-novo com estas roupas nos outros dias da semana. João Garcez também o denunciou por esta prática, porém não cita o seu nome:

[...] e o mesmo lhe disse mais de hum homem que lhe não lembra o nome cristão novo, que guardava os sabbados, e se vinha a sesta feira á tarde da roça o que costumão a fazer os cristãos velhos aos sabbados e isto lhe disse na mesma parte mais gente que lhe não lembra (MENDONÇA, 1925, p. 372).

Também não trabalhava aos sábados e nos domingos. Era acostumado a entrar sempre tarde na missa, depois de iniciada. Um companheiro seu de comércio chamado Vasco Lopes, disse que Henrique Mendes guardava os sábados e para ter este dia livre adotou uma tática: “guardava os sabbados de tal maneira repartira os dias da semana entre ambos pêra cada hum ter hum dia e outro irem ao corretor do pão brasil, que o dito Anrique Mendes lhe cabia sempre o sábado de folga” (MENDONÇA, 1925, p. 444). Ou seja, dividia os dias de trabalho com seu parceiro de ofício e o deixava sempre trabalhar aos sábados para que ele ficasse com este dia da semana livre para guardá-lo. Este cristão-novo também era versado em contar histórias da Lei Velha e ler a Bíblia. Os católicos neste período não liam a Bíblia, que era privilégio único e exclusivo dos padres que liam e transmitiam seu conteúdo. A prática de ler este livro sagrado era judaica e protestante, o que, para os católicos, era uma heresia.

Heitor Furtado de Mendonça perguntou a João da Rocha Vicente, denunciante, mais informações sobre o denunciado Henrique Mendes. Ele respondeu que ele já era falecido e não tinha deixado filhos. Porém, tinha uma negra que foi criada por ele e Violante Rodrigues sua mulher e com a morte destes foi morar na casa de Diogo Lopes Ilhoa. Poderia ser esta escrava de confiança, pois saiu de uma casa onde seus senhores eram criptojudeus e depois vai morar em com outro afamado cristão-novo.

O interessante é que o denunciante deu informações precisas sobre onde o Visitador poderia colher mais informações sobre Henrique Mendes, apontando aquela escrava como uma potencial denunciante, pois fora criada por aquele cristão-novo e conviveu no interior de sua casa “a qual poderá saber algumas cousas dos ditos seus senhores por se criar em sua casa” (MENDONÇA, 1925, p. 444).

Na capitania de Pernambuco, local escolhido para prosseguir as atividades inquisitoriais na colônia portuguesa, entre os anos de 1594 e 1595, apesar de encontrarmos somente como representantes dos Lopes naquela localidade Violante Pacheca, seu marido e filha, porém, os habitantes ou residentes temporários que compareceram perante Heitor Furtado naquela oportunidade não esqueceram deste grupo familiar, mesmo os que viviam em terras baianas.

Nos registros das denúncias de Pernambuco uma denúncia nos auxiliou a esclarecer alguns pontos acerca da postura criptojudaizante desta família. Estas declarações estão na denúncia de Bento Teixeira, cristão-novo, mestre de ensinar moços o latim, a ler, escrever, e suposto autor do poema a prosopopéia (RIBEIRO, 2007).

Bento Teixeira denunciou um caso ocorrido em 1581 quando era ainda solteiro e estudava *Art's* na Bahia. Ele estava na casa de João Vaz Serrão e Lianor da Rosa estando presente também Gonçalo Nunes, genro de Lianor. Eles cearam e, depois de terminado o jantar, ainda quando estavam à mesa, surgiu a conversa por parte de Lianor de como sua sobrinha Violante Pacheca tinha má vida com o seu marido Gaspar de Almeida. Ela então declarou a sua aversão ao aparentado, principalmente por um dado curioso, por ele ser cristão-velho, vejamos:

[...] lhe perguntou que se a ditta sua sobrinha casara com o ditto Gaspar de Almeida antigamente no temo dos judeus, se seriam os filhos que ouvesse delle legítimos, esta pergunta lhe fez sem mais lhe declarar a rezão nem causa della, mas parecendo-lhe a elle denunciante que ho perguntou em má tenção pella diferença de nação, de ho ditto Gaspar de Almeida ser cristão velho e ella cristã nova, lhe respondeo que sim ficarião legítimos os tais filhos (MENDONÇA, 1929).

Percebemos que o fato Gaspar de Almeida ser cristão-velho não deve ter agradado a família Lopes que tinha quase a totalidade dos seus integrantes cristãos-novos. Esta prática de endogamia, que supomos foi uma estratégia utilizada pela família, já que poderiam ter se casado com cristãos-velhos, assim o fizeram como outros grupos familiares de descendentes de judeus, com a mesma influência e prestígio dos Lopes, para tentar esconder e/ou amenizar a mácula do

sangue hebraico nas veias. Um exemplo foi a família de Heitor Antunes, contemporânea ao grupo familiar foco dessa pesquisa, que foi estudada por Ângelo Adriano Faria de Assis.

Acreditamos que neste caso em especial, a endogamia utilizada pela família Lopes não foi imposta por uma sociedade preconceituosa e excludente, que isolava do seu convívio os cristãos-novos, não deixando outra alternativa a não ser se casar entre eles, como aponta Lina Gorestien, no seu estudo sobre o Rio de Janeiro Setecentista (SILVA, 1995). No caso da Bahia colonial estas barreiras eram bem menos delimitadas do que na metrópole, por vivenciarem um contexto diverso das terras lusitanas. No final do século XVI, antes da Primeira Visitação, os portugueses, tanto cristãos-velhos quanto cristãos-novos se ajudavam nas dificuldades temporais e cotidianas nas terras recém colonizadas. Havia descendentes de judeus em ordens religiosas, em cargos da governança, e em outras posições que seriam mais difíceis de galgar estando em Portugal.

A família Lopes, que conseguiu se integrar à sociedade Baiana do seu tempo, poderia, conforme os costumes, ter optado por casamentos mistos, mas preferiu casar-se entre cristãos-novos. Cremos que esta postura mostrava-se taticamente mais segura, apesar de todos os riscos de que, numa possível Visitação, os parentes denunciarem uns aos outros. Mas não foi isso o que ocorreu. Pelo que constatamos nas fontes apenas dois membros desta família compareceram perante Heitor Furtado de Mendonça para denunciar. E na segunda Visitação, realizada por Marcos Teixeira, não encontramos denunciante. Isto pode comprovar uma tática, e reforçar a união deste grupo em uma postura criptojudizante. Ninguém denunciava e poucos confessaram-se. Estes dados podemos expandir à outra visita realizada cerca de trinta anos depois. O casamento endogâmico era uma forma de preservar a identidade e a fortuna.

Com isto podemos defender que esta família, tão afamada por judaica e ainda praticar cerimônias dos seus ascendentes judeus, para conseguir manter acesa estas tradições e ensinamentos de forma mais “pura” e supostamente mais protegida em um reduto de sujeitos com uma identidade étnico-religiosa comum, preferiu manter-se composta exclusivamente de cristãos-novos. A filha de Maria Lopes, Violante Pacheca, por ter se casado com Gaspar de Almeida pode ter sido discriminada no próprio núcleo familiar, chegando a ponto de ter que morar em outra capitania por causa das pressões familiares. Aparentemente mostra-se um caso de não aceitação total do criptojudaísmo da família mas em contraponto foi excluída do convívio dos Lopes. Violante porém, ao se confessar demonstrou que quando ainda residia na Bahia praticava ritos judaicos, mesmo dizendo não saber serem da lei de Moisés. Poderia ter sido obrigada. Salvador (1969, p.115.) acrescenta sobre a tática da endogamia utilizada pelos cristãos-novos:

De modo que, em fins do século XVI, havia no Espírito Santo um bom grupo de cristãos-novos, constituído por diversas famílias. Alguns dos filhos solteiros contraíram matrimônio aqui com pessoa de sua etnia, por exclusivismo racista,

por afinidade de tradições e por serem poucas as mulheres cristãs-velhas. A maioria era judaizante e, como tais, se reuniam em sinagoga nas sextas-feiras à noite.

Lianor da Rosa não foi repreendida por seus parentes por ter dito aquelas palavras contra seu aparentado Gaspar de Almeida, o que pode sinalizar a aprovação das suas falas pelo seu marido e genro. Nesta denúncia, Bento Teixeira também declarou que Gonçalo Nunes após as afirmações de Lianor complementou dizendo:

[...] então o ditto Gonçalo Nunes respondeo que como podia ser isso por que elle tinha ouvido já pregar que todos os filhos que os judeus fizerão em Babilonia forão lançados fora do templo, ao que elle denunciante respondeo que Deus mãodava aos judeus que indo a guerra, e contentando lhe algumas gentias captivas que poderão entrar a ellas depois de ellas raparem o cabelo e certos dias e noites chorarem os peccados e que se dos tais gentios os filhos que nacioo erão reprovados como serião os outros, então se callarão, e não se praticou mais nesta matéria (MENDONÇA, 1929, p. 162-163).

Apesar de Bento Teixeira os ter por bons católicos, por darem mostras exteriores de bons cristãos, suspeitou daquelas afirmações, presumindo que estavam mal intencionados com aquela conversa.

Como aponta Ronaldo Vainfas (1986) em seu artigo sobre a sociologia da denúncia, este mecanismo era amplamente utilizado pela Inquisição, sendo considerado o grande motor que movia o Tribunal do Santo Ofício. O que interessava para muitos que realizavam esta prática, era cumprir com o dever de bom católico e extirpar do mundo cristão as condutas heréticas. Havia também os que denunciavam para se protegerem de possíveis acusações. “A denúncia expressava, assim, uma espécie de transferência da mentalidade acusatória e difamante da Inquisição para o interior do corpo social [...] estimulando a denúncia dos ‘maus costumes’, o Santo Ofício criava guardiães da moral” (VAINFAS, 1986, p. 44).

Neste perfil encaixa-se o denunciante de Álvaro Pacheco, que depois de publicado o Monitório da Inquisição e associando aquela pergunta de Álvaro às posturas de um provável herege indicadas no edital da fé ele simplesmente cumpriu com o seu dever de bom católico, mesmo que não tivesse observado naquele caso qualquer indício de má intenção por parte do denunciado.

Diogo Afonso, membro dos Lopes, estava em casa com Pero Gonçalves com quem tocava viola, e este lhe pediu para que tangesse uma certa canção a qual Diogo se negou porque lhe foi recomendado pelo seu pai Gaspar Dias da Vidigueira e sua mãe Ana de Oliveira que não a tocasse naquela época para que “não dixessem os demos dos galileus que elles que se alegravam com a morte do seu christo” (MENDONÇA, 1929, p. 482). É provável que eles estivessem em um dia santo ou na semana santa e que aquela música, se tocada naquele momento, os evidenciassem em demasiado como cristãos-novos judaizantes. Preferiram se conter e manter não tão aparente a sua resistência ao catolicismo. Mesmo com esta cautela Diogo não escapou da acusação.

As muitas denúncias contra este grupo familiar acarretaram processos inquisitoriais para averiguar as suspeitas que recaíram sobre eles. Alguns foram processados e responderam a estas inquirições ainda no período das visitas, como foi o caso de Antônia de Oliveira, Duarte Serrão e Salvador da Maia na primeira Visitação e André Lopes Ilhoa já na segunda inspeção. Salvador da Maia e André Lopes Ilhoa responderam parte dos seus processos no Brasil sendo posteriormente remetidos a Lisboa no decorrer das investigações. Já Antônia de Oliveira e Duarte Serrão responderam pelas suas suspeitas na fé durante a estada de Furtado de Mendonça no Brasil.

Assim visualizamos fragmentos da vida, cotidiano, amizades e conflitos, desenlaces de uma família de descendentes de judeus no Brasil quinhentista. Os Lopes por tentarem se manter fiéis ao judaísmo, conservar a sua identidade, religiosidade, tradições e costumes, tiveram as suas vidas devassadas pela Inquisição. Religiosidade essa adaptada às novas circunstâncias, e tendo que perpetuar-se através de uma dissimulada postura exterior dos cristãos-novos, mas preservando ainda os sentimentos pela fé dos seus antepassados.

The First Visitation of the Holy Office to Brazil and parts of the trajectory of a New Christian family in Bahia Quinhentista (The Lopes)

Abstract

This research aims to analyze the family of New Christians, the Master Alfonso and Maria Lopes, who lived in the captaincies of Bahia in the late sixteenth century. This period, marked by the presence of the First Visitation of the Holy Office to the Northeast (1591-1595). The family group was the victim of numerous complaints from Crypto, which placed him as a potential target of inquisitorial repression, represented by the then Visitor Heitor Furtado de Mendonca. From the analysis of complaints from this visitation, we can see the list of blame assigned to this household, the social relations between New Christians and Old Christians in colonial Bahian society and the action of the Inquisition Lisboaeta in lands beyond the seas.

Keywords: Inquisition. Colonial Bahia. New Christians. Catholicism.

Fontes

MENDONÇA, Heitor Furtado de. **Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil**: confissões da Bahia: 1591-1592. Introdução: Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1935.

_____. **Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil**: denúncias da Bahia: 1591-1593. Introdução: Capistrano de Abreu. São Paulo: Paulo Prado, 1925.

_____. **Primeira visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil**: denúncias de Pernambuco: 1593-1595. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**: confissões da Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Referências

ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Macabéias da Colônia**: criptojudaismo feminino na Bahia: séculos XVI e XVII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

CALASANS, José. **Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe**. Salvador: Eduneb, 2012 (coleção Nordestina).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas Capitâneas de Cima**: estudos sobre os cristãos novos do Brasil nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Brasiliense, 1969.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1996.



RIBEIRO, Eneida Beraldi. **Bento Teixeira e a “Escola de Satanás”**: o poeta que teve a “prisão por recreação, a solidão por companhia e a tristeza por prazer”. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SALVADOR, Jose Gonçalves. **Cristãos novos, jesuítas e Inquisição**: aspectos de sua atuação nas Capitanias do Sul (1530-1680). São Paulo: Livraria Pioneira, 1969.

SEVERS, Suzana Maria de Sousa Santos. Uma família cristã-nova na Bahia setecentista. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (Org.). **Ensaio sobre a intolerância**: inquisição, marranismo e anti-semitismo. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 147-176.

SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. **Heréticos e impuros**: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Ed. Coleção Biblioteca Carioca, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Na teia da intriga: Delação e moralidade na sociedade colonial. In: VAINFAS, Ronaldo. (org.). **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1986. p.41-66.

Correspondência

EMÁNUEL LUIZ SOUZA E SILVA
Faculdade Presbiteriana Augusto Galvão
Praça Castro Alves, nº 1
44790-000 - Campo Formoso - BA
emanuelsilva@augustogalvao.edu.br

Recebido em 20.08.2013

Aprovado em 06.01.2014

Os Nunes: Uma Família Destruída pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição

ENEIDA BERALDI RIBEIRO

Departamento de Documentação e Pesquisa do Museu da Tolerância da
Universidade de São Paulo.
ebr1595@hotmail.com

Resumo

O artigo se propõe a contestar uma visão atual de parte da historiografia nacional sobre a Inquisição portuguesa que, olhando apenas por uma perspectiva numérica individualizada, minimiza a ação do Santo Ofício, alegando o “pequeno” número de vítimas e o de condenados à pena capital, comparados a outras instituições ou momentos históricos, sem relacionar tais dados a informações sobre a abrangência de cada ação persecutória. Nessa linha, os autores não alcançam a totalidade do fenômeno inquisitorial e não analisam os impactos sobre os grupos familiares e suas conexões, uma vez que o Tribunal afetava diretamente a sobrevivência das famílias, retirando seus membros do mercado de trabalho e empobrecendo-os, quando não os reduzia à miséria, ao desestruturar as redes comerciais e excluir parte dos parentes livres da vida social.



Palavras-chave: Brasil colonial. Inquisição portuguesa. Historiografia brasileira. Famílias. Redes comerciais familiares.

O século XVI foi um dos séculos mais produtivos e controversos. A Renascença propunha novas formas para o estético, repensava a relação do homem com a divindade e trazia à discussão o racionalismo e o cientificismo. Estranhamente, também foi o século em que perseguições, vindas principalmente da Igreja, se acirraram (SOUZA, 1993). Em Portugal, no ano de 1536 é instituído o Tribunal do Santo Ofício nos moldes da Inquisição espanhola. Destinado, a princípio, a manter a pureza da fé católica, tornou-se um dos maiores órgãos de repressão dos quais se tem notícia.

A Inquisição já havia sido instituída na Espanha desde 1478, e teve como um dos seus fundamentos a unidade do Estado. O ano de 1492 marcou não somente a chegada de Colombo à América, mas também a expulsão de todo elemento, de origem judaica ou moura, que recusasse o Cristianismo. Após a expulsão dos árabes pretendia-se uma total unificação, com a oficialização de uma única religião. Algumas famílias judias, por opção ou por impossibilidade de saírem do reino, converteram-se. Fenômeno análogo se processou em Portugal no ano de 1497, porém, em terras lusitanas, não houve a possibilidade de partida. Foram todos compulsoriamente convertidos e denominados a partir de então de cristãos-novos.

A total inserção dos cristãos-novos à sociedade nunca se concretizou. Na verdade, o preconceito se tornou maior em comparação à época em que eram judeus (NOVINSKY, 2006). A exclusão era institucional. Os Estatutos de Pureza de Sangue impediam aos que tivessem antepassados judeus ou árabes de cursarem as universidades, pleitearem cargos públicos e eclesiásticos, ou de serem aceitos nas irmandades religiosas, por exemplo. (CARNEIRO, 1983). Esquecia-se o passado e negava-se a herança cultural de árabes e judeus, destinados, na época moderna, ao ostracismo. Eram realizadas investigações genealógicas para assegurar a origem dos candidatos. Sabemos, no entanto, que muitas delas eram fraudadas, e não foram poucos os cristãos-novos a estudarem e a alcançar importantes cargos e posições.

Os judeus convertidos foram os elementos que a Inquisição, primordialmente, perseguiu. Para o Tribunal apenas os seguidores do Cristianismo, que se desviassem da verdadeira doutrina e práticas religiosas, estariam sob a sua alçada. Os novos cristãos passaram a ser constantemente vigiados e, por uma mínima desconfiança, eram denunciados. Essa dinâmica foi fatal para alguns grupos que sofreram as consequências das prisões, das torturas físicas, das violências psicológicas, dos preconceitos e as carregaram para o resto de suas vidas, desmoronando projetos individuais e familiares.

Nosso objetivo com esse trabalho é mostrar a saga de uma família cristã-nova portuguesa, os Nunes, que foi totalmente destruída depois da experiência nos cárceres da Inquisição, e que nos demonstra que o alcance da política adotada pela Igreja e pelo Estado Moderno foi muito maior do que aquele que simplesmente se contabiliza nos presos ou em alguns “poucos” condenados à morte.

Alguns trabalhos atuais têm minimizado a ação da Inquisição com simples argumentos estatísticos e análise da legislação do Tribunal, ao mesmo tempo em que desqualifica uma produção bibliográfica de autores sérios, que há mais de quatro décadas se debruçam sobre o assunto. A alegação é de que o número de vítimas não foi tão expressivo, nem o número de condenados à pena capital teria sido grande o suficiente para ter provocado consequências mais amplas, quando comparados a outras instituições ou momentos históricos. No entanto, o que constatamos em nossas pesquisas, é que a extensão dos danos alcançava um número muito maior de pessoas, já que afetava diretamente a sobrevivência do grupo familiar, excluía os parentes da vida social e, relegados tanto pela Igreja quanto pela sociedade, os condenava à miséria.

Nas pesquisas que realizei no Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, meu interesse era o de ler os processos dos homens e mulheres que mantiveram contato com o poeta Bento Teixeira, enquanto esteve preso na Inquisição de Lisboa, entre os anos de 1595 a 1599. Um dos nomes mais citados por Bento Teixeira, nos textos que redigiu em sua defesa, foi o de Lopo Nunes.

A trajetória da família cristã-nova dos Nunes foi devidamente documentada pelos notários em cada um dos processos inquisitoriais, que são nossas fontes para resgatar sua história e nos permite a compreensão do grupo familiar inteiro, visto que a maioria de seus integrantes foi presa ou requisitada a prestar depoimentos junto aos Tribunais de Lisboa e Coimbra.

O processo inquisitorial de Lopo Nunes, até então não digitalizado, encontra-se em um delicado estado de conservação e foi apenas com uma autorização especial, do arquivista responsável, que pude folheá-lo. A riqueza dos dados nele contida é enorme e através dele cheguei aos processos dos pais, irmã e outros parentes, também presos. Descobri uma família letrada, apaixonada por sua história e decidida a encontrar, em outro meio social, as possibilidades de alcançar seus objetivos pessoais e profissionais, além da liberdade religiosa e de expressão. Todos os planos foram frustrados. A família foi despedaçada pela Inquisição.

Naturais das regiões de Barcelos e Vila do Conde, a família Nunes, assim como a maioria dos convertidos, via na educação a única maneira de ascensão social. A medicina foi a profissão escolhida por vários deles. O estudo exigia o conhecimento de línguas, mas alguns desses homens demonstraram domínio também do grego e do espanhol, além do latim. A leitura do livro sagrado e a reconstrução da história judaica eram extremamente valorizadas. No entanto, sem

as autoridades religiosas e o acesso aos livros, elas eram feitas, às vezes, de forma equivocada. Mas, em outros momentos, era tal a profundidade alcançada que chega a nos impressionar.

A prisão dos Nunes se deu na madrugada do dia 14 de Julho de 1594, em Lisboa. Caminhando, a família abandonava o barco que os levaria a São José. Estavam próximos da Torre de Belém e foram abordados por guardas que questionavam seu destino, estranhando a bagagem. Aos cristãos-novos era vedado o direito de sair de Portugal, mesmo que sua presença fosse considerada inconveniente.

Thomás Nunes, a esposa, e dois de seus filhos, são levados prisioneiros ao Palácio dos Estaus, sede da Inquisição de Lisboa. O crime: tentativa de fugir do reino. Além disso, os Inquisidores tinham informações de que, nos mesmos cárceres e nos de Coimbra, estavam presas pessoas da cidade do Porto e de Vila de Conde, onde a família Nunes tinha sido moradora e que, em confissões, os havia denunciado.

Thomás Nunes era filho de mercadores. Ele era natural de Barcelos e, quando foi preso, tinha mais de 60 anos de idade. Era médico, com família bem estruturada e muitos filhos. A medicina ele aprendeu em Salamanca e Coimbra (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº1883). Por obediência aos pais, casou-se com a prima Maria Vaz.¹

Em Vila do Conde, apesar de não serem ricos, os Nunes possuíam escravos e empregados para servi-los. A casa era frequentada por parentes e amigos com certa constância. Nesses encontros, além dos assuntos cotidianos, tratavam de resgatar a tradição de seus antepassados. Thomás Nunes foi encorajado por parentes, desde os 23 anos, a estudar o Judaísmo. Mas, a chama da curiosidade já teria sido acesa muito antes, pela mãe (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 1883).

Thomás Nunes passou a procurar, com ansiedade, os livros e a estudá-los profundamente. Sabia que não poderia seguir os rituais prescritos enquanto estivesse entre pessoas estranhas, mesmo porque o seu trabalho o impedia, e que perante os cristãos deveria agir como se fosse um deles. Sabia que os cristãos-novos não tinham liberdade religiosa e que eram vigiados constantemente. Assim, tudo o que lia era “encomendado à memória” e apenas discutido entre pessoas que dividiam a mesma crença.

Todo o grupo familiar era judaizante. Confessaram em seus processos as práticas mais comuns de jejuns, orações e guarda dos sábados. Os elementos mais preparados intelectualmente eram os responsáveis pela instrução dos demais, como Thomás Nunes, por exemplo. Os casamentos eram uma preocupação entre eles. Os elos familiares se aprofundavam e a endogamia, especificamente para esta família, era quase uma regra. Dessa forma, o conhecimento sobre a religião era dividido entre todos, o que explica o grande número de prisões.

¹ Seus pais eram Lopo Nunes (mercador) e Branca Lopes. O pai da esposa, Maria Vaz, também era médico. *Processo de Thomás Nunes 1883*. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa.

A medicina que praticava não dava a Thomás Nunes os rendimentos esperados e, em busca de melhores condições, mudou-se com a família para Lisboa, após 33 anos vividos em Vila do Conde. A capital também representava maiores possibilidades para casar dois de seus filhos, Antonia e Lopo.²

Mas, depois de alguns meses em Lisboa, Thomás Nunes recebeu cartas de parentes, residentes em Flandres³ que relatavam que “naquela terra os médicos ganhavam muito, havia portugueses muito ricos, e onde poderia casar a filha com pouco dote”. Sem pedir permissão ao Santo Ofício, pois acreditava que não a receberia, “mandou seu fato por uma barca para Flandres, com roupas de linho e lã, comida, duas arcas pequenas, dois barris de água e dois barris de vinho” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 1883). No caminho que faziam a pé para a quinta de uma amiga, antes de embarcarem, foram presos.

Iniciado o processo inquisitorial, Thomás Nunes passou a ser interrogado sobre sua relação com a família, amigos e vizinhos, suas atividades profissionais e, principalmente, sua vida religiosa. Como todos os cristãos-novos, ele tinha sido educado no Catolicismo. Externamente, pouco havia que pudesse incriminá-lo. Comparecia às missas, seguia romarias, fazia oferendas. Era tão zeloso da religião que colocara uma filha no mosteiro. Como médico, não discriminava dia nem horário para trabalhar. Tinha por pacientes freiras e religiosos, fazia caridade aos enfermos e cuidava dos pobres de graça.

Mas os Inquisidores haviam recebido denúncias contra ele. Todas de caráter judaico. Eram relativas à alimentação e jejuns, em especial o que se fazia na Páscoa judaica. Ao lermos seu processo, nos deparamos com um homem decidido a entender a antiga religião e a professá-la. Familiares e amigos lembravam que também discutiam com ele a guarda dos sábados. Acreditavam que ao seguir as regras da Lei de Moisés teriam suas almas salvas.

Nos primeiros interrogatórios feitos pelos Inquisidores, negou que tivesse judaizado em algum momento de sua vida. O processo, que foi finalizado em pouco tempo, deu ao réu a pena última: a morte.

2 Após o casamento, Thomas e Maria viveram em Vila do Conde e tiveram oito filhos. Partimos da data de 1594, dada pelos pais aos Inquisidores, para lhes indicar as idades: Lopo Nunes, médico, tinha 30 anos estava preso, Miguel Vaz, cirurgião, 35 anos, era casado com Brites Teixeira; Pero Vaz, era mercador de 32 anos e encontrava-se em Madri; Manoel Nunes também era mercador, tinha 24 anos e estava casado com Beatriz Gomes, morando no Brasil com a família; Simão Vaz era soldado, solteiro e se encontrava em Angola; Antonio Nunes, com 17 anos era solteiro e estava com o irmão Miguel no Brasil; Antonia Nunes era solteira com 17 para 18 anos, e foi presa com os pais; João Nunes tinha de 10 pra 11 anos e o pequeno André Nunes, de apenas 6 anos. *Processo de Thomás Nunes* (ANTT), *op. cit.*

3 Thomás Nunes recebeu correspondência de Manoel Anriques, primo do sogro dele e João e Antonio Fernandes, mercador, primo dele, que viviam em Burgo. *Processo de Thomás Nunes*. (ANTT), *op. cit.*

No dia 22 de fevereiro de 1597, o Inquisidor chegou ao cárcere de Thomás Nunes, às nove horas da noite. O réu havia pedido para lhe falar e, sob juramento, e com as mãos atadas disse:

“que desde o dia anterior ao ouvir os padres, decidira se converter à fé da igreja católica e, aceitando Cristo em seu coração, por seu Deus, se arrependia do passado” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 1883).

Sabedor da pena capital a ele imputada, Thomás Nunes decidiu por confessar seu Judaísmo, praticado desde os 23 anos de idade, quando aprendeu que não havia outra Lei que não houvesse de guardar que a de Moisés, mas que a “mantinha no coração, pois não era obrigado a fazer as cerimônias de judeu enquanto não estivesse em liberdade”. Ainda na juventude, foi iniciado na leitura do Antigo Testamento. “Passou a entender as coisas da Lei encomendando os textos da Bíblia à memória” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 1883).

Quanto à tentativa de fuga, de início, negada, foi assumida posteriormente, porque com parentes presos, sabia que, cedo ou tarde, seria denunciado à Inquisição. Confessou que, determinado a ir para Flandres, mandou seus pertences por uma embarcação, na qual iriam até São José. Os planos também incluíam Veneza caso se não se dessem bem em Flandres.

Os Inquisidores, no entanto, concluíram que o réu não havia confessado inteiramente suas culpas, tendo dado sempre a impressão de ser contrário à conversão, considerando sua confissão simulada e fingida. A sentença se manteve. Aos 23 de fevereiro de 1597, depois de três anos de cárcere, Thomás Nunes foi entregue à justiça secular. Uma vez que a Igreja não matava, enviava ao Estado o réu para que a pena se cumprisse.⁴

Ao mesmo tempo, corriam os processos contra a esposa e filhos. Maria Vaz,⁵ a esposa, foi presa aos 46 anos de idade, e também foi relaxada à justiça secular, prática frequente dos Inquisidores, para forçar os réus às confissões. Maria Vaz tinha pouco a dizer. Repetia, nos interrogatórios, o cotidiano de sua família. Apesar de católica, dividiu com o esposo, por instância dele, os jejuns judaicos.

Os Inquisidores queriam esclarecer as razões da mudança da família para Lisboa. Maria Vaz confessou seu temor com a decisão do marido. Os parentes também o alertaram para os perigos que corria morando tão próximo do Tribunal da Inquisição e sabedores “da miséria que a gente da nação sofria com as prisões da inquisição, pelos vitupérios e afrontas que das ditas prisões lhe seguiam” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 9873). Mas, os motivos financeiros foram os argumentos que ela reproduziu, depois de tentar convencê-los de que a ida a pé, até São José, não teria passado de um pagamento de uma promessa.

⁴ Sentença publicada no auto público da fé que se celebrou na Ribeira aos 23 dias de fevereiro de 1597. (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 1883)

⁵ Maria Vaz era filha de Pero Vaz, médico e de Ana Gomes, natural de Vila do Conde. *Processo de Maria Vaz 9873*. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa.

Aos Inquisidores o fato da família ter levado a bordo arcas com roupas e mantimentos provava a hipótese de fuga. Dentre os objetos que levavam nessas arcas de cedro e madeira, estavam fardos de cama e roupas de linho, além de canastras com vestidos e camisas. Quando chegou aos cárceres, Maria Vaz foi obrigada a entregar ao alcaide o ouro e as moedas que trazia na bolsa.

Ela se defendeu, durante parte do tempo em que esteve presa, alegando ignorância acerca de outros motivos para a mudança, além da questão financeira e da preocupação de Thomás Nunes em casar a filha, Antonia, com um dote menor. Muito fraca e cansada, porém, logo se retratou e em tom de questionamento perguntava aos Inquisidores como poderia agir de outra forma, pois, como mulher, aceitara as decisões do marido, mesmo não concordando com ele e se sentindo muito insegura.

Os Inquisidores não se satisfizeram e a alertaram de que iria à tortura, da qual foi liberada pela fragilidade de sua saúde. Maria Vaz confessou que a mãe, Ana Gomes, lhe havia ensinado alguns rituais da antiga religião, como o de lançar fora a água dos potes da casa quando alguém nela falecia, pois “quando morria alguém, os finados se vinham lavar na água da casa” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 9873). Ela conhecia algumas orações que foram transcritas pelo notário e diziam:

A ti alevanto Rei, meus olhos, que moras em os ceos
asi como os olhos do criado em mãos de seu Senhor
asi os olhos da criada em mão de sua Senhora,
asi os nossos olhos em Deus nosso,
até que aja misericórdia,
pera que conheçamos na terra o seu caminho
e antre os gentios a sua salvação.

Levantei os meus olhos aos montes donde vira o socorro pêra me o meu socorro
seia do Senhor que fez os céus e a terra, não deixe escorregar o teu pee, ne...
os que nege quem te guarde, o Senhor te guarde, guarde a tua alma, que de dia
te não queimava o sol, nem de noite a lua, o Senhor guarde tua entrada e tua
sayda, entam gloria patris (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº9873).

Retomados os interrogatórios, Maria Vaz manteve suas declarações. A Inquisição, por fim, decidiu que sua pena seria a de portar o hábito penitencial, pena que cumpriu até a morte. Suas denúncias ao marido, no entanto, lhe determinaram a morte.

A filha do casal, Antonia Nunes foi, depois de presa, vigiada constantemente por vários funcionários da Inquisição, padres e guardas (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº4588). A intenção era somar mais provas ao seu processo. As denúncias que os Inquisidores possuíam contra a menina, de apenas 15 anos, eram relativas a alguns poucos jejuns judaicos, ao conhecimento de algumas orações e a estar presente ao ato de jogar fora a água dos cântaros da casa, em ocasião da morte da avó materna, que a iniciara nos ensinamentos do Judaísmo. De maneira idêntica ao processo da mãe, foi entregue à Justiça Secular. Mesmo com mais defesa, os Inquisidores decidiram manter a pena capital uma segunda vez, até a reconciliarem, em auto de fé de 22 de outubro de 1597. Saiu da prisão aos 18 anos de idade, tendo que portar o hábito penitencial, pena que os Inquisidores posteriormente, suspenderam.

Podemos avaliar aqui que a extensão das possíveis sequelas provocadas pelo terrorismo psicológico, que não podem ser desconsideradas quando estudamos o fenômeno inquisitorial. As constantes ameaças de morte e tortura além de uma vigilância diuturna a uma simples adolescente deve ter deixado marcas em sua personalidade. Ela era uma menina de 15 anos a passar três anos de sua vida totalmente encarcerada e sob tais pressões. Depois da reconciliação, ela teria que arcar com as consequências do uso da veste (o sambenito) que a discriminaria na sociedade, mesmo que, depois, a obrigação tenha sido suspensa. Viveria com a mãe, nas mesmas condições precárias, mas sem o pai, já executado e com o irmão mais velho ainda preso.

Neste outro processo trágico, como o do pai, Thomás Nunes, acompanhamos Lopo Nunes, parente e companheiro de cela de Bento Teixeira. Médico, de ampla cultura e fluente em várias línguas, foi preso com apenas 30 anos de idade e teve sua vida destruída pela ação dos Inquisidores. O tratamento dado a ele poucas vezes se lê nos processos. Durante a maior parte do tempo em que esteve nos cárceres teve pesados ferros atados a seus pés.⁶ As denúncias contra ele, vindas de parentes e amigos, foram na sua maioria, extraídas sob tortura.

Os pais e um tio o haviam iniciado em sua instrução na Lei de Moisés, que ele assumiu, depois de muita hesitação. Sua mãe o deixara crescer no Judaísmo, apesar dos argumentos contrários de seu pai, que ele declarou, corretamente, ter sido morto pela Inquisição. Pela Lei, Lopo tentava fazer alguns jejuns e seguir as prescrições alimentares, mas criticava algumas de

⁶ Assim está redigida a procuração, assinada pelo advogado do Santo Ofício, Manoel Cabral. "Muito Ilustres Inquisidores, Tratando eu com o réu para que me desse informação para tratar de sua defesa diz que o que as lhe convém é vir com uma exceção peremptória ou embargos ao procedimento do libelo, fundados em que se lhe não deram culpas... ao cabo de 40 meses e a que está preso, com todo mau tratamento em grau mui intenso quanto se podia dar a preso e que lhe lançaram ferros de dez meses a esta parte com que dorme de noite... e o mais tempo junto da carne o que tudo muito bem sabem os senhores inquisidores e que foi preso em Belém indo para São Josep". (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179).

suas pacientes pelo fato de adoecerem ao persistirem sem alimentação nos dias estipulados para os jejuns, tanto pelos cristãos quanto pelos judeus.

O réu não cria em Cristo e não o tinha por Messias. Alguns de seus companheiros entendiam que “Cristo se fizera filho de Deus e alterara a Lei de Moisés, e que por isso, os judeus o crucificaram em cumprimento do texto”. Os sacramentos da igreja católica e “as coisas de cristão pareciam que não prestavam para nada, nem para a salvação da alma”. A “adoração das imagens era idolatria e ele ia à igreja e fazia obras de cristão por cumprimento do mundo”. Os “cristãos velhos eram vistos como bárbaros gentios e grandes hipócritas em suas devoções”. (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179).

A Lei dos judeus era considerada a melhor dentre todas, e para demonstrá-lo os cristãos-novos utilizavam-se, até mesmo de anedotas, uma das quais Lopo Nunes reproduziu: “estando um dia, 3 homens, um judeu, um mouro e um cristão em conversação, perguntara o judeu para o cristão, qual era a melhor lei, se a dos judeus, ou a dos mouros. E o cristão respondeu que a melhor lei era do judeu. O judeu repetiu a pergunta ao mouro, que dá a mesma resposta, ou seja, que em comparação com a dos cristãos, a melhor lei era a judaica. A isso o judeu pediu que ambos averiguassem qual era melhor de suas leis, se a do mouro se a do cristão, porquanto já ele, por eles mesmos, tinha concluído ser a sua lei a melhor”. (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179).

Lopo Nunes repetiu várias vezes, como lhe ensinara o pai, que era inocente. Acreditava que, por ser letrado, e assim reconhecido pelos Inquisidores, estes o destrataavam mais. Redigiu textos em grego, latim e português, em papel e panos. Confessou que escrevera os salmos, que sabia de cor, para rezá-los.⁷ Fez tinta de pó de candea e usou uma pena de galinha, aparada com tesoura para escrever. Esta tesoura e os pedaços de tecidos conseguiu com um alfaiate, com quem dividiu a cela, que fazia roupas aos guardas. Os textos intrigaram os Inquisidores, que

⁷ Este é o traslado fiel do pano que está em grego. Álvaro Lobo, prefeito dos estudos de Santo Agostinho, o fiz trasladar a 23/10/97. “Louvor de Gracia “O cão esmaltado se muitas strellas de toda parte traz aos homens a lux q’ de dia e de noite resplandesce da qual tendo necessidade pera viver lustrosamete, se nam abrissem os olhos nam poderiam veer a formosura do mundo. Por mais que o cxo tenho eu a gr’acia, n’a qual em lugar de innumeravees strellas ouve sábios sem numero que deram com sua doutrina claríssimo resplendor, e como abriram os olhos d’alma chegaram a veer a bellesa da natureza. Ninguém suspeite que louvando deste modo a grácia, a allevanto mais do necessário; porque antependoa desta maneira pareço passar as marcas (?). No c’ao achar hum sol nam he muito: Em Grácia quantos mais se acham nada menos bellos, e resplandescentes, Quem nam concede que foram lumes, e sol cada hum d’aqueles, Platam, e Aristóteles, entre os philosophos, Ptolema’o e Euclides entre os astrólogos; Demóstenes e Aschines entre Rhetoricos; Xenophonte e Thucidides entre os historiadores: Homero, e Orpheo entre os poetas. Pois eu tenho pera mi q sam mais pera engrandescer, e admirar, que o mesmo sol, porque ainda he verdade que no ca’o luz desaparece e se aparta, também leva com sigo, e nam dera a lux que com ela nasce. Mas os varones assinaldos ainda depois de mortos dam lux, e nunca se obscurescem”. (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179).

encomendaram a sua tradução, pois Lopo Nunes escolhera passagens do Antigo Testamento, o que poderia determinar sua condição de cripto judeu.

No interior do cárcere, Lopo Nunes comunicou-se com outros presos aos quais disse que “nenhum homem da nação haveria de viver em Portugal, mas que deveria tentar partir para a França, Itália ou Flandres” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179). Ele afirmou, aos Inquisidores, num primeiro momento, que a tentativa de fuga do reino, não passava de uma romaria, pois os pais haviam ficado doentes, e a mãe prometera ir a Nossa Senhora da Penha, para uma novena. “Uma fragata os levava à porta do mar, até Belém, onde dormiram à noite. Pela manhã, quando saíram da fragata, a mando do barqueiro, e caminhando para São Joseph, foram presos”. Sob tortura, anos depois, confessou que fugiam para não se tornarem outras vítimas da Inquisição, o que de fato ocorreria. Disse que, na fragata, levavam “uma canastra com camisas e roupa de linho de serviço, uma cesta com pão cozido, uma panela de peixe frito, e dois papélicos de confeitos”. Cada um dos familiares levava duas capas e uma mala com papéis e camisas. Ele levava suas espadas e um saco com um jarro de prata e alguma roupa de linho. O “fato que trouxera da Vila do Conde andava misturado com o de seu pai. Não tinham deixado ninguém na casa em que viviam, pois fizeram a romaria e se recolheram à casa de Grácia de Medeiros, na Rua dos Mudos. Disse que não sabia que aonde foram presos se alugavam naus para (se) sair do reino pela barra”. (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179).

A Bento Teixeira disse que sua prisão se dera porque ele, por guarda da Lei de Moisés, não dormia com as freiras dos mosteiros que curava, porque não eram da sua Lei. Acreditava que havia contra sua pessoa suspeita de que tivesse levado à morte um inquisidor, Ribafria, pela “ciência incógnita que sabia, mas ele confessava ser inocente, e que o inquisidor morrera de paixão” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 5206).

Bento Teixeira escreveu, em seu texto de defesa, que persistia na tentativa de convencer Lopo Nunes a se retratar e a confessar, afirmando a ele que “não podia haver em homens, consciência tão desalmada, que tivesse ali (nos cárceres), alguém sem culpa” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 5206). Os textos que podemos ler no processo do poeta Bento Teixeira são longos, delicados e precisos em suas informações. Sua ideia, acredito, era salvar-se, mas para tal, deu informações valiosas aos Inquisidores. O que Bento Teixeira afirma com relação a Lopo Nunes, também o fez com outros companheiros de cela, ou seja, escreveu que, depois de ter passado anos como judeu, entendera que a religião cristã era a única na qual os homens poderiam salvar-se. Dizendo-se arrependido dispunha-se a convencer os outros réus, contanto que, em troca, fosse libertado com mais brevidade (RIBEIRO, 2007).

Com relação às prisões e aos Inquisidores, a opinião de Lopo Nunes era bem diferente daquela apontada pelo poeta. Para ele, os Inquisidores tinham por objetivo apenas encher cada vez mais os cárceres, e quanto aos padres, perguntava: “como podiam ser homens de se chegar a

Deus, se eles que se diziam seus ministros, andavam tão gordos, vestiam o melhor pano, comiam o melhor manjar, dormiam em camas brandas o seu sono, e não sabiam mais que usar violências e cruezas com os pobres moços que aqui estão encerrados” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 5206).

O prisioneiro ainda afirmou, segundo o texto de Bento Teixeira, que tudo o que se obrava nas Inquisições de Portugal, se fazia por meio dos familiares, que ele adjetivou por diabólicos, “que moviam os humores dentro do cárcere, fazendo atormentar os negativos e constantes”. Era por meio deles, em sua opinião, que se sabia o que a gente da nação fazia dentro das prisões. Um deles o “atormentava há quatro anos, sem deixá-lo dormir noite ou dia” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 5206). Bento Teixeira disse tê-lo repreendido, mas ele insistia em voltar à discussão.

Lopo Nunes acreditava que, aos Inquisidores, era inadmissível “que os cristãos-novos possuíssem mais cultura que eles, senão eles só querem ser no mundo, matando a todos que se opusessem, ou mostrassem mais conhecimento”. Bento Teixeira e Lopo Nunes discutiram muito e Bento pediu ao Alcaide que os separassem, porque ele se recusava a “dividir uma cela com um homem que se emparelhava com Deus” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 5206).

Do alfaiate, Adriano, aquele de quem recebera os pedaços de panos nos quais escreveu em grego e latim, soubera que a mãe, a irmã e alguns parentes lhe mandavam confessar e que “não quisesse vir ao estado de seu pai”. No entanto, Lopo Nunes dizia que se recusava a confessar o que não fizera e que estava preso sem culpa. (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 5206). Respondia às exigências de mais confissões com os argumentos de que sempre acreditara na Lei de Cristo, fazendo os seus jejuns, e por isso, como inocente que era, não tinha nenhuma obrigação em denunciar pessoas.

Ao ser interrogado pelos Inquisidores, agia de maneira prepotente, dizendo que sabia da necessidade da confissão, pois os cristãos-novos, ao negarem as culpas, eram condenados à morte: “ia-se rindo, dizia que sabia que para não ser relaxado era preciso confessar, ao negarem as culpas, eram relaxados, e indo-se-lhe fazendo essas perguntas ria, mostrando pouca vergonha, falando em tudo a propósito. Disse que não confessava porque um padre capucho sem letras lhe dissera que ele não era obrigado a isso, encobria as pessoas” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179).

Sobre a doutrina católica negava quase todos os seus dogmas. Jesus não estivera no santo sepulcro e a idolatria era negada, ao mesmo tempo em que se transformava em alvo de pilhérias. Os cristãos-novos, de seu círculo familiar e de amizades, entendiam o processo da Contra Reforma, pois discutiam algumas das decisões do Concílio de Trento, torcendo pela liberação de casamento aos padres.

Ao final de 41 meses⁸ de prisão, Lopo Nunes se mostrava ofendido pelo tratamento e pela não conclusão do processo e questionou o advogado que a Inquisição lhe oferecera. Negou-se a denunciar mais pessoas. Foi torturado cinco vezes. O médico, responsável pelos presos, declarou, em dado momento, que Lopo Nunes não poderia sofrer muito mais, pois “tinha febre e estava muito consumido, com o braço esquerdo quase aleijado, passando por grandes doenças” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179). Em uma das sessões, ao se sentir mal, pediu alguma compensação por tanto sofrimento. Recebeu dos Inquisidores, ainda na sala de tortura, um pouco de doce e um copo de vinho. As sessões de tormento se repetiam porque Lopo Nunes não conseguiu “confessar” o que falara de si uma antiga namorada, também presa, sobre práticas judaicas que um dia comentaram, e as informações que Bento Teixeira dera sobre ele, nos textos de sua defesa.⁹

Lopo Nunes reclamava das muitas violências que sofria, tendo ficado “três anos sem dormir, (com) o corpo sem repouso e levado a ferros, em grilhões” (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 5206).

O réu, por fim, depois de mais de 6 anos nas masmorras, pareceu aos Inquisidores que havia sido purgado nas sessões de tortura, confessando seu Judaísmo. Decidiram pela reconciliação à

8 O advogado assim termina seu relatório aos Inquisidores: “Diz (o réu) que está ofendido em o terem preso sem culpa há 41 meses. E por não ter culpa o retiveram... E que se reporta às declarações que tem feito e que por elas se lhe dê despacho e que não há de dizer mais nem o quer fazer sem embargo do que lha aconselhei e mostrei e nisto está tão confiante que não fui nunca para acabar com ele”. (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179).

9 Em 10 de janeiro de 1600, os Inquisidores dão a conclusão dos autos, alegando a falta de confissão do réu e determinando sessões de tortura e que seja vigiado nos cárceres: “Domingos Pereira e Bento Teixeira dizem de indícios que ajudam a prova de justiça. O réu é ainda mais suspeito de judaísmo por ter pai relaxado. E de Maria Vaz e Antonia Nunes, reconciliadas. Como concordou com o pai em sair do reino, mesmo não morando mais com ele, deve ser condenado á justiça secular. Ao que pareceu ao Dr. Antonio de Barros que a prova de justiça não era bastante porque Thomás Nunes dizendo de si, não conclui contra o réu”. “E por não querer vir com defesa também se pode atribuir mais confiança que a obstinação. E vai a seis anos que está preso e com grilhão em ambos aos pés... Ao que tudo se deve ter respeito posto que parece que a prova de justiça... está duvidosa e como tal for dúbio não deve ser havida por concreto... veemente suspeito se e como tal deve ser postado...lhe devem ser dados todos os tratos que puder levar e com o que disser tornar a ser visto na mesa seu processo. E a todos pareceu que este processo se ia levado ao Conselho Geral. Manuel Álvares Tavares, P d’ d Louença, Antonio de Barros, J Alves de Freitas, Francisco de Bragança”. “[...] que vá a tormento e lhe dêem todos os tratos que puder sofrer a arbítrio dos inquisidores e juízo do médico no potro, ao que satisfeitos os inquisidores se vão este processo em mesa, e o despachem como foi justiça sem tornar ao conselho, não sucedendo coisa de novo que obrigue a isso. Mandam que antes de se dar a execução a este assento, será posto o réu só, na casa da vigia onde será vigiado”. (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179).

Igreja, o confisco dos bens e o uso do hábito penitencial. Após dois meses de “instrução nas coisas da fé, para salvação de sua alma”, o mandaram soltar, tendo a cidade de Lisboa por cárcere.¹⁰

Em 20 de junho de 1603, três anos após a conclusão de seu processo, Lopo Nunes volta à prisão, pela mão de um antigo “amigo”, que o vira sem o hábito penitencial, fora do bairro que lhe fora destinado por moradia. Passando por muitas necessidades e estando doente, Lopo pediu aos Inquisidores que o soltassem.

Lopo Nunes representou, no processo de Bento Teixeira, uma chave que descortinou uma gama de relações familiares, e nos transportou, unindo pessoas, a cidades de Portugal (Ponte de Lima, Porto, Lisboa), Amsterdã e Brasil. O processo inquisitorial de Lopo Nunes revela uma personalidade de extrema complexidade. Ele era homem de inteligência requintada. Sua história e a de seus pais e irmãos são a prova de como a ação inquisitorial, em nome da defesa da fé, foi capaz de destruir, física, moral, financeira e psicologicamente, grupos familiares inteiros.

Lopo Nunes nunca mais foi visto. Um funcionário da Inquisição testemunhou que o antigo réu partira para local desconhecido. Finalmente, a fuga. Perdemos seu rastro. Para o historiador permanece a dúvida sobre o seu destino. Mas, repensando uma das frases do barqueiro que levou a família Nunes até São José, na qual afirmava que “os judeus também são criaturas de Deus”, (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179), concluímos que já era mais do que tempo de Deus olhar por esse seu filho.

The Nunes: A Family Destroyed by Tribunal of the Holy Office of the Inquisition

Abstract

The article intends to challenge a current view of part of the national historiography of the Portuguese Inquisition which just looking for an individualized numerical perspective, minimizes the action of the Holy Office, claiming the “small” number of victims and the condemned prisoners, compared to other institutions or historical moments, without relating these data to information on the scope of each persecutory action. In this line, the authors do not reach the entire phenomenon Inquisitorial and not analyze the impacts on household groups and their connections, since the Court directly affecting the survival of their families, their members withdrawing from the labor market and impoverishing them when did not reduce the misery, by disrupting trade networks and delete most free relatives of social life.

Keywords: Colonial Brazil. Portuguese Inquisition. Brazilian historiography. Family history; Family business networks.

¹⁰ Publicada a sentença em auto de fé de 3/9/00, na Ribeira. (ANTT/PT/TSO-IL Proc. nº 2179).

Documentos Manuscritos

Processo de Antonia Nunes 4588. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa.

Processo de Bento Teixeira, 5206. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa.

Processo de Lopo Nunes 2179. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa.

Processo de Maria Vaz 9873. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa.

Processo de Thomás Nunes 1883. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa.

Referências

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial no Brasil Colonial:** os cristãos novos. São Paulo: Brasiliense, 1983.

NOVINSKY, Anita Waingort. Reflexões sobre o racismo. **Revista USP**, São Paulo, n. 69, p. 26-35, mar./maio 2006. INSS 0103-9989. Disponível: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0103-99892006000200004&script=sci_arttext>. Acesso em: 17 maio 2012.

RIBEIRO, Eneida Beraldi. **Bento Teixeira e a “Escola de Satanás”. O Poeta que teve a “prisão por recreação, a solidão por companhia e a tristeza por prazer”.** Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico:** demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Correspondência

ENEIDA BERALDI RIBEIRO
Alameda Semilon, 53
18135-770 - São Roque - SP
ebr1595@hotmail.com

Recebido em 20.08.2013

Aprovado em 27.01.2014



Perspectivas de Pesquisa sobre Sociabilidades em Fontes Inquisitoriais

SUZANA SEVERS

Historiadora; Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (2002); Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia.
ssevers@uneb.br

Resumo

Os cristãos-novos da Bahia setecentista residiam nas diversas freguesias de Salvador, Recôncavo e regiões mineradoras. Não havia uma freguesia eminentemente habitada por cristãos-novos como as aljamas ibéricas. Com alguma distinção de riqueza, embora sem sinal evidente de segregação étnico-religiosa, cristãos-novos e cristãos-velhos eram comumente vizinhos. Este artigo apresenta o resultado parcial de pesquisas em processos inquisitoriais sobre as relações de vizinhança entre cristãos-novos, no papel de perseguidos, e cristãos-velhos seus vizinhos, mostrando as possibilidades de pesquisa que as fontes inquisitoriais encerram quando o assunto também são as sociabilidades.

Palavras-chave: Inquisição. Sociabilidades. Bahia setecentista, Cristãos-novos.

A presença da instituição inquisitorial no império português e nele, na sociedade baiana colonial, interferiu no modo de vida e comportamentos de seus habitantes, cerceou a propagação de novas ideias e dificultou à população cristã-nova alcançar suas aspirações de ascensão social em razão da aplicação dos estatutos de pureza de sangue, um dos critérios de estabelecimento das hierarquias sociais extensível também na colônia a ameríndios e africanos. Criou um ambiente, descrito por alguns estudiosos da Inquisição, dentre eles o etno-historiador Mott (2010, p. 31), em que: “[...] viveram nossos antepassados num verdadeiro clima de paranoia, com escrúpulos de terem falado ou agido de forma inadequada no tocante ao dogma cristão [...]”.

Aspectos da vida cotidiana nada ortodoxos, que fugiam aos ditames da doutrina católica e que constituíam eles mesmos a dinâmica da vida social na colônia, são reconstituídos pelas análises de processos inquisitoriais, pela perscrutação das anotações dos promotores da Inquisição em seus “Cadernos” (SILVA, 2011) e constituem temas preferidos de pesquisa na historiografia brasileira que vem se configurando durante as últimas duas décadas.

Lembro aqui Ronaldo Vainfas que por este caminhou investiu na apreciação da moralidade e sexualidade no cotidiano colonial com “Trópico dos pecados”, por exemplo, e Luiz Mott com sua atraente forma de contar as histórias sobre repressões à sexualidade homoerótica, ou ainda Anita Novinsky em seus inúmeros artigos que mostram a heterodoxia de ideias, pensamentos e comportamentos de cristãos-novos, sejam eminentes personalidades ou gente anônima do Brasil ou de Portugal, dentre vários outros expoentes da historiografia nacional e internacional que usaram a documentação inquisitorial para nos trazer aspectos da cultura, do cotidiano, das ideias, das redes de negócios, das tramas sociais e dos comportamentos sejam populares ou das elites, mas sempre dos envolvidos nos tribunais inquisitoriais.

Para trabalhar com estas fontes é inexorável conhecer como se desenrolava os processos e os mecanismos de funcionamento do próprio tribunal do Santo Ofício, além, claro da legislação à qual se submetia. Ensejando controvérsias, António José Saraiva explicou, na década de 1950, cada passo dos rigorosos trâmites burocráticos bem como o papel de cada funcionário envolvido com seu desdobramento. No entanto, o conjunto da documentação inquisitorial vai muito além dos processos. Compõe-se também pelas listas de auto-de-fé – nas quais constam a data do auto e a identificação do penitenciado; pelos famosos Cadernos do Promotor - uma miscelânea de documentos escritos ou enviados ao Santo Ofício sobre os suspeitos de crimes da alçada inquisitorial ou outras demandas como correspondências emitidas seja por Comissários espalhados pelo ultramar ou Familiares do Santo Ofício, ou mesmo meras instruções processuais;¹ há ainda as diligências de habilitação em gênero que são os autos de investigações sobre a origem

¹ O historiador Marco Antonio Nunes da Silva mostrou, em trabalho publicado na Revista da Cátedra Alberto Benveniste, a potencialidade de estudos propiciados por esta fonte inquisitorial. Ver *Referências*.

étnica dos postulantes a cargos eclesiásticos, militares, públicos, instituições assistenciais, universidades, ou até candidatas a Comissários e Familiares do Santo Ofício, as chamadas Cartas de Familiatura; sem deixar de citar as missivas entre o Conselho Geral do Santo Ofício e os diversos tribunais, inclusive espanhóis; além de outra gama de maços contendo registros dos mais diversos assuntos, e vasta legislação.

Os processos são autos circunstanciados que servem à instrução do caso e ao julgamento dos prisioneiros, com cerca de quarenta mil exemplares recobrando todos os tribunais do Santo Ofício português (Évora, Lisboa, Coimbra e Gôa), sendo cerca de apenas metade deles devidamente analisados por pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Este instrumento estruturase em sessões direcionadas a concentrar a fala dos réus em matérias concernentes à crença, às religiosidade e tradições, à rede de parentesco, às relações familiares e sociais, às ocupações e relações econômicas, ao patrimônio material, enfim, a aspectos gerais no âmbito da vida privada, dentre vários outros temas à mercê da sensibilidade dos historiadores.

A título de ilustração sobre as informações capazes de serem coletadas em processos inquisitoriais, comentamos brevemente sobre a sessão Inventário, em geral a primeira a figurar na composição dos processos movidos contra cristãos-novos após dar-lhes vago conhecimento de suas culpas, e que tinha por essencial conhecer seu patrimônio material e financeiro a partir do arrolamento dos bens móveis, imóveis, semoventes e escravos, das dívidas, créditos e rendimentos (mercadorias, matéria-prima, produto final e soldos), para procederem ao normatizado sequestro de bens.² O minucioso Inventário inclui relatos sobre as relações e as transações econômico-financeira dos prisioneiros permitindo a mensuração de elementos importantes para a apreciação do desenvolvimento econômico colonial, como por exemplo, o estabelecimento de redes comerciais atlânticas e intracoloniais, esta com mais riqueza de informações e que possibilita ao pesquisador também desbravar as sociabilidades daí engendradas. Da mesma forma, os Inventários viabilizam também estudos sobre os usos e costumes da modernidade luso-brasilica, ao descrever, ainda que nem sempre minuciosamente, o vestuário, os objetos e os utensílios de uso doméstico e pessoal, os artigos luxuosos, os livros, as armas, além da variedade de peças de uso cotidiano, nos aproximando, de maneira geral, de uma visualização dos sujeitos face ao tão falado luxo exorbitante da(s) elite(s) colonial(s).

As demais sessões compositoras do processo inquisitorial – Genealogia, Crença, *In Genere*, *In Specie* e sobretudo as Confissões – demonstram respectivamente a formação e extensão das

² Os bens do réu ficavam no Juízo do Fisco, sob custódia inquisitorial, e eram utilizados para pagar todas as despesas do processo e da estadia no cárcere. Logo após a proferição da sentença os bens eram confiscados, pois o confisco era pena primária e aplicada, quase sem exceção, aos prisioneiros e com mais rigor aos acusados de criptojudaísmo. Regimento do Santo 1640, In: RIHGB, Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set. 1996. p. 693-1016. Sobre este assunto, ver Livro II, Título V, § 3. p.775; Livro III, S. p. 828.

redes de parentesco e relações familiares, matérias concernentes à crença religiosa, os fatos consubstanciais das acusações, e as confissões informam também, e com mais detalhes, enredos cujas personagens principais são os parentes, os amigos e os desafetos; mostram as relações de solidariedade e rivalidade, a distribuição espacial dos domicílios nas cidades e vilas mediante a identificação dos locais de residência – item exigido para localização de supostos suspeitos – como também os trajetos dos deslocamentos pelo interior da América portuguesa. As práticas e sentimentos religiosos... E, no caso dos cristãos-novos, meu objeto de estudo, o marranismo – a ambiguidade da fê e o posicionamento do indivíduo perante ela.

Essas sessões são polêmicas quanto a veracidade das informações ditas subjetivas a respeito das práticas, atitudes e sentimentos religiosos, com mais intensidade no tocante aos relatos de criptojudaísmo e da crença religiosa variegada, pois os inquisidores lançavam mão de recursos como a tortura psicológica e física, e estilos que induziam os acusados a assumir a culpa de atos muitas vezes não realizados. Aliás, tema recorrente ao Pe. Antônio Vieira quando se dedicou a analisar a situação dos cristãos-novos face à Inquisição, como nesta passagem: “Nos confessos se verão muitas falsidades patentes nas suas confissões: em uns reveladas sem contestação alguma, e em outros, por falta dela, castigadas com a morte.” (VIEIRA, 1951, p. 125).

Contudo, é possível detectar nas confissões, como detectamos a propósito de nossos estudos sobre os cristãos-novos da Bahia setecentista (SANTOS, 2002), verdadeiros sentimentos religiosos, duplicidade de crenças, pensamentos agnósticos, críticas à Inquisição e à doutrina católica, questões em torno da identidade étnico-religiosa, e muito, muito sobre as relações cotidianas e a memória histórico-cultural e religiosa de seus antepassados judeus transmitidas oralmente por gerações, além de, aqui e ali, encontrar nas suas falas expressões de medo e descontentamento frente à situação persecutória à qual viviam subjugados.³

As sessões Contraditas e Coartadas montadas pressupondo-se a defesa do réu, ganham aqui destaque em razão da riqueza de informações para o exercício historiográfico ora proposto: a sociabilidade nas relações de vizinhança. As Contraditas versam sobre as inimizades às quais os prisioneiros atribuíam má-fé às acusações que os levaram ao cárcere, e as Coartadas, constituem-se estritamente na busca de um álibi para as culpas imputadas. Essas sessões facultam ao pesquisador observar o funcionamento e os procedimentos da Inquisição e a recompor as relações entre sujeitos antagônicos à princípio como no caso em perspectiva, os cristãos-novos em relação aos agentes da Inquisição – os Familiares do Santo Ofício – e demais cristãos-velhos.

³ A exemplo ver o artigo “Sapatos ao Mato”, publicado por mim na revista eletrônica Politeia, cuja indicação se encontra em Referências.

Para comprovar a defesa apresentada nestas sessões, cabia ao réu arrolar testemunhas cristãs-velhas.⁴ O perfil daqueles chamados a depor nos processos estudados identifica companheiros de ofício, vizinhos, conhecidos e amigos que estariam em condições de versar sobre as esferas pública e privada de suas vidas – às vezes remetendo a episódios bem privados! Eram as pessoas autorizadas oficialmente pela Inquisição (REGIMENTO de 1640, Liv 2, Tít. X §2) a ajuizarem os argumentos dos réus e daí pôde-se abstrair o tipo de relacionamento que os aproximavam. Em meio aos depoimentos direcionados às questões levantadas pelo réu descobrem-se convivências e sociabilidades. Adversidades, rivalidades, sensibilidades e amizades são revelados em minúcia.

A primeira interpelação feita pelos oficiais da Inquisição às testemunhas era se conheciam os cristãos-novos que haviam embarcado presos para o Santo Ofício na última frota. Raramente negavam ter notícia de que aquele seu conhecido era de origem judaica, como o fez um Desembargador do Tribunal da Relação da Bahia, Xavier Lopes da Silveira, ao amigo Diogo de Ávila Henriques, mercador, que lhe frequentava a casa desde que chegou de Lisboa, em 1723, por recomendação escrita de amigos portugueses em comum. Silveira disse que “sempre o teve por cristão-velho até ser preso” (ANTT/TSO-IL Proc. nº 2121).

A maior parte dos depoentes, todavia, afirmava conhecer e cumprimentar aqueles prisioneiros que os convocavam a depor em seus processos. As relações sociais descritas nos depoimentos eram quase sempre firmadas do lado de fora das casas, raramente guardando uma intimidade porta adentro. Da maioria destes relatos depreende-se que os contatos eram ocasionados por os verem andando nas ruas, os encontrarem em órgãos públicos da cidade ou e, em casas de amigos em comum e, sobretudo, por serem vizinhos.

A frequência com que se deparavam nas mesmas ruas, nos mesmos caminhos, nos mesmos lugares, criou-lhes o hábito de se cumprimentarem dando oportunidades de, vez ou outra, conversarem. Relacionamentos que tiveram essa origem, não se estenderam para além da camaradagem de rua, como bem explicitou o sacerdote do hábito de São Pedro, João Rabelo de Souza, limitando sua amizade com Antônio de Miranda às “ocasiões em que ia dizer Missa e falava com ele acerca de seu negócio e trato de curtumes” (ANTT/TSO-IL Proc. nº 5002).

Os cristãos-velhos acabavam sendo os porta-vozes do relacionamento com cristãos-novos em decorrência de todo um procedimento processual que levava os cristãos-novos a falarem apenas da convivência entre si, seja na confissão formal seja nos artigos de defesa (Coartadas e Contraditas), a fim de mostrar cúmplices e inimigos. Eles, os cristãos-velhos aparecem sempre como testemunhas oculares, como álibis dos episódios contestados.

Sociabilidades entre cristãos-novos e cristãos-velhos:

4 Conforme exigia a legislação inquisitorial no Regimento de 1640 em seu Livro II, título X, art. 2. “[...] e será o Réu advertido, que faça nomeação em Cristãos velhos, e que não sejam seus parentes dentro do quarto grau, nem seus familiares, ou pessoas infames, e que fossem presas pelo S. Ofício, nem ausentes em lugares remotos, que não possam ser perguntadas sem grande dilação [...]”. **RIHGB**, n. 392, p. 495-1020, jul./set. 1996. p. 790.

O nosso universo de investigação é delineado por um grupo de cristãos-novos formado por 264 indivíduos, compreendendo 174 homens e noventa mulheres, dentre os quais havia dezoito crianças menores de treze anos. As denúncias que possibilitaram seus registros nos processos inquisitoriais remontavam todas ao tempo em que vivam em Portugal. Cotejado com a época de entrada destes cristãos-novos na América portuguesa, precisamente em Salvador, entre 1698 e 1730, e seus locais de origem, infere-se a configuração de um grupo de perscrutados pelo Santo Ofício, e suas famílias, oriundo do norte de Portugal ou de Vilas fronteiriças à Espanha; poucos não tiveram sua naturalidade ou local de residência identificado nas fontes inquisitoriais consultadas e menos ainda (em torno de sete pessoas) procediam de Lisboa ou Porto.

A convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos foi fundamental para apreciar as relações sociais estabelecidas e suas qualidades, e com elas caminhar para a observação das relações de vizinhança na sociedade baiana setecentista. Os indivíduos que sustentam esta pesquisa transitavam por todos os níveis socioeconômicos interagindo com religiosos, desembargadores, juízes, funcionários da Coroa, comerciantes e toda sorte de gente rica ou pobre. Angariaram simpatias e animosidades. Ou seja, faziam parte da população branca da cidade de Salvador e seus arredores.

Espalhavam-se pelas diversas freguesias da capital da América portuguesa, Recôncavo e regiões mineradoras da capitania da Bahia. Não havia uma freguesia eminentemente habitada por cristãos-novos como as judiarias ou aljamas em Portugal medievo. Com alguma distinção de riqueza, embora sem sinal evidente de segregação étnica, cristãos-novos e cristãos-velhos, perseguidos e Familiares do Santo Ofício, eram comumente vizinhos de rua, de porta.⁵ Na freguesia de São Pedro, por exemplo, cercada por conventos, igrejas, moradias de médicos, advogados, desembargadores (VILHENA, 1969, p. 46; NASCIMENTO, 1986, p. 81), também havia gente mais pobre como a quitandeira Maria de Sousa, escrava forra, vizinha de rua do cristão novo comerciante de loja, Felix Nunes de Miranda que pereceu na fogueira inquisitorial em 1731 (ANTT/TSO-IL Proc. nº 2293).

Adiante, na freguesia do Passo estava a “Fonte dos Sapateiros”, hoje a cantada Rua J. J. Seabra, popularmente denominada Baixa dos Sapateiros, em Salvador, circunvizinha à denominada Quitanda onde vivera o homem de negócios António Cardoso Porto.⁶ Nela concentravam-se os artesãos, principalmente os que trabalhavam em curtumes, como António de Miranda que justificou sua escolha em morar à Rua dos Pelames, nesta Fonte dos Sapateiros:

5 Descrevendo a cidade de Salvador no início do século XIX, Ana Amélia Nascimento, diz que “[...] Podemos, no entanto afirmar que, em cada uma das dez freguesias de Salvador, existiam camadas representativas de todos os segmentos da sociedade, em nenhuma delas encontrando-se somente um tipo de categoria social [...]” (NASCIMENTO, 1986, p. 68). No século XVIII este também era o perfil da capital da colônia.

6 Supomos ser a “Quitandinha” no atual bairro de Barbalho. Não encontramos fontes que comprovassem.

“assim se entendeu o fazer por haver naquela rua muitos cristãos-novos e eram todos do mesmo exercício de curtir sola” (ANTT/TSO-IL Proc. nº 5002). Mas não apenas cristãos-novos. O cristão-velho, Domingos Luís, cujo ofício é desconhecido, também vivia na Fonte dos Sapateiros.⁷ E não exclusivamente artesãos. Antônio do Vale de Mesquita, mercador cristão-novo, antes de partir para o Rio de Janeiro, onde se estabeleceu definitivamente, ao que parece, teve também uma casa de negócios nesta rua da “cidade da Bahia”.

Os vizinhos, que não se furtavam ao hábito das conversas nas portas das casas, tinham maior oportunidade de espreitar o dia a dia com mais detalhes. Tal invasão, digamos assim, segundo a concepção pós-moderna de privacidade, não era necessariamente voltada à perscrutação da vida do “outro”, senão uma bisbilhotice, um costume das sociedades ibéricas, e suas colônias, chegando a ser um fenômeno cultural, observado por dois críticos, de diferentes épocas, ao sistema português: o Padre Antônio Vieira, no século XVII, e o Embaixador D. Luís da Cunha, no século XVIII. Ambos concordavam em ser a “bisbilhotice” um dos “vícios” portugueses, e de que a Inquisição soube muito bem aproveitar (VIEIRA, 1951; CUNHA, 1976). Os casos que apresento mostram tipicamente como a vida privada alheia era espreitada, sem muita ingenuidade, talvez.

O envolvimento do homem de negócios Antônio Cardoso Porto com a família de seu confrade Luís Henriques tornou-se público e malvisto. A vizinhança comentava que a filha de Henriques, Ângela de Mesquita, havia sido desonrada por Cardoso Porto, segundo um cristão-novo amigo de seu pai “sem constrangimento judicial, intervindo nisto o gosto e consentimento de Francisca Henriques”, mãe da cortejada.⁸

Ciente dos rumores que afetavam a honra de sua filha, Luís Henriques expulsou Cardoso Porto de sua casa, ameaçado feri-lo com uma faca. Intentando arranjar um marido para sua filha, Francisca Henriques consentiu tacitamente um relacionamento amoroso que, com certeza, facilitou as situações promotoras de tal desonra. Tornando-se público o fato, sentindo a gravidade da situação e talvez prevendo o afastamento do pretendente deixando sua filha desonrada, Francisca e Luís Henriques cada qual a seu modo e por suas próprias razões, forjaram os meios para a realização do matrimônio.

A amizade que todos diziam que Francisca Henriques nutria por Cardoso Porto pareceu ter mudado de tom. Francisca escreveu-lhe uma carta coagindo-o psicologicamente ao matrimônio e com ameaça explícita de prisão, em caso de recusa. Luís Henriques, por sua vez, teve atitude

7 Domingos Luís, foi testemunha nomeada por Antônio da Fonseca, um lavrador do interior da Bahia, para responder seus artigos de defesa ao Santo Ofício. (ANTT/TSO-IL Proc. nº 10484).

8 Trata-se de Félix Nunes de Miranda, comerciante, sentenciado à pena máxima pelo Santo Ofício em 1731. Junto com sua esposa Gracia Rodrigues, depuseram nas Contraditas de Antônio Cardoso Porto. Um caso excepcional para os processos inquisitoriais consultados, posto que a Inquisição exigia, em seu Regimento de 1640, apenas cristãos-velhos para ajuizar os artigos de defesa dos prisioneiros. (REGIMENTO de 1640, Liv 2, Tít. X §2).

oposta ainda que na mesma direção. Se por um lado não media esforços para prejudicar Cardoso Porto como seu rival nos negócios, por outro, o obrigou a casar-se com sua filha propagando que ele a havia “estuprado”.⁹ Diante da notoriedade da situação, Cardoso Porto viu-se obrigado a casar-se com Ângela de Mesquita.

A predisposição de Cardoso Porto para o casamento foi opinião controversa nos relatos das testemunhas; para ele, no entanto, foi uma obrigação da qual não pode se esquivar.¹⁰ Esperando talvez ser contestado por um discurso quase geral das testemunhas que abordariam o assunto, e justificando o nascimento de seus três filhos com Ângela de Mesquita, Cardoso Porto declarou que apesar de viverem distantes, “apartados”, segundo sua própria expressão, mantinham um relacionamento superficial e ocasional, “por temor da justiça e não dar escândalo ao povo” (ANTT/TSO-IL Proc. nº 8887).

O “povo” estava atento ao que se passava na vida íntima do casal. Pessoas com as quais tinha uma mera camaradagem de rua, funcionários de órgãos judiciais onde sempre encaminhava seus pleitos, conhecidos de vista, estavam convictas de sua amizade com Francisca Henriques, por que o viam, como também sua esposa e filhos, a frequentar sua casa e muitas vezes demorar-se por alguns dias.

Desta forma, Cardoso Porto casou-se com Ângela de Mesquita. Em suas Contraditas quis provar ter com ela e sua família uma profunda inimizade, buscando, talvez uma saída para convencer, sem sucesso, aos inquisidores serem infundadas as acusações que lhe imputaram. No entanto, várias testemunhas atestaram uma relação familiar amigável, a exemplo de Pedro Gomes da Silva, comerciante de loja e vizinho, na freguesia da Praia, de Cardoso Porto que sabia as ocasiões em que Ângela de Mesquita ia à casa de sua mãe, Francisca Henriques.

Dizia ele que as visitas ocorriam por doença ou para ajudar a preparar os pães e bolos que sua mãe vendia. Nas vezes que pernoitava na casa de seus pais mandava todas as refeições do dia para o seu marido. E, ainda, conhecedor dos detalhes da vida íntima desta família, acrescentou a informação de que a farinha que a mãe de Ângela de Mesquita usava no preparo dos panificados, era fornecida por seu genro, Cardoso Porto. Com um depoimento que pareceu demonstrar maior proximidade com o réu, António Gomes de Araújo, escrivão da Fazenda Real, que andava nas cercanias, achava tais desavenças infundadas em razão dele nunca ter ouvido notícia contrária, “antes sim, pelo ver eram amigos” (ANTT/TSO-IL Proc. nº 8887).

9 Na acepção setecentista, segundo Bluteau, estupro significava defloramento, não necessariamente marcado pela violência sexual que hoje recobre o termo: “copula com mulher virgem”. (BLUTEAU, 1728, verbete: estupro).

10 Suas palavras, anotadas pelo notário da Inquisição, explicita uma paradoxal consequência da animosidade com Luís Henriques, que “continuava com o seu depravado ânimo a perseguir o réu, acusando e denunciando haver este estuprado sua filha Ângela de Mesquita, com quem casou para remir sua vexação”. ANTT/TSO-IL Proc. nº 8887).

Menos polêmica e dramática foi a contestação do casamento de Ana Bernal de Miranda com Joseph da Costa. Os comentários que se seguiram pela vizinhança assim como a própria declaração do primo mais velho de Ana Bernal, Félix Nunes de Miranda, não justificaram a inimizade deste com Joseph da Costa, apenas atestaram-na.

A pública amizade entre Félix Nunes de Miranda e Joseph da Costa deu lugar às desavenças, que chegou a envolver agressões físicas, quando Miranda se posicionara contrário a tal união. Vizinhos da família relataram essa história, cada um com sua versão. Bernardo Cabral de Melo, um cristão-velho escrivão da Arrecadação do tabaco, vizinho de Miranda há muitos anos, sabia “por ser público” que por causa do casamento estes dois cristãos-novos “puxaram as espadas [...] e não se trataram mais” (ANTT/TSO-IL Proc. nº 2293).

Um tal de Francisco Álvares Machado, assim como o soldado Manuel da Silva Tinoco, pareciam anotar a frequência com que os cristãos-novos se visitavam; vizinhos de rua, Machado percebera que Ana Bernal e Guiomar da Rosa, respectivas esposas dos homens de negócios Joseph da Costa e Jerônimo Rodrigues, visitavam-se “muitas vezes” e Tinoco perdera a conta de quantas vezes viu seu vizinho Félix Nunes de Miranda e o primo deste, Joseph da Costa, entrarem um na casa do outro, tratando-se como amigos. Já o Sargento-mor e familiar do Santo Ofício Sebastião Álvares da Fonseca, via que Miranda “não tratava nem politicamente com Joseph da Costa” (ANTT/TSO-IL Proc. nº 2293).

Luiza Teixeira, mulher parda, apresentando-se com o status de “liberta e senhora de si”, vizinha e amiga da esposa de Miranda, Gracia Rodrigues, comentava que depois do casamento consumado, Joseph da Costa e Félix Nunes de Miranda retomaram a convivência a fim de manterem certa aparência social: “porém não era com a amizade e a felicidade primeira e que era mero cumprimento” (ANTT/TSO-IL Proc. nº 2293).

Outras situações atestam o olhar ativo de alguns vizinhos que extrapolava o que era notório, o que os próprios “observados” lhes contavam, para penetrar em suas casas, observando a privacidade ou o que dela deduziam munidos de um imaginário criativo. A visão, e não somente o olhar do sargento-mor Joseph Rodrigues Pereira, chegou ao quintal de seu vizinho Gaspar Henriques e testemunhou que ele e o primo Diogo de Ávila Henriques conversavam com “grande galhofa [...] demonstrando muita amizade” (ANTT/TSO-IL Procs. nº 2121; 6486). Manuel de Souza Gaya, que morava defronte a Ávila Henriques, mas “nunca teve trato” com ele, estava bem ciente de que ele era padrinho de um dos filhos de Gaspar Henriques.

Um outro exemplo é António da Fonseca. O trabalho que passou a desempenhar em irmandades religiosas quando foi morar em alguma região às margens do Rio São Francisco o tornou conhecido pela comunidade local como um bom católico e homem caridoso. Seu desprendimento canalizava-se aos cuidados dos doentes e amparo aos pobres e aos órfãos. Um dos seus vizinhos disse aos funcionários da Inquisição que ele “muitas vezes se conhecia por

grande porque tirava de seus filhos para dar aos pobres, sendo ele mesmo um [pobre]” (ANTT/TSO-IL Proc. nº 10.484).

Em todos esses encontros as relações eram cordiais e nunca relatavam ofensivas ou discórdias antes as reservavam para apontar as rivalidades entre os próprios cristãos-novos que vieram a domínio público, como foi discorrido. As situações para as quais foram convocados para atestar a veracidade da versão do prisioneiro, em sua maioria eram-lhes favoráveis, posto que essa era a intenção do réu ao convocar seus vizinhos a depor em seus artigos de defesa. Em apenas um caso foi propagado um comentário que comprometia a causa de um cristão-novo na Inquisição. Um boticário, Manuel Rabelo de Andrade tendo se recolhido no engenho de Manuel Mendes Monforte em Matoim, Recôncavo baiano, o ouvira proferir uma heresia e, “de tão escandalizado e admirado” que ficou, saiu a divulgá-la e foi denunciá-lo a um Comissário do Santo Ofício de Salvador (ANTT/TSO-IL Procs. nº 675).

À guisa de conclusão

A comunicação na vizinhança era um costume. As testemunhas acentuaram que as conversas entre vizinhos eram quase sempre direcionadas a negócios. Relataram também que nos encontros ocasionais eram comuns os desabafos sobre problemas familiares, e por isso também dizerem conhecer a vida íntima dos prisioneiros. Apesar de haver uma relação de vizinhança não cultuavam o hábito de se visitarem mutuamente em suas casas, reservando tal familiaridade àqueles com os quais eram muito mais próximos.

Estabeleceu-se assim uma rede de vizinhos, conhecidos e amigos que estavam a par do cotidiano dos réus seja por conversarem à porta das casas, verem coisas através dos quintais, encontrarem-se nas ruas da cidade... Longe das tensões que nos descreveu Norbert Elias à propósito dos moradores de Winston Parva (ELIAS; SCOTSON, 2000), os vizinhos dos prisioneiros da Inquisição ora apresentavam um discurso cordial e amigável, ora fingiam não (re) conhecer o réu mas, raramente foram-lhes desfavoráveis. As relações de vizinhança eram então assim estabelecidas.

Depoimentos desencontrados, porém com uma conotação bem específica: quando as testemunhas se lançavam a contar o que sabiam – e o que ouviram falar – sobre os acontecimentos narrados pelos artigos de defesa, estavam dizendo que tiveram oportunidade de se relacionar com estes réus e apresentam, de modo sublinear, a qualidade deste relacionamento. É a partir daí que se observa a vinculação destes cristãos-novos com a sociedade envolvente sob o olhar da distinção social que atravessava a relação entre cristãos-novos e cristãos-velhos.

Prospects for Research on Sociability in Inquisitorial Sources

Abstract

The new Christians in 18th-century Bahia lived in various parishes in the city of Salvador, in the Reconcavo and in mining regions. There was not a single village inhabited predominantly by new Christians, as it was the case of Iberian aljamas. With some distinction of wealth, although no obvious sign of ethnic-religious segregation, new Christians and old Christians were often neighbors. This article presents the partial result of researches made in inquisitorial processes concerning neighborly relationship between new Christians, as the persecuted ones, and old-Christians their neighbors, indicating the possibilities of research that inquisitorial sources contain, when the subject is also the sociability.

Keywords: Inquisition, Sociability, Bahia eighteenth century, new Christians

Fontes Manuscritas

ANTT/TSO-IL Processo nº 2121. Diogo de Ávila Henriques

ANTT/TSO-IL Proc. nº 5002. Antônio de Miranda

ANTT/TSO-IL Proc. nº 2293. Félix Nunes de Miranda

ANTT/TSO-IL Proc. nº 8887. Antônio Cardoso Porto

ANTT/TSO-IL Proc. nº 10484 Antônio da Fonseca

ANTT/TSO-IL Proc. nº 2121. Diogo de Ávila Henriques

ANTT/TSO-IL Proc. nº 6486. Gaspar Henriques

ANTT/TSO-IL Proc. nº 675. Manuel Mendes Monforte

Fontes Impressas

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico...** Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728. 8 v., v. 3. Verbete Estupro. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/1/estupro>>. Acesso em 27/04/2010 11h26m.

REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade- 1640. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, p. 693-883, jul.-set. 1996. [Introdução Sonia Siqueira].

VIEIRA, Pe. Antônio. **Obras escolhidas: v. IV: obras várias (II): os judeus e a Inquisição**. Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1951.

Referências

CUNHA, D. Luiz da. **Testamento Político; ou, Carta escrita pelo grande D. Luís da Cunha ao Senhor Rei D. José I antes do seu governo, o qual foi do Conselho dos Senhores D. Pedro II, e D. João V, e seu Embaixador às cortes de Vienna, Haya e de Paris, onde morreu em 1749**. Revisão e nota introdutória de Nanci Leonzo. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

GUERRA, Luís Bivar. Os processos crime da Inquisição e os de Habilitação do Santo Ofício como fonte histórica. **Anais da Academia portuguesa de história**, Lisboa, II série, v. 23, tomo I. p. 311-327, 1975.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MOTT, Luiz. Um dominicano feiticeiro em Salvador colonial (1713). In: _____. **Bahia: Inquisição e sociedade**. Salvador: Edufba, 2010. p. 31-40.



NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. **Dez freguesias da cidade de Salvador**: aspectos sociais e urbanos do século XIX. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia; Empresa Gráfica da Bahia, 1986.

PEREIRA, Isaías da Rosa (leitura e introdução). **Documentos para a História da Inquisição em Portugal**. Cartório Dominicano português, século XVI, fasc. 18, Arquivo Histórico Dominicano Português, Porto, 1994.

SANTOS Suzana Maria de Sousa. **Além da exclusão**: a convivência entre cristãos-novos e cristãos velhos na Bahia setecentista. 2002. 352f. Tese (Doutorado) –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SEVERS, Suzana Sousa. “Sapatos ao mato”: o sentimento “de um triste homem que vem preso” pelo Santo Ofício. **Politeia: História e Sociedade**, Vitória da Conquista, v. 11, n. 1, p. 105-125, jan.-jun. 2011.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. Aspectos do cotidiano através do estudo dos Cadernos do Promotor (século XVII). **Cadernos de Estudos Sefarditas**, Lisboa, n. 10-11, p. 689-702, 2011.

Vieira, Pe. Antonio. **Obras Escolhidas**: v. IV: obras várias (II). Pref. e notas António Sérgio e Hernani Cidade. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951. (Coleção de Clássicos Sá da Costa).

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no século XVIII**. Salvador: Itapuã, 1969. v. 1.

Correspondência

SUZANA SEVERS

Departamento de Ciências Humanas - Campus V -
Loteamento Jardim Bahia, s/n - Centro
44571-001 - Santo Antônio de Jesus – BA
ssevers@uneb.br

Recebido em 10.12.2013

Aprovado em 21.01.2014

Fernando Pessoa: Um “Cristão-novo” no Século XX

PAULO VALADARES

Mestre em História Social (USP). Autor de ‘A presença oculta: genealogia, identidade e cultura cristã-nova brasileira nos séculos XIX e XX’ (2007); coautor de ‘Dicionário Sefari de sobrenomes/Dictionary of sefardic surnames’ (2003) e ‘Os primeiros judeus de S. Paulo: uma breve história contada através do Cemitério Israelita de Vila Mariana’ (2009), dentre outros.
prervaladares@terra.com.br

Resumo

O poeta Fernando Pessoa (1888-1935) expressou diversas vozes do povo português através de sua poesia. Uma destas vozes, a dos descendentes de cristãos-novos, foi também explorada por ele. Este estudo trata da genealogia judaica do Poeta e suas relações com a literatura.

Palavras-chave: Fernando Pessoa. Cristãos-novos. Antissemitismo. Genealogia e Inquisição.

Fernando Pessoa é a mais alta expressão da Literatura Portuguesa. Comprometido na feitura de uma obra que representasse Portugal e os portugueses, ele lançou mão de todos os recursos



para alcançar este objetivo, criou vários personagens com dicção poética própria par representar as múltiplas facetas do cotidiano luso, que são os heterônimos. A matéria prima de sua poesia foi retirada de sua biografia. A singularidade de sua produção literária atraiu os estudiosos que escreveram sobre quase todos os temas atingidos pela obra e pela vida de Fernando Pessoa, porém um deles ainda não foi plenamente devassado, as suas ligações com o mundo cristão-novo. O interesse aqui é por Fernando Pessoa como personagem de uma história cultural dos descendentes de cristãos-novos, onde se pretende recuperar e identificar esta identidade cristã-nova, buscando para isto, sobrevivências desta origem, tanto em sua obra, quanto em sua vida.

Fernando Pessoa, *ele-mesmo*

Fernando António Nogueira Pessoa, nasceu em Lisboa, freguesia dos Mártires, no prédio nº 4 do Largo de S. Carlos (depois do Directório), em 13 de junho de 1888. Ele foi o primogênito do funcionário público e crítico musical Joaquim de Seabra Pessoa, de 38 anos e de sua esposa Maria Madalena Pinheiro Nogueira, de 26 anos. O pai morreu quando tinha cinco anos e sua mãe casou-se com o comandante João Miguel Rosa (1860-1919), Cônsul de Portugal em Durban, África do Sul. Em 1985, a família mudou-se para África, lá ele recebeu educação inglesa, porém dez anos depois retornou definitivamente para Lisboa. A partir deste momento a sua vida é conhecida, pois dedicou-se a construção de uma obra poética que representasse Portugal e os portugueses.

Os dicionários que buscam apenas o essencial nas suas biografias retratam o poeta, destacam a sua origem étnica:

Era filho de Joaquim de Seabra Pessoa e de sua mulher, D. Maria Madalena Pinheiro Nogueira, ele de ascendência judaica e modesto funcionário público (SOUTO, 1977, p. 53).

O pai, Joaquim de Seabra Pessoa, com ascendentes judeus (VERBO ENCICLOPÉDIA: 1963, p. 1895).

Filho da pequena burguesia lisboeta de origem cristã-nova (DELTA LAROUSSE, 1977, p. 5295).

É quase sempre assim, a sua origem judaica é realçada para explicar mais tarde a sua criação. Num país onde a presença israelita foi clandestina por três séculos, é singular encontrar

uma identidade pública destas. Para entendê-las reconstruímos várias gerações de sua família e assim identificamos os seus ancestrais cristãos-novos e as suas ramificações. Organizamos um quadro genealógico desta família baseado em vários estudos feitos sobre a vida do poeta (os cristãos-novos estão em itálico), onde se destacam os trabalho dos genealogistas José António Severino da Costa Caldeira, Rui Miguel Faísca R. Pereira e Maria Manuela Pereira.

Árvore de costado do poeta Fernando Pessoa

1. Fernando António Nogueira Pessoa.

Pais:

2. Joaquim de Seabra Pessoa (Lisboa, 1850 – idem, 1893), funcionário público e crítico musical.
3. Maria Madalena Pinheiro Nogueira (Angra do Heroísmo, 1861 – Lisboa, 1925).

Avós:

4. General Joaquim António de Araújo Pessoa (Tavira, 1813 – Lisboa, 1885).
5. Dionisia Rosa Estrela de Seabra (Lisboa, 1823 – idem, 1907).
6. Conselheiro Dr. Luis Antonio Nogueira [Cunha] (Angra do Heroísmo, 1832 – Lisboa, 1884).
Director-geral do Ministério do Reino.
7. Madalena Amália Xavier Pinheiro (Velas, 1836 – Angra do Heroísmo, 1898).

Bisavós:

8. Dr. Daniel Pessoa e Cunha (Serpa, 1780 – 1822), médico militar.
9. Joana Joaquina Xavier Pereira de Araújo (Faro, 1788 – Tavira, 1837).
10. José Maria de Seabra (* Faro).



11. Ana Rosa Estrela.
12. Abílio Ponciano Nogueira (Angra do Heroísmo, 1807 – idem, 1859).
13. Maria da Luz Rebelo (Angra do Heroísmo, 1805 – idem, 1885).
14. Capitão Inacio José Pinheiro (Terceira, 1799 – 1870).
15. Ana Maria Xavier (*c. 1800).

Trisavós:

16. Gaspar Pessoa da Cunha (*Fundão).
17. Perpétua Constança [Lopes Chaves]. *Bragança. É possível que ela seja descendente ou aparentada ao casal João Lopes Chaves e Maria Henriques (CAMPOS, 2007, p. 106).
18. Major José António Pereira de Araújo e Sousa (*Farmedo, 1746). Fidalgo de Cota de Armas: Pereiras, Camisões, Sousas do Prado e Araújo.
19. Bárbara Joaquina de Sequeira Mimoso (*Faro, 1754). Oriunda de uma varonia cristã-nova cujo trisavô o sapateiro Diogo Dias Fernandes (*Serpa, 1619) foi queimado como judaizante (ANTT, Inquisição de Évora, processo nº 11518).
20. Manuel Félix Lobo de Figueiredo (*Lisboa, 1724). Escrivão proprietário da Alfândega de Faro.
21. Dionísia Maria Rita Oliveira de Seabra (*Faro), filha de João de Oliveira Delgado e Guiomar Filipa de Sarre. Ele, Familiar do Santo Ofício, era Fidalgo de Cota de Armas: Oliveiras, Delgados, Rochas e Seabras.
22. Francisco Ferreira Estrela (*Alhandra).
23. Joaquina Rosa de Assunção (*Lisboa, 1761).
- 24-31. Ancestrais açorianos ainda por identificar.

Ancestrais cristãos-novos através dos processos inquisitoriais (é uma relação dos ancestrais já identificados pela perseguição do Santo Ofício)

19. Bárbara Joaquina de Sequeira Mimoso, nasceu em Faro (1754).

32. Gabriel Tavares Pessoa de Amorim
33. Leonor Pereira da Silva
38. Dr. António Rodrigues Nogueira Mimoso, nasceu e morreu em Faro (1721-1769), médico formado em Coimbra.
39. Maria Bárbara Teresa da Encarnação, nascida em Faro (1723 -?). Prima do seu marido o Dr. António Mimoso.
64. Sancho Pessoa da Cunha e Amorim, nasceu em Montemor-o-Velho (1666).
65. Branca Maria (Nunes)
66. Gaspar Mendes Pereira
67. Filipa Nunes
76. Manuel Rodrigues Nogueira, natural de Loulé, soldado e alfaiate, casado com Joana Mimoso.
78. José Rodrigues Calado, nasceu em Faro (1718), marinheiro. Casado com Bárbara dos Santos.
128. Custódio da Cunha e Oliveira (1632- ?), seareiro, tratante de lãs e vendedor de tabacos em Celorico. Preso pelo Santo Ofício (13 de maio de 1669).
130. Manuel Mendes Tavares
131. Branca Nunes
132. Gaspar Mendes Pereira, Sr.
133. Ana Maria Pereira
134. Duarte da Costa
135. Leonor Mendes
152. Diogo Fernandes, queimado numa fogueira inquisitorial.
153. Catarina Gomes, natural de Loulé
156. Miguel Rodrigues
256. Martinho de Oliveira (?)
257. Juliana da Cunha
264. Tomé da Silva
265. Maria Nunes
266. Simão Rodrigues Nunes
267. Leonor Pereira Mendes
304. Manuel Rodrigues
305. Jacinta Martins

306. Manuel Jordão.
307. Catarina Nogueira.
312. Diogo Dias Fernandes, nasceu em Serpa (1619), ex-marinheiro. Preso pela Inquisição (Processo nº 5289, Évora). Casado com Inês Rodrigues.
514. Miguel Henriques Falcão, nasceu em Alcaide. Feitor Geral da Comarca da Beira, dos Portos Secos e Alfândega.
515. Beatriz da Cunha, nasceu em Alfaiates. Presa pelo Santo Ofício (28 de novembro de 1621).
528. Gaspar de Sequeira
529. Gracia Mendes
530. Gaspar Mendes, o “Bulhinhos”
531. Mécia Rodrigues/Mendes
534. Manuel Lopes
535. Mécia Pereira
624. Manuel Dias, nasceu em Serpa, sapateiro.
625. Francisca Gomes, natural de Serpa.
1028. Henrique Fernandes. Jurista.
1029. Júlia Falcão
1030. Rodrigo da Cunha, natural de Alfaiates (1546). Oficial da Alfândega de Penamacor e Rendeiro das rendas do Priorado de Alcaide. Cavaleiro Fidalgo. Preso pelo Santo Ofício (28 de novembro de 1621).
1031. Maria Henriques Brandão.
1060. Manuel Rodrigues, “o Bulhinhos”
1061. Violante Nunes
1068. Manuel Lopes
1069. Brites Antunes
1070. Diogo Pereira
1071. Leonor Pereira
1248. Manuel Dias.
1249. Catarina Gomes.
1250. Diogo Fernandes Bacalhau, nasceu em Serpa (1557), ferreiro. Preso pela Inquisição (Processo nº 9478, Évora).

1251. Ana Lopes
2056. Mestre Pedro.
2057. Helena Fernandes.
2058. Pedro...
2059. Bernardina de Salazar.
2061. Brites de Mercado.
2062. Manuel Rodrigues, advogado em Castelo Branco.
2063. Beatriz de Santillana
2500. Rui Fernandes. Ferreiro.
2501. Isabel Fernandes, nasceu em Serpa (1527). Saiu em auto de fê (Évora, Processo nº 2055).
2502. António Fernandes, “o Sono”, natural de Serpa, sapateiro.
2503. Isabel Fernandes
4122. Luis de Mercado. Cavaleiro Fidalgo da Casa Real. Segundo o genealogista inglês Julian Kemper, Luis de Mercado seria Samuel Abravanel
4126. Filipe Rodrigues, irmão do médico judeu Amato Lusitano (1511-1568) e avô do médico e polemista anticristão Eliau Montalto (1567-1616). Casado com a cristã-nova Brízida Gomes.

Observando esta árvore de costado constatamos que ele é um português até a medula, pois tem ancestrais no Continente e nas Ilhas, na Nobreza e na Burguesia, em Cristãos-novos e Velhos. “Sou hoje o ponto de reunião – escreveu ele – de uma pequena humanidade só minha” (FONSECA, 1986, p. 18). Ainda assim na identidade que ele forjou para si é o cristão-novo que assoma em quase todos os momentos.

Os Pessoas, “Netos” do Rei David e “Sobrinhos” de Amato Lusitano

Mesmo numa visão rápida nota-se que os ancestrais de origem cristã-nova de Fernando Pessoa são minoria em seus costados, dois trisavós entre os dezesseis que formam a sua quarta geração. É o casal Gaspar Pessoa da Cunha e a sua esposa Perpétua Constança Lopes Chaves. Ele é um judeu do Fundão, ela, uma judia de Bragança, que viveram no século XVIII. Esta clareza sobre as origens etnoculturais da família de F. P. nos permite recuperar como foi a transmissão de características que lhe deram a identidade cristã-nova, o caminho percorrido por esta herança até chegar ao expoente e que ele fixou através de sua produção literária.

O mais antigo antepassado cristão-novo de F.P. é Filipe Rodrigues, filho de judeus batizados em pé em 1497, natural de Castelo Branco na Beira Baixa. Este teve vários irmãos, sendo um deles o célebre médico judeu João Rodrigues (Castelo Branco, 1511 - Salonica, 1568) conhecido historicamente como Amato Lusitano, ligado a descoberta da circulação do sangue. Filipe Rodrigues casou-se com Brízida Gomes e viveu em Penamacor. O genealogista contemporâneo Manuel da Silva Rolão identificou quatro filhos deste casal (ROLÃO: II, 311). Destes filhos de Filipe Rodrigues nos interessam as irmãs, Catarina Aires e Beatriz de Santillana.

Catarina Aires casou-se com o boticário António Aires em Castelo Branco. O casal teve um filho destacado na história da medicina, o médico Filipe Rodrigues, mesmo nome do avô materno, conhecido na diáspora cristã-nova como Eliau Montalto (1567-1616). Este casou-se com Rachel da Fonseca, filha do Dr. Lopo da Fonseca, físico da rainha D. Catarina de Portugal e tio de Isaac Aboab da Fonseca (1605-1693), primeiro rabino no Hemisfério ocidental e membro do tribunal rabínico que excomungou ao filósofo holandês Spinoza. O Dr. Eliau Montalto viveu como judeu em Florença e Paris, onde além de exercer a medicina, foi também um polemista anticristão. Já Beatriz de Santillana, irmã de Catarina não precisou expatriar-se e viveu no “marrano country”, tendo os filhos, netos e demais descendentes até o século XVIII casando-se em algumas famílias “conversas” locais formando um clã fechado.

Encontrei no meu arquivo entre a correspondência que troquei com o genealogista Julian Kemper nos anos noventa, uma árvore genealógica dos Mercado e dos de Solla, onde o tronco da família Mercado de Alfaiates é certo Luis de Mercado, que anteriormente em Sevilha chamou-se como judeu Samuel Abravanel. Não me aprofundi mais nesta pesquisa, mesmo escrevendo uma árvore genealógica dos Abravanel brasileiros, por isto não conseguiu entroncar este Samuel no velho clã judaico. Uma linhagem que tem a reputação de ter como ascendente David HaMelech (o rei David bíblico), autor inspirado dos Salmos. O certo que este Luís de Mercado é um dos avós de Fernando Pessoa.

Fernando Pessoa tem outra linha de ascendência cristã-nova que começou na sua trisavó Bárbara Joaquina de Sequeira Mimoso (1754 -?). É uma linhagem mestiça porém é nela que se encontra o seu único ascendente queimado como judaizante. Trata-se de Diogo Fernandes que “morreu na fogueira e o seu retrato esteve muito anos na Igreja de São Clemente de Loulé” (PEREIRA, 2005, p. 83).

Durante os anos de repressão inquisitorial alguns membros das famílias mencionadas se ausentaram de Portugal indo engrossar comunidades judaicas no exterior. Com um pouco de atenção se encontram parentes colaterais do Poeta nas comunidades judaicas de Livorno, Salônica, Amsterdã, Esmirna e principalmente nos EUA, onde o sangue Pessoa (com um só “s”) misturou-se aos beirões Nunes Ribeiro e possuem ascendência judaica até os nossos dias (STERN: 1991, p. 242). É de se notar que os membros deste clã cristão-novo que ficaram na província cultivavam

os velhos costumes e superstições. Ainda no começo do século XX era uma praxe, quando um deles morria, o chefe da família fechar a porta por saíra o esquife, “a pedra e cal” para que a alma não voltasse. A população católica apontava uma destas casas na Covilhã. “Morreu o pai do Dr. Tavares, o Daniel Tavares da Cunha e entaipou-se uma porta” (VASCONCELOS: 1958, p. 235).

Pessoa X Cristianismo

Batizado Católico Romano pelo monsenhor António Ribeiro dos Santos Viegas (1843-1908) no primeiro mês de idade como Fernando António, em homenagem ao mais popular santo português, Santo António (Fernando de Bulhões, 1195-1231), por ter nascido no seu dia oblacional. Ele quando teve consciência desta adesão involuntária ao catolicismo, insurgiu-se. Teresa Rita Lopes recuperou uma carta escrita pelo poeta, em 1907, ao Prior da Igreja dos Mártires, onde foi batizado, reclamando deste abuso e adjetivando a Igreja como “poderosa e estúpida, irracional e decrépita” (LOPES, 1996, p. 721).

Apesar desta fúria anticristã (ou católica) ele não foi ateu, nem agnóstico, como seria esperado, mas um homem profundamente religioso, monoteísta, citando o Criador a todo o momento e principalmente interessado no conhecimento esotérico. Desligado, porém, de qualquer instituição religiosa. Ele poderia ser tomado como um herético solitário em pleno século XX, caminhando ao encontro Dele ao seu modo, ou seja como ele foi moldado.

Sua visão do Cristianismo é cristã-nova:

O cristismo (sic) nasceu na época da decadência romana. Ainda na sua forma católica – a mais abjeta de todas, porque o protestantismo de certo modo impôs uma disciplina por via do seu latente paganismo nórdico – a religião cristã é uma religião da decadência romana. Quem vive dentro do cristianismo, vive ainda no império romano em decadência” (FONSECA, 1986, p. 74).

A sua fala é um contínuo ataque a Igreja: “[...] Tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica [...]” (PESSOA, 1997, p. 24).

A sua hostilidade ao Catolicismo não se repetiu com Jesus, apesar de chamá-lo de “falso Deus”. Fernando Pessoa construiu um episódio poético onde a divindade cristã é completamente humanizada, no que ele chamou de “a história do meu Menino Jesus” (PESSOA: 24). Atacando os dogmas católicos, ironizou a sua origem divina, que segundo ele, é “como os pretos nas



ilustrações / Nem sequer o deixavam ter pai e mãe”, pois o seu pai seria uma “pomba estúpida” e a sua mãe “uma mala / em que ele tinha vindo do céu”. Apesar da violência deste ataque ao cerne do Cristianismo, ele despiu o seu personagem da divindade e ternamente lhe deu um lugar de criança travessa numa aldeia portuguesa. Estes ataques não passaram despercebidos. António Sérgio (1883-1969) chegou a propor: “É para casos, como o de Fernando Pessoa que deve existir o Santo Ofício”.

A Poesia Cristã-nova de Pessoa

O ambiente cristão-novo que moldou a personalidade de Fernando Pessoa aparece na sua literatura. Basta ler com algum cuidado a sua poesia para encontrar estas sobrevivências culturais. Ele criou um heterônimo, o Álvaro de Campos, que ao dar rubrica “Fernando Pessoa, ele-mesmo”, expressou várias situações que podem ser atribuídas a esta origem.

Numa carta datada de 13 de março de 1935 ao crítico Adolfo Casais Monteiro (1908-1972) ele descreve estes heterônimos. Desmontar a biografia criada para dar vida a Álvaro de Campos é encontrar parte da história familiar do poeta e muito da história dos cristãos-novos na sua composição:

[...] Álvaro de Campos nasceu em Tavira, no dia 15 de outubro de 1890... é engenheiro naval (por Glasgow), mas agora está aqui em Lisboa em inatividade...é alto (um metro e setenta e cinco centímetros, mais dois centímetros do que eu), magro e um pouco tendente a curvar-se. Cara raspada... entre branco e moreno, tipo vagamente de judeu português, cabelo, porém liso e normalmente apartado ao lado, monóculo...teve uma educação vulgar de liceu; depois foi mandado para a Escócia estudar engenharia, primeiro mecânica e depois naval. Numas férias fez a viagem ao Oriente de onde resultou o Opiário. Ensinou-lhe latim um tio beirão que era padre [...]. (PESSOA, 1997, p. 20-21).

A começar pela descrição física do heterônimo, que teria o tipo de “um judeu português”, passando pelo sobrenome Campos, que é o mesmo de uma importante família cristã-nova beiroa, aparentada ao Poeta. Isto nos levou a defender que o Álvaro de Campos teria um modelo real, o poeta Ernesto Campos Melo e Castro (1896-1973), um judeu da Covilhã.

Esta identificação surgiu após a leitura do livro Pessoa: metade de nada (1988), de autoria do filho do poeta, Ernesto Manuel Geraldês de Melo e Castro, que ao narrar um episódio vivido por seu pai – a apresentação dele a Fernando Pessoa, destacou elipticamente a origem étnica:

Um bem educado senhor vestido de preto num escritório no alto de uma escada pombalina na baixa de Lisboa. Mário Sâa (poeta estudioso antisemita) levou-o um dia (ao meu pai) por um braço, escada acima, até esse escritório, apresentando-os: - Têm o mesmo nariz! Era Fernando Pessoa, ele próprio, que ali estava diante de meu pai. Ambos tímidos, apenas se cumprimentaram, logo se despediram. A semelhança era de fato notável, comprovo-o agora por fotografias dessa época, começo dos anos vinte (MELO E CASTRO, 1988, p. 30).

Colocamos Álvaro e Ernesto lado a lado e encontramos várias semelhanças, que são os alicerces de nossa hipótese, de que se ele não foi o único inspirador, é possivelmente o modelo fundamental deste heterônimo. Ambos são Campos, judeus beirões e portanto possuem o físico de um “judeu português”, segundo o Poeta. São librianos: Álvaro é de 15 de outubro (de 1890) e Ernesto, de 9 de outubro (1896). São técnicos. Ernesto é engenheiro químico. Álvaro é engenheiro naval. São beirões. Álvaro nasceu em Tavira, no Algarve, como o avô de Pessoa, porém é de origem beiroa como os outros. Um e outro escreveram poesia.

Deixando a gênese do heterônimo e entrando na poesia, encontramos os mesmos elementos cristãos-novos. No poema “Opiário”, atribuído ao seu heterônimo cristão-novo Álvaro de Campos e pretensamente escrito em Suez, dedicado ao poeta e amigo Mário de Sá-Carneiro (1890-1916), bisneto de um judeu de Bragança, há marcas de sua origem étnica. Estas marcas são cuidadosamente construídas, a partir de seu “autor”, o local onde foi escrita, a quem o poema foi dedicado e depois em duas passagens dele.

A primeira marca do poema é o momento genésico da linhagem israelita – a akedá (atadura) de Isaíque (Gênesis, 22:1-19), revista por sua ótica: “[...] tenho a impressão de ter em casa a faca / com que foi degolado o Precursor [...]”. (PESSOA, 1997, p. 76).

Mais adiante, no mesmo poema, recuperou na lírica de um cristão-novo, António Serrão de Castro (1610-1684), que viu um filho ser garroteado e queimado na Ribeira em 1682, a identidade agredida de sua raça. “[...] Mas não há mayor desgraça / nem mais lastimoso cazo / do q hu triste nascer / por herença desgraçado / Que hu Morgado de mizérias / he hu muy triste morgado [...]” (RIBEIRO, 2001, p.220).

Fernando Pessoa retomou a velha queixa cristã-nova do seu conterrâneo António Serrão: “[...] Sou desgraçado por meu morgadio [...]” (PESSOA, 1977, p. 77).

Um morgado é recebido por transmissão paterna, como é paterna a sua ascendência cristã-nova, a dos Pessoa.

Em outro poema, “Ode Triunfal” atribuído ao mesmo Álvaro de Campos, a tragédia do desterro das crianças cristãs-novas para a Ilha dos Lagartos (ou de São Tomé) em 1493, reapareceu num só verso. “[...] Enterrar vivas nas ilhas desertas as crianças de quatro anos [...]” (PESSOA, 1977, p. 105).

Percorrendo a sua obra já publicada, encontramos tanto a instituição persecutória, quanto as suas criações, revistas liricamente. “[...] Aguilhão uma ânsia fria dos ciúmes marítimos / Duma inquisição sem a desculpa da fé [...]” (PESSOA, 1977, p. 106).

Aos poucos as imagens ou conceitos oriundos do mundo cristão-novo vão aparecendo na sua obra poética, como esta imagem belíssima, ao trabalhar o termo jurídico inquisitorial, de punir o fugitivo, ausente pela morte ou pela fuga a um país estrangeiro, queimando um boneco, dando-lhe um novo significado poético. “[...] Eu fui amado em efígie num país para além dos sonhos [...]” (PESSOA, 1977, p. 166).

É possível encontrar ainda outras imagens desta origem na obra de Fernando Pessoa. Mesmo sem recorrer as poesias classificadas como ocultistas, fortemente influenciadas pela Cabala judaica, que merecem um estudo a parte. O conjunto desta obra revela como Fernando Pessoa estava imerso no universo cristão-novo. Não são apenas as imagens, mas também os temas, a hostilidade e rancor a Igreja, o uso da máscara heteronímica (convém recordar que Pessoa vem etimologicamente do latim “persona”, máscara), que dão a ele a qualidade de autor cristão-novo, ao lado de Jorge Luís Borges (1899-1986), bisneto de um judeu de Torre do Moncorvo; de Luís de Bivar Guerra (1904-1979), neto de uma judia de Bragança e do padre Sanctos Saraiva (1834-1900), de cristãos-novos de Lamego, como as principais expressões literárias desta minoria etnocultural.

Pessoa visto pelos seus contemporâneos

Fernando Pessoa é visto por seus contemporâneos, física e psicologicamente como um cristão-novo. João Gaspar Simões (1903-1987), autor de sua principal biografia, retratou o Poeta usando os elementos metafóricos do universo marrano. “Fernando Pessoa herdara o seu nariz judaico e aquela inquietação de modos e feitio, essa espécie de doloroso remexer do corpo sobre uma fogueira, traço tão característico dos judeus lusitanos” (SIMÕES, 1973, p. 36).

Para o biógrafo são cristãs-novas outras de suas características:

A volubilidade do seu espírito, ou seja, a sua inaptidão e fixar-se fosse ao que fosse como se fixam em geral, aquele cujo sangue não tem mescla de judaísmo. Ou, herdara da família paterna o feitio irrequieto e o espírito largo – o largo espírito pairante de toque israelita (SIMÕES, 1973, p. 39).

Ao lado deste perfil psicológico revelou geneologicamente a sua costela judaica até o velho Sancho.

Nos verbetes dos dicionários já citados, na sua principal biografia que foi publicada, a origem judaica é sempre realçada. Mas é Mário Saa quem relacionou mais vivamente a sua obra aos ancestrais cristãos-novos. No tição “A invasão dos judeus”, ele é um dos personagens principais. Numa análise sociológica da penetração judaica no ethos português, ele merece algumas páginas deste estudo antissemita. Pessoa é “um individuo duma raça oculta”, “sua raça social é, pois, judaico-luso-britânico” e secamente “judeu”. Fisicamente é visto pelo autor como “fisionomicamente hebreu com tendências astrológicas e ocultistas”, “um verdadeiro servo do Talmud”, ou melhor, “dir-se-hia que em seus ombros pesam todas as prevenções de Israel, os angustiosos receios da multidão encurralada no gheto. Deste mesmo pavor se ressentido todo o seu pensar e literatura”. Segue-se a sua genealogia paterna e uma fotografia onde ele aparece na “intelectualidade orientalista (ou asiática)” (SAA: 291-5).

Conclusão

Os cristãos-novos portugueses foram extintos (de jure) no século XVIII com as Leis Pombalinas. Porém isto não significou realmente a extinção desta minoria etnocultural, tanto que nosso personagem, apesar de ter apenas uma costela judaica, era visto pela sociedade como judeu e reagia a esta visão identificando-se como tal.

Definindo-se numa nota biográfica em 30 de março de 1935, Fernando Pessoa afirmou que era:

Cristão gnóstico e, portanto inteiramente oposto as igrejas organizadas, e, sobretudo à Igreja de Roma. Fiel...à Tradição Secreta do Cristianismo, que tem íntimas relações com a Tradição secreta em Israel (a Santa Kabbalah) e com a essência oculta da Maçonaria (PESSOA, 1997, p. 199).

Mesmo vivendo quando a separação etnocultural já se findara, Pessoa, continuou com as mesmas características de seus ancestrais. Pode-se dizer, como Novinsky (1999) disse dos cristãos-novos que viveram sob a fiscalização do Santo Ofício, ele é um “homem dividido”. É um cristão-novo no século XX.

Fernando Pessoa: A “New-Christian” in the 20th century

Abstract

The poet Fernando Pessoa (1888-1935) expressed diverse voices of the Portuguese people through his poetry. One of these voices, the descendants of New Christians, he was also explored by him. This study deals with the Jewish genealogy of the Poet and its relations to the literature.

Keywords: Fernando Pessoa. New Christians. Anti-semitism. Genealogy. Inquisition.

Referências

CALDEIRA, José; PEREIRA, Rui. Costados inéditos de Fernando Pessoa: a preclara progênie de Dona Dionísia Rosa Estrela de Seabra. **Raízes & Memórias**, Lisboa, n. 19, p. 103-124, dez. 2003.

CAMPOS, Filipe Pinheiro de. **Uma família de cristãos-novos em Bragança: cinco séculos de história**. Bragança: Publix-Mogadouro, 2007. v. 1.

ENCICLOPÉDIA DELTA LAROUSSE. Rio de Janeiro: Larousse, 1977.

FONSECA, Cristina. **O pensamento vivo de Fernando Pessoa**. São Paulo: Martin Claret, 1986.

LOPES, Teresa Rita. Pessoa, Fernando António Nogueira. In: ROSAS, Fernando (Org.). **Dicionário do Estado Novo**. Lisboa: Círculo de Letras, 1996. v. II, p. 720-723.

MELLO E CASTRO, E. M. de. **Pessoa: metade de nada**. Lisboa: edição do autor, 1988.

NOVINSKY, Anita. Fernando Pessoa: o poeta marrano. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, v. 33, 1999.

PEREIRA, Maria Manuela; PEREIRA, Rui Miguel F. R. Costados inéditos de Fernando Pessoa: a ascendência de Dona Bárbara Joaquina de Sequeira Mimoso. **Raízes & Memórias**, Lisboa, n. 22, p. 75-108, dez. 2006.

PEREIRA, Rui Miguel Faísca Rodrigues. Several other near connections of the Lopez name. **Raízes & Memórias**, Lisboa, n. 21, p. 103-126, dez. 2005.

PESSOA, Fernando. **Poemas escolhidos**. São Paulo: O Estado; Klick, 1997.

RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. “**Um morgado de misérias**”: o auto de um poeta marrano. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; FAPESP, 2007.

SIMÕES, João Gaspar. **Vida e obra de Fernando Pessoa**. Lisboa: Bertrand, 1973.

SOUTO, José Correia do. **Dicionário de literatura portuguesa**. Lisboa: Marujo Ed., 1977.

STERN, Malcolm. H. **First American jewish families: 600 genealogies (1654-1988)**. Baltimore: Oppenheimer, 1991.

VASCONCELOS, J. Leite de. **Etnografia portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1958. v. 4.

VERBO - ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRO DE CULTURA. Lisboa: Ed. Verbo, 1963.

Correspondência

PAULO VALADARES
Cx. postal nº 1025
13001-970 - Campinas - SP
prsvvaladares@terra.com.br

Recebido em 20.08.2013

Aprovado em 29.01.2014



Artigos Técnicos

A Unidade Imperial Luso-Brasileira em Tempos de Crise: Reforma Político-Administrativa segundo a Proposta de Silvestre Pinheiro Ferreira, 1814-1815

ANA PAULA MEDICCI

Professora Doutora da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia; Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo.
paula.medicci@ufba.br

Resumo

O texto apresenta propostas de reforma político-administrativas elaboradas por funcionários ilustrados portugueses com vistas a garantir a unidade imperial. Em pauta desde o final dos setecentos, este movimento ganharia ainda mais força a partir de 1808, quando o novo estatuto de sede da monarquia adquirido pelo então chamado “Estado” ou “Continente do Brasil” inviabilizou a manutenção de projetos em que o Reino de Portugal aparecia como único centro de poder de um grande e vasto Império. Num momento de crise do

Antigo Regime Português, propostas com vistas a garantir às estruturas e grupos estabelecidos na América Portuguesa as prerrogativas alcançadas desde o início do século XIX representavam a possibilidade mais viável para que a Coroa pudesse manter a porção mais rica do território sob seu domínio, embora os reveses da década de 1820 tenham favorecido o restabelecimento do Império em novos termos, desta feita, “brasileiro”.

Palavras-chave: Império Português. Império Brasileiro. Política. Administração. Memórias.

A Ilustração luso-brasileira e o ideal de Império

No início do século XIX, a ideia de que as Conquistas Portuguesas estavam fadadas a constituir um “grande e poderoso Império” não era nova e já acalentava pensadores e políticos lusos desde, pelo menos, o século XVII, quando o Padre Antônio Vieira expôs sua utopia do *Quinto Império*, com vistas a justificar, diante de uma história épica dos descobrimentos portugueses, a preeminência de Portugal frente ao restante da Europa (LYRA, 1994, p. 122).

Durante os setecentos, influências do pensamento Iluminista aliadas à política de reformas iniciada no consulado pombalino, fundamentada no fomento da produção, mas também na tentativa de modernização e racionalização administrativa e fiscal do Reino e Domínios, incidiram sobre as propostas apresentadas por funcionários ilustrados portugueses, especialmente aqueles formados nos quadros da Universidade de Coimbra e ligados à Real Academia das Ciências de Lisboa, envolvidos no esforço do Estado Português em traçar novas diretrizes políticas e econômicas capazes de desenvolver um Império que vinha perdendo preeminência no concerto das nações europeias há algum tempo.

Conforme indicou Maria Odila da Silva Dias (1968), vinha também do período pombalino a política metropolitana de formação de um corpo burocrático e administrativo ilustrado, apto a conhecer e propor as reformas necessárias às suas áreas de atuação. Esse movimento contou com a participação de jovens estudiosos nascidos nas diversas partes do Império, inclusive na América Portuguesa, que depois atuavam em suas regiões de origem. A tendência pragmática dos escritos desses homens traduz-se principalmente na atenção dada à agricultura e demais aspectos de viés econômico; entretanto, estes mesmos pensadores se voltaram com frequência sobre questões relativas à organização de um império de dimensões atlânticas, inclusive no que dizia respeito à manutenção e desenvolvimento do então chamado “Estado do Brasil”, porção mais rica e economicamente promissora dentre todos os Domínios Portugueses.

Os estudos desse grupo de intelectuais e burocratas ilustrados incidiram sobre as mais diversas áreas do conhecimento. Em geral seus escritos, chamados na época de *memórias*¹, partiam da análise do objeto em questão, fosse ele a agricultura, alguma doença endêmica ou a necessidade de fomentar a produção de determinado gênero nos domínios ultramarinos; em seguida apresentava-se um quadro das potencialidades e das medidas necessárias para o desenvolvimento ou melhoria dos problemas detectados. Todavia, tais análises não se restringiam aos temas que se propunham a abordar, pois em geral, mesmo quando tratavam de temas hoje ditos “científicos”, ilustrados e funcionários portugueses dissertavam longamente sobre os grupos sociais que observavam, o relacionamento entre as diversas instâncias administrativas e judiciais atuantes na Metrópole e Domínios, além de, muitas vezes, defender projetos para o desenvolvimento e o estreitamentos dos laços entre as diversas partes de um Império que se queria uno e poderoso.

Inseridos nesse movimento, fortalecido entre fins do século XVIII e início do XIX, homens como Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, José Bonifácio de Andrada e Silva, José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, Antonio Rodrigues Veloso de Oliveira e Silvestre Pinheiro Ferreira elaboraram projetos nos quais, embora partindo de perspectivas e circunstâncias as mais diversas, o ideal de “união e reciprocidade” entre as diferentes partes do Império Português era um dos pontos principais.

Segundo Maria de Lourdes Viana Lyra, um mesmo objetivo unia a Ilustração Luso-brasileira, qual seja “[...] o reforço dos laços de unidade entre Portugal e o Ultramar, com o Brasil em especial, com vistas ao desenvolvimento integrado de um *novo império*, unificador da grande nação portuguesa” (LYRA, 1994, p. 44).

Assim, na *Memória sobre o melhoramento dos Domínios de Sua Majestade na América*, escrita por D. Rodrigo de Sousa Coutinho entre 1797 e 1798, dirigida à Junta de Ministros, a ideia de colônia inteiramente subordinada à metrópole daria lugar à concepção de unidade imperial e de “união natural” entre as diversas partes da Monarquia Portuguesa, ao menos no plano do discurso. Considerando a América a “base da grandeza” do trono português, o diplomata e futuro ministro de D. João, defendia ainda a importância de Portugal frente às rotas comerciais europeias e os benefícios que cada domínio ultramarino usufruía ao manter relações mais “ativas e animadas” com a metrópole do que entre si, “[...] pois só assim a união e a prosperidade poderão elevar-se ao maior auge” (COUTINHO, R., 1993, p. 48).

¹ Eram chamadas de *memórias* as dissertações produzidas por homens letrados, ligados ou não a postos administrativos e às justiças portuguesas, que visavam, principalmente, alertar as autoridades para problemas de ordem econômica que assolavam Reino e Domínios e explorar temas científicos de interesse para o desenvolvimento do Império. Em geral, eram endereçadas aos monarcas ou governadores, muitas foram publicadas nas *Memórias da Real Academia de Ciências de Lisboa*.

Perspectiva semelhante foi defendida por ilustrados portugueses nascidos na América, tais como José Bonifácio de Andrada e Silva e o bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, daí a atuação desses homens no esforço não só de conhecer e explorar os recursos do império colonial português, como também de analisar as relações entre as diversas partes desse Império.

Dessa forma, desde o final do século XVIII, o Andrada, então mineralogista e professor da Universidade de Coimbra, posteriormente Intendente das Minas e Metais do Reino, vinha elaborando memórias tais como a que versa sobre a *Pesca das Baleias* e sobre as *Experiências químicas sobre a Quina do Rio de Janeiro*, por exemplo, nas quais esse funcionário ilustrado de carreira, posteriormente político de destaque no processo de Independência do Brasil, estudou questões relacionadas diretamente a assuntos de natureza econômica e produtiva da América Portuguesa. Por outro lado, anos depois, em seu *Discurso histórico recitado na sessão pública de 24 de junho de 1819*, na Real Academia das Ciências de Lisboa, José Bonifácio de Andrada e Silva referir-se-ia à América Portuguesa, para onde retornaria em breve, como “Nova Lusitânia”, “Filha emancipada” e “grande e vasto Império”.

Vale lembrar que entre o final do século XVIII e o início do XIX, a América Portuguesa era a principal fonte de recursos e esteio das relações comerciais portuguesas e o número de portugueses nascidos na América atuantes tanto nos negócios quanto na administração metropolitana era considerável. Mesmo assim, até 1808, no tocante às relações econômicas, a posição de ilustrados atuantes nas instâncias administrativas e judiciais metropolitanas quanto ao lugar que o Estado do Brasil ocuparia dentro do Império Português não se alterou muito no que diz respeito às relações mercantis que enfatizavam a importância da produção e do comércio de gêneros de exportação enviados ao Reino.

Daí que, em 1794, José Joaquim de Azeredo Coutinho tenha dito, de perspectiva bastante próxima daquela de D. Rodrigo, exposta acima:

A metrópole e as colônias, principalmente a respeito da agricultura e de tudo o que é produção da terra, se deve considerar como um só prédio de um agricultor, cujo fim é conservar a sua casa em abundância e ter um grande supérfluo para vender aos estranhos. [...] A metrópole, por isso que é mãe, deve prestar às colônias suas filhas todos os bons ofícios e socorros necessários para a defesa e segurança das suas vidas e dos seus bens, [...]; e, por isso, é necessário que as colônias também, da sua parte, sofram: 1) que só possam comerciar diretamente com a metrópole, excluída toda e qualquer outra nação, ainda que lhes faça um comércio mais vantajoso; 2) [...] e que sejam obrigados a vestir-se das manufaturas e da indústria da Metrópole. Desta sorte, os justos interesses e as relativas dependências mutuamente serão ligados.” (COUTINHO, J., 1966, p. 153-155).

Dessa forma, as teses que defendiam a existência de uma interdependência “natural” entre domínios e metrópole, já que esta serviria de entreposto aos gêneros coloniais e de contato dos súditos americanos com o mundo europeu, ganharam força em fins do XVIII, principalmente dentre os estudiosos sediados no Reino, provavelmente preocupados em garantir a preeminência metropolitana frente ao extraordinário crescimento econômico da América Portuguesa desde meados dos setecentos.

A transferência da Corte Portuguesa para a América e os novos projetos de união imperial

A partir de 1808, a reorganização do Estado Português em terras americanas inviabilizou a articulação de projetos de união e interdependência que considerassem o Reino europeu o centro agregador e estratégico do Império, tal como pretendia D. Rodrigo de Sousa Coutinho.

Daí a mudança de tom das memórias de Antonio Rodrigues Veloso de Oliveira (1814), Silvestre Pinheiro Ferreira (1814/15) e o discurso de despedida de José Bonifácio de Andrada e Silva da Real Academia de Lisboa (1819), por exemplo. Também Dom Rodrigo teria de repensar as premissas que defendera dez anos antes, dada a necessidade de aparelhar o Rio de Janeiro de modo a transformar a nova Corte no centro decisório do Império.

A instalação da Família Real na América viria a modificar tanto a maneira como a questão da manutenção da união entre as diversas partes do Império passou a ser colocada quanto as propostas então aventadas, já que era preciso manter sob controle os estratos portugueses prejudicados com a mudança da sede da monarquia e do eixo comercial português, além de enraizar na América instâncias administrativas e redes de interesses favoráveis à Corte recém chegada.

Em 1814, momento no qual a ameaça de invasão do Reino por tropas francesas fora rechaçada, a principal justificativa para o estabelecimento da Corte Portuguesa na América não mais se sustentava diante dos súditos portugueses europeus. Estes viam a manutenção do centro de poder no Rio de Janeiro, bem como as medidas que acompanharam este processo (abertura dos portos, permissão para a instalação de manufaturas no Brasil, fundação da Imprensa Régia e do Banco do Brasil, entre outras), como uma inversão de papéis que, além de ampliar a entrada de gêneros ingleses no Reino, aniquilando a indústria nacional, ainda os impedia de restaurar a preeminência imperial e o esplendor anteriores a 1808.

Colocava-se então em pauta os fundamentos do relacionamento político entre estas duas principais partes do Império Português, ao mesmo tempo em que, no Reino, reivindicava-se

cada vez com mais fervor o restabelecimento de Lisboa como entreposto comercial dos gêneros produzidos na América Portuguesa (SILVA, A., 2006, p. 221-225; LYRA, 1994, p. 150-151).

Foi neste contexto que o Príncipe Regente D. João solicitou a Silvestre Pinheiro Ferreira uma análise sobre as implicações da permanência da Corte Portuguesa na América. Silvestre Pinheiro, um dos mais representativos membros da ilustração portuguesa do período, chegou ao Rio de Janeiro em 1809, enfrentando sérias dificuldades para encontrar um posto que lhe proveesse de meios financeiros suficientes, viveu de uma pequena pensão até 1811, quando, a 13 de maio, foi nomeado deputado da Junta do Comércio. Ao que parece, Silvestre Pinheiro não era muito bem quisto entre os ministros do Regente. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva (1967), tal rejeição se deu, em parte, porque logo depois de chegar ao Rio de Janeiro, em 1810, o Ilustrado português apresentou a D. João uma representação na qual dissertava acerca dos males que oprimiam o Estado criticando severamente os últimos ministérios.

Salvaguardando a imagem do Regente, e com ele a do Estado Português, e alertando sobre a necessidade de evitar uma eminente ruína do “nascente Império do Brasil”, o autor afirmava:

[...] não foram os franceses os que precipitaram a Península [Ibérica] no abismo, em que se acha: eles nada mais fizeram do que apoderar-se sem honra e sem glória de uma fácil preza, que os ministros de V. A. R. e os de seu augusto sogro, parte por perfídia e parte por inépcia, apresentaram sem defesa á sua rapacidade. [...] Não foram estes ministros os que de vinte anos a esta parte não cessaram de esgotar o Real Erário com o pagamento das dívidas de tantos dissipadores? Não foram eles os que a título de melhor administração sobrecarregaram com inúteis juntas, mesas e inspeções a Real Fazenda [...]? Não foram eles os que a peso de ouro ajustaram um ou outro general estrangeiro para organizar os exércitos de V. A. R. e em nada mais cuidaram para impedir a decadência, em que todo o mundo os via precipitarem-se com a monarquia? (...) Não foram eles os que, comprando a peso de oiro uma neutralidade, que a França só concedia, porque não era tempo de estorvar, privavam a nação dos seus melhores recursos para repelir a força pela a força?”² (FERREIRA, 1884, p.11-15).

2 Trata-se da “Minuta da representação a Sua Majestade sobre o estado da causa pública e providências necessárias”, publicada na Revista do IHGB em 1884, é a parte final das *Memórias políticas sobre os abusos gerais e modos de os reformar e prevenir a revolução popular...*, contida entre as páginas 11 e 17. Embora a Revista do IHGB date este trecho também de 1814-15, percebe-se, pelo seu próprio teor, que o mesmo foi escrito entre 1810 e 1811, conforme indicou Nizza da Silva na obra citada.

Colocando-se como o bom súdito que alerta o monarca sobre os perigos da má gerência das rendas públicas e da má administração, Silvestre Pinheiro apresenta, então, três conjuntos de quesitos, que deveriam ser apresentados aos “vassalos de experimentada prudência”, sempre “prontos a acudir à voz de seu augusto soberano”, a fim de “tirar seus povos do abismo” em que se precipitavam.

O primeiro destes conjuntos apresenta questões relativas às rendas públicas, à pontualidade no cumprimento dos decretos de pagamento do erário, à abolição da venda de ofícios e à criação de um banco e termina da seguinte forma: “Quais são os vícios da atual constituição do erário e mais estações de fazenda? Como conviria organizá-los?” O segundo conjunto de quesitos alerta principalmente sobre a necessidade de ampliar a produção, o comércio e a povoação na América Portuguesa, visando a atuação do governo de modo que se fortalecesse a “marinha mercante” e o “corpo de negociantes nacionais”, a fim de que os “estrangeiros” deixassem de influir sobre os preços e comércio das produções nacionais. Já os últimos quesitos atentam para as providências que deveriam ser tomadas para a manutenção da “segurança interna”, e neste ponto o autor refere-se, principalmente, à questão escravista (“Como se pode prevenir e atalhar o perigo de reação das três raças – branca, preta e mulata, aliás infalível, próxima e horrorosa, que tem devastado e devasta as desgraçadas Antilhas?”) e da “segurança externa”, daí toda uma preocupação com a organização e formação de tropas (FERREIRA, 1884, p. 15-17).

Pode-se então dizer, que desde sua chegada ao Rio de Janeiro, Silvestre Pinheiro já estava preocupado com os problemas relativos ao estabelecimento do Estado Português em terras Americanas, em especial com as reformas na administração das rendas públicas e no relacionamento comercial com as nações estrangeiras, daí a tentativa de chamar a atenção do Regente para a desorganização da máquina pública e para os benefícios concedidos aos súditos estrangeiros, especialmente ingleses, que poderiam enfraquecer a Monarquia Lusa, colocando-a a mercê tanto de nações estrangeiras quanto da desordem e desunião internas. Dessa forma, críticas tão ferrenhas feitas aos principais assessores de D. João justificam o afastamento desse ilustrado dos principais postos de mando nesse período.

O projeto de união imperial de Silvestre Pinheiro Ferreira

Além do cargo na Junta do Comércio, Silvestre Pinheiro iniciou, em abril de 1813, um curso de Filosofia no Real Colégio de São Joaquim no Rio de Janeiro, muito elogiado por Hipólito da Costa nas páginas do *Correio Braziliense*; o curso foi mantido até 1814, entretanto, a publicação das suas *Preleções Filosóficas* estendeu-se até 1820. Segundo Nizza da Silva (1967), o sucesso de seu curso, bem como a morte do ministro Conde de Galveias, velho desafeto de

Silvestre Pinheiro, teriam contribuído para o encaminhamento do pedido de parecer que resultou nas *Memórias Políticas sobre os abusos gerais e modo de os reformar e prevenir a revolução popular redigidas por ordem do Príncipe Regente*.

Nestas *Memórias Políticas*, Silvestre Pinheiro Ferreira propunha as medidas que julgava mais acertadas para que a Coroa Portuguesa mantivesse suas possessões europeias e americanas, evitando a emancipação das colônias e a insurreição no Reino de Portugal, questão esta que o ilustrado português julgava ser:

[...] um dos maiores problemas políticos que soberano algum teve de resolver, pois não se tratava apenas de decidir onde residiria o centro de poder, representado pelo Príncipe Regente, mas principalmente [...] de suspender e dissipar a torrente dos males, com que a vertigem revolucionária do século, o exemplo de povos vizinhos e a mal entendida política, que vai devastando a Europa, ameaçam de uma próxima dissolução, e de total ruína os estados de V.A.R., espalhados pelas cinco partes do mundo, quer seja pela emancipação das colônias, no caso de V.A.R. regressar para a Europa, quer seja pela insurreição do Reino de Portugal, se aqueles povos, perdida a esperança, que ainda os anima, de tornar a ver o seu amado príncipe, se julgarem reduzidos à humilhante qualidade de colônia. (FERREIRA, 1884, p. 3).

Para isso, Silvestre Pinheiro propôs a confecção de um conjunto de leis e providências que julgava as mais próprias para “salvarem a monarquia dos perigos iminentes que a ameaçam”. (FERREIRA, 1884, p. 1-2)

Segundo a primeira lei proposta por ele, D. Maria I seria proclamada Imperatriz do Brasil e rainha de Portugal, D. João continuaria exercendo a regência do Império do Brasil e dos domínios africanos e asiáticos, enquanto o Príncipe da Beira (D. Pedro, segundo na linha de sucessão) passaria a reger Portugal e as Ilhas, assistido pelo Conselho de Estado até que completasse a idade de vinte anos. Silvestre Pinheiro não define, nesse momento, onde deveria ser a sede do Império, defendendo que esta deveria estar “donde o governo possa melhor acudir com providências a maior parte dos seus Estados; e donde melhor possa paralisar a influência das potências estrangeiras.” Quando da morte de D. Maria, D. João tornar-se-ia Imperador do Brasil, enquanto seu herdeiro direto assumiria o título de Rei de Portugal e de sucessor da coroa do Brasil. Dessa maneira, cada herdeiro da Coroa Portuguesa passaria pelo governo de duas cortes, e se formaria aquilo que Silvestre Pinheiro chamou de união de “duas dinastias em uma só”, apontando para uma provável alternância de sedes do Império entre os tronos estabelecidos em Portugal e no Brasil, sempre entre os sucessores da dinastia de Bragança. Para este funcionário português, seria prerrogativa

do Imperador do Brasil o exercício do poder executivo, bem como a elaboração das leis únicas para todo o Império, pois a unidade de qualquer Estado consistiria em “[...] terem as diferentes partes, de que ele se compõe, uma só lei, e um só legislador.” (FERREIRA, 1884, p. 3).

Esta última afirmação de Silvestre Pinheiro vai ao encontro de outros projetos de Império então em voga, visto que o próprio D. Rodrigo de Sousa Coutinho defendera rapidamente em seu escrito citado a adaptação das leis portuguesas à realidade americana. No mesmo ano de 1814, outro ilustrado luso-brasileiro, o paulista Antônio Rodrigues Veloso de Oliveira, então Conselheiro e Chanceler da Relação do Maranhão, também respondendo a uma consulta do Príncipe Regente, aproveitou o ensejo para defender a elaboração de um conjunto de leis para o Estado do Brasil. Para Veloso, faltaria ao Brasil um corpo de leis próprias e sólidas, capaz de “instruir os povos”, formando seus costumes e sendo mantidas por eles. Estas leis deveriam criar e sustentar os três principais agentes da fortuna pública: a agricultura, o comércio e a manufatura.

Segundo o Conselheiro:

A felicidade sólida, e permanente [...] depende absolutamente de um código de leis, apropriadas às circunstancias particulares da terra que habitamos, e de tal maneira organizado, que tenha necessária força para criar os povos, que ainda se acham no berço da infância, com poucas ideias da verdadeira moral civil e cristã, e destituídos das mais claras noções da indústria agrária, e das artes, que procedem d’esta grande fonte. Não há de existir n’este país verdadeira felicidade em quanto for governado pela ordenação do reino [...]. Não há de existir, digo ainda, n’este país verdadeira felicidade, em quanto as academias, e as escolas públicas se não encarregarem do dever sagrado de intimar aos povos a necessidade, e a conveniência de observarem exatamente as leis constituídas [...]. (OLIVEIRA, 1873, p. 94-95).

Ao contrário de Silvestre Pinheiro, não interessa a Veloso de Oliveira, naquele momento, questões diretamente ligadas à manutenção do vínculo com o Reino Português, suas proposições parecem antes apontar para o estabelecimento definitivo da Corte Portuguesa em terras americanas, principalmente se considerarmos a elevação do Brasil a Reino Unido em 1815, pouco tempo depois da elaboração destas proposições e em meio às discussões internas ao governo de D. João relacionadas ao encaminhamento da situação do Reino de Portugal.

Em 1822, em conjuntura transformada pela emergência da Revolução Liberal em Portugal, também as *Lembranças e apontamentos do Governo Provisório da província de São Paulo para os seus deputados*, atribuídas a José Bonifácio de Andrada e Silva, defenderiam a tese de que ao tempo em que o Brasil não fosse sede da monarquia continuasse sendo regido pelo herdeiro da

Coroa Portuguesa; tempo este que já se avistava, visto que D. João VI voltara recentemente ao Reino de Portugal. Entretanto, para José Bonifácio, fazia-se necessária a elaboração de artigos do código civil e criminal próprios às circunstâncias e especificidades “do clima e do estado da povoação, composta no Brasil de classes de diversas cores umas livres e outras escravas; pois estas considerações e circunstâncias exigem uma legislação civil particular” (SILVA, J., 2002, p. 128). Ponto, aliás, que iria indispor deputados da Assembleia Constituinte da Nação Portuguesa vindos das províncias americanas com aqueles cujos vínculos estavam estabelecidos no Reino e que, por isso, reivindicavam velhas prerrogativas há muito perdidas.

A segunda Lei proposta nas *Memórias Políticas* de Silvestre Pinheiro Ferreira, texto cujo objetivo final era justamente impedir o estalar e os desdobramentos da Revolução Liberal portuguesa de 1820, versava sobre a “nobreza e os grandes do Império do Brasil e do Reino de Portugal”. Mudando de tom com relação à representação de 1810, Silvestre Pinheiro Ferreira defendeu a existência da nobreza, necessária em qualquer monarquia, porém para este ilustrado era “[...] necessário que das cinzas da antiga nobreza nasça outra nova, cujas funções, honras e vantagens sejam mais conformes aos usos e costumes do nosso século. Cumpre combinar a nobreza hereditária com a de aquisição. É justo que o nascimento habilite. Mas é necessário que *coeteris paribus*,³ o merecimento prefira.” (FERREIRA, 1884, p. 7).

Dessa forma, Silvestre Pinheiro seguia premissas estabelecidas já nos setecentos segundo as quais a concessão de mercês ou, mesmo, a habilitação deveria servir a questões de ordem pragmática relacionadas à retribuição por grandes serviços prestados ao Estado, tais como a concessão de empréstimos, o financiamento de obras públicas, a arrematação de impostos e contratos reais, o exercício dos cargos da república e grandes feitos militares. De perspectiva semelhante, Antonio Rodrigues Veloso de Oliveira, na *memória* citada, propunha a D. João que, a fim de favorecer a povoação do estado do Brasil, se concedesse aos “grandes proprietários e capitalistas” envolvidos nessa tarefa hábitos das ordens militares portuguesas e títulos honoríficos. Assim, conceder-se-ia àqueles que estabelecessem até seis famílias o hábito da Ordem de Cristo; aos que estabelecessem doze, a comenda da mesma Ordem e ainda a instituição de morgadios vinculados à área ocupada; aos que estabelecessem até trinta “caseiros”, além das mercês anteriores, somar-se-ia o foro de moço fidalgo e mais a alcaidaria-mor caso o número de colonos chegasse a cinquenta; o título de barão seria dado àqueles que formassem uma vila com cem “caseiros” ou mais (OLIVEIRA, 1873, p. 106-107). Nesse caso, a nobilitação seria um canal de compensação aos setores proprietários e negociantes que dispusessem de capital disponível para que, auxiliando a povoação, se fomentasse também a ampliação da produção e do comércio em prol do desenvolvimento do que já então era chamado de “Império do Brasil” pelo autor.

3 Mantidas inalteradas todas as outras coisas.

Todavia, Silvestre Pinheiro foi além em suas propostas de reorganização do estatuto da nobreza, pois ao defender a divisão hierárquica de todos os domínios da Coroa Portuguesa em arquiducados, ducados, marquesados, condados, viscondados e baronias, alegava que, vindo a vagar quaisquer desses títulos, sucederia nele o grande de título imediatamente inferior, independente da região onde mantivesse seu senhorio anterior. Dessa forma, propõe-se uma rotação entre os titulares da Europa e do Ultramar. Por outro lado, nas baronias vagas sucederiam em primeiro lugar “vassalos Beneméritos” que merecessem recompensas do Estado e, apenas na ausência destes, os primogênitos dos titulares que não possuíssem títulos. Esta nova nobreza responderia a deveres e obrigações, bem como a honras e vantagens, dispostas no corpo da lei. (FERREIRA, 1884, p. 3-4).

Vê-se assim que, tanto em Veloso quanto em Ferreira, a obtenção de mercês e a nobilitação através do auxílio ao Estado, prática que já vinha ocorrendo durante a regência de D. João, ao contrário de ser considerada demonstração da reiteração de estruturas socioeconômicas arcaicas e excludentes herdadas do Antigo Regime português, pode ser lida como uma forma de favorecer grupos de produtores e de “capitalistas” (negociantes e prestamistas) em ascensão para que pudessem aproveitar antigas formas de reconhecimento social com vistas a ampliar oportunidades de lucro, de interferência em instâncias administrativas e de controle sobre amplas parcelas da população. Dessa maneira, os memorialistas aqui estudados não teriam por objetivo final integrar esta nova nobreza às estruturas socioeconômicas herdadas de um Portugal antigo e atrasado, mas, antes, aproveitar-se delas diante das novas oportunidades de crescimento econômico então apresentadas ao Império.⁴

A quarta lei proposta nas *Memórias Políticas* de Silvestre Pinheiro diz respeito à reorganização administrativa do Reino e Domínios propriamente dita. Para isso, o ilustrado português propôs que tanto o Reino quanto o chamado “Império do Brasil” e os domínios da Ásia e da África fossem subdivididos uniformemente, contando com os tribunais e instâncias governativas correspondentes. Tal divisão simplificaria o expediente dos negócios e acabaria

4 Não é objetivo deste breve estudo acerca dos ideais de união imperial luso-brasileira analisar o debate sobre os paradigmas explicativos relativos ao processo de colonização e à economia colonial. Ressalta-se apenas, neste ponto, que a tese segundo a qual a Metrópole apropriava o excedente colonial para perpetuar aspectos arcaicos e tradicionais da sociedade estamental de Antigo Regime foi defendida na obra de João Fragoso e de Manolo Florentino, *O Arcaísmo como projeto*. Nesta, defende-se que a opção pela manutenção de características sociais arcaicas era projeto social e não reflexo simples do atraso lusitano frente a outras nações europeias. Esses autores também propõem debater as teses fundamentadas no conceito de “sentido da colonização” elaborado por Caio Prado Jr. Em *Formação do Brasil Contemporâneo* e reformulado por Fernando Novais em *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*, segundo os quais o objetivo principal da colonização é gerar excedentes lucrativos para o comércio metropolitano. Para Novais, o principal móvel da colonização é servir ao comércio externo, atuando no processo de acumulação primitiva de capitais que financiaria a Revolução Industrial posterior; nesse movimento, as tensões e contradições existentes entre colônia e metrópole se acirrariam, redundando no colapso do sistema em 1808.

abolindo a “... odiosa distinção de colônias e metrópole, e regulando a promoção e acesso das empresas, tanto civis e eclesiásticas, como de guerra e marinha, do ultramar para a Europa, e *vice-versa*, sem distinção alguma de países, e só pela ordem da antiguidade presentemente combinada com a dos merecimentos e serviços [...]” (FERREIRA, 1884, p. 4-5).

Da mesma forma que na sucessão dos títulos de nobreza, também as diversas instâncias administrativas portuguesas imperiais deveriam seguir planos de carreira independentes do local de nascimento ou estabelecimento. A aplicação desta proposição poderia unificar a estrutura administrativa e os encargos dos funcionários, militares e burocratas atuantes em todo o Império, além de dificultar o enraizamento de interesses por parte dos administradores e, portanto, o uso da máquina administrativa em benefício de grupos de poder específicos. Por outro lado, estas medidas também serviriam para racionalizar o sistema administrativo, coibir abusos e definir com mais clareza as atribuições e limites de jurisdição de cada cargo ou tribunal.

Para isso, Silvestre Pinheiro propunha que houvesse duas cortes, uma em Lisboa e outra no Rio de Janeiro; além da divisão do território imperial em províncias, comarcas, distritos e freguesias. Nas cortes haveria sete Secretarias de Estado, correspondentes aos ministérios, quais sejam: dos Negócios Eclesiásticos, dos Negócios de Justiça, dos Negócios de Guerra, dos Negócios da Marinha, dos Negócios de Fazenda, dos Negócios de Estrangeiros e dos Negócios de Instrução Pública. Além das secretarias haveria em cada corte um “Conselho Interno”, um “Conselho de Estado”, um “Conselho Geral”, uma “Chancelaria Mor”, uma “Provedoria Mor”, a “Cúria Patriarcal”, um “Conselho Supremo de Justiça”, um “Conselho Supremo Militar”, um “Conselho do Almirantado”, um “Conselho da Fazenda” e um “Erário Régio”.

As províncias deveriam manter um “Governo”, uma “Conservatoria”, uma “Promotoria”, uma “Congregação Diocesana”, uma “Relação”, um “Departamento”, uma “Junta da Fazenda” e uma “Mordomia”. Além do chamado “Departamento” e da “Conservatoria”, cujas atribuições não são explicitadas pelo autor, as principais alterações propostas para administração provincial na América Portuguesa dizem respeito ao estabelecimento de uma Relação, tribunal superior cujas apelações davam-se somente para a Casa da Suplicação, até aquele momento estabelecido na Bahia, no Rio de Janeiro e no Maranhão. Também não fica claro se o chamado “Governo” manteria as prerrogativas militares dos antigos capitães generais, ainda atuantes na América Portuguesa, pois nada é citado para o âmbito provincial com relação ao governo de armas.

Nas chamadas “Comarcas”, referentes às circunscrições judiciárias, atuariam uma “Ouvidoria”, uma “Corregedoria”, um “Cabido Episcopal”, uma “Auditoria”, um “Presídio”, uma “Inspeção”, uma “Vedoria” e uma “Tesouraria”. Órgãos correspondentes àqueles das províncias, porém com alçada limitada à Comarca; da mesma forma, nos chamados “Distritos” atuariam os órgãos correspondentes em menor escala aos das Comarcas, representados pelo “Vereador”, pelo “Juiz do Povo”, pelo “Vigário”, pelo “Juiz de Fora”, pelo “Sargento-Mor”, pelo “Chefe de

Esquadra”, pelo “Senado” e pela “Feitoria”. Para as chamadas “Freguesias”, são propostos os cargos de “Procurador”, “Juiz do Povo”, “Prior”, “Juiz Ordinário”, “Capitão-Mor”, “Chefe de Divisão” e “Câmara”.⁵

Segundo Silvestre Pinheiro, esta estrutura administrativa asseguraria à Coroa Portuguesa “... o exercício do poder legislativo no reino de Portugal, sem que aqueles povos se julguem por isso reduzidos á categoria de colônia, ou de algum modo minorados na independência, que de direito compete aquele reino.” Por outro lado, a “...promoção dos empregados de um tribunal inferior a outro superior, seja do ultramar para o reino, seja do reino para o ultramar [...] produz[iria] necessariamente uma extensa ramificação de interesses e de famílias, vínculo este que em toda a parte constitui a verdadeira ideia de Pátria”. Para este ilustrado seria ainda necessária uma quinta lei para fixar as divisões territoriais de cada circunscrição administrativa e adaptar os tribunais e cargos já existentes, além de se diminuir as muitas subdivisões administrativas do Reino de Portugal. (FERREIRA, 1884, p. 7-8).

A última lei proposta nas *Memórias Políticas...* previa a regulamentação do Erário Régio e do Conselho da Fazenda, instâncias que segundo o autor vinham sendo administradas por regimentos insuficientes e antigos, facilitando abusos tais como a prestação de contas falsas, a efetivação de pagamentos sem ordem real, o descumprimento das leis e a ineficácia do Conselho da Fazenda na fiscalização das rendas públicas. Tal providência deveria ser tomada o quanto antes, pois “[...] sem um erário rico em crédito e em recursos, tudo quando se empreender será baldado. Os recursos dos dilatados e riquíssimos domínios de V.A.R. são imensos: vícios na administração atual da fazenda real e pública é que os podem tornar curtos e apoucados.” (FERREIRA, 1884, p. 7-8).

Por este modo, através da duplicação das instâncias de mando e decisão centrais representadas pela existência das cortes do Rio de Janeiro e de Lisboa, sujeitas ambas à mesma casa imperial, o conselheiro de D. João pretendia não só restituir ao Reino de Portugal as prerrogativas perdidas em 1808, como também manter o novo estatuto alçado pela porção portuguesa da América na qualidade de sede do Império, termo que, aliás, foi usado nesse escrito somente quando o autor se referiu ao então chamado Estado do Brasil.

No que diz respeito à adequação da nobreza aos “novos tempos”, vê-se que Silvestre Pinheiro Ferreira acreditava que a mesma poderia ocupar um lugar de destaque na nova ordem de coisas, desde que fosse útil ao Estado atuando na administração local e não impedisse que os homens mais capazes galgassem posições de mando. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva (1967, p.20-21), tal posicionamento, mesmo que ligado ao pensamento de teóricos da Restauração Francesa tais como Benjamin Constant, representava uma atitude progressista em meio à Corte

⁵ Os cargos e tribunais propostos são apresentados em forma de tabela, não há detalhes sobre suas atribuições ou limites espaciais.

do Rio de Janeiro, ainda povoada por políticos oriundos do Estado Absolutista. Por outro lado, a proposição deste Ilustrado, de preferir o mérito ao nascimento, condiz com as diretrizes de um Estado Metropolitano que se queria modernizar, racionalizar e manter-se territorialmente íntegro, independente dos reveses que em breve levaria à separação de sua porção territorial mais rica.

Em sua proposta de reformulação administrativa, Silvestre Pinheiro Ferreira não determinou a jurisdição, competências e abrangências de cada instância de mando e justiça. Sendo assim, não é possível precisar se cada tribunal ou cargo proposto manteria as atribuições dos congêneres existentes, ou se adaptações far-se-iam necessárias. No âmbito administrativo local, as atribuições de “distritos” e “freguesias” parecem misturar atributos jurisdicionais das vilas e cidades então existentes na América Portuguesa, embora a ampliação do número de “senados” possa indicar a alteração do modo de atuação desse órgão, que no período colonial substituíam as câmaras nas municipalidades alçadas à categoria de Cidade, porém mais como distinção honorífica do que como ampliação de raio de ação efetivo. Também não fica claro o modo como atuaria um “vereador”, em separado de outras instâncias administrativas locais ou a quem sargentos e capitães-mores prestariam contas, se ao governador e capitão general, tal como ocorria nas províncias da América Portuguesa, se aos governadores de armas, tal como no Reino de Portugal, ou se a uma das instâncias ou conselhos militares superiores.

Ao fim, ressalta nas *Memórias Políticas* de Silvestre Pinheiro Ferreira a principal preocupação da maior parte dos políticos e funcionários ilustrados atuantes no governo joanino estabelecido em terras americanas: o estabelecimento de um ponto de equilíbrio que permitisse a união luso-brasileira garantindo aos vassalos e agentes administrativos do Reino o restabelecimento de antigas prerrogativas, sem que isso significasse a perda da emancipação ou ferisse interesses de redes de poder e influência que se fortaleceram na América Portuguesa a partir de 1808.

Considerações finais

Ainda informado pelos ideais de união e reciprocidade imperiais discutidos entre o final do século XVIII e o início do XIX, Silvestre Pinheiro alertaria o então Príncipe Regente D. João acerca da urgência de reformar todo o aparato político-administrativo e fazendário imperial, condição essencial para a manutenção da unidade entre o Reino de Portugal e suas Conquistas.

Inserida neste movimento, a elevação do Brasil a Reino Unido no ano seguinte à confecção dessas *Memórias Políticas*, parece indicar a intenção do Regente, se não de permanecer no Rio de

Janeiro, pelo menos de igualar em direitos o novo Reino, ou *Império do Brasil* como era chamado por Silvestre Pinheiro, ao primitivo assento da monarquia lusa.

Segundo Nizza da Silva, as *Memórias políticas sobre os abusos gerais e modo de os reformar e prevenir a revolução popular* foram consideradas demasiado “revolucionárias” no ambiente político do Rio de Janeiro de 1814, daí terem sido estes papéis acompanhados de uma nota que se ordenava serem impressos “debaixo de todo o segredo”, sendo as provas queimadas e os exemplares enviados apenas aos conselheiros de Estado, ao bispo capelão-mor e aos titulares maiores de trinta anos. Todavia, seu autor parecia estar plenamente integrado a um debate em cujo centro estava a questão da manutenção de um Império imenso, rico, porém permeado de conflitos e permanentes negociações de ordem econômica e política acerca do lugar ocupado por cada um de seus componentes. Naquele momento, se fazia sentir a importância adquirida pelo Estado do Brasil, além da força dos grupos de interesse que se viram favorecidos com o enraizamento da Corte Portuguesa na América. Daí que propostas como as de Silvestre Pinheiro e, mesmo, a elevação do Brasil a Reino Unido em 1815, tenham significados importantíssimos sobre os rumos políticos tomados a partir da década de 1820, bem como sobre a opção imperial adotada pelo nascente, e não só emancipado como independente, Império do Brasil.

The Luso-Brazilian Imperial State in Crisis: Political and Administrative Reform According to Proposal by Silvestre Pinheiro Ferreira, 1814-1815

The paper presents proposals of political-administrative reforms created by Portuguese scholars aiming to guarantee the imperial union. Discussed since the end of the 700s, this movement would gain even stronger power from 1808, when the new headquarters statute of the monarchy, acquired by the so called “State” or “Continent of Brazil” disabled the maintenance of projects in which the Kingdom of Portugal showed as the sole centre of power of a great and vast Empire. At a moment of crisis of the Portuguese *Ancien Régime*, proposals aiming to guarantee to structures and groups established in the Portuguese America the prerogatives reached since the beginning of the 19th century, represented the most suitable possibility for the Crown to maintain the richest part of the territory under its domain, although the changes of the decade of 1820 have favored the reestablishment of the Empire in new terms, namely “Brazilian”.

Keywords: Portuguese Empire. Brazilian Empire. Administration. Memories. Silvestre Pinheiro Ferreira.

Referências

Fontes Citadas

COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. “Discurso sobre o estado atual das minas do Brasil” [1804]. In: COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. **Obras econômicas de J. J. da Cunha de Azeredo Coutinho (1794-1804)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

_____. Ensaio Econômico sobre o comércio de Portugal e suas Colônias [1794]. In: COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. **Obras econômicas de J. J. da Cunha de Azeredo Coutinho (1794-1804)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

COUTINHO, Rodrigo de Sousa. “Memória sobre o melhoramento dos domínios de Sua Magestade na América”. In: COUTINHO, Rodrigo de Sousa. **Textos políticos, econômicos e financeiros (1783-1811)**. Lisboa: Banco de Portugal, 1993. tomo 2.

FERREIRA, Silvestre Pinheiro. “Memórias políticas sobre os abusos geraes e modo de os reformar e prevenir a revolução popular. Redigidas por ordem do Príncipe Regente no Rio de Janeiro em 1814 e 1815”. **Revista trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brazil**, Rio de Janeiro, v. 47, parte I, p. 1-17, 1884.

OLIVEIRA, Antonio Rodrigues Veloso de. Memória sobre a agricultura no Brasil. **Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brazil**, Rio de Janeiro, v. 46, parte I, p. 91-133, 1873.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. Discurso Histórico recitado na sessão pública de 24 de junho de 1819. **História e memórias da Academia Real das Ciências de Lisboa**, Lisboa, v. 6, n. 2, p. p. 1-29, 1820.

_____. Lembranças e apontamentos do Governo Provisório da província de São Paulo para os seus deputados. In: CALDEIRA, Jorge (Org.). **José Bonifácio**. São Paulo: 34, 2002. p.125-133.

Bibliografia

CARDOSO, José Luís. **O Pensamento econômico em Portugal nos finais do século XVIII: 1780-1808**. Lisboa: Estampa, 1989.

DIAS, Maria Odila da Silva. Aspectos da Ilustração no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. São Paulo, 278: 105-170, jan./mar 1968.

FLORENTINO, Manolo e FRAGOSO, João. **O Arcaísmo como projeto: mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia**: Rio de Janeiro, c. 1790-c.1740. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. **A utopia do poderoso império**: Portugal e Brasil: bastidores da política, 1798-1822. Rio de Janeiro: Sette Letras, c. 1994.

MAXWELL, Kenneth. “A geração de 1790 e a ideia de Império Luso-brasileiro.” In: _____. **Chocolate, piratas e outros malandros**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1802)**. São Paulo: Hucitec, 1979.

PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da. **Inventando a nação**: intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros na crise do Antigo Regime Português (1750-1822). São Paulo: Hucitec, 2006.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Metodologia da História do Pensamento**: análise concreta: o pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira. 1967. 402 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1967.

SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra**: política e administração na América Portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Correspondência

ANA PAULA MEDICCI
Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas Departamento de História
Estrada de São Lázaro, 197 – Federação
40220-730 – Salvador - BA
paula.medicci@ufba.br

Recebido em 20.08.2013

Aprovado em 03.01.2014



Rompendo Silêncios: História, Política e Administração Colonial na Antiga Capitania de Porto Seguro

FRANCISCO EDUARDO TORRES CANCELA

Doutor em História Social do Brasil pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Professor do Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias da Universidade do Estado da Bahia. Pesquisador da História Indígena e da História da América Portuguesa, desenvolve principalmente estudos sobre a trajetória dos povos indígenas na antiga Capitania de Porto Seguro.
fcancela@uneb.br

Resumo

O presente texto procura apresentar algumas reflexões sobre a história colonial da antiga Capitania de Porto Seguro, destacando aspectos relacionados à experiência vivida na administração deste senhorio americano. Dialogando com registros de cronistas, com correspondências oficiais e com a parca bibliografia existente, este artigo demonstra algumas especificidades de uma donataria que não chegou a se destacar no grande comércio de exportação português. Ao conectar os processos políticos que envolveram a administração desta capitania, a análise aqui empregada revela como as crises políticas experimentadas na história da

capitania interferiram no próprio processo de conquista e colonização do território que hoje abrange o extremo sul da Bahia, norte do Espírito Santo e leste de Minas Gerais.

Palavras-chave: Capitânicas Donatárias. Porto Seguro. Administração Colonial. Conquista e Colonização.

Introdução

Tradicionalmente restrita a Salvador e ao Recôncavo e dominada pela temática da escravidão e da cultura afro-brasileira, a escrita da história da Bahia vive nas duas últimas décadas um incipiente momento de diversificação. Com a consolidação e expansão dos programas de pós-graduação em história e a interiorização dos cursos de graduação, novos temas, recortes regionais e referenciais teórico-metodológicos têm sido difundidos e aplicados, resultando na produção de novas histórias sobre a vida urbana, a luta política, a questão agrária, o mundo do trabalho, o campo da cultura, os debates étnico-raciais, a formação territorial, dentre outros. Ainda assim, muitos temas e incontáveis regiões da imensa Bahia continuam sem nenhum estudo sistemático, excluídos das páginas da história e desprezados frente a sua importância na formação da sociedade baiana (cf. NEVES, 2010).

De forma paradoxal, a região que formava a antiga Capitania de Porto Seguro representa uma dessas áreas ainda inexplorada pela historiografia baiana. Reconhecida nacional e internacionalmente por seu valor histórico, a região sofre com uma simplificação da sua própria história, que somente é retratada frente ao episódio imortalizado pela historiografia tradicional como “Descobrimento”. Transformado apenas em um atrativo turístico, o patrimônio histórico regional se difunde em imagens e marcas estigmatizadas, acrílicas e atemporais, sobretudo vinculadas a Portugal, Pedro Álvares Cabral, à Primeira Missa e aos “índios do Descobrimento”. Desta forma, relegam-se ao silêncio as inúmeras experiências históricas vividas antes e após a conquista europeia, envolvendo índios, donatários, autoridades régias, africanos, colonos, mulheres, dentre outros.

A carência de produção historiográfica sobre a antiga Capitania de Porto Seguro pode ser explicada por três fatores principais. O primeiro está relacionado ao tipo de colonização predominante naquele território, que não possuía vínculos comerciais com o mercado externo, não se estruturava no tripé grande propriedade, monocultura e trabalho escravo africano, nem se baseava na mineração de ouro e pedras preciosas. Com características tão efêmeras, a história da Capitania de Porto Seguro não despertou interesse dos historiadores brasileiros, que, desde a década de 1930, viviam sob a forte influência do paradigma caio pradiano, para o qual o “sentido da colonização” se limitava ao comércio de exportação que alimentava a acumulação de capitais



para o crescente capitalismo europeu (PRADO JÚNIOR, 1970). Embora a influência desse paradigma tenha sofrido uma certa inflexão por meio de trabalhos que destacaram a formação e o desenvolvimento do mercado interno a partir de estruturas produtivas regionais, tais estudos não foram suficientes para retirar do anonimato histórico as experiências coloniais vividas no atual extremo sul da Bahia (SILVA, 1991; LAPA, 2002; FRAGOSO, 1992).

Outro fator relevante diz respeito à tardia instalação de centros de ensino e pesquisa de nível superior na região. Esquecido e desconectado do resto do país, o extremo sul baiano passou a ter acesso aos principais serviços públicos após a década de 1970, quando a BR 101 superou o isolamento geográfico, econômico e político da região. Ainda assim, as primeiras instituições de ensino superior somente foram instaladas no início da década de 1990, com forte predominância de faculdades privadas, pouco comprometidas com a implantação de programas de pesquisa. Apenas em 2005, os primeiros cursos de graduação em história começaram a funcionar sendo ofertados pela Universidade do Estado da Bahia (*campi* de Teixeira de Freitas e Eunápolis), única instituição pública existente na região. Com curto período de funcionamento e com uma série de limitações institucionais, esses cursos ainda não forjaram uma cultura de pesquisa capaz de reverter o apagado lugar da antiga Capitania de Porto Seguro na historiografia baiana.

O último fator pode ser identificado como consequência de um problema metodológico. Mesmo que se tenha interesse em pesquisar a história colonial do atual extremo sul da Bahia, o difícil acesso às fontes históricas representa um verdadeiro obstáculo aos menos persistentes. Espalhadas por várias instituições arquivísticas do Brasil e de Portugal, a documentação referente à antiga Capitania de Porto Seguro apresenta descontinuidades temporais abruptas e convive com o grave problema da falta de conservação. Ademais, por ter sido uma donataria pertencente à família Tourinho e, posteriormente, à Casa de Aveiro, muitas correspondências administrativas trocadas entre os proprietários e seus administradores na colônia se perderam ou foram destruídas, abrindo-se uma grande lacuna na coleta de informações sobre a história desta capitania. O século XVIII, ao que parece, representa o período de maior riqueza documental, sobretudo no acervo do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, onde uma imensa quantidade de documentos guardam notícias da história econômica, política, cultural e social de Porto Seguro.

Por tais características, a presença da antiga capitania na produção historiográfica brasileira e baiana não ultrapassa o simples estágio de menções pontuais e pessimistas. Em geral, tais referências se assentam em relatos de cronistas e autoridades coloniais, que são interpretados sem a devida cautela e acabam se transformando em uma verdade inquestionável. Essas conclusões apressadas costumam ignorar a temporalidade e a historicidade dos acontecimentos, apoiando-se em comparações mal formuladas que funcionam apenas para provar a suposta falência ou decadência da região. No início do século XX, por exemplo, Capistrano de Abreu (1930, p. 38)

emitiu uma opinião baseada nesses pressupostos ao afirmar que “Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, parte de São Vicente e Santo Amaro pouco diferiam em 1801 do que foram em 1601”.

Caio Prado Júnior (1970, p. 48), ofuscado por sua perspectiva teórico-metodológica, não conseguiu encontrar o “sentido da colonização” na Capitania de Porto Seguro. Preocupado em identificar a dinâmica mercantil da colônia no grande movimento do mercado europeu, desprezou o mercado interno, classificando-o como “praticamente escasso e sem vitalidade apreciável”. Por isso, ao falar sobre Porto Seguro, embora tenha destacado sua participação no amplo mercado de abastecimento de víveres, designou sua dinâmica histórica como vegetativa. De acordo com sua argumentação, os núcleos urbanos criados na antiga capitania “vegetaram (...) formando pequenos compartimentos estanques, com saída unicamente para o mar e cuja vida precária se sustentava com a produção de alguns gêneros que se exportam para a Bahia e o Rio de Janeiro: farinhas, peixe, algum café” (PRADO JÚNIOR, 1970, p. 49).

A abordagem que será apresentada neste trabalho procura fugir destas armadilhas. Sem pretender trazer à tona hipóteses conclusivas, a argumentação que orienta este texto busca demonstrar como a experiência vivenciada na administração da capitania porto-segurense influenciou diretamente na dinâmica da conquista e colonização deste território português na América. Diferente das tradicionais explicações sobre a “falência” da capitania, este artigo constrói uma análise que destaca a historicidade do processo colonial vivenciado na região, conectando a antiga donataria com outros centros de poder a ela vinculados.

A Capitania de Pero do Campo Tourinho

O sistema de capitanias donatárias consistiu-se em uma criação peculiar da própria experiência colonizadora portuguesa levada a cabo desde o século XV. Concebido inicialmente para as ilhas atlânticas dos Açores e Madeira, o sistema foi, em seguida, adaptado para a conquista da colônia americana no decorrer da década de 1530. O uso de tal sistema nas terras do Novo Mundo antes de representar a adoção de um modelo reconhecidamente eficaz na garantia dos domínios coloniais, surgiu como uma estratégia da Coroa portuguesa para expulsar a ameaça de perda daqueles domínios para outras nações europeias, sobretudo a francesa.

Ao transferir para a iniciativa privada a responsabilidade política e econômica da instalação efetiva da empresa colonial na América, o rei d. João III visava substituir o antigo modelo de colonização pautado na formação de entrepostos comerciais litorâneos e no desenvolvimento de atividades extrativista para um sistema mais ordenado e promissor de colonização, que estimulasse a ocupação efetiva do território, a produção agrícola e artesanal e a defesa da soberania portuguesa. Como a Coroa vivia nessa época engajada nos negócios do mercado

asiático, não tinha outra alternativa a não ser destinar aos donatários poderes, direitos e deveres para impulsionar a colonização na América. Conforme destacou Paulo Merea (1924), o sistema de capitanias donatárias foi adotado para resolver o problema da colonização efetiva do território americano em um contexto internacional de questionamento da soberania portuguesa naquelas terras, utilizando um modelo compatível com os escassos recursos metropolitanos e baseado na concessão de um conjunto de privilégios aos capitães, de modo que estes pudessem atuar como cooperadores da Coroa.

Importa destacar que no universo político da sociedade portuguesa de Antigo Regime, o objetivo da criação e manutenção dos senhorios não ultrapassava os limites do auxílio à Coroa no exercício da governação, sobretudo em regiões ou situações em que o Estado monárquico não possuía condições para administrar a justiça de forma direta. A proposta de uso do sistema donatário para a colonização da América portuguesa se enquadra nessa cultura política mais geral, na qual os títulos de “capitães e governadores” concedidos aos donatários das capitanias representavam o assento de mercês honoríficas acompanhadas da concessão de algum tipo de poder jurisdicional e econômico, que não excluía, obviamente, o verdadeiro domínio e poder emanado do monarca. Como pontuou o historiador das ideias políticas Antônio Vasconcelos de Saldanha (2001, p. 43-44), em excelente trabalho sobre o tema, “toda a questão das capitanias respeita fundamentalmente a uma dispersão de bens da Coroa, de direitos inerentes à soberania real, dispersão essa excepcionalmente aceita e processada em função de objetivos precisos, segundo um ritmo peculiar e com um enquadramento jurídico e doutrinário determinado”.

Fundada pelo rei d. João III no início do século XVI, a Capitania de Porto Seguro foi instalada na região onde aportou a esquadra de Pedro Álvares Cabral no ano de 1500. Contando com 50 léguas de costa marítima, a jurisdição territorial da capitania foi demarcada a partir do uso de referências geográficas imprecisas, sendo apenas declarado que “começa[vam] na parte onde se acaba[vam] as cinquenta léguas de (...) Jorge de Figueiredo Correa na dita Costa do Brasil (...) e [daí] correndo para o sul quanto couber as ditas cinquenta léguas”. Não obstante os conflitos resultantes dessa imprecisão, as autoridades de Porto Seguro definiram informalmente os limites da capitania ao estabelecer o Rio Doce como fronteira com a Capitania do Espírito Santo na parte do sul e, ao norte, o Rio Grande (atual Jequitinhonha) como divisa com a Capitania de Ilhéus. O limite oeste de Porto Seguro, por sua vez, permaneceu móvel durante todo período colonial, avançando de acordo com a dilatação da ocupação luso-brasileira, seguindo oficialmente os traços delimitados pelo Tratado de Tordesilhas, pelo menos até a criação da Capitania de Minas Gerais no início do século XVIII.¹

¹ CARTA de doação da Capitania de Porto Seguro. Évora, 27 de maio de 1534. ANTT, Chancelaria de d. João III, Livro 7, f. 103.

Pero do Campo Tourinho foi o primeiro capitão donatário da Capitania de Porto Seguro. Oriundo de uma importante família aristocrática da cidade de Viana do Castelo, localizada ao norte de Portugal, Pero do Campo era filho de Gil Pires Tourinho, um nobre vianense, e de Branca Quezada, descendente de uma família que tinha longa tradição comercial. Por volta de 1587, o cronista quinhentista Gabriel Soares de Sousa (1879, p. 54) retratou um perfil positivo do donatário, afirmando que era um “homem nobre, esforçado, prudente e muito visto na arte do marear”.

Como proprietário de terras, Pero do Campo Tourinho possuía alguns campos de trigo que contribuíam para o fortalecimento da agitada economia agrícola do norte português. Todavia, sua principal atividade estava, de fato, relacionada ao comércio marítimo. Existem fortes indícios de que antes de vir para a América o mareante vianense estava inserido no lucrativo comércio de tecidos finos do norte do continente europeu. Segundo Manuel Antônio Fernandes Moreira (1994, p. 247), Pero do Campo estava em Flandres no final de 1519, de onde trouxe sua caravela “carregada de panos [e] aportou em Caminha, dando origem a 35 despachos na Alfândega local, no valor de 78.771 réis”.

Pero do Campo também possuía alguns títulos que o aproximava dos círculos nobres da sociedade portuguesa quinhentista. No início do século XVI, foi agraciado com privilégios que a Coroa portuguesa passou a distribuir para alguns mareantes que, juntamente com mercadores e serventuários, se responsabilizavam pela consolidação de uma economia de vocação Atlântica para o reino português. Por isso, era isento do pagamento de determinados impostos, além de ter alcançado alguns direitos políticos, tal como a possibilidade de atuar na câmara municipal de Viana do Castelo. Num dado momento, Pero do Campo chegou ao cargo de oficial da Misericórdia, entidade de caridade da elite local, cuja participação dependia de boas relações com a nobreza e de grande soma de riquezas (cf. TOURINHO, 1960).

No dia 27 de maio de 1534, Pero do Campo recebeu do rei d. João III a Carta de Doação da Capitania de Porto Seguro. Nesse documento, constavam o tamanho e os limites das terras americanas que ficariam sob a responsabilidade do mareante vianense, bem como os direitos e deveres concedidos pela Coroa portuguesa. Com título de capitão e governador da capitania, Pero do Campo assumiu a tarefa de colonizar uma parte das terras portuguesas da América, responsabilizando-se por superar a simples instalação de feitorias através de seus próprios investimentos.

De acordo com a referida doação e com o foral emitido no dia 23 de setembro daquele ano, o donatário teria direito sobre a jurisdição civil e criminal da capitania, cabendo-lhe as prerrogativas de criar e prover os ofícios de tabelião nas povoações existentes e administrar as alcaidarias-mores das vilas. Assim como os demais donatários da América portuguesa, Pero do Campo poderia repartir para seu uso uma sesmaria de 10 léguas de terra ao longo da costa e

ainda vender um determinado número de cativos da terra (índios escravizados); mas seus maiores rendimentos seriam oriundos dos impostos cobrados pela Coroa portuguesa, dos quais retiraria 1/20 do pau-brasil extraído, 1/10 da dízima paga pelos colonos, 1/2 do imposto cobrado sobre a atividade pesqueira, 1/10 dos direitos pagos à Ordem de Cristo sobre a barcaçagem e a passagem nos rios, assim como sobre os moinhos de sal, de águas e engenhos. Por outro lado, cabia-lhe o dever de criar vilas e povoações portuguesas, de repartir para pessoas de qualquer qualidade as terras da capitania na forma de sesmarias, de guardar e conservar o monopólio régio sobre o pau-brasil, o sal e demais especiarias e de zelar e fazer cumprir a soberania portuguesa no território sob sua jurisdição.²

No ano de 1535, Pero do Campo Tourinho deixou a metrópole lusitana em direção à colônia americana. Para o bom êxito de sua empresa, vendeu todas as propriedades que possuía em Portugal e montou uma grande expedição composta por duas naus e duas caravelas, que atravessou o Atlântico com animais, sementes, ferramentas, provisões reais e colonos. A bordo das embarcações estavam a família do donatário (como sua esposa Ignês e seus filhos André e Fernando), o pessoal administrativo (a exemplo do procurador Clemente Anes), alguns mestres e mareantes (destacando-se o capitão de mar Manuel Ribeiro), além de padres, oficiais mecânicos, agricultores, criados e cativos. Pelo tamanho, a frota colonizadora de Tourinho chamou a atenção da Rainha de Espanha, como se pode constatar em carta enviada por ela a seu embaixador em Lisboa:

Por la isla de la Gomera, que es en Canária, case al fuir del año pasado, pasó una armada del serenísimo Principe Rey de Portugal, nuestro hermano, en que iban dos carabelas y dos naus gruesas y en ellas seisientos hombres y mucha parte de ellos con sus mujeres y por capitan un Pero del Campo, vecino de Viana, y algunos dicen que ya poblar al Brasil (PRADO, 1950, p. 231).

Ao aportar em Porto Seguro, Pero do Campo Tourinho encontrou a feitoria criada por Cristóvão Jaques funcionando com grande desenvoltura. Segundo o cronista oitocentista Aires de Casal (1976, p. 215), havia no lugar “muitos portugueses e alguns deles com mais de trinta anos no país com vários mamelucos em boa paz e harmonia com os indígenas”. De acordo com essa narrativa, as condições políticas existentes eram favoráveis à empresa do donatário, pois a

2 CARTA de doação da Capitania de Porto Seguro. Évora, 27 de maio de 1534. ANTT, Chancelaria de d. João III, Livro 7, f. 103; FORAL da Capitania de Porto Seguro. Évora, 23 de setembro de 1534. ANTT, Chancelaria de d. João III, Livro 7, f. 181.

existência de “vários mamelucos” evidenciava a realização de alianças decorrentes de uniões matrimoniais entre os lusitanos e os nativos.

Este quadro de alianças facilitou a instalação dos negócios coloniais comandados por Pero do Campo na Capitania de Porto Seguro. Por meio do seu investimento e da cobiça dos colonos portugueses, somada ainda às alianças com os índios Tupi, o donatário conseguiu erguer engenhos, criar vilas e expandir a conquista e colonização do novo território, pelo menos até o início da década de 1540. Segundo sintetizou Gabriel Soares de Sousa (1879, p. 55), a Capitania de Porto Seguro “floresceu e foi muito povoada de gente; [Pero do Campo] edificou [além da vila de Porto Seguro], as vilas de Santa Cruz e a de Santo Amaro (...) e em seu tempo se ordenaram alguns engenhos de açúcar”.

Entretanto, o êxito inicial da ação colonizadora de Pero do Campo Tourinho veio acompanhado dos germes de sua própria ruína. As contradições das alianças entre europeus e indígenas começaram a se aguçar à medida que se ampliava o processo de produção agrícola extensivo, a imposição sistemática de novos padrões culturais e a instalação de novas formas de exploração compulsória do trabalho indígena (cf. MARCHANT, 1980). Com esses fenômenos, os índios começaram a perceber que, na prática, as alianças só favoreciam aos portugueses. Em reação ao intenso processo de escravização que começou a ser implantado, alguns grupos de índios aliados iniciaram uma grande revolta, que exigiu do donatário o investimento na preparação de expedições militares para debelar os revoltosos, além de gastos decorrentes das concessões realizadas nos acordos de paz com alguns grupos indígenas. Como registrou mais uma vez o cronista Soares de Sousa (1879, p. 56), Pero do Campo Tourinho

[...] teve nos primeiros anos muito trabalho com a guerra que lhe fez o gentio Tupiniquim, que vivia naquela terra, o qual lhe foi tão cruel, que o teve cercado muitas vezes e posto em grande aperto, com o que lhe mataram muita gente; mas, como assentaram pazes, ficou o gentio quieto e daí por diante ajudou aos moradores fazer suas roças e fazendas a troco do resgate que por isso lhe davam.

Da mesma forma, o aumento da riqueza desigual também começou a causar impactos nas relações de convivência entre os próprios europeus, pois a ampliação da riqueza dependia da autoridade, dos recursos e do prestígio que possuía cada colono. Por causa disso, a principal autoridade política da capitania, o próprio donatário Pero do Campo, disputava a hegemonia econômica com colonos ávidos por enriquecimento fácil e com religiosos sedentos de almas e dízimos. O donatário foi o responsável pela instalação das primeiras expedições escravagistas

que subiram os sertões de Porto Seguro à procura de índios cativos para serem resgatados e vendidos, no litoral, como escravos. Essa concentração de poder na distribuição da mão-de-obra escrava indígena criou sérios conflitos entre o donatário, de um lado, e os colonos e religiosos, de outro, sendo que estes últimos decidiram enfrentar a autoridade de Pero do Campo deslocando o problema político-econômico para a esfera religiosa.

Assim, Pero do Campo Tourinho acabou por ser denunciado à Santa Inquisição e preso em novembro de 1546. As pessoas mais importantes da vila de Porto Seguro estavam envolvidas na conspiração contra o donatário: os juizes ordinários Pero Escornio Drumondo e Pero Ames Vicente; o capelão do duque de Aveiro, Manuel Colaço; os padres João Bezerra e frei Jorge; e o vigário da vila, reverendo Bernardo de Aureajac. A prisão foi explicada pelos colonos como decorrência do cumprimento das regras da Santa Inquisição, que orientava os bons cristãos a prender e encaminhar para devassa as pessoas que desrespeitassem os santos preceitos da fé católica. E, segundo afirmavam os acusadores, o donatário de Porto Seguro precisava ser preso e processado devido às “muitas heresias blasfêmias e abominações que nesta vila dizia e fazia contra Deus nosso Senhor e contra a Santa Madre Igreja” (DIAS, 1924, p. 270-273; BRITTO, 2000; REIS, 2000; CANCELA, 2010).

Em 1547, o donatário foi enviado “preso a ferro” para Portugal. A conclusão dos Autos da Inquirição, realizada na Igreja de Nossa Senhora da Pena, na vila de Porto Seguro, dizia que “a qualidade de seus casos” exigia a apreciação imediata do Tribunal da Santa Inquisição em Lisboa. Infelizmente, a documentação sobre o processo não aponta o desfecho final da investigação dos inquisidores. Tudo indica, porém, que Pero do Campo Tourinho foi absolvido. Os indícios existentes afirmam que sua sentença não foi radical como o Auto de Fé, nem traumática como o exílio nas posses portuguesas de ultramar. Por outro lado, também não foi tão amena: ficou proibido de deixar Portugal e impedido para sempre de retornar à capitania de Porto Seguro. Segundo a conclusão de Capistrano de Abreu (1930, p. 45),

Tourinho foi absolvido, ou apenas teve alguma pena leve, talvez alguma penitência. Afinal, a Inquisição era nova e seus raios fulminavam de preferência cristãos novos ou hereges professos. E, na verdade, Tourinho era, quando muito, um herege intermitente e diletante.

Novos tempos, novas experiências: a capitania sob nova direção

Com o afastamento do donatário da capitania, instalou-se uma crise política diante da ausência de pessoa ou instituição que incorporasse o papel de administrar a justiça em Porto Seguro. A inexistência de documentação referente à questão administrativa nesse período inviabiliza a construção de análises mais densas sobre as formas encontradas para o governo da donataria sem a figura legítima do donatário, bem como sobre os possíveis conflitos e tensões que devem ter ocorrido em tal situação. Todavia, uma carta de Duarte de Lemos datada de 1550 evidencia que a coroa portuguesa, com o direito que lhe cabia, resolveu assumir o controle da capitania, fazendo uso da autoridade delegada a Tomé de Souza como Governador e Capitão General do Brasil, o qual havia tomado posse no ano anterior com objetivo de, entre outros, “conservar e enobrecer as capitanias e povoações das terras do Brasil”.³

Na referida carta, Duarte de Lemos noticiou ao monarca português que havia tomado posse interinamente da Capitania de Porto Seguro por ordem do governador Tomé de Souza. Informou também que os moradores locais muito se queixavam do monopólio régio sobre a atividade extrativista e que alguns engenhos estavam em funcionamento na região. Com essa missiva, sabe-se que, entre 1550 e 1554, Duarte de Lemos governou Porto Seguro como capitão interino, com a clara orientação política de estimular a conquista dos sertões e mediar os conflitos entre os colonos e os grupos indígenas.⁴

Enquanto a capitania estava sob o comando da Coroa, o herdeiro legítimo do primeiro donatário procurava receber a autorização régia para reincorporá-la ao patrimônio da família Tourinho. Em 19 de novembro de 1554, o rei d. João III registrou num alvará o requerimento de Fernão do Campo Tourinho, que lhe pedia “mercê da Capitania de Porto Seguro nas terras do Brasil, por virtude da renúnciação (sic) que Pero do Campo, seu pai, lhe tinha feito da dita Capitania”. Finalmente em 1555, quase uma década após o afastamento do primeiro donatário do comando da capitania, a coroa portuguesa autorizou a transmissão dos direitos donatários a Fernão do Campo Tourinho, que se transformou no segundo capitão e governador da Capitania de Porto Seguro (SOUSA, 1745, p. 91-92).

O retorno daquelas terras americanas ao controle da família Tourinho não representou, contudo, a conquista de imunidade frente aos turbulentos processos de crise sucessória. Sem deixar herdeiros, Fernão Tourinho faleceu precoce e inesperadamente no mesmo ano de 1555.

3 REGIMENTO do Governador e Capitão General Tomé de Souza, dado em Almeirim, Portugal, a 17 de dezembro de 1548. In: FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATOS. *Constituição Prévia do Estado do Brasil*. Coleção Documentos de Salvador. Salvador: Selo FGM, 1999, p. 11.

4 CARTA de Duarte de Lemos, capitão interino de Porto Seguro, na qual apresenta importantes informações sobre a sua capitania. Porto Seguro, 14 de julho de 1550. ANTT, Corpo Cronológico, parte I, maço 84, nº 99.

No curto tempo em que comandou sua capitania, não conseguiu conquistar a difícil e delicada pacificação dos conflitos com os indígenas, nem realizou seu sonho de avançar sobre os sertões de Porto Seguro, onde acreditava ser abundante em ouro. Em seu testamento, registrou o desejo de que sua irmã Leonor do Campo, que morava à época em Viana do Castelo, assumisse, como única herdeira direta existente, a capitania doada honorificamente à família Tourinho pelo monarca português (SOUSA, 1745, p. 82).

Indisposta aos negócios da colonização, sobretudo após ver sua família se esvaír nessa mesma empreitada, Leonor solicitou autorização régia para vender a Capitania de Porto Seguro. Em carta dirigida ao rei em 1556, a filha de Pero do Campo Tourinho declarou seu interesse em vender “para todo o sempre” o senhorio americano, com “toda sua jurisdição civil e crime, mero e misto império, foros, tributos, direitos, rendas e todas as mais coisas contidas na dita doação”. Finalmente, em 16 de julho de 1559, Leonor do Campo obteve o alvará régio de licença para vender sua capitania ao primeiro duque de Aveiro, que desde o início da contenda judicial apresentara interesse no domínio daquele senhorio americano (SOUSA, 1745, p. 93).

O envolvimento do duque de Aveiro na disputa pela posse da Capitania de Porto Seguro não pode ser compreendido como ímpeto casual. Em primeiro lugar, deve-se destacar que o ducado de Aveiro possuía outros senhorios nos territórios ultramarinos portugueses, sobretudo nas ilhas atlânticas, através dos quais angariava relevante soma de riquezas por meio dos direitos, tributos e privilégios assegurados por concessão régia. Em segundo lugar, não se deve esquecer de que o duque d. João de Lancastre já possuía na Capitania de Porto Seguro uma sesmária doada por Pero do Campo Tourinho na década de 1530, na qual funcionava um engenho cognominado Santa Cruz, distante duas léguas ao norte da vila de Porto Seguro, que apresentava algum êxito na produção de açúcar e na extração de madeiras nos terrenos vizinhos do rio Sernambitiba (atual João de Tiba). Desta forma, o investimento de cem mil réis deferido pelo duque de Aveiro na compra da Capitania de Porto Seguro representou, na verdade, a abertura de mais uma possibilidade de enriquecimento e engrandecimento da imponente casa ducal, contribuindo para impulsionar os negócios da família Lancastre na América portuguesa.

Gabriel Soares de Sousa, observador quinhentista da realidade colonial americana, registrou em seu *Tratado Descritivo do Brasil* as mudanças vividas na Capitania de Porto Seguro após sua integração ao patrimônio da casa ducal de Aveiro. Segundo sua percepção, d. João de Lancastre

[...] a favoreceu muito com gente e capitão que a governava e com navios que a ela todos os anos mandava com mercadorias; onde mandou fazer, a sua custa, engenhos de açúcares e provocou a outras pessoas de Lisboa a que fizessem outros engenhos, em cujo tempo os padres da companhia edificaram na vila de

Porto Seguro um mosteiro, onde residem sempre dez ou doze religiosos, que governam ainda agora algumas aldeias de Tupiniquins cristãos, que estão nesta capitania; em a qual houve, em tempo do dito duque, sete ou oito engenhos de açúcar, onde se lavrava cada ano muito, que se trazia a este reino e muito pau da tinta, do que na terra há muito (SOUSA, 1879, p. 54-55).

Nos 25 anos em que permaneceu sob o controle da família Tourinho, a difícil tarefa da conquista territorial da Capitania de Porto Seguro se revelou bastante complexa. O exercício do poder colonial, teoricamente concentrado nas mãos do donatário, exigiu a acomodação, a mediação e a concessão de poderes a outros grupos e instituições políticas da sociedade colonial em formação. Ao tentarem impor e sobrepor seus interesses, os representantes da família Tourinho se fragilizaram frente aos colonos, religiosos e autoridades régias, criando uma situação de instabilidade política permanente que não permitiu a construção de uma hegemonia capaz de sustentar a permanência da família no controle da capitania. A partir da incorporação de Porto Seguro ao patrimônio da casa ducal de Aveiro, o desafio de construir um consenso no modo de governar aquele senhorio donatario se tornou ainda mais complexo, pois as forças políticas que passaram a pressionar a dinâmica da administração colonial não estavam apenas na colônia americana, mas também presentes do outro lado do Atlântico, inseridas em uma das mais representativas casas nobres de Portugal.

Criada no início do século XVI, a casa ducal de Aveiro teve sua origem ligada ao ducado de Coimbra, comandado por d. Jorge, que era filho bastardo do rei d. João III e pai de d. João de Lancastre. Quando da morte do duque de Coimbra em 1550, d. João de Lancastre recebeu o patrimônio ducal por herança, apropriando-se de terras, rendas e jurisdições, entre as quais se destacavam o controle de importantes vilas como Coimbra, Montemor-o-Velho, Penela, Lousã e Aveiro. Com a mercê do título de duque de Aveiro concedida pelo rei d. Sebastião em 30 de agosto de 1557, d. João de Lancastre passou a administrar a casa ducal de Aveiro, que nascia já detentora de elevado prestígio, incontável riqueza e reconhecido poder político.

Singularidades de uma capitania: crises dos dois lados do Atlântico

A história dessa casa ducal, entretanto, não foi traçada apenas por conquistas, bonanças e fidalguias. Nas palavras de Carlos Ary dos Santos (1967-1968, p. 11), a casa e o ducado de Aveiro conviveram, em seus mais de 200 anos de existência, com o “magno problema da sucessão”. Ao todo, foram nomeados oito duques para o comando da casa entre os anos de 1557 e 1759,



representando uma média de uma nomeação a cada 25 anos. Antes de representar algum grau de estabilidade, esse número encoberta as sucessivas vezes em que a referida casa ducal entrou em demanda da Coroa, por não possuir herdeiros legalmente aptos para a transmissão do senhorio *iure hereditario*.

Tabela 1 – Lista dos titulares do ducado de Aveiro, com indicação do período de exercício

ORDEM	NOME	PERÍODO
1º duque de Aveiro	João de Lancastre	1557/1571
2º duque de Aveiro	Jorge de Lancastre	1571/1578
3º duque de Aveiro	Juliana de Lancastre e Álvaro de Lancastre	1588/1629
4º duque de Aveiro	Raimundo de Lancastre	1637/1663
5º duque de Aveiro	Pedro de Lancastre	1668/1673
6º duque de Aveiro	Maria de Guadalupe de Lancastre	1679/1715
7º duque de Aveiro	Gabriel de Lancastre Ponce de Leon	1720/1745
8º duque de Aveiro	José de Mascarenhas	1752-1758

Fonte: NEVES, Francisco Ferreira. *A Casa e Ducado de Aveiro, sua origem, evolução e extinção*. Separata do vol. XXXVIII da Revista “Arquivo do Distrito de Aveiro”, Aveiro, 1972.

A primeira crise de sucessão da casa ducal de Aveiro foi iniciada em 1578, após o falecimento do segundo duque em uma batalha nas possessões portuguesas da África. Sem deixar herdeiro varão, d. Jorge de Lancastre partiu para o território africano de Alcácer-Quibir convencido da necessidade de manter o patrimônio do ducado sob o controle de seus descendentes, registrando, por isso, em seu testamento que “casasse dona Juliana minha filha com o senhor d. Jorge, meu primo, como tenho já tratado com a duquesa minha mulher e com El-Rei meu Senhor”. Surpreendentemente, a estratégia matrimonial planejada por d. Jorge de Lancastre não foi

possível ser executada, pois o primo primogênito do duque morreu antes mesmo do levantamento dos papéis nubentes. Foi preciso esperar quase dez anos de arranjos e negociações intrafamiliares para que d. Juliana se casasse, finalmente, com d. Álvaro de Lancastre, outro primo de seu pai, elevando o casal à condição de terceiros comandantes da casa de Aveiro, em setembro de 1588 (SOUSA, 1745, p. 96).

As crises políticas na história da casa de Aveiro não foram vividas apenas por causa da falta de sucessão admissível de descendentes no processo de transmissão dos bens e títulos concedidos pelo monarca. Houve também experiências trágicas de envolvimento dos duques em crimes de lesa-majestade, resultando na punição régia de perda ou suspensão total dos bens, títulos e privilégios conquistados. Essa foi a situação vivida com o duque d. Raimundo de Lancastre, que no contexto prolongado da Restauração do reino português, decidiu se aliar à coroa espanhola, sendo por isso condenado à pena capital, agregada ao confisco de todos os bens e títulos da casa ducal de Aveiro. Nesse caso específico, d. Pedro de Lancastre, arcebispo de Sida e tio paterno de d. Raimundo, conseguiu reverter para a família Lancastre os bens e os títulos da casa de Aveiro, ainda que tenha sido necessário aguardar 5 anos de batalha judicial nas cortes lisboetas.

Em 1673, contudo, o arcebispo e duque d. Pedro de Lancastre faleceu sem deixar herdeiros, colocando mais uma vez a casa de Aveiro em crise sucessória. A única irmã de d. Raimundo de Lancastre, d. Maria de Guadalupe tomou a frente na disputa pela posse do ducado, tendo contra si o fato de residir em Madri e ser casada com um nobre súdito espanhol, chamado d. Manuel Ponce de Leon, que lá possuía o título de duque de Arcos. Em 1679, os desembargadores do Paço emitiram parecer favorável a d. Maria de Guadalupe, condicionando a posse dos bens a seu retorno a Portugal e a declaração de vassalagem ao monarca português. Ainda que tenha aceitado a condição, d. Maria não conseguiu deixar o reino espanhol e na década de 1680 a Coroa portuguesa decidiu nomear um administrador para governar os bens e arrecadar os rendimentos da casa ducal de Aveiro. A partir daí, um longo litígio envolvendo descendentes da família Lancastre e os procuradores régios se arrastou até o ano de 1732 quando, finalmente, o filho secundogênito de d. Maria, chamado d. Gabriel Ponce de Leon e Lancastre, jurou fidelidade ao rei de Portugal e foi condecorado com o título de duque de Aveiro.

Existiram ainda mais duas crises sucessórias até a extinção definitiva da Casa e do Ducado de Aveiro, ocorrida em 1759. Importante notar que em todos os casos de vacância, a coroa portuguesa se apropriou da administração dos bens do ducado, pelo menos até que o Desembargo do Paço julgasse todas as ações impetradas pelos procuradores régios e os representantes dos possíveis herdeiros. Nesses momentos de crise de sucessão, as teias de poder senhorial eram fragilizadas tanto pela atuação do próprio poder régio quanto pela atuação dos poderes locais, que visualizavam naquelas situações de ausência de poder legítimo o momento mais adequado para alterar a correlação de forças e conquistar mais espaço e autonomia na estrutura política

e econômica da sociedade portuguesa. Sérgio Cunha Soares (2004) tem demonstrado como a suspensão do mando senhorial do ducado de Aveiro foi aproveitada pela elite da vila da Lousã (Portugal) para minar as prerrogativas fiscais e políticas que o duque possuía na administração daquela povoação.

Tabela 2 – Período de crises sucessórias e de incorporações da Casa de Aveiro pela Coroa

ORDEM	PERÍODO	CAUSA
1º crise	1578-1588	Morte de d. João de Lancastre na batalha de Alcácer-Quibir, sem deixar herdeiro varão.
2º crise	1663-1668	Traição régia promovida pelo duque d. Raimundo de Lancastre
3º crise	1673-1679	Morte de d. Pedro de Lancastre, sem deixar nenhum herdeiro direto.
4º crise	1680-1732	Contenda relacionada à vassalagem lusitana da herdeira d. Maria Guadalupe, que vivia no reino espanhol.
5º crise	1745-1749	Morte do duque d. Gabriel Ponce de Leon e Lancastre, sem deixar herdeiros diretos.
6º crise	1758	Envolvimento do duque d. José de Mascarenhas no atentado ao rei D. José I, que resultou na extinção da casa ducal.

Fonte: NEVES, Francisco Ferreira. *A Casa e Ducado de Aveiro, sua origem, evolução e extinção*. eparata do vol. XXXVIII da Revista “Arquivo do Distrito de Aveiro”, Aveiro, 1972.

Considerações finais

Uma vez imbricada à administração da casa de Aveiro, a história da Capitania de Porto Seguro também sofreu os impactos dessas crises de sucessão. As evidências até aqui levantadas

permitem afirmar que tais crises se refletiram em um estado permanente de instabilidade no exercício do poder político naquele senhorio americano. Em todos os momentos em que a coroa se apossou dos bens da casa ducal, a Capitania de Porto Seguro viveu algum tipo de conflito envolvendo colonos, representantes da casa ducal e autoridades régias. Nas primeiras décadas do século XVIII, por exemplo, um conflito político colocou o conde de Vimeiro, governador geral do Brasil, e os oficiais da câmara da vila de Porto Seguro em posições opostas, em decorrência da discussão da legitimidade da nomeação dos cargos de capitão-mor e ouvidor da capitania. Depois de desautorizar duas nomeações de capitães e ouvidores sancionadas pela câmara, o conde de Vimeiro, como representante legítimo da coroa portuguesa, que na época estava sob o comando dos bens da casa ducal de Aveiro, proveu a Baltazar Gonçalves de Figueiredo no cargo de capitão-mor, recomendando que “por meio de sua prudência serão bem governados esses povos na parte que a Vossa Mercê lhe pertence, fiando juntamente a Vossa Mercê e da sua *independência*, que *sem se inclinar a nenhuma das duas parcialidades* que nessa capitania são opostas”.⁵

Essas evidências demonstram que a grande singularidade da questão político-administrativa na Capitania de Porto Seguro foi a ausência de um centro de poder local estável e, conseqüentemente, capaz de coordenar o processo de colonização. Afinal, em diferentes conjunturas, o exercício do poder político foi pulverizado na capitania, sendo ora exercido pelo donatário, ora outorgado a um capitão, ora imposto pela coroa, ora conquistado pelas elites locais. A frouxidão e a instabilidade daí decorrentes não permitiram a ação coordenada dos investimentos e da execução das políticas colonizadoras, trazendo certos limites ao desenvolvimento da empresa colonial. Aliás, essa argumentação foi apresentada pela primeira vez ainda no século XVII por Diogo de Campos Moreno (1955, p. 125), quando este avaliou que “a insuficiência de mandadores e o pouco socorro e ajudas do donatário (...) fizeram a perder tudo” na Capitania de Porto Seguro.

Breaking Silences: History, Politics and Colonial Administration in the Former Captaincy of Porto Seguro

Abstract

The present text aims to present some reflections on the colonial history of the former Captaincy of Porto Seguro, highlighting aspects related to lived experience in the administration of this lordship american. Dialoguing with records of chroniclers, with correspondence and official with the grim reaper existing bibliography, this article demonstrates some specific features of a proprietress which has not been highlighted in great export trade portuguese. When connecting the political processes that involved the

5 CARTA ao ouvidor da Capitania de Porto Seguro. Salvador, 14 de fevereiro de 1719. DH-BN, v. 43, p. 209.

administration of this province, the analysis used here reveals how the political crises encountered in the history of the capitania interfered in their own process of conquest and colonization of the territory which today covers the extreme south of Bahia, north of the Espírito Santo and eastern Minas Gerais.

Keywords: Capitancies Donatarias. Porto Seguro. Colonial administration. Conquest and colonization.

Referências

ABREU, Capistrano. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Sociedade Capistrano de Abreu, 1930.

BRITTO, Rossana G. **A saga de Pero do Campo Tourinho: o primeiro processo da inquisição no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000.

CANCELA, Francisco. De volta ao tema da primeira prisão da Inquisição no Brasil: balanço historiográfico e novos olhares sobre a experiência de Pero do Campo Tourinho. **Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama**, Eunápolis, v. 1, n. 1, 2010.

CASAL, Manuel Aires de. **Corografia brasílica ou relação histórico-geográfica do Reino do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

DIAS, Carlos Malheiro. **História da Colonização Portuguesa do Brasil**. Porto: Litografia Nacional, 1924. v. 2.

FRAGOSO, João Luís. **Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1930)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARCHANT, Alexander. **Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980.

MEREA, Paulo. A solução tradicional da colonização do Brasil. In: DIAS, Carlos Malheiro. **História da Colonização Portuguesa do Brasil**. Porto: Litografia Nacional, 1924. v. 2.

MOREIRA, Manuel Antônio Fernandes. **Os mareantes de Viana e a construção de**

Atlântida. Viana do Castelo: Edição da Câmara Municipal de Viana do Castelo, 1994.

MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá razão ao Estado do Brasil** [1612]. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Perspectivas historiográficas baianas: esboço preliminar de elaborações recentes e tendências hodiernas de escrita da História da Bahia. In: OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos; REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **História regional e local:** discussões e práticas. Salvador: Quarteto, 2010. p. 93-118.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo:** colônia. São Paulo: Brasiliense, 1970.

PRADO, Almeida. **A Bahia e as Capitânicas do Centro do Brasil (1530-1626).** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

REIS, Antonio Matos. **Entre o sucesso e a desgraça:** Pero do Campo Tourinho, fundador de Porto Seguro. Viana do Castelo: Centro Cultural do Alto do Minho, 2000.

SALDANHA, Antônio Vasconcelos de. **As capitânicas do Brasil:** antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenômeno atlântico. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

SANTOS, Carlos Ary dos. A sucessão da Casa e Ducado de Aveiro. **Estudos de Direito Nobiliárquico Português.** Braga, 1967-1968. v. 2.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira. **A morfologia da escassez:** política econômica e crises de fome no Brasil. 1991. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1991.

SOARES, Sérgio Cunha. **O município de Coimbra da Restauração ao Pombalismo:** poder e poderes na Idade Moderna. Viseu: CHSH, 2004.

SOUSA, Antônio Caetano de. **História genealógica da Casa Real Portuguesa:** provas. Lisboa: Régia Oficina Silviana, 1745. v. 6.

SOUSA, Gabriel Soares. **Tratado descritivo do Brasil em 1587.** Rio de Janeiro: Typografia de João Inácio da Silva, 1879.

TOURINHO, Eduardo. O primeiro donatário de Porto Seguro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 247, 1960.

Correspondência

FRANCISCO EDUARDO TORRES CANCELA
Universidade do Estado da Bahia (UNEB) -
CAMPUS XVIII
Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias
Praça do Centauro, nº 305 - Centauro Oeste
45821-140 - Eunápolis - BA
fcancela@uneb.br

Recebido em 23.08.2013

Aprovado em 10.01.2014

Na *Praya* de Nossa Senhora e dos Traficantes: Comércio e Sociabilidades na Cidade da Bahia Setecentista¹

CÂNDIDO DOMINGUES

Mestre em História Social (PPGH/UFBA). Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV - Jacobina. Coordena o Grupo de Trabalho em História do Tráfico Atlântico de Escravos (DCH-IV/UNEB).
candidouneb@gmail.com

¹ Este artigo teve sua origem no subcapítulo “Conceição da Praia – a *Praya* de Nossa Senhora e dos Traficantes” de minha dissertação de mestrado.

Quanto ao termo traficante, uso-o conforme o significado original de comerciante, pessoa que fazia o tráfico/comércio de qualquer gênero e em especial de longa distância. Apesar dessa sinonímia original, na História do Brasil, as discussões acerca da proibição do tráfico atlântico de escravos, a partir da década de 1830, levaram-nos ao anacronismo (ROQUETE; FONSECA, 1848, p. 170). Tais mudança e usos é assunto de um artigo meu, intitulado “Falares do ontem e do hoje: o vocábulo *traficante*”, em fase de elaboração. Agradeço a leitura e comentários de Carlos Silva Jr.

A freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia está situada num dos sítios mais antigos de Salvador, Cidade da Bahia de Todos-os-Santos. Também conhecida como o Bairro da Praya, a região foi confirmada como freguesia pouco antes dos neerlandeses invadirem a cidade em maio de 1624. Corria o ano de 1623 quando o Bispo d. Marcos Teixeira fundou a freguesia, reconhecendo o valor religioso daquele lugar para a cidade, e principalmente, para os vizinhos da Cidade Baixa. Ali, por longos séculos, também foi sede do comércio mais forte da Capitania da Bahia.

No seu porto chegavam e partiam centenas de embarcações vindas de todos os cantos do planeta como atestam as palavras de Sebastião da Rocha Pita utilizadas aqui em epígrafe. As embarcações lusitanas traziam toda sorte de mercadorias e milhares de pessoas: comerciantes, marinheiros, peregrinos, visitantes, chefes políticos e religiosos e, naturalmente, gente escravizada. Aos vasos estrangeiros, restava-lhes o deslumbramento da visão da capital da América portuguesa, o apresto necessário para seguir viagem e, por vezes, alguns negócios ilegais. O intuito desse texto é analisar a essa importante freguesia da Bahia setecentista enquanto espaço privilegiado do comércio colonial e de moradia para muitos dos envolvidos neles.

A Praya de uma grande cidade

Quem chegava a Salvador pelo mar não deixava de ver os grandes prédios públicos da freguesia da Sé e os trapiches da Conceição da Praia. Ambas estão separadas pela montanha que marca a Cidade da Bahia em alta e baixa, levando um viajante a chamá-la de “Cidade dos dois andares”. A Cidade do Salvador viu na primeira metade do Setecentos um vigoroso crescimento econômico e populacional, alavancado pelo tráfico com a Costa da Mina e pelo ouro (APB, Ordens Régias 27, doc. 78^a, 7/01/1731; cf. citação RUY, 1971, p. 130).

Em carta de agosto de 1755, o Arcebispo D. José Botelho de Mattos afirmava que, no longínquo ano de 1706, “como se vê em alguns livros desta Mitra, [nas] 6 freguesias que em tal tempo somente tinha” viviam 21.601 “almas de confissão”, em 4.296 fogos. Botelho de Mattos afirmava que a Cidade da Bahia havia crescido em toda a primeira metade do século XVIII. Novos conventos e recolhimentos assistiam, pois, às vontades cristãs. E, a despeito das contínuas reclamações dos negociantes e senhores de engenho o comércio crescia e o tráfico de escravos com a Costa da Mina impulsionava os negócios e arrecadações da coroa.

Continuava o Arcebispo em sua missiva: “no presente ano de 1755 tem nas sobreditas 6 freguesias e em 3 mais, que delas se desmembrarão, 6.719 fogos e 37.543 almas de confissão”. Quatro anos depois D. Marcos de Noronha, o Conde dos Arcos e vice-rei do Brasil, mandava fazer um censo de toda a capitania da Bahia. Desta vez, a soma apontou apenas para a Cidade



da Bahia uma população, acima dos sete anos de idade, de 40.263 almas habitando 6.752 fogos. Isso representava 16,1% da população de toda a capitania (AHU, Castro e Almeida, doc. 2010, 30/08/1755; CALDAS, 1931, p. 38; AZEVEDO, 2009, p. 150-168; BARICKMAN, 2003, p. 98). Estes censos não excluíam as singularidades das freguesias.

A freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia era composta por duas paróquias: a de Nossa Senhora da Conceição e a de Nossa Senhora do Pilar. O Cais do Sodré situado ao Norte, onde se encontravam vários trapiches e cais particulares, servia de divisa de ambas. Tal configuração vigorou até 1720, quando o Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide desmembrou-as criando a freguesia do Pilar, mais extensa e menos povoada (CALDAS, 1931, p. 38; NASCIMENTO, 2007, p. 54-55 e 58-59). Os dados, portanto, que conhecemos mais detidamente sobre a Conceição são posteriores à separação.

Provavelmente o medidor de obras da cidade, Manoel de Oliveira Mendes conjugou os dados paroquiais com andanças pela estreita e populosa freguesia da Praia, resultando em dados mais atualizados e, talvez, mais precisos. Em 1757, Mendes contou “868 fogos e 5.464 almas nas quais entram as dos marítimos navegantes e peregrinos”. Suas palavras nos alertam para a grande movimentação de pessoas na região do porto. Dois anos depois estes números já haviam aumentado e a freguesia contava com 913 fogos, onde habitavam 8.017 almas (APB, maço 132, fls. 108v-109f ; CALDAS, 1757, p. 38). Uma quantidade muito maior de escravos e forros, cuja grande maioria não era contada, ocupava-se no efervescente comércio na freguesia e tinha-a como seu espaço privilegiado de comércio e sociabilidade. Estes homens e mulheres faziam de tão pouca terra, um promissor mercado.

Uma exígua faixa de terra, de dimensão muito menor que as atuais, separava o mar da montanha, ali estava o centro da freguesia de Conceição da Praia ou simplesmente *Praya*, como era chamada à época, local de intenso movimento e porta marítima da Cidade da Bahia. Esta região não perfazia mais que um quinto de légua, aproximadamente 1.200 metros, e nenhuma de suas partes ultrapassava as 50 braças (110 m) de largura. Ligando a Conceição ao centro administrativo e religioso, a freguesia da Sé, havia várias ladeiras das quais as da Conceição e da Misericórdia eram as principais (VILHENA, 1969, p. 93-95; APB, maço 132, fl. 108v; NASCIMENTO, 2007, *passim*).

De um lado e outro da freguesia dois importantes templos zelavam pela vida espiritual de seus fregueses: a matriz de Nossa Senhora da Conceição da Praia – que foi reconstruída entre 1739 e 1765 – e a igreja consagrada a São Frei Pedro Gonçalves, mais conhecido como Corpo Santo ou Santelmo, o padroeiro dos homens do mar (CAMPOS, 2001, p. 365-367; MARTINS,

1985).² Essa pequena igreja serviu de matriz durante os vinte e seis anos em que se levantava o templo atual da matriz da Conceição. A presença do culto ao Corpo Santo era significativa para a freguesia-porto que, assim, concentravam as condições materiais e espirituais para os milhares de navegadores que passavam ou habitavam aquele sítio.

A igreja de São Pedro Gonçalves foi notada pelo capitão inglês Willian Dampier, em 1699, como uma capela onde logo após desembarcarem os homens do mar imediatamente iam pagar suas promessas (DAMPIER, 1703, p. 51). Silva Campos afirma que não saía embarcação sem que antes seus marinheiros fizessem seus pedidos e orações (CAMPOS, 2001, p. 365-367).

Ligando estes dois principais templos estava a Rua Direita. Era a “principal [rua] da praia, e a de maior concurso e negócio”, onde se encontravam o guindaste dos jesuítas e importantes prédios da coroa – como o da alfândega e da ribeira das naus. Apesar de sua importância, esta rua não fugia aos buracos e ao constante perigo dos desabamentos, rotina daqueles que concorriam àquela região da cidade como se nota na vereação de 18 de janeiro de 1747. Nesse dia o Senado da Câmara “ordenou que os buracos e canos [...] se examinassem pelos mestres” e as ruas “se metessem a pregão”, entre as quais estava esta rua principal do Bairro da Praia. Não passava despercebida a ninguém a sujeira das ruas da Cidade da Bahia da época: principalmente as deste bairro. Segundo Russell-Wood “a cidade baixa era a cloaca da cidade alta” (Atas da Câmara, 1994, pp. 278-279; AHU, Castro e Almeida, doc. 2667; RUSSELL-WOOD, 1981, p. 207-208).

Do prédio da alfândega, situado na parte central da freguesia, saíam cinco ou seis barcos para acompanhar as embarcações assim que fossem avistadas entrando na baía. Tentava-se, assim, evitar o contrabando de mercadorias, conforme notou William Dampier (1703, p. 53). Encontravam-se, também aí dois fortes: o de Nossa Senhora do Pópulo e São Marcelo – já conhecido à época como Forte do Mar – que guarnecia a cidade com oito canhões de bronze e quatro de ferro de vários calibres, dentre outras peças bélicas; e o forte de São Francisco, que se localizava “sobre a marinha e quase bem no centro da Rua da Praia”. Sua finalidade era defender os navios que estivessem no porto (CALDAS, 1757, p. 195-196).

Sebastião da Rocha Pita, na década de 1720, ressaltou a importância do Forte do Mar como “ante mural de toda a marinha” (PITA, 1976, p. 48). Seria, portanto, uma defesa que antecedia a cidade, tais quais os antemuros localizados nas fortalezas.

A cosmopolita freguesia da praia, apesar de pequena geograficamente, era um local para onde concorria toda sorte de gente, de peregrinos e grandes comerciantes. Sendo também um espaço religioso, abrigava o orago da padroeira do Império português, Nossa Senhora da

2 A devoção a São Frei Pedro Gonçalves pelos homens do mar é atestada por George Cardoso, segundo o qual esse santo “é invocado dos mareantes de Portugal (como seu santo natural) nos maiores perigos e tempestades, erigindo-lhe por esta causa (reconhecidos a seus favores) muitos templos e confrarias”, (1657, tomo II, pp. 552-556, citação à última página).

Conceição, porém, não abandonava a proteção militar. Fortes e santos protegiam marinheiros, fregueses, visitantes e os mais diversos tipos de comércio ali desenvolvidos.

“Uma das mais comerciais das colônias portuguesas”

Uma vez conhecido a infraestrutura, suas diversidades de funções e população da Cidade da Bahia e de sua freguesia da Praia, passemos a conhecer os espaços do comércio na freguesia, tão famosa por sua mercancia.

Ao chegar à Cidade da Bahia em julho de 1695, o viajante francês Froger, não deixou de elogiar a Baía de Todos-os-Santos. Certamente ela “passar[ia] pela maior, mais bela e mais cômoda do mundo; [podendo] conter mais de 2.000 navios”.³ Lugar digno do principal porto do Atlântico Sul português, conhecido desde o século XVII como o “porto do Brasil” (LAPA, 2000, p. 1).

As embarcações ficavam arribadas na baía uma vez que próximo à praia não havia calado – profundidade – suficiente para recebê-las. Lanchas, saveiros e escaleres eram os responsáveis pela rotina dos embarques e desembarques das mercadorias, passageiros e tripulantes. Um grande leva e traz, de gente e coisas, ocorria entre as embarcações e a praia. Era este o primeiro contato dos passageiros com a terra de Todos os Santos.

Logo que desembarcavam em mar, outra visão que impressionava a quem ali chegava pela primeira vez era a multidão de africanos e crioulos que concorriam para aquelas bandas da praia a mercadejar toda sorte de produtos e serviços. Em 1714, o engenheiro francês Amédée François Freziér espantado com o que via nas ruas da Cidade da Bahia, em 1714, julgou estar “[n] uma nova Guiné” (FREZIÉR, 1715, p. 275; SOARES; SILVA JUNIOR, 2010; SILVA JUNIOR., 2011, p. 31-32).

Outros viajantes e moradores da cidade, não esqueceram de notar ali era o “centro do comércio brasileiro”, foi o caso de Dampier.⁴ O mesmo seria confirmado por Vilhena (1969, p. 56) um século depois: “sabe todo o mundo comerciante, que a praça da Bahia é uma das mais comerciais das colônias portuguesas”. Foi exatamente este grande comércio, característico da Praia, o que fez La Barbinais (1728, tomo III, p. 155), em 1714, achar “que o tumulto e a confusão tornavam a estada nela incômoda e enfadonha”.

3 Conforme o texto original: “*puet passer pour une de plus grandes, des plus belles & des plus commodes du monde; elle peut contenir plus deux mille Navires*” (FROGER, 1699, p. 140).

4 Conforme o texto original “*the Centre of Brazilian Trade*” (DAMPIER, 1703, p. 57, grifo do autor).

Seria muito fácil encontrar, nos idos da década de 1740 ou 1750, naquele alvoroço da praia, a africana Maria, do gentio da costa, uma ganhadeira escrava de Jacinto Gomes, capitão negroiro e morador da freguesia (APB, Seção Judiciária, 03/1147/1616/02, fl. 7v, 1752). Assim como Maria, milhares de mulheres vendiam diversos alimentos enquanto outros escravos ofereciam serviços que variavam desde “carregadores” até tarefas de oficiais mecânicos. Segundo Vilhena (1969, p. 93, grifo do autor), nos fins do século XVIII, havia três locais conhecidos como quitanda e um deles situava-se na Praia. Nestes lugares “se juntam muitas negras a vender todo o que trazem, como seja peixe, carne meio assada, a que dão o nome *moqueada*, toucinho, baleia no tempo da pesca, hortaliças etc” (SOUZA, 2010). Tal cena poderia ser presenciada nas cidades portuária do mundo português, tais como Lisboa, Luanda ou Rio de Janeiro (MICELI, 1998, p. 41; PANTOJA, 2001, p. 45-67; SOARES; GOMES, 2002, p. 3-16; SOARES, 2005, p. 209-264). Na África Ocidental, também se via mulheres vendendo alimentos pelas ruas das cidades, o que fazia das africanas minas as senhoras da mercancia nas ruas das Américas (LAW, 1991, p. 45-58).

Nas diversas lojas que se concentravam nesta parte baixa da Cidade da Bahia encontravam-se expostos os mais variados produtos, importados ou da terra. Muitas pessoas estavam estabelecidas há muito tempo na freguesia. Outras, como o capitão de Mar e Guerra Teodósio Rodrigues de Faria, após deixar seu posto na carreira das Índias, estabeleceu-se na Cidade da Bahia, em fins de 1744, ali montou uma loja na Conceição da Praia. Teodósio alugou três casas de sobrado com duas lojas no térreo onde montara seu comércio e certamente vendesse, entre outras coisas, velas, cordoames e demais produtos náuticos que conhecia tão bem de seus tempos de “lobo do mar”. Nesse tempo, o devoto do Senhor do Bonfim, também investiu no tráfico de escravos em, pelo menos duas viagens negreiras nos anos de 1753 e 1755 (OTT, 1979, p. 26-29; TSTD, # 47612, 50758, respectivamente).⁵

Em outras lojas, africanos recém-desembarcados eram expostos à venda junto a outras mercadorias. Uma cena dessas foi pontuada por Frézier (1717, tomo II, p. 521 *apud* VERGER, 2002, p. 104), na segunda década do século XVIII: “tem lojas cheias desses pobres infelizes que lá são expostos completamente nus, e que aí são comprados como animais”. Em outubro

⁵ Na segunda metade do XVIII, Francisco Xavier dos Reis, lisboeta letrado, montou uma casa comercial na Cidade da Bahia, onde aprendeu a lidar com o tráfico de escravo, estabelecendo relações comerciais com Benguela, onde morreu em 1792. Não se casou, porém, “constituiu famílias com as escravas que trazia de África”, tendo com uma delas, a benguela Mariana, uma filha batizada na Conceição da Praia com o nome de Martinha dos Reis, instituída como herdeira, a qual não conhecera (THOMPSON, 2006, p. 74-77). O Banco de dados *The Trans-Atlantic Slave Trade* é o resultado de uma pesquisa empreendida em variados arquivos do mundo onde se pode encontrar dados sobre as viagens de navios negreiros. Seu objetivo é identificar essas viagens e o máximo de dados referentes a elas, que hoje se aproximam das 35 mil. Essa pesquisa foi liderada pelos historiadores David Eltis, Stephen Berehndt, David Richardson e Manolo Florentino, num bom exemplo da necessidade de maiores esforços de investigação em grupo de diversificados países. Os dados encontram-se disponíveis em <<http://www.slavevoyages.org>>. Para citar o banco de dados, usarei a sigla TSTD seguida do símbolo # para identificar o número da viagem.

de 1757, Lourenço da Silva Nizza, como testamenteiro do capitão negreiro Manoel da Fonseca, alugou uma casa na Conceição para abrigar trinta africanos recém-chegados e pertencentes ao defunto. Fonseca chegou muito doente da viagem à África e falecera logo em seguida, ficando seus investimentos no tráfico e bens nas mãos de seu amigo e credor (DOMINGUES, 2011, p. 174-176).

Mas não era apenas o pequeno comércio ou da venda de escravos novos que alimentava o grandioso mercado da *Praya*. Em toda parte viam-se os trapiches, grandes galpões onde se pesavam e armazenavam mercadorias, ou faziam a seleção daquelas que necessitavam. Era o caso do fumo chegado do Recôncavo. Contudo, os trapiches se concentravam mais ao norte, já na direção dos limites da Conceição com o Pilar.

Em 1699, encontraríamos seis trapiches no Bairro da Praia onde se guardavam açúcar, tabaco, africanos novos (como chamavam os escravos recém-chegados) e demais mercadorias por viajarem, ou já desembarcadas.

Destes seis, três trapiches estavam diretamente ligados ao tráfico africano, em finais do Seiscentos. Neles, segundo Nardi, ficava guardado o tabaco vindo do Recôncavo baiano. Como esta mercadoria vinha em forma de bolas ou *pau*, deveria passar pelo processo de enrolar e transformar em rolos, estes eram feitos a partir de uma corda só e tinha sua massa garantida pelo rei; isso ocorria no trapiche de Julião de Souza. No de Domingos Pires Carvalho, localizava-se a balança com a qual se pesava os rolos e onde também se pagava as taxas reais, esse certamente era bem conhecido e frequentado pelo traficante Francisco Gonçalves Dantas, na década de 1730. Por fim, o de Maciel de Brito era usado somente para depositá-los.

Por ocasião do regimento de 1699, pensou-se em construir um grande trapiche para que a Coroa pudesse proceder à pesagem e taxaço do tabaco. O trapiche escolhido foi o de Domingos Pires Carvalho que estava “bem situado, pois se achava no centro da cidade baixa, ao lado das outras instalações alfandegárias, e em frente ao Tribunal da Relação e aos quartéis militares”. Tal privilégio ficaria nas mãos desta família pela longa centúria setecentista como bem aponta Nardi. Segundo Kennedy esta família além de proprietária de terras teria controle de importantes cargos administrativos na colônia. (NARDI, 1996, p. 98; KENNEDY, 1973, p. 432; SILVA JUNIOR, 2012, p. 150).

O fumo baiano, tão apreciado na Costa Ocidental africana, depois da longa viagem em embarcações menores dos portos do Recôncavo, estava às portas dos porões negreiros. O tabaco de primeira qualidade (refugado pelos africanos!) seguia para Lisboa e o Estado da Índia.

A *praya* do comércio também não estava livre de contrabandos e descaminhos. Tabaco, ouro, açúcar, bebidas e tecidos engrossavam a lista de mercadorias alvo dessas práticas (LAPA, 2000, cap. 9). Francisco de Oliveira Araújo, habitante e mercador da Conceição da Praia, não contente com seus negócios legais, parecia aventurar-se nessas negociatas. Certa feita, ele teve

que se apresentar à Ouvidoria Geral do Crime para responder pela compra de sedas furtadas na mão do escravo Salvador (SOUZA, 2010, p. 123).

Tantos interesses comerciais, de cunho legal ou não – como foi o caso de Araújo – poderiam aguçar ainda mais os quereres de lucros. Não raro, os conflitos eram inevitáveis entre negociantes e os órgãos mantenedores da ordem pública.

Paulo César Marins, ao falar desta parte baixa da cidade, mostra o quanto os jesuítas – donos de boa parte da marinha até sua expulsão em 1759 – e outros particulares, negociantes ou não, aterraram suas posses de mar aumentando seus atracadouros, colocando em risco o próprio sistema de defesa da cidade, uma vez que diminuía a linha de fogo dos canhões. A Câmara, por sua vez, tentava ter o controle tanto sobre novas construções quanto sobre tais reformas. Numa dessas intervenções, Manoel Coelho dos Santos foi penalizado “por fazer uma escada no cais da dita santa [Bárbara] sem licença”. Manoel queria mais facilidade para o desembarque de suas mercadorias, ainda que para isso tivesse que invadir o espaço público, nem sempre respeitado como se percebe ainda em outras condenações (MARINS, 2001, p. 83, 86-87; SOUSA, 1996, p. 90-93).

Não era só Manoel dos Santos quem buscava facilidades e rapidez em seus comércios. Com algum exagero, o francês La Barbinais (1728, p. 156 *apud* VERGER, 2002, p. 105) afirmou que “todos os comerciantes, os homens de negócio e de mar fazem sua moradia na cidade baixa por causa da comodidade do porto”. Nem todos eles habitavam a cidade baixa, muito menos os grandes homens de negócio, pessoas de maior prestígio, alguns deles eram senhores de engenhos e moravam na poderosa freguesia da Sé. Não se há de negar, entretanto, que havia uma preferência dos comerciantes de cabedal menos grandioso por esta região para estabelecer moradia e casa comercial: motivos não faltavam.

As palavras de João Francisco de Carvalho, testamenteiro de Francisco Gonçalves Dantas – investidor no tráfico atlântico de escravos –, corroboram a importante presença dos comerciantes no Bairro da Praia. Disse ele que “fazem assistência todo o dia a maior parte dos mercadores daquela praia, que são no terreiro do Corpo Santo”. Essa igreja, que já conhecemos acima, estava próximo da rua do Peso do Tabaco onde morava Dantas. Este freguês da Conceição não apenas convivia de perto com esses encontros mercantis, por quase uma década Francisco Gonçalves fez amigos, sócios e investiu no tráfico negreiro encomendou africanos aos mareantes confiáveis que viajavam à África (SILVA JUNIOR, 2012, p. 150).

Essa “gente do mar” foi uma das “três classes” que La Barbinais afirmou poder distinguir no Brasil. Dentre estes o francês destacou aqueles que comercializavam com a África em um negócio bastante lucrativo. O viajante não distingue nem define quem eram estas “pessoas do mar” que, segundo ele, “navegavam para as costas da Guiné [e] carregam *seus* navios com tabaco” (LA BARBINAIS, 1728, p. 186-187, *idem*, grifo meu). Uma questão importante aqui é

a distinção entre a “gente do mar” e os proprietários das embarcações; capitães e marinheiros não eram donos dos navios e nem tinham cabedal para possuí-los. Por outro lado, os senhorios não atravessavam o Atlântico: eles contratavam profissionais capacitados para tal serviço e com disposição de se arriscar diante das tantas adversidades da jornada (RODRIGUES, 2005, cap. 5; DOMINGUES, 2011, p. 134-140). O estilo do texto ou a atenção do viajante, porém, não foi compatível com os detalhes do comércio com a África, o que lhe possibilitaria conhecer mais estes agentes do tráfico negreiro. Mas, uma coisa é certa: marinheiros, capitães de embarcações e senhorios dividiam constantemente o mesmo espaço da praia, inclusive como moradores.

Não temos condições de recensear estes agentes do comércio com a África de modo a melhor entender o peso social deles entre os moradores da freguesia. No entanto, alguns dados podem nos ser úteis para perceber sua presença na Conceição indo além daqueles que já conhecemos acima.

A nau da Índia *Nossa Senhora da Conceição* arribou na Baía de Todos-os-Santos em 7 de janeiro de 1741. Trazia notícias de Goa, mercadorias do Oriente e 143 escravos de vinte e seis donos diferentes, todos moradores da Cidade da Bahia. Metade dos senhores desses africanos recém-desembarcados habitava a Conceição da Praia. Cinco destes eram homens de negócio e sua moradia se localizava na região central da freguesia, entre o estaleiro e o forte de São Francisco. Outros seis homens moravam na Sé, freguesia da cidade alta e onde se encontravam, principalmente, os mais opulentos homens de negócio e senhores de engenho (AHU, Castro e Almeida, doc. 20, 7/01/1741). Não há notícias do porto onde se deu a compra dos africanos. Certamente sua aquisição ocorreu em Moçambique ou Luanda, paradas obrigatórias da viagem.⁶

Este dado confirma a forte presença dos homens de negócio, mercadores e comerciantes nesta região. Além de comerciantes que encomendavam escravos aos marinheiros que iam à África, outros importantes moradores do Bairro da *Praya*, eram os capitães negreiros. Dos seis capitães inventariados na primeira metade setecentista, somente Manoel Ferreira de Oliveira habitava a freguesia de São Pedro, na periférica Rua Direita das Portas de São Bento, e João Machado de Aguiar, a freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, na Rua do Baluarte; os demais habitam a freguesia da praia (DOMINGUES, 2011, p. 58 e Anexo VI). Homens de negócio e comerciantes tinham moradia também nas freguesias centrais como a Sé e São Pedro, de onde podiam, rapidamente, alcançar o mercado mais barato da praia, o porto ou ir ao encontro de seus pares. Afinal, era ali que começava a viagem negreira ou qualquer outra, compravam-se mantimentos, mercadorias para o negócio e materiais náuticos, organizava a tripulação, pagavam-se os impostos.

⁶ Os demais interessados nos africanos novos, três moravam no Pilar e um em São Pedro; não há indicação de morada para três deles. Esta viagem não consta no *TSTD*.

No porto, dezenas de embarcações, dos mais diversos tipos e tonelagens esperavam sua vez de lançar suas velas ao vento, ou desembarcar suas mercadorias. Dampier presenciara trinta grandes embarcações vindas da Europa – duas delas de Sua Majestade Lusitana –, e mais duas do comércio com Angola, ou de outras partes da África, como o mesmo ressaltou. Completando o quadro, viam-se em 1699, seis trapiches onde se guardavam o açúcar, tabaco, os escravos recém-chegados e demais mercadorias por viajarem, ou já desembarcadas (DAMPIER, 1699, p. 53).⁷

No meio da baía, era possível ver grande diversidade de embarcações durante todo o ano. Galeras, sumacas, patachos, navios, charruas, galeões e naus eram as de atuação mais comum no comércio colonial – inclusive no de escravos – ou para o uso bélico – defesa da costa contra piratas, segurança das frotas, dentre outras. Encontram-se, entre 1690 e 1760, vinte e quatro tipos de embarcações listados no *TSTD*, dentre as quais predominam os maiores ou mais velozes: a sumaca (25,60%), o patacho (19,35%) e a galera (17,54%).⁸ Segundo Kátia Mattoso “o século XVIII é o das grandes galeras e corvetas de fácil manobra” (2003, p. 49). Apesar da evidente presença das galeras no tráfico baiano, elas só aparecem na terceira posição. A década de 1740, no entanto, é a década delas. Das viagens feitas nessa época, em 53% usou-se este tipo de embarcações atingindo o ápice de um cenário que vinha crescendo desde a década de 1720. Não por acaso o aumento do uso dessas grandes embarcações se dá num momento de alta oferta de escravos na Costa da Mina, com as guerras do Reino do Daomé (DOMINGUES, 2011, p. 46-49). Patachos e sumacas, por outro lado, mantêm-se constantes no tráfico durante todas as décadas em estudo.

Importa lembrar que a Bahia contava com as principais condições para construir essas naves. Sua ribeira – área de construção naval – era grande e reconhecida pela produção de embarcações dos variados tipos. Isso também foi positivo à crescente atividade negreira desenvolvida pelos colonos portugueses e os brasílicos. Apesar dos avanços nos estudos coloniais, no que se refere à história marítima, e em especial à construção dos navios na Bahia, a obra clássica de Amaral Lapa ainda é a grande referência para a capital do Estado do Brasil (LAPA, 2000, cap. 3). Ali, o autor indica-nos o potencial da ribeira baiana, característica que não passava despercebido aos olhos dos viajantes de outrora. Como bem anotou o atencioso francês La Barbinais, na Conceição da Praia

[...] há um arsenal e armazéns reais, onde se confecciona tudo quanto serve à construção dos navios [...] Desde alguns anos o Rei de Portugal faz construir

⁷ Essa referência às embarcações não está traduzida em Verger, 2002.

⁸ No *TSTD*, os termos fragatinha (1), fregat (02), fregata (06) foram unificados e contabilizados por mim como fragata, do mesmo modo como os termos navio (64) e navio mercante (103). A primeira viagem com uma embarcação tipo galera data de 1713, *TSTD*, # 51648. Sobre os nomes das embarcações cf. Domingues (2011, p. 204) “Glossário de embarcações”.

navios em todos os portos do Brasil, sobretudo no ‘Rio Geneyro’ [*sic*] e na ‘Baía de Todos-os-Santos’. Esses navios são equipados com muito menos despesas do que na Europa: o país fornece toda a madeira em abundância e a melhor que se possa desejar para a construção dos navios, não somente para os mastros, mas ainda as popas, forrações, curvas, lemes, etc. É uma madeira incorruptível (1728, p. 156 *apud* VERGER, 2002, p. 105).

Por fim, resta lembrar que a eficiente indústria naval da Bahia colonial fora tema de cartas entre o governador local e o do Estado do Brasil, já com a capital no Rio de Janeiro. Em 1776, Manoel da Cunha Meneses (governador da Bahia), relatava ao Marquês de Lavradio que “neste porto [de Salvador], se estão construindo vários navios; e que dois deles [estão] quase construídos”; mais adiante ele revelou serem dez embarcações em vários estágios de construção (AHU, Castro e Almeida, docs. 9366-9375, o documento citado é o 9367 datado de 27/11/1776). Esse, é mais um tema que requer maior atenção para que possamos entender melhor a Cidade da Bahia, seus mercados e seu povo.

Toda essa diversidade de pessoas, navios, mercadorias e culturas fizeram daquele pequeno espaço um intenso caldeirão mercantil. Entre igrejas e trapiches o movimento de pessoas era o maior da América portuguesa. Nas águas da baía, centenas de embarcações saindo, chegando, sendo reformadas ou construídas, ou apenas levando uma família a passeio pelas águas de Todos-os-Santos encantavam, mas, também, desafiavam os funcionários do fisco sempre atentos aos contrabandos. O Estado do Brasil mostrava-se, na *Praya* de sua capital e sob a proteção da padroeira do Império Lusitano, o peso de seu comércio marítimo. Passar um dia ali era o suficiente para entender o motivo daquele exíguo espaço de terra ser conhecido, desde o século XVII, como *o porto do Brasil*.

In *Praya* of Our Lady and of the Trader: Trade and Sociability in the City of Bahia, 18th Century

Abstract

This article seeks to analyse a specific space of the city of Salvador, Brazil, in the eighteenth century: the parish of Nossa Senhora da Conceição da Praia. In order to achieve such objective I will use extensively the bibliography about the Colonial Bahia, archival sources about the parish and its trade, and slave ships captains' inventories. Thus, in doing so, I intend to understand the different characteristics of the port of Salvador and its relations with the African slave trade, highlighting the role of the parish of Praya played as a major South Atlantic port in the eighteenth century. The parish of Nossa Senhora da Conceicao da Praia was also the place of residence of seamen and space of different trades: African "*quitandeiras*", shops and large commerce, as the Atlantic slave trade.

Keywords: Atlantic Slave trade. Africans. Port of Salvador. Conceição da Praia.

Referências

Fontes Impressas

CALDAS, Jozê Antônio. Notícia geral de toda essa capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano desde 1757. **Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia**, n. 57, 1931.

CARDOSO, George. **Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas**. Lisboa: Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657. tomo II.

DAMPIER, William. **A voyage to New Holland, &c. in the year, 1699**. London: James Knapton, at the Crown in St. Paul' Church-yard, 1703.

FRÉZIER, Amédée François. **Relation d'un Voyage de la Mer du Sud des Côtes du Chili, du Pérou et do Brésil, faite pendant les années 1712, 1713 et 1714**. Amsterdam, 1717. tomo II.

FROGER, Sier Le. *Relation d'un voyage fait en 1695, 1696 & 1697, Aux Cotes D'Afrique, Detroit de Magellan, Bresil, Cayenne et Isles Antilles, Par une Escadte des Vasteaux du Roi, commandée par M. de Gennes*. Amsterdam: Chez les Heritiers; D'Antoine Schelte, 1699.

LA BARBINAIS, Le Sieur Le Gentil de. **Nouveau voyages autour du monde, par L. G. de La Barbinais; enrichi de plusieurs plans, vues et perspectives des principales villes et parts du Perou, chily, Brésil et de la Chine avec une description de l'Empire de la Chine...** et deux memoires sur les Royaumes de la Conchinchine, de Tonquin & de Siam. Paris: Briasson, 1728. tomo III.

PITA, Sebastião da Rocha. **História da América portuguesa desde o ano de mil e quinhentos do seu descobrimento até o de mil e setecentos e vinte e quatro**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976.

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no século XVIII**: (notas e comentários de Braz do Amaral e Apresentação de Edison Carneiro). Salvador: Itapuã, 1969. v. 1.

Bibliografia

AGOSTINHO, Pedro. **Sobre a origem da designação 'vela redonda'**. Actas do congresso internacional de etnografia. Câmara Municipal de Santo Tirso (Portugal) de 10 a 18 de julho de 1963, v. V (Colóquio de etnologia marítima), p. 245-249.

AZEVEDO, Thales de. **Povoação da Cidade do Salvador**. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2009. ed. fac-símile (1. ed. 1949).

BARICKMAN, Bert J. **Um contraponto baiano**: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no recôncavo (1780-1860). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMPOS, João da Silva. **Procissões tradicionais da Bahia**. 2. ed. rev. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Conselho Estadual de Cultura, 2001.

COSTA, Ana de Lourdes Ribeiro da. **Salvador, século XVIII**: o papel da ordem religiosa dos Beneditinos no processo de crescimento urbano. 2003. Tese (Doutorado) –

Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona, 2003.

DOMINGUES, Cândido. **“Perseguidores da espécie humana”**: capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII. 2011. Dissertação (Mestrado) – Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

ELTIS, David *et al.* **The Trans-Atlantic Slave Trade Database**. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org>>. Acesso em: 20 nov. 2012.

KENNEDY, John Norman. Bahian Elites, 1750-1822. **The Hispanic American Historical Review**, v. 53, n. 3, p. 415-439, ago. 1973.

LAPA, José Roberto do Amaral. **A Bahia e a carreira das Índias**. São Paulo: Hucitec; Campinas: Ed. Unicamp, 2000. Ed. fac-sim.

LAW, Robin. **The Slave Coast of West Africa 1550-1750**: the impact of the Atlantic slave trade on an African society. Oxford: Oxford University Press, 1991.

LEITÃO, Humberto José dos Santos; LOPES, José Vicente (Comandantes). **Dicionário da linguagem de marinha antiga e actual**. 2. ed. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1974. (1. ed. 1963).

MARINS, Paulo César Garcez. **Através da rótula**: sociedade e arquitetura urbana no Brasil, séculos XVII a XX. São Paulo: Humanitas; FFLCH/USP, 2001.

MARTINS, Geraldo Ignácio Loyola Sodré. **Nossa Senhora da Conceição da Praia, 1765**: construção ou ampliação? Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1985.

MASCARENHAS, Maria José Rapassi. Salvador e seu recôncavo: “o empório do universo”. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 2011. p. 1-11.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MICELI, Paulo. **O ponto onde estamos**: viagens e viajantes na história da expansão e da conquista (Portugal, século XV e XVI). 3. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1998.

NARDI, Jean Baptiste. **O fumo brasileiro no período colonial: lavoura, comércio e administração**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira do. **Dez freguesias da cidade do Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX**, Salvador: Edufba, 2007. (1. ed. 1986).

OTT, Carlos. **Evolução das artes plásticas nas igrejas do Bonfim, Boqueirão e Saúde**. Salvador: Universidade Federal da Bahia; Centro de Estudos Baianos, 1979.

PANTOJA, Selma. “A dimensão atlântica das quitandeiras”. In: FURTADO, Junia Ferreira. **Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino português**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 45-67.

RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola para o Rio de Janeiro (1780-1860)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROQUETE, J.-I; FONSECA, José da. **Diccionario dos Synonymos Poeticos e de Epithetos da Lingua Portugueza**. Paris: Livrarias Aillaud; Lisboa: Bertrand, [c. 1848].

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia na Bahia: 1550-1750*. Brasília: UnB, 1981.

RUY, Affonso. A importância do Bairro da Conceição da Praia no século XVIII. In: **O bi-centenário de um monumento bahiano**. Salvador: Ed. Beneditina, 1971.

SILVA, Luiz Geraldo. **A faina, a festa e o rito: uma etnografia histórica sobre as gentes do mar (sécs. XVII ao XIX)**. Campinas, SP: Papirus, 2001.

SILVA JUNIOR. Carlos. **Identidades afro-atlânticas: Salvador, século XVIII (1700-1750)**. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

_____. Tráfico, escravidão e comércio em Salvador do século XVIII: a vida de Francisco Gonçalves Dantas (1699–1738). In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). **A escravidão e suas sombras**. Salvador: Edufba, 2012, p. 143-185.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A ‘nação’ da mercancia: condição feminina e as

africanas na Costa da Mina, 1835-1900. In: _____; GOMES, Flávio dos S.; FARIAS, Juliana B. **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. p. 209-264.

_____; GOMES, Flávio dos Santos. Dizem as quitadeiras... ocupações urbanas e identidades étnicas em uma cidade escravista. Rio de Janeiro, século XIX. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 3-16, jul./dez. 2002.

_____; SILVA JUNIOR, **Carlos**. “Uma nova Guiné”: africanos em inventários e registros de batismos na cidade da Bahia da primeira metade do século VIII”. **História Unisinos**, v. 14, n. 3, p. 243-257, set./dez. 2010.

SOUSA, Avanete Pereira. **Poder local e cotidiano**: a câmara de Salvador no século XVIII. 1996. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

SOUZA, Daniele Santos de. **Entre o “serviço da casa” e o “ganho”**: escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII. 2010. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

THOMPSON, Estevam Costa. **Negreiros nos mares do Sul**: famílias traficantes nas rotas entre Angola e Brasil em fins do século XVIII. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília 2006.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos (dos séculos XVII a XIX)**. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

Correspondência

CÂNDIDO DOMINGUES
Departamento de Ciências Humanas (UNEB)
DCH – Campus IV
Rua J.J. Seabra, 158 - Estação
44700-000 – Jacobina - BA
candidouneb@gmail.com

Recebido em 25.08.2013

Aprovado em 28.01.2014

A Prisão e Expulsão dos Jesuítas da Bahia no Período Pombalino¹

FABRICIO LYRIO SANTOS

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
fabriciolyrio@gmail.com

Resumo

O artigo aborda a expulsão dos jesuítas da Bahia no período pombalino, com ênfase para a prisão dos religiosos na cidade de Salvador e seu envio para Lisboa, no ano seguinte à publicação da Lei de 3 de setembro de 1759.

Palavras-chave: Jesuítas. Expulsão. Marquês de Pombal. Bahia. Século XVIII.

¹ Este artigo é uma versão resumida e bastante modificada do quarto capítulo da minha dissertação de mestrado, desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia, sob a orientação do Prof. Dr. Cândido da Costa e Silva (Cf. SANTOS, 2002).



Este artigo, como parte de uma pesquisa mais ampla, busca contribuir para o estudo da expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses, no período pombalino, partindo do seguinte questionamento: como se processou, na Bahia, a aplicação da lei de 3 de setembro de 1759? Dito de outra forma: de que modo o discurso normativo, prescritivo, presente na lei, converteu-se em realidade? Que procedimentos foram necessários para que a expulsão dos jesuítas do reino e domínios ultramarinos lusitanos, prescrita na lei, fosse concretizada, no âmbito local, e de que modo os agentes responsáveis por esses procedimentos buscaram executá-los? Essa questão, embora possa parecer secundária, revela-se fundamental para a compreensão do que talvez tenha sido um dos mais relevantes e dramáticos episódios da história cultural luso-brasileira entre os séculos XVI e XVIII.

No dia 19 de abril de 1760, 124 padres inicianos deixaram a Bahia em direção a Lisboa.² Alguns sequer pisariam a terra firme, em Portugal, seguindo direto para Roma. Vários assistiram a Companhia de Jesus ser banida da França, em 1764, e da Espanha, em 1767, antes de ser finalmente suprimida pelo Breve *Dominus ac Redemptor*, do Papa Clemente XIV, no ano de 1773. Da América portuguesa teriam saído, no total, 417 jesuítas, sendo 302 da Província do Brasil e 115 da vice-Província do Pará.³

A deportação desses religiosos foi determinada pela lei de 3 de setembro de 1759, que os declarava “rebeldes, traidores, adversarios e agressores” contra o rei de Portugal, a integridade de seus domínios e o sossego de seus vassallos.⁴ A principal acusação contra os jesuítas era sua suposta participação no atentado contra a vida do monarca, perpetrado na noite de 3 de setembro de 1758. No entanto, vários fatores estiveram em causa, entre os quais, a oposição dos jesuítas ao Tratado de Madri, que estabelecia os limites entre as possessões espanholas e portuguesas na América, prejudicando parte das populações indígenas assistidas pela Companhia de Jesus do lado espanhol.

De fato, a expulsão dos jesuítas pode ser vista como desdobramento de um conjunto de reformas implantadas durante o reinado de D. José (1750-1777). Essas medidas abrangiam diversos aspectos da realidade lusitana e ultramarina, visando, sobretudo, o fortalecimento do poder régio. O principal responsável pela concepção e implantação dessa política reformista foi o secretário de estado Sebastião José de Carvalho e Mello (1699-1782), futuro Marquês de Pombal. Inspirado tanto nos ideais mercantilistas do século XVII quanto no pensamento ilustrado do

2 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Documentos manuscritos avulsos da Capitania da Bahia. Coleção Castro e Almeida, doc. 4.988. Disponível por meio do Projeto Resgate de Documentação Histórica. Veja também: Silva (1937, p. 610-611).

3 Leite (1938-1950, v. 7, p. 344).

4 Lei de 3 de Setembro de 1759 para a proscricção, desnaturalização e expulsão dos Jesuítas nos Reinos de Portugal e seus dominios (Cf. COLLECÇÃO DOS BREVES PONTIFICIOS, E LEYS REGIAS, [1759], Doc. 19).

XVIII, Pombal buscou manter a Igreja sob o controle do Estado, opondo-se à influência exercida pelas ordens religiosas na política lusitana. Em sua busca pela afirmação do poder régio, Pombal enfrentou diretamente os jesuítas, tanto no reino quanto no ultramar.⁵

Na Bahia, o embate entre a coroa portuguesa e os jesuítas teve início nos meses finais de 1758. Em maio daquele ano, os conselheiros ultramarinos Antonio de Azevedo Coutinho, Manoel Estevão de Almeida Vasconcelos Barberino e José Mascarenhas Pacheco Coelho de Mello partiram de Lisboa em direção a Salvador, carregando um conjunto de decretos e ordens que deveriam ser imediatamente executados. Aproveitando-se da partida da frota do contrato do tabaco, os conselheiros enfrentaram uma longa e cansativa viagem, na qual boa parte da tripulação acabou sendo atingida por um intenso surto de “malignas” (malária). Após quase noventa dias no mar, a comitiva finalmente chegou à Bahia, no dia 27 de agosto, deixando para o mês seguinte o início de suas diligências, como nos informa o vice-rei, D. Marcos de Noronha, 6º Conde dos Arcos, em carta endereçada ao secretário de negócios ultramarinos, Thomé Joaquim da Costa Corte Real.⁶

Os três conselheiros foram enviados de Lisboa para compor, na Bahia, dois tribunais: um do Conselho Ultramarino e outro da Mesa da Consciência e Ordens. Ambos tinham atribuições específicas e ampla jurisdição, civil e eclesiástica, respectivamente. Nas matérias civis, os conselheiros seriam liderados pelo vice-rei, e nas eclesiásticas ou espirituais, pelo arcebispo, D. José Botelho de Matos.⁷ Eram dois tribunais distintos, ainda que compostos pelos mesmos ministros ultramarinos e com atribuições semelhantes.⁸

As matérias a serem tratadas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia incluíam a transformação das aldeias indígenas em vilas e povoações (com a imediata saída dos missionários e a nomeação de párocos seculares) e o confisco dos bens de raiz possuídos pela Companhia de Jesus em desacordo com as Ordenações do reino. De acordo com a carta régia de 19 de maio de

5 Cf., a esse respeito, Maxwell (1997). Para uma análise mais recente, veja: Monteiro (2006). A respeito das relações entre Estado e Igreja no período pombalino, cf. Paiva (2000, p. 135-185).

6 Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), seção Colonial e provincial, ordens régias, LXI, doc. 99-E.

7 Sobre a atuação deste prelado, cf. Vivas (2011).

8 APEB, Colonial e provincial, Ordens régias, LXI, doc. 99-F.

1758, essas matérias deveriam ser mantidas, até o momento de sua execução, “no mais inviolável segredo”.⁹

O Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens estava encarregado de nomear párocos para as aldeias que seriam deixadas pelos jesuítas e encaminhar questões relacionadas à reforma apostólica da Companhia de Jesus, atribuída ao cardeal de Lisboa, Francisco Saldanha, pelo papa Benedito XIV. Ao arcebispo da Bahia caberia a execução dessa reforma no âmbito de seu arcebispo, enquanto subdelegado do cardeal, tendo como principal responsabilidade comprovar e coibir as supostas atividades “ilícitas” e “escandalosas” dos jesuítas no ultramar.¹⁰

Da primeira reunião do Tribunal do Conselho Ultramarino até o dia 22 de dezembro de 1758, quando um extenso relatório foi enviado para Lisboa, diversas diligências foram executadas em relação à promulgação da liberdade indígena e transformação das antigas aldeias em vilas. No ano seguinte, os esforços se voltaram para a questão do seqüestro dos bens de raiz possuídos “ilícita e clandestinamente” pela Companhia de Jesus, ou seja, sem as devidas licenças régias e por um período maior do que um ano, conforme estabelecido nos títulos 16 e 18 do livro segundo das Ordenações. Nesse meio tempo, outra ordem régia endereçada aos membros deste tribunal foi executada. Tratava-se da expulsão de todos os jesuítas estrangeiros que estivessem residindo na Bahia.¹¹

Com relação a esse assunto, o provincial da Companhia de Jesus foi imediatamente intimado a declarar os nomes de todos os estrangeiros que houvesse na Província para serem remetidos a Lisboa. Uma carta do Conde dos Arcos para o secretário de ultramar, provavelmente escrita ainda em setembro de 1758, listava 12 jesuítas estrangeiros residentes na Bahia, sendo 2 padres e 10 irmãos leigos.¹² Entre eles estavam o irmão Guilherme Lynch (ou Lincer), o padre Thomaz Lynch (ou Luiz) e o irmão Francisco Xavier. O primeiro, de acordo com o historiador jesuíta Serafim Leite, era londrino, havia sido batizado em Pernambuco e ingressado na Companhia de Jesus em 1734. Chamava-se William Price. Após ter sido exilado, faleceu no cárcere de São

9 Carta régia de 19 de maio de 1758. AHU, Castro e Almeida, doc. 3644. Interessante notar que a carta régia não especifica se seriam ou não apenas aquelas aldeias administradas pelos jesuítas. O alvará de 8 de maio do mesmo ano, que estendia “a todos os índios do continente do Brasil” a liberdade anteriormente concedida no Estado do Grão-Pará e Maranhão, determinava a transformação de todas as aldeias em vilas, sem se referir a nenhuma ordem religiosa específica. Ao menos na Bahia, entretanto, esta determinação régia foi entendida inicialmente como dizendo respeito apenas às aldeias jesuítas, e, como tal, foi aplicada de modo bastante limitado. Cf. Santos (2002, cap. 2).

10 AHU, Castro e Almeida, doc. 3674. Para uma análise da atuação do arcebispo da Bahia nesse contexto, cf. Souza (2008, p. 729-746).

11 APEB, Colonial e provincial, série Ordens Régias, LXI, doc. 99-F. Sobre a atuação dos conselheiros ultramarinos em relação às demais matérias citadas, cf. Santos (2002).

12 *Ibidem*, doc. 99-M.

Julião, em Portugal, no ano de 1774. O segundo, de acordo com o mesmo autor, era irlandês, estudou em Portugal e chegou a ocupar o cargo de provincial. Faleceu no exílio, em Roma, em 1761. Já o Ir. Francisco David, escocês, batizado na Ilha do Príncipe, ingressou na ordem jesuíta em 1745 e adotou o nome de Francisco Xavier, em homenagem ao grande missionário do oriente. Faleceu em Roma, em 1761.¹³

Juntos, os três encaminharam um requerimento ao rei para que não os tomasse como estrangeiros, por terem adotado a fé católica e se convertido em território português, tornando-se, portanto, vassalos de Sua Majestade, “para cujos dominios se refugiarão por amor da Fé que receberão”. A certidão passada pelo provincial atestava que os três haviam sido “hereges”, isto é, protestantes, porém “abjurarão os seus erros recebendo a Fé Catholica Romana por meyo do Santo Baptismo nos Dominios de Portugal”. Não obstante, o mesmo provincial os mandava embarcar com os demais estrangeiros para Lisboa, “por obedecer sem mais attender ao que alegão [sic] a ordem de S. Mag.”¹⁴

Entendendo que fosse melhor recorrer ao monarca sobre o assunto, o conselheiro José Mascarenhas apresentou seu próprio parecer, mostrando-se favorável à permanência destes religiosos na Bahia:

[...] por ser conforme a todos os direytos, que os convertidos se não devem comprehender na palavra Extrangeiro; por se julgarem naturaes do paiz, em que se baptizarão, e abjurarão os seus erros; como tambem se pratica com os engeitados em toda a parte do mundo, e igualmente com os escravos e manumissos: e como nesta America se praticou sempre e se observa ainda hoje com todos os convertidos, que não são Jesuitas.¹⁵

Deste modo, considerava aquela expulsão:

[...] muito prejudicial ao augmento da Religião catholica, escandalozo aos mesmos Hereges, e opposto ás expressas rezoluções Pontificiais, á Piedade

13 Leite (1938-1950, v. 7, p. 267-269).

14 *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia* (AAPEB), XVII, p. 197-199.

15 *Ibidem*, p. 199-200.

observada nesta e em todas as monarchias da Europa e á opinião commum dos Direitos.¹⁶

Além desses três religiosos, outro estrangeiro residente na Bahia naquele momento e que acabaria sendo expulso com seus companheiros chamava-se Francisco Atkins, de origem britânica, nascido em Bombaim, em 1733. Foi educado em Greenwich e tornou-se funcionário da Companhia das Índias Orientais. Converteu-se quando de passagem pela Bahia, abjurando do protestantismo em 1749, com 16 anos. Ingressou na Companhia de Jesus em 1752, com 19, e aceitou o exílio, em 1760, com 27. Sobreviveu aos 17 anos de cárcere em Lisboa e faleceu em 1778, com 45 anos de idade.¹⁷

No momento em que estes religiosos estrangeiros eram expulsos da Bahia, o conflito entre a Companhia de Jesus e a Coroa portuguesa entrava em uma fase crítica.¹⁸ Diferentes acusações haviam sido dirigidas contra a Companhia de Jesus a partir de um panfleto amplamente divulgado a respeito da sua real ou suposta oposição à execução do Tratado de Madri e dos “abusos” cometidos pelos religiosos em suas missões no norte da América portuguesa e nas possessões espanholas, ao sul do continente. O panfleto ficou conhecido como *Relação Abreviada*, e se tornaria uma das principais armas do combate contra a Companhia de Jesus em Portugal nas décadas de 1750 e 1760.¹⁹

Naturalmente, historiadores jesuítas ou simpatizantes refutam ponto por ponto as acusações expressas na *Relação Abreviada*. A principal base para a construção de uma historiografia pró-jesuíta foi estabelecida ainda no calor dos acontecimentos pelo padre José Caeiro, principal cronista da expulsão, autor de dois manuscritos: *De exilio Provinciae Lusitanae Societatis Iesu* e *De exilio Provinciarum transmarinarum Assistentiae Lusitanae Societatis Iesu*. Interessa-nos aqui, mais de perto, o segundo, publicado na Bahia, em 1936.²⁰ Sua importância reside tanto em ser um registro contemporâneo acerca do ocorrido, quanto em traduzir a versão jesuítica da expulsão.²¹

16 *Ibidem*, loc. cit.

17 Leite (1938-1950, v. 7, p. 268). Na documentação citada anteriormente aparece um “irmão filósofo” chamado Francisco. Não foi possível confirmar se seria o mesmo religioso.

18 Para uma síntese dos vários episódios que precederam a expulsão dos jesuítas em Portugal e nos domínios ultramarinos, veja especialmente Alden (2004, p. 540-547).

19 Sobre a propaganda antijesuíta em Portugal no período pombalino, cf. Franco (2006).

20 Caeiro (1936, p. 27).

21 Deixaremos o segundo aspecto para uma análise mais detida em outro momento.

Apesar dessa reação, o fato é que a *Relação Abreviada* foi provavelmente um dos textos mais lidos e difundidos em Portugal no período pombalino, e as acusações ali presentes, ao que parece, tornaram-se amplamente aceitas e acreditadas. Em decorrência dessas acusações e das medidas implantadas por Francisco Xavier de Mendonça Furtado no tocante às missões situadas no Estado do Grão Pará e Maranhão, a ordem inaciana enfrentava dificuldades crescentes junto ao Estado português.²² Francisco Xavier era irmão de Sebastião de Carvalho e autor de muitas das acusações expressas na própria *Relação Abreviada*. As instruções que havia recebido em 1751 já o alertavam quanto ao “excessivo poder” que os religiosos possuíam nos domínios ultramarinos em função da jurisdição temporal que exerciam sobre as aldeias indígenas.²³ Esta mesma questão ensejou a promulgação de um breve pontifício, demandado pelo governo lusitano, que colocava os jesuítas sob a jurisdição de uma reforma apostólica. O breve determinava a intervenção de um visitador com amplos poderes apostólicos. O encarregado da tarefa foi o Cardeal de Lisboa, Francisco Saldanha. Em pouco tempo ele a concluiu, publicando um mandamento contra o “escandaloso Comercio” feito pelos jesuítas nos reinos e domínios portugueses.²⁴

Foi neste contexto que chegaram à Bahia os conselheiros ultramarinos acima mencionados. Os referidos tribunais foram montados em um momento em que a crise entre a Companhia de Jesus e o Estado português estava plenamente estabelecida. A expulsão dos jesuítas estrangeiros dos domínios ultramarinos a corroborava e intensificava, no entanto, seus maiores desdobramentos viriam no momento em que o rei, voltando de um passeio, sofreu um atentado, ficando em grave perigo de morte. De modo rápido e enérgico, diversos suspeitos foram presos e as investigações apontaram para uma possível participação dos jesuítas. A ordem foi considerada culpada e seus membros condenados a ficarem reclusos em suas instalações religiosas sem nenhum contato com pessoas de fora. Determinou-se o confisco geral de todos os seus bens e riquezas, sem a anterior ressalva daqueles que fossem possuídos sem licença régia. Em seguida, a Lei de 3 de setembro de 1759 determinou a completa expulsão e proscricção de todos os jesuítas do reino e domínios ultramarinos, reputando-os rebeldes, traidores e agressores, corrompidos e incapazes de voltar a seguir seu Instituto. Tais deliberações chegaram à Bahia antes que as providências anteriores dos dois tribunais do Conselho Ultramarino e da Mesa da Consciência e Ordens estivessem inteiramente concluídas.²⁵

22 Cf. Azevedo (1901).

23 Instruções régias, públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão (MENDONÇA, 2005, p. 67-80).

24 Cf. dominios (Cf. COLLECÇÃO DOS BREVES PONTIFICIOS, E LEYS REGIAS, [1759]).

25 A ordem anterior de confisco dos bens de raiz, por exemplo, não havia sido ainda inteiramente executada, tornando-se agora obsoleta (Cf. SANTOS, 2002, cap. 3).

O trabalho recente de divulgação de fontes do arquivo de família do Conde dos Arcos, feito pelo historiador português Marcus de Noronha da Costa, trouxe à tona as providências tomadas pelo vice-rei, entre o fim de dezembro de 1759 e o início de janeiro do ano seguinte, em relação aos jesuítas.²⁶ Seu sucessor, o Marquês do Lavradio, tendo assumido o posto, referiu-se às suas diligências no cumprimento das ordens régias. Em sua primeira carta enviada à Coroa, datada de 26 de março de 1760, Lavradio afirma que seu antecessor:

[...] fez recolher ao Collegio desta Cidade debaixo de custodia e das seguras guardas desta Capital os Religiosos nelle conventuaes e os que rezidião nas cazas e engenhos mais vizinhos a esta Cidade havendo passado aos officiaes daquella guarda, por escripto, os mesmos 7 capitulos, que por ordem de V. M. lhe remetteo na sobredita occazião o Secretario de Estado Thomé Joaquim da Costa Corte Real, os quaes fez exatamente observar.²⁷

Lavradio ressalta que as diligências do Conde dos Arcos não haviam sido maiores “por não caber em tão breve tempo, e por serem muitos os territorios, e muito distantes huns dos outros”. Quanto aos sete capítulos a que faz menção, provavelmente são os mesmos que constam da ordem de 26 de dezembro de 1759 dada ao comandante das guardas que faria o cerco ao Colégio da Bahia, onde os religiosos ficaram reclusos:

1. Pôr cerco ao Colégio com número suficiente de sentinelas;
2. Impedir toda comunicação com os de fora, tanto eclesiásticos quanto seculares, e até mesmo com os próprios oficiais das guardas;
3. Controlar as entradas e saídas dos criados que tivessem que servir aos padres segundo o costume e prática militar, sem descuidos;
4. Passar revista em tudo que entrasse ou saísse;
5. Acompanhar qualquer médico, cirurgião ou sangrador que fosse necessário de modo a não permitir que entrassem ou saíssem livremente;
6. Reforçar as guardas de noite;
7. Saber sempre se os religiosos se conservavam no mesmo número, de modo a controlar e evitar possíveis fugas.²⁸

26 Costa (2001). A documentação em questão encontra-se no Arquivo da Universidade de Coimbra, col. Conde dos Arcos, Livros do Governo da Baía.

27 Silva (1937, p. 571).

28 Costa (2001, p. 64-66).

Instruções idênticas foram dadas aos comandantes das guardas que deveriam cercar os demais edifícios da Companhia de Jesus na cidade e no recôncavo. Com relação à revista de tudo que entrasse ou saísse, o Conde dos Arcos é particularmente minucioso:

Tudo o que de dentro sair, como o que de fora se lhe introduzir, será bem revisto, e examinado, não se consentindo que vá alguma fixada [fechada], ainda as mesmas frutas como melancia, melaõ, abobora, repolho e outras deste feito seraõ abertas para que de dentro não saya ou entre carta ou escrito algum, e ainda a mesma agua em quartas ou barro [que] lhe for conduzida; com assistencia referida será pasada de hua quarta para outra de sorte que se veja e igual cautela deve haver nos Remedios ou bebidas que entrem para algum enfermo.²⁹

Logo ao ser informado da condenação dos inacianos, o Conde dos Arcos publicou um bando, em 26 de dezembro de 1759, reproduzindo a argumentação da Coroa e a condenação dos padres como cabeças de atentado. O bando deveria ser afixado em locais públicos, após sua leitura em alta voz, ao som de tambores. Nele se anunciava que as ordens régias diziam respeito ao seqüestro de todos os bens e rendimentos dos jesuítas, ao impedimento de toda comunicação deles com os demais vassalos da Coroa, para que não se deixassem perverter ou enganar, e à proibição que se ocultassem ao seqüestro quaisquer bens possuídos pelos jesuítas, dos quais o vice-rei e os ministros da Relação não tivessem notícia, motivo principal desta publicação: “para que venha a noticia de todos, e não possaõ em nenhum tempo alegar ignorância”.³⁰ Estas ordens tinham por modelo a carta régia de 19 de janeiro de 1759 enviada aos chanceleres das Relações de Lisboa e do Porto.³¹

Instruções específicas foram dadas ao desembargador Bernardino Falcão de Gouveia para proceder à detenção dos padres e seqüestro dos bens do Seminário urbano, na Rua do Maciel: às duas e meia da tarde intimar o Prelado local a reunir toda a comunidade, tomar uma relação com os nomes de todos e proibir-lhes a saída; contá-los ao menos duas vezes todos os dias, pelo comandante da guarda, com assistência de um oficial subalterno. Os seminaristas deveriam sair e se recolher nas casas de seus pais e parentes, ficando proibida qualquer comunicação deles (como de qualquer outra pessoa) com os religiosos. Todos os bens de raiz cujo seqüestro já estivesse

²⁹ *Ibidem*, p. 65.

³⁰ *Ibidem*, p. 64.

³¹ Santos (2002, cap. 5).

determinado pela ordem anterior de confisco deveriam ser sequestrados, deixando apenas para o serviço da comunidade os leigos e criados necessários conforme a prudência ditasse. Inventário separado dos móveis da sacristia e igreja deveria ser feito e entregue ao Reitor, que deles daria conta a qualquer tempo.³²

Dos cinco religiosos que assistiam no Seminário urbano, no entanto, dois não se encontravam na Casa, pois estavam de licença. O religioso Manoel Francisco Santiago, não incluído na relação do Conde dos Arcos, estava gravemente enfermo. João Honorato, padre superior da Casa, por ser estrangeiro, havia sido embarcado para Lisboa em 17 de agosto de 1759. Dos três religiosos restantes, enfim, o vice-reitor José de Lima e o leigo Manoel Fernandes foram mandados para o Colégio, enquanto o terceiro, homônimo do vice-reitor, não seria mais do que o porteiro do Seminário, confundido como jesuíta por causa do traje. Segundo Caeiro, o porteiro estava disposto a seguir no exílio, mas foi descoberto.³³ Já a documentação do Conde dos Arcos cita um servente, não do Seminário urbano, mas do Noviciado, que servia de porteiro, não era leigo nem noviço, mas se vestia “com boa roupa de donato”.³⁴

Quando o Marquês do Lavradio chegou à Bahia para assumir o vice-reinado, em janeiro de 1760, trazia consigo uma nova carta régia que recomendava que os jesuítas reclusos no Colégio fossem conduzidos ao Noviciado, na praia, para mais convenientemente serem embarcados em direção a Lisboa. No Noviciado, aguardariam a chegada dos que se encontravam nas Casas e Residências espalhadas pelo interior da capitania e pelas capitanias de Porto Seguro, Ilhéus e Sergipe, subordinadas à da Bahia. Coube ainda ao Conde dos Arcos a execução desta diligência, como noticia seu sucessor: “[...] fez o Conde dos Arcos recolher ao Noviciado da Praya todos os Padres, Jesuítas, que já se achavão reclusos no Collegio desta Cidade, como tambem alguns outros que rezidião nas Cazas mais vizinhas a esta Cidade, fazendo-os conduzir de noite, sem escândalo”.³⁵

No Noviciado, até então, o procedimento tinha sido idêntico ao das demais casas. As ordens do Conde dos Arcos foram dadas ao desembargador Ciríaco Antônio de Moura Tavares nos mesmos termos das precedentes, mantendo-se inclusive o mesmo dia e horário para iniciar as diligências.³⁶ Ordens para o transporte de religiosos do Noviciado para o Colégio, e vice-versa, visando atender ao pressuposto de que cada jesuíta fosse recolhido na respectiva Casa em que atuava, atestam o desconhecimento do Conde dos Arcos da diligência subsequente, de conduzir

³² Costa (2001, p. 67-72).

³³ *Ibidem*, p. 79.

³⁴ *Ibidem*, p. 71.

³⁵ Silva (1937, p. 571).

³⁶ Costa (2001, p. 74).

todos ao Noviciado. Dois dos que se achavam no Noviciado estavam enfermos, não podendo ser transportados ao Colégio.³⁷ O reitor, padre Ignacio Pestana, permaneceu recluso com mais cinco companheiros, além de 21 noviços, a menos que estes tenham sido expulsos de lá para suas casas, como afirma Caeiro.³⁸

Do Colégio, em 7 de janeiro, partiram os 119 religiosos que lá se encontravam até 31 de dezembro de 1759, mais os que haviam sido recolhidos do Seminário urbano.³⁹ Francisco Berquó os teria recolhido na capela enquanto trancava o Colégio, antes de abandoná-lo:

E assim, logo no dia seguinte, 7 de janeiro, foi o desembargador Berquó, por ordem do Conde dos Arcos, acompanhado de um grande destacamento de soldados e de polícia, ao Colégio, e, mandando reunir na capela doméstica a todos os jesuítas, que ignoravam o fim daquela reunião, deixando-os lá fechados, pôs guardas às portas e aferrolhou as da dispensa e da rouparia. Esta operação principiou já sobre tarde, quando declinava o dia, e prolongou-se por oito horas, até já muito entrada a noite.⁴⁰

O cortejo teria seguido com um destacamento militar à frente, de armas em punho, vindo logo depois os jesuítas, agrupados de cinco em cinco, seguidos de mais soldados, tendo ainda duas fileiras de soldados de cada lado. A narrativa de Caeiro explora o caráter sigiloso com que estas medidas foram tomadas, coibindo manifestações públicas de solidariedade aos inicianos:

Por todo o trajecto haviam de antemão sido postados guardas armados, com ordem de não permitirem ajuntamento de povo, e nem se permitia se abrissem portas e janelas. Deste modo se atalhou o sentimento público, porque o particular, dentro das casas, que foi geral em toda a cidade, era impossível cohibi-lo.⁴¹

37 *Ibidem*, p. 72.

38 Caeiro (1936, p. 81).

39 Silva (1937, p. 610).

40 Caeiro (1936, p. 93).

41 *Ibidem*, p. 95.

Os que se encontravam na Casa dos Exercícios foram conduzidos ao Noviciado em 25 de janeiro, entre as três e quatro horas da manhã.⁴² Mantinha-se a preferência por horários noturnos. Na ocasião, o Conde dos Arcos já estava dispensado do cargo, e o Marquês do Lavradio seguia com as diligências.

O caminho por terra até a Jequitaiá, na cidade baixa, era dificultado pela maré, e comumente percorrido por mar, em pequenas embarcações. O Coronel Gonçalo Xavier de Barros e Alvim ficou sendo o principal responsável para o transporte dos religiosos até aquele local. Ele havia embarcado em Lisboa para a Bahia junto com o Marquês do Lavradio. No seu característico tom dramático, Caeiro afirma que “tudo quanto de sinistro e desumano houve no encarceramento dos jesuítas se deve a ele, bem adestrado e instruído na escola de Carvalho, para vexar e oprimir os jesuítas”.⁴³ Em carta de 25 de março de 1760, endereçada ao Ministro e Secretário do Ultramar, Gonçalo Xavier relata o seguinte:

[...] com cem homens fui disperso, sem dar rumor, para a porta do guindaste dos ditos Regulares que [fica] perto da praya, tendo prevenido o pedir embarcações miudas as tive occultas athe as 9 horas da noite, que na dita porta me entregou o Ouvidor do Crime [Francisco Berquó] os referidos Regulares, que com toda cautela fis conduzir e embarcar com o maior segredo, prevenindo evitar toda a passagem do povo por aquelle tranzito e sem que pessoa alguma soubesse para onde hião, os conduzi a este noviciado da Praya da Jequitaya, aonde já se achavão alguns com guarda, que mandei se reforçasse por se aumentar tanto o numero delles.⁴⁴

Uma portaria do Marquês do Lavradio para o desembargador Ciríaco Tavares o encarregava de contar diariamente os religiosos reclusos no Noviciado, além dos seis conventuais que já se encontravam anteriormente reclusos,

[...] declarando igualmente os que acrescerão o referido numero desde o referido dia 7 de Janeiro especificando os dias em que a dita Casa do Noviciado se recolherão todos os Religiosos que té o presente nelle se achão, fazendo

42 Silva (1937, p. 609).

43 Caeiro (1936, p. 97).

44 Silva (1937, p. 570). Àquela altura, Thomé Corte Real havia sido substituído por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que havia deixado o cargo de governador do Estado do Grão Pará e Maranhão.

outro sy declarar tambem os Religiosos que do dito Noviciado tem sahido para que se possa com clareza fazer a conta.⁴⁵

Todo o sigilo recomendado nestas diligências sugere que possamos dar razão a Caeiro, quando diz que a população se compadeceu dos padres, e estaria pronta a se manifestar publicamente.⁴⁶ Apesar de apoiadas em leis régias e canônicas, todas as diligências transcorreram em segredo, tanto as questões referentes às aldeias indígenas e aos bens de raiz possuídos sem licença régia, anteriores a 1759, quanto à prisão, reclusão e embarque para Lisboa. Os procedimentos determinados pela Corte impediam qualquer possibilidade de defesa por parte dos jesuítas, e também possíveis manifestações públicas a seu favor, mas não sabemos se elas teriam ocorrido sem que tal prevenção tivesse sido observada. Para Alden, a não ocorrência de levantes populares em apoio aos jesuítas se deve, em parte, pela precisão militar com que foram efetuadas a prisão e a deportação dos jesuítas para o reino, em parte devido às cartas pastorais de teor antijesuíta distribuídas pelos bispos segundo ordenava o governo.⁴⁷

Os jesuítas que não estavam na cidade iam, aos poucos, se juntando aos demais. O desembargador Luís Ribeiro Quintella recebeu, do Conde dos Arcos, instruções relativas ao seqüestro dos bens e reclusão dos jesuítas que residiam em Santo Amaro nos dois engenhos do Conde e da Petinga. Levou consigo, também, instrução específica para aprisionar o Pe. Antonio da Fonseca, recolhido àquelas bandas por ocasião da licença que recebera do Seminário urbano.⁴⁸

Essas instruções repetem o repertório típico, ressaltando que as ações eram determinadas “não por via de jurisdisam, mas sim taõ somente de indispensavel economia e da natural, e precisa defeza de sua Real Pessoa, e Governo e do socego publico do seus Reynos, e vasalos”, havendo de durar “emquanto recorre a Sé Apostólica”, e estendendo-se “em todas as comarcas e lugares dos territórios da jurisdisão deste Governo e casa da Relação desta Cidade”. As ordens eram para seqüestrar os bens citados na relação que ia inclusa, e, além disto, “tomar de todos um inventário com distincão dos que fossem pertencentes a fundaçãõ e dotaçãõ das Casas Religiosas, e dos que depois se lhe agregaram contra dispozisam das Ordenasões do L. 2 t. 16, t. 18, declarando os rendimentos certos e incertos pondo-os em cofre de tres chaves”. Destas, uma ficaria com os

45 Silva (1937, p. 609).

46 É o que faz, por exemplo, o padre Serafim Leite, ancorado na narrativa de Caeiro: “Viu-se, que fora do quadro do funcionalismo público, que cumpria ordens da Corte, e já adrede preparado ou deputado para isso, e dum ou outro êmulo ou inimigo pessoal, rara foi a povoaçãõ, que não manifestou, com sentimento e muitas vezes com lágrimas, o pesar do exílio dos Padres da Companhia” (LEITE, 1938-1950, p. 344).

47 Alden (2004, p. 543-544).

48 Costa (2001, p. 74).

depositários que fossem nomeados, outra para o ouvidor da Comarca, e a última para o escrivão da ouvidoria. Os bens deviam ser arrendados por um ano, e de tudo se daria conta com autos distintos e separados.⁴⁹

Os padres ou irmãos leigos encontrados naquelas residências deveriam ser conduzidos para o Colégio, em “segura custódia e pelo caminho mais breve, e direito”. Uma exata relação dos encargos a que estavam agravados os bens deixados por doações ou testamento devia ser feita para garantir sua satisfação permanente por novos sacerdotes eleitos, tirando-se do cofre dos seqüestros as somas necessárias. Em 6 de janeiro de 1760 o ministro encaminha um termo de envio ao Conde dos Arcos, informando que o Pe. Manuel da Fonseca não havia sido encontrado, mas os demais, dois irmãos leigos e o padre Manoel Carrilho, administrador dos dois engenhos, ambos do Colégio lisboeta de Santo Antão, iam remetidos à cidade.⁵⁰

Já o engenho da Pitanga e o de Cotegipe, pertencentes ao Colégio da Bahia, ficaram por conta do desembargador Sebastião Francisco Manoel. Deve ter encontrado, respectivamente, os padres Manoel Monteiro e Marcos Távora, com um coadjutor, e o padre Antonio dos Reis, também com um coadjutor.⁵¹ Uma carta do Marquês do Lavradio a Sebastião Manoel, datada de 19 de janeiro de 1760, noticia a chegada do Padre João do Vale e do clérigo Honorato Martins, remetidos com um sargento e quatro soldados. Os religiosos ficaram reclusos na casa do Noviciado, voltando o sargento e o soldado com cartas do serviço de El Rei, uma delas expedida pelo conselheiro Manoel Estevão, portanto, relativa ao seqüestro dos bens.⁵² Este padre João do Vale, segundo informação de Caeiro, residia na fazenda de Capivara, próxima aos dois engenhos citados. O desembargador Sebastião Manuel, ainda de acordo com o cronista jesuíta, procedeu rudemente por receio de Carvalho, mas era afeto aos jesuítas.⁵³

O desembargador Francisco Figueiredo Vaz seria o responsável pela prisão dos jesuítas residentes no Seminário de Belém, na vila de Cachoeira. Conforme Caeiro, “nada afeto aos jesuítas, deu-se logo pressa de cumprir as ordens”. Dirigiu-se ao Seminário de Belém e pôs guardas em volta da Casa. Atirou para a rua os seminaristas. Contava os jesuítas duas vezes ao dia. Maltratou os padres por 13 dias, mandando-os finalmente para Salvador, escoltados por um destacamento. Eram sete padres, incluindo o superior, Francisco Lago, além de dois escolásticos

49 *Ibidem*, p. 74-75.

50 *Ibidem*, p. 78.

51 Caeiro (1936, p. 101-103).

52 Silva (1937, p. 613).

53 Caeiro (1936, p. 101-103).

e dois coadjutores.⁵⁴ O padre Francisco Marinho, que estava entre aqueles padres, foi um dos que renunciaram aos votos para não sofrerem o exílio.⁵⁵

Tratamento distinto teria dado aos jesuítas o desembargador João Pedro da Silva Henrique. Dirigiu-se à Casa de Porto Seguro, onde encontrou quatro padres: Antonio de Andrade, José Anchieta, Gaspar Ferreira e Francisco Lucas. Postou duas sentinelas às portas da Igreja e duas à entrada da Casa. Teria permitido que de noite fossem os jesuítas dormir fora. Cinco padres que ainda assistiam nas aldeias se apresentaram, informação ressaltada por Caeiro para mostrar a passividade com que os jesuítas recebiam as ordens régias. Havia ainda dois escolásticos e dois coadjutores. Entregues a soldados, deram as velas para a Bahia.⁵⁶

Em Ilhéus, o desembargador Fernando José da Cunha também teria agido com moderação e comedimento. Encontrou naquela capitania (que Caeiro chama de “aldeia”) três padres: José de Oliveira, Domingos Viana e João de Almeida. Na fazenda de Santa Inês havia o padre Vicente Ferreira e quatro coadjutores. No engenho de Santa Ana, pertencente ao Colégio lisbonense de Santo Antão, encontrou o padre Manoel Lossada e um coadjutor.⁵⁷

De Sergipe foi enviado o padre José Inácio Teixeira, que teria ficado encarcerado por uma semana na Residência da fazenda de Tejupeba, sendo depois deportado com o capitão Rodrigo José de Menezes. Segundo Caeiro, “os escravos lastimaram muito a perda do que eles apelidavam o seu pai, enquanto que a cidade toda se alvoroçou ao ver um jesuíta entre gente armada”. Chegando à Bahia em 21 de fevereiro, tinha à sua frente os guardas, em armas, e atrás de si o capitão Menezes, “todo ufano e com ares de um triunfador”.⁵⁸ Junto com o padre, a confiar em Caeiro, residia o coadjutor praticamente homônimo, José Teixeira, o qual nem entrou no Noviciado, largou a roupeta e foi embora. Na Residência da fazenda de Jaboatão, o capitão Menezes teria estabelecido um cerco com 200 homens para capturar os três padres que lá residiam: Agostinho Mendes, Jerônimo Moniz e Joaquim Costa.⁵⁹ O último estaria depois entre os apóstatas.⁶⁰

Os últimos padres a chegar a Salvador foram os residentes no Piauí, “onde se achavão na Regencia de alguãs fazendas de gado que possuem naquele dilatado certão, cuja distancia

54 *Ibidem*, p. 99.

55 *Ibidem*, p. 121, nota 1.

56 *Ibidem*, p. 101.

57 *Ibidem*, p. 103.

58 *Ibidem*, p. 105.

59 *Ibidem*, p. 107.

60 *Ibidem*, p. 121, nota 1.

embaraçou a oportunidade de embarcarem com os mais Padres que fiz remetter para essa Côrte nas náos de guerra N. S^a da Ajuda e N. S^a do Carmo”. Estas fazendas faziam parte da doação testamentária de Domingos Afonso Sertão para a capela do Noviciado. Os padres lá residentes acabariam contrariando o desejo do Marquês do Lavradio, expresso em uma carta sua a El-Rei: “na Bahia, não me hade ficar nenhum vivo”.⁶¹ Em 20 de maio de 1760 uma outra carta informava a chegada destes religiosos, com a ausência do padre José de Figueiredo, professo do 4º voto, que faleceu na viagem, na Fazenda de Santo Antonio das Queimadas, oito dias distante de Salvador.⁶²

Os que chegaram foram: o padre superior Francisco de Sampayo, os padres Manoel Cardoso, João de Sampayo, Domingos de Matos e o irmão leigo Jacinto Fernandes, coadjutor temporal professo de três votos. Reclusos na Casa dos Exercícios, conforme certidão datada de 12 de julho de 1760,⁶³ estes religiosos partiriam para Lisboa apenas em novembro de 1760, pagando-se 360.000 réis por suas passagens e “comedorias” na nau Santa Anna e Santa Isabel, do capitão José Martins.⁶⁴ A esta altura, eram os últimos jesuítas vivos que saíam da Bahia, sem o testemunhar o vice-rei, falecido precocemente.

Os navios que levavam o grupo maior de jesuítas para Lisboa, em 1760, conduziram também o ex-vice-rei, Conde dos Arcos, e a primeira remessa da arrecadação da venda dos bens confiscados, além das relíquias do padre Anchieta. Caeiro dá como certo terem sido embarcados não 124, mas 122 religiosos, sendo 83 na maior embarcação, e 39 na menor.⁶⁵

O embarque, no entanto, tomaria mais tempo do que o imaginado. Em 10 de abril de 1760, uma carta do Marquês do Lavradio para o coronel Gonçalo Alvim tratava da “formalidade do embarque dos Padres”, informando ter ajustado com o provedor mor da Fazenda Real todos os procedimentos na forma apontada pelo coronel, havendo “embarcações maiores que recebem das menores no meyo do Rio os Padres” para que fôssem levados aos navios.⁶⁶

Pelo que tocava ao coronel acompanhar os padres até os navios, o Marquês do Lavradio entendia que o melhor procedimento seria o embarque de todos os religiosos de uma só vez,

61 Silva (1937, p. 572).

62 *Ibidem*, p. 611. Note-se que por erro tipográfico está transcrito: *professo do 2º voto*. Esta categoria não existe na Companhia de Jesus.

63 AHU, coleção Castro e Almeida, doc. n 5.076.

64 *Ibidem*, doc. n 5.151.

65 Caeiro (1936, p. 125). De fato, o cronista calcula que teriam passado pelo Noviciado pelo menos 168 jesuítas, sendo que 44 teriam renunciado aos votos e permanecido na Bahia, o que dá um total de 124 jesuítas restantes. Cf. *ibidem*, p. 107 e 121. Ou se trata de erro de redação ou de transcrição do original, ou Caeiro estaria apontando que dois dos jesuítas aprisionados não embarcaram com os demais.

66 AAPEB, XVII, pp. 186-187.

mas que isso não seria possível, “porque os homens do mar com o medo de que os prendão para marinheiros das náus de guerra, andão a corso”. Se o coronel acompanhasse os religiosos em grupos menores, seria de recear que as providências dadas em relação à guarda e vigilância dos que permanecessem no Noviciado ficassem prejudicadas. Seriam enviados dois ministros para receber os padres em cada uma das naus, embora apenas um fosse o suficiente, devendo receber e embarcar todos os padres que houvesse na nau Nossa Senhora do Carmo, entregar uma relação com os seus nomes ao comandante e, em seguida, conduzir os demais para a nau de guerra Nossa Senhora da Ajuda e São Pedro de Alcântara.

A mesma carta informava também que o comandante Antonio de Brito Freire tinha estado no dia anterior com o Marquês e que “attendendo á mudança do tempo suspendeo o embarque das gentes até sabbado, se athe esse dia melhorar pretende sair segunda feira que se conta quatorze do presente”. Em relação aos navios, estava tudo pronto. O Comandante informou ao vice-rei que poderia levar 39 religiosos na nau Nossa Senhora do Carmo, entre doentes e os que os assistiam, número que coincide com o informado por Caeiro.

A respeito da hora do embarque, “supostas as dificuldades” apontadas para o transporte à noite, parecia ao vice-rei que se fizesse de tarde “com aquellas cautelas e silencio que se faz recommendavel”, examinando-se “muito meudamente” o que cada padre levasse consigo. Tanto o coronel quanto o vice-rei concordavam em manter as diligências no maior segredo, evitando o ajuntamento de pessoas e a curiosidade popular.⁶⁷

Reclusos desde janeiro de 1760, no Noviciado à beira mar, os jesuítas finalmente embarcariam para o reino. Em 14 daquele mês, uma carta do Marquês do Lavradio para o Dr. Ciríaco Antonio de Moura Tavares, desembargador do Tribunal da Relação, transmitia “a certeza de que amanhã terça feira que se contão quinze do corrente mez de Abril pellas duas horas da tarde se há de executar o embarque dos Padres que desse Noviciado hão de ser reconduzidos (sic) para bordo das náos de guerra”.⁶⁸

Não obstante, de acordo com a carta de 17 de abril de 1760, enviada pelo Marquês do Lavradio para o desembargador Sebastião Francisco Manoel, caberia a esse ministro “assistir a reconducção (sic) dos Padres da Companhia da Casa do Noviciado para bordo das náos de guerra”, devendo estar pronto para sexta feira (18 de abril) às duas horas da tarde proceder ao embarque dos ditos religiosos. Para o seu transporte se acharia prevenido um escaler na praia da Ribeira, advertindo-se que “as embarcações [ou seja, os padres] que forem a bordo de hũa nao por nenhũ modo passem a outra”.⁶⁹ No entanto, seria apenas no dia seguinte, sábado, que os padres

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ AAPEB, v. XVII, p. 188.

⁶⁹ AAPEB, v. XVII, pp. 188-189.

efetivamente deixariam a cidade de Salvador, onde a Companhia de Jesus havia ingressado em 1549 para fundar sua primeira província na América.

O dia 19 de abril de 1760 tem sido visto por autores jesuítas como exemplo da vocação da ordem para o sofrimento e a perseguição. O padre Caeiro, escrevendo no calor dos acontecimentos, registrou a prisão e expulsão dos seus confrades como um episódio evidentemente dramático e pleno de comoção: “Depois de terem comungado”, nos diz o cronista, “disseram os jesuítas adeus, em 19 de abril, à sua saudosa morada, ilustrada com grandes exemplos de virtudes, desceram entre soldadesca para a praia, donde, levados para os barcos [...] tomaram o rumo das naus”.⁷⁰

O padre Serafim Leite não se afasta dessa linha de interpretação. Segundo ele, no momento em que deviam estar lamentando o exílio, os jesuítas cantavam o Te Deum, dando graças pela perseguição de que eram vítimas. Quanto à ordem, “para a sua glória, nem sequer lhe faltou o Calvário, noção de padecimento, que não é termo final, pois leva consigo imediata, a idéia de Ressurreição, que realmente houve e é a glorificação da vida”.⁷¹

Calvário, martírio ou merecida condenação, não entremos nessa polêmica. Cabe-nos apenas assinalar a importância crucial deste episódio, o quanto ainda nos resta pesquisar para melhor compreendê-lo e, após essa longa narrativa, arriscar algumas conclusões importantes a respeito da questão levantada no início do trabalho.

Em primeiro lugar, nota-se que o processo de expulsão dos jesuítas teve início antes da promulgação da lei de 3 de setembro de 1759, a partir das medidas reformistas adotadas pela Coroa portuguesa em relação à administração das aldeias indígenas e aos bens de raiz possuídos pela Companhia de Jesus contra o disposto nas Ordenações do reino, entre outras, além da ordem de expulsão dada aos jesuítas estrangeiros. Ainda assim, a promulgação daquela lei foi um divisor de águas, tendo em vista a condenação dos jesuítas como agressores, traidores e conspiradores contra a pessoa do rei, a tranquilidade do reino e o sossego de seus vassalos. Desse modo, sua aplicação, nos diferentes domínios lusitanos, mostrou-se fundamental para que a vontade régia fosse cumprida, sem restrições, expressando e concretizando sua plena autoridade.

Finalmente, pode-se perceber que o discurso presente na lei de 3 de setembro de 1759 efetivou-se no tratamento dado aos religiosos e nos procedimentos seguidos durante sua prisão e deportação da Bahia para o reino (sobretudo a observância do segredo e da vigilância pelas autoridades locais), corroborando sua condenação como criminosos e promotores do atentado ao monarca e selando o destino da Companhia de Jesus tanto em Portugal quanto nos domínios ultramarinos.

70 Caeiro (1936, p. 125).

71 Leite (1938-1950, v. 7, p. 363).

The Prison and the Expulsion of the Jesuits from Bahia in the Pombaline Period

Abstract

This article analyses the expulsion of Jesuits from Bahia during the Pombaline period (1750-1777), focusing the reclusion and banishment of the religious from the city of Salvador to Lisbon in the year following the publication of the Law of September 3, 1759.

Keywords: Jesuits. Banishment. Marquis of Pombal. Bahia (Brazil). 18th Century.

Referências

Fontes Manuscritas

Ordens régias. Seção Colonial e provincial. **APEB** - Arquivo Público do Estado da Bahia.

Documentos manuscritos avulsos da Capitania da Bahia. Coleção Castro e Almeida. **AHU** - Arquivo Histórico Ultramarino. Disponível por meio do Projeto Resgate de Documentação Histórica.

Fontes Impressas

CAEIRO, José. **Jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal (século XVIII)**. Bahia: Escola Tipográfica Salesiana, 1936.

COLLECÇÃO DOS BREVES PONTIFICIOS, E LEYS REGIAS, que foraõ expedidos, e publicadas desde o anno 1741, sobre a liberdade das pessoas, bens, e commercio dos indios do Brasil. [Lisboa]: Imprensa na Secretaria de Estado, [1759].

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônica na Era Pombalina**. 2. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.



SILVA, Ignácio Accioly de Cerqueira e. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia**: anotações de Braz do Amaral. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937. v. 5.

Bibliográficas

ALDEN, Dauril. O período final do Brasil Colônia, 1750-1808. In: BETHEL, Leslie (Org). **História da América Latina**: América Latina Colonial. São Paulo: Edusp; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. v. 2.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os Jesuítas no Grão-Pará**: suas missões e a colonização. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

COSTA, Marcus de Noronha da. A prisão e seqüestro dos padres da Companhia de Jesus na Baía pelo vice-rei, o VIº Conde dos Arcos. In: CONGRESSO DE HISTÓRIA DA BAHIA, 4., 2001, Salvador. **Anais...** Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Fundação Gregório de Mattos, 2001. v. 1.

FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas**: em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX): das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006. v 1.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. 10 v.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal**: paradoxo do Iluminismo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **D. José**: na sombra de Pombal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **História religiosa de Portugal**: humanismos e reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **“Te Deum laudamus”**: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). 2002. Dissertação (Mestrado) –Faculdade de Filosofia e Ciências

Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

SOUZA, Evergton Sales. D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760). **Varia História**, v. 24, n. 40, p. 729-746, jul./dez. 2008.

VIVAS, Rebeca D. de Souza. **Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Matos sob a luz das relações Igreja-Estado (Bahia, 1741-1759)**. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

Correspondência

FABRICIO LYRIO SANTOS
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Centro de Artes Humanidades e Letras - Colegiado de
História
Rua Maestro Irineu Sacramento, s/n - Centro
44300-970 - Cachoeira – BA
fabriciolyrio@gmail.com

Recebido em 20.08.2013

Aprovado em 30.01.2014



Estudos / Ensaaios

Importantes Cabalistas do Circuito Cultural Criptojudeu

MARCOS SILVA

Professor de História das Religiões. Universidade Federal de Sergipe.
silva.marcos@uol.com.br

GENISSON MELO DOS SANTOS

Professor de Geografia. Grupo de Pesquisa Diáspora Atlântica dos Sefarditas - CNPq/UFS.
genisson_hc@hotmail.com

Resumo

O texto analisa a cultura cristã-nova através da produção intelectual de três condenados pela Inquisição nos tempos modernos, demonstrando que a Cabala foi um elemento constituinte central da cosmovisão e cotidiano dos criptojudeus na diáspora Atlântica.

Palavras-chave: Religiosidade criptojudáica. Cultura Cristã-nova. Cabala.

INTRODUÇÃO

A dispersão dos sefarditas pelo mundo atlântico, a partir do final do século XV, contribuiu para a constituição de uma minoria com características psicossociais peculiares, em função da campanha de extermínio cultural movida pelo Tribunal do Santo Ofício contra os elementos judaizantes espalhados pelos territórios sob domínio das coroas portuguesa e espanhola.

Muitos trabalhos sobre as práticas culturais de resistência dessa minoria já foram publicados e a palavra “criptojudaísmo” se consagrou como a melhor expressão para designar o conjunto de artifícios, costumes e instrumental mental que configuraram essa contracultura que subsistiu oprimida durante a época colonial.

Este texto introdutório tem por finalidade demonstrar que, embora pouco mencionado pela historiografia especializada, a Cabala foi um elemento constituinte central da cultura e cosmovisão dos sefarditas judaizantes dispersos pelo mundo Atlântico.

Apesar do *best seller* de Zimler (1997) haver notabilizado “O Último Cabalista de Lisboa”, narrando o massacre que vitimou os sefarditas lisboetas em 1506, através do personagem Abraão Zarco, ao contrário do que o título sugere, os cabalistas sefarditas não entraram num processo de extinção em função da diáspora e perseguição inquisitorial. Mas, a partir da fecundação de ideias advindas de Safed, cidade localizada na Palestina e que abrigou o principal centro de estudos cabalistas a partir de meados do século XVI, o cabalismo espalhou-se entre as comunidades de criptojudéus servindo como principal instrumento de acobertamento simbólico de suas reais intenções religiosas.

Sob a orientação principal de dois rabinos, Moisés Cordovero (1522-1570) e Isaac Luria (1534-1572), a principal inspiração dessas comunidades foi o Zohar, grande fonte de ensinamentos da Cabala, escrito no século XIII por Moisés de Leon, na Espanha. Segundo Bension (2006, p. 303) afirmou: “[...] O Zohar impediu que os grupos sefarditas caíssem no poço do desespero, nos diferentes países onde foram obrigados a se integrar”. Todas as ações da vida das comunidades da diáspora foram impregnadas pela visão mística do Zohar, de tal modo que ocorreu uma proliferação de “costumes místicos” no cotidiano dos sefarditas.

Dentre esses costumes estão aqueles ligados à escuridão, à meia-noite. Em Safed, durante o século XVI, os judeus místicos costumavam acordar cada noite para recitar orações, exatamente à meia-noite, lembrando o momento mais escuro da vida espiritual do povo judeu, a destruição do Segundo Templo, em 70 da era comum, pelos romanos. Isso deu origem ao costume de uma vigília à meia-noite, chamado de *Tikun Hatsot*. Além do simbolismo da escuridão também se passou a evidenciar o simbolismo lunar. A lua e seus mistérios que indiciam ritmos de permanente transformação e esmaecimento da luz, através da fase do quarto minguante, foi tomada como o arquétipo principal da catástrofe do exílio e o período da lua nova, representando a promessa

de redenção. Assim, o dia da lua nova (*Rosh Hodesh*), antigamente celebrado em Israel, foi revitalizado em Safed nessa época, sendo antecedido por jejuns e dedicado à meditação sobre a experiência da diáspora, passou a ser denominado de *Yom Kipur Katan* (um dia do perdão mensal, de menor força sgnica) (ANGEL, 2009).

Sabe-se que o elemento místico tem sua origem e alcança camadas de significação mais profundas em tempos de crise e tribulação. Scholem (1978, p. 9), demonstrou como a experiência espiritual dos místicos se emaranhou quase que inextrincavelmente com a experiência histórica do povo judeu. Entre os judeus cabalistas de *Sefarad* eram comuns as constantes correlações entre a Torá e as leis cósmicas, bem como da história do povo judeu com o desfecho histórico e escatológico universal. Além disso, um elemento básico que acompanhou por muito tempo esse povo foi a constante menção do mito de exílio e redenção, tão vivo no psicológico mesmo das gerações posteriores.

Um episódio, aparentemente sem importância, ocorrido na comunidade judaico portuguesa de Amsterdã no ano de 1706 demonstra a importância que a Cabala assumiu entre os sefarditas na Diáspora. No inverno daquele ano ocorreu uma controvérsia entre dois membros, Nathan Curiel e David Mendes da Silva, em torno da sequência correta a ser observada na liturgia das orações no serviço matutino da Sinagoga para aqueles que chegam atrasados.

Ora, após se atrasar para o serviço da manhã, David Mendes da Silva adotou um procedimento diferente da previsão ortodoxa halachica para tais incidentes. Advertido por Nathan Curiel sobre seu erro na sequência da liturgia, David Mendes da Silva lhe respondeu afirmando que seguiria uma postura litúrgica superior, posto que baseada no Zohar.

Esse incidente gerou uma polêmica que durou quatorze anos, em que respostas foram emitidas por vários rabinos condenando a solução cabalística para a questão da sequência das orações em caso de atraso do adorador. (GOLDISH, 2011).

Além de revelar que a vida das comunidades sefarditas na diáspora transcorreu em torno de uma dialética entre a ortodoxia da lei e as prescrições da cabala, nem sempre concordantes entre si, o episódio demonstra como o cabalismo se espalhou entre os sefarditas da diáspora. Também, através da leitura dos textos das respostas sobre esse caso, se fica sabendo que a disseminação do cabalismo entre os da dispersão era uma preocupação dos mais ortodoxos tendo em vista o perigo, segundo eles, de que o estudo da cabala e suas práticas esotéricas fossem fonte de heresias.

Na realidade a suspeição de heresia, nesse início do século XVIII, em direção aos sefarditas por sua proximidade com a Cabala, tinha um precedente histórico inquestionável. Tratava-se do episódio do falso messias de origem sefardita Sabatai Tzvi que, em meados do século XVII, após agitar as comunidades da diáspora com um messianismo místico, incluindo os judeus-novos do Recife, foi preso pelo vizir de Istambul em 1666 e, diante de uma ameaça de morte, converteu-se ao islamismo.

Esse episódio e seu desenvolvimento servem para demonstrar que a religiosidade das comunidades atlânticas sefarditas era vista, pelo próprio *status quo* do judaísmo dominante, como heterodoxa, principalmente devido à influência predominante da Cabala.

OS CASOS ESTUDADOS

Será sobre essa religiosidade duplamente herética que esse texto tratará. Será feita uma revisão bibliográfica de alguns casos de praticantes da Cabala, já mencionados na historiografia, que foram julgados e condenados pelo Tribunal do Santo Ofício pelo crime de práticas judaizantes. O cabalismo de alguns, porém, passou despercebido. Isso porque essa forma de vivência profundamente carregada de símbolos confundiu em muitos momentos os sensores da Inquisição católica, não iniciados no hermetismo da Cabala, embora esta não tenha sido a sorte de uma boa parcela deles.

O caso mais conhecido de alegada prática da Cabala é o de Bento Teixeira. Nascido em Portugal em 1561, veio para o Brasil com sua família de classe média e linhagem sefardita. Terras distantes onde, por esse tempo, os perseguidos pela Inquisição gozavam de tranquilidade em relação aos sensores da Igreja. Bento Teixeira se tornou mestre de ensinar aos moços latim, aritmética, ler e escrever e, sobretudo a pensar, atividade bastante arriscada em terras onde os olhos dos visitantes da Santa Inquisição estavam atentos aos mínimos vestígios de heresia. Para os inquisidores Bento Teixeira se encontrava na classe dos subversivos judaizantes.

Dentre as práticas consideradas judaizantes menciona-se a guarda do sábado e a negação de dogmas católicos. Consta ainda o ato de traduzir livros inteiros da Bíblia para o português, o que tanto poderia assemelhá-lo aos reformadores, quanto a ser encarado como um facilitador da leitura de porções semanais da Torah, prática comum e clandestina entre os criptojudes.

Mas, o cultivo da mística judaica por parte de Bento Teixeira foi demonstrado em sua obra, *A Prosopopéia*, publicada após sua morte, em 1601 (TEIXEIRA, 1972). A começar pelo título, nota-se que o poema épico é uma máscara para mensagens criptografadas. Estas tinham por objetivos exortar os seus pares a perseverarem na fé e ainda ensinar meios pelos quais escapariam dissimuladamente aos sensores da Inquisição sem que isso os fizesse abandonar por completo suas tradições. Epstein (1978, p. 20) ressalta que “os diagramas e textos místicos que passam hoje como Cabala eram, com muita frequência, deliberadamente distorcidos para confundir o olho dos não iniciados”.

Dentre os elementos judaico-diáspóricos encontrados na *Prosopopéia*, podemos citar princípios que remetem à resistência judaica ante as perseguições da Igreja, assim como a

identificação solidária com os compatriotas dispersos e ainda algumas referências que aludem ao messianismo, esperança do estabelecimento de um tempo de paz e descanso para a nação judia.

Um aprofundamento nos leva a encontrar uma mescla de símbolos da mitologia greco-romana, amplamente utilizados pelo autor. Exemplo de tais simbologias na *Prosopopéia* é, sem dúvida, a oposição do Aristeu da mitologia, geralmente representado por um bom pastor, figura incorporada pelo cristianismo (segundo o evangelho de João, Jesus é o bom pastor) e o Proteu, senhor dos inúmeros disfarces. Sendo assim, Aristeu representa metaforicamente o Clero Católico em oposição ao Proteu, o deus das dissimulações, cujas confissões e vaticínios só se obtinha dele após ser fortemente amarrado.

São dignos de nota os inúmeros artifícios utilizados pelos criptojudeus na tentativa de camuflar as suas origens, destacando-se sobremaneira as mudanças de nome ou sobrenomes. Um exemplo disto é claramente encontrado no texto da *Prosopopéia*, quando o autor faz menção ao Grão Duarte, “cognominado Coelho”. A mudança de nome servia tanto para livrar os criptojudeus do preconceito por parte dos cristãos velhos, bem como para despistar os olhares dos inquisidores.

Havia sem dúvida no poeta Bento Teixeira uma esperança muito grande em ver estabelecida na colônia uma pátria judaica onde enfim lançariam fora os trajes falsos de cristão e poderiam viver abertamente as suas tradições.

Vejo (diz o bom velho) que, na mente,
O tempo de Saturno renovado,
E a opulenta Olinda florescente
Chegar ao cume do supremo estado.
Será de fera e belicosa gente
O seu largo distrito povoado;
Por nome terá Nova Lusitânia,
Das Leis isenta da fatal insânia. (XXVI)

Ter em mente o tempo de Saturno renovado seria uma evidente alusão à livre guarda do Shabat, elemento basilar da vivência de qualquer judeu genuinamente judeu. Levando-se em consideração a ligação pagã dessa divindade ao dia sétimo da semana, colocado no texto de forma proposital para designar um retorno à observância segura deste e de outros dias santificados no judaísmo.

Nota-se ainda no corpo do texto a solidariedade do autor para com os seus compatriotas na diáspora, reconhecendo neles um exemplo de resistência e exortando-os a perseverarem e terem esperança, ainda que a sorte tenha até então se mostrado tão contrária e mutável.

Os elementos messiânicos aparecem de forma bem mais velada nas passagens em que o autor cita o sebastianismo, crença adotada por muitos portugueses acerca do retorno glorioso do rei D. Sebastião, morto na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578. Atitude que se deriva da expectativa messiânica presente no imaginário de Bento Teixeira, a abordagem sobre a dramática batalha em que o jovem D. Sebastião desapareceu, fazendo a sociedade portuguesa mergulhar na crença do seu retorno. Falar de sebastianismo seria o mesmo que falar de messianismo, importante aspecto da mística judaica.

Além do fenômeno do messianismo, outro elemento da mentalidade judaica é a esperança de retorno à Pátria, derivada do mito de exílio e redenção presente nos escritos cabalísticos e que o autor utiliza, embora sobre a capa da narrativa do naufrágio da armada dos Albuquerque.

[...] E assim todos concordes, e num ânimo,
Vencerão o furor do Mar bravíssimo,
Até que já a Fortuna, d'enfadada,
Chegar os deixe à Pátria desejada. (LXVII)

Tal esperança por uma pátria permanente, que por fim tirará o povo judeu da condição de peregrinos no “mar bravíssimo”, traz à memória o anseio judaico pelo mundo vindouro anunciado pelos profetas. Nesse, a paz, justiça e prosperidade viriam em um reinado messiânico sobre o povo israelita.

A literatura era uma forma segura de se transmitir uma mensagem de preservação e resistência entre os criptojudéus, em uma linguagem compreensível a eles e somente entre eles, já que, em se tratando dos simbolismos da cabala, nenhum outro grupo era mais versado.

Fica claro que a *Prosopopéia* possui uma mensagem oculta direcionada à consciência histórica judaica, escrita por um criptojudeu e compreendida em sua profundidade apenas por aqueles que teriam sensibilidade o suficiente para captar a alma judaica (*nefesh yehud*) do texto.

O cabalismo possuía realmente seguidores dissimulados entre a população colonial, existindo até mesmo a prática do proselitismo. É o que demonstra o caso de Pedro de Rates Henequim, que mesmo não sendo comprovadamente de origem sefardita, foi iniciado nos mistérios da Cabala durante sua estadia na Colônia.

A cosmovisão de Pedro de Rates Henequim foi tema de um livro instigante: “Um Herege vai ao Paraíso: Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)”, de Plínio Freire Gomes. Nascido em Lisboa em 1689 e educado pelos jesuítas, em 1702 foi atraído pela “febre do ouro” para as Minas Gerais.

Retornando a Portugal em 1722, imbuído da “visão do paraíso” de que tratou Sergio Buarque de Holanda, tornou-se defensor de um projeto mirabolante para tornar o infante D. Manuel, irmão de D. João V (1689-1750), Imperador do Brasil. Foi denunciado à Inquisição em 1741 e tido como cristão-novo. Após ser preso e acusado no Tribunal do Santo Ofício declarou-se versado na “sciencia caballa”. Foi condenado e queimado pela Inquisição portuguesa em 1744.

Segundo Gomes (1997, p. 93), Pedro de Rates Henequim conviveu com o circuito cultural dos criptojudeus na América portuguesa. Em função disso, passou a defender uma cosmogonia com elementos cabalísticos inegáveis aliados à “cerimonialística da Igreja”, rompendo assim “as barreiras que separam a lei de Cristo da de Moisés”.

Que elementos da Cabala foram encontrados na cosmogonia de Henequim? A crença de que as línguas em geral e o Hebraico, particularmente, seriam uma extensão das *Sefirot* (as forças que emanam do *Ein Sof*, a Divindade absolutamente transcendente). Esse princípio se deve a Abraão Abulafia (c.1240-1292), que criou o “método dos nomes”, uma técnica mística específica de experiências extáticas. Essa influência Plínio Freire Gomes conseguiu identificar com precisão.

O que Gomes (1997, p. 96) não conseguiu identificar na Cosmovisão de Henequim foi o fato de que aquilo que ele classificou como “a figura mística que mais o fascinava (e que constitui a própria razão de ser da sua cosmologia)”, a Virgem Maria, também se devia à influência da Cabala. Ou seja, o culto mariano foi, em muitos momentos, um artifício dos criptojudeus para burlar a perseguição dos familiares do Santo Ofício, “que não desconfiavam ao ver um cristão-novo rezando com o rosto voltado para a imagem de Maria coroada como ‘rainha dos céus’.” (SOBREIRA, 2010, p. 109).

A identificação de Sobreira (2010, p. 109) do artifício criptojudaico para manter suas crenças mesmo diante da observação sistemática do aparato de vigilância inquisitorial é correta. Porém, a explicação na qual “o judeu converso estava devotamente ajoelhado perante uma imagem que na sua simbologia secreta evocava a figura da rainha Ester”, pode ser aprofundada na medida em que se admite que a cultura cristã-nova fosse essencialmente uma cultura de inspiração cabalística.

Na explicação de Helder Macedo, que interpretou uma das principais obras da literatura portuguesa, *Menina e Moça*, de Bernardim Ribeiro (Final do séc. XV – c. 1540), como sendo de inspiração cabalística, dentro do Cabalismo hispânico a *Shekinah*, o elemento feminino de Deus, tem “extraordinárias semelhanças” com a função da virgem Maria dentro do cristianismo hispânico. Existiu, pois, uma “aproximação” “entre o culto mariológico e a gnose judaica de carácter feminista.” (MACEDO, 1977, p. 78).

Assim, na cosmologia de Pedro de Rates Henequim, em alguns momentos, Maria aparecia acima de Jeová, como legítima deusa e responsável pela existência do inferno e pelo destino espiritual do Universo. (GOMES, 1997). Se o estudioso do caso de Henequim tivesse conhecimento

da função metafísica da mulher dentro da Cabala hispânica teria compreendido melhor as implicações das teses defendidas pelo réu durante seu interrogatório no Tribunal do Santo Ofício. Estavam envolvidas questões de consciência histórico-religiosa para os criptojudeus. Foram as mulheres, na cultura cristã-nova de segredo, as responsáveis pela transmissão da religiosidade judaica. Em última instância, a perspectiva feminista do cabalismo sefardita, tem implicações políticas.

Dois anos antes da data da denúncia de Pedro de Rates Henequim ao Tribunal do Santo Ofício, havia perecido na fogueira outro importante personagem da resistência ao etnocídio sefardita perpetrado pela Inquisição nos tempos modernos. Trata-se da figura de Antônio José da Silva (1705-1739), maior dramaturgo português do século XVIII. A alcunha de *O Judeu* já proclamava sua origem cristã-nova. Os estudos biográficos sobre o mesmo são abundantes e significativos.

Pouco, porém, se escreveu sobre os elementos da Cabala que estão dissimulados em suas peças teatrais cômicas. Algumas, das que chegaram até nós, foram reunidas anonimamente (obviamente por medo da Inquisição) e publicadas pelo impressor Francisco Luiz Ameno, em 1744, sob o título de *Theatro Comico Portuguez, ou Collecção Das Operas portuguezas que se representarão na Casa do Theatro publico do Bairro Alto de Lisboa*. São quatro peças teatrais, a saber: *Vida de D. Quixote de la Mancha, Esopaida, ou Vida de Esopo, Os Encantos de Medéa e Amphitryão, ou Jupiter, e Alcmena*. Ao todo, são atribuídas a Antônio José da Silva oito “óperas joco-sérias”, comédias musicadas que eram apresentadas por meio de marionetes.

Kênia Maria de Almeida Pereira defendeu que tanto Bento Teixeira quanto Antônio José da Silva recorreu a uma “rica simbologia mística”, de origem judaica, e a elementos da mitologia greco-romana para enviarem mensagens criptografadas aos de origem sefardita e para denunciarem o esquema de opressão contra eles imperante (PEREIRA, 1998).

Como Antônio José da Silva escamoteou em sua obra uma mensagem aos iniciados na cultura criptojudaica? Isso pode ser demonstrado de forma primorosa na “ópera joco-séria” *Os Encantos de Medéa* (DA SILVA, 1749).

Alguns intérpretes da obra de Antônio José afirmam que a sua versão do mito de Medeia, que conta a viagem do argonauta Jasão à região da Cólquida (atual República da Geórgia) em busca do velocino de ouro, tinha o objetivo de criticar a expansão marítima portuguesa que ambicionava as riquezas das Índias. Porém, a flexão que Antônio José faz no mito de Medeia em relação à tragédia mais conhecida, a de Eurípedes, por si só já evidencia um objetivo além desse.

No texto do autor grego Jasão, após receber a ajuda da princesa Medeia, da Cólquida, para conquistar o velocino de ouro, parte com a mesma para sua terra natal em uma viagem cheia de desafios, se casam, geram dois filhos e depois vão viver em Corinto, local do ápice da tragédia, porque Jasão abandona Medeia para casar-se com a princesa local, Creusa.

Muito diferente disso, na história escrita por Antônio José da Silva, não ocorre o casamento de Jasão com Medeia, eles não geram filhos e nem têm uma vida em comum por anos. Na ópera do cristão-novo, desde o momento em que Jasão chegou à Cólquida, se viu dividido entre os amores de Medeia e Creusa. Encantado pela beleza das duas, que são primas, mas decididamente apaixonado por Creusa.

Considerando que na simbologia religiosa tanto a assembleia cristã quanto a judaica são representadas por mulheres, a metáfora de Jasão dividido entre o interesse da igreja católica, representada por Medeia, e o amor pela Sinagoga judaica, simbolizada por Creusa, representou perfeitamente a condição existencial do cristão-novo judaizante durante os tempos modernos.

Além de caracterizar a situação existencial de cisão psicológica do sefardita a ópera de Antônio José da Silva revela as estratégias do mesmo na administração do “segredo” que caracterizava seu comportamento social. Assim, desde o início a mentira sobre suas reais intenções caracteriza Jasão. Apoiando o recurso ao subterfúgio utilizado por ele, Teseu, companheiro de viagem, lhe dirige essas palavras: “Sempre, Senhor; fizestes bem em encobrir-lhe o motivo da nossa vida!”. Em resposta Jasão afirma: “Teseu, enquanto descansam as armas, é preciso que peleje com astúcias o entendimento”.

Essa astúcia é explicada logo em seguida. O servo, Sacatrapo, afirma: “Senhor, em duas palavras: amar a Medeia por cerimônia, até lhe ganhar o Velocino, e ir conquistando em todo o caso o Velocino de Creusa.” Noutro lugar, dirigindo-se a Teseu “Jasão” explica melhor a que tipo de “astúcia” recorria: “Assim é, Teseu: mas as cousas não se fazem como se dizem.” “[...] Uma mulher escandalizada e poderosa (A Medeia/Igreja Católica) é muito para temer. Assim, pretendo encobrir, que por Creusa é que me detenho”.

Um dos ingredientes principais da religiosidade dos judaizantes também foi revelado na ópera, qual seja, os costumes místicos de origem cabalística. Nesse particular, a contínua referência à feitiçaria é um forte indício de que o autor fazia menção cifrada da Cabala prática. Na ópera, além de Medeia, a sua criada, Arpia e o “carneiro” são praticantes de feitiçaria. Além disso, o criado Sacatrapo afirma sobre o “reino da Cólquida”: “[...] Sei que nesta terra há muita feiticeira”.

As referências a “costumes místicos” proliferam no texto abrangendo desde os “contra-feitiços”, as mandingas, os encantamentos e desencantes, passando pela “ciência mágica”, a busca de informações através da consulta aos raios da lua, a quiromancia, chegando a astrologia.

CONCLUSÃO

A diáspora Atlântica dos sefarditas deu origem, nos tempos modernos, a importantes redes comerciais e de solidariedade por meio das quais eles compartilhavam não somente interesses materiais, mas, também, uma cultura comum. Seguindo o costume dos intelectuais, a partir do humanismo renascentista, de formar a “república das letras”, os cristãos-novos judaizantes engendraram “círculos literários”, como o de Ferrara, na Itália, e “circuitos culturais” de dimensões variadas. Nesse texto, a partir de breve investigação das expressões culturais de três indivíduos, julgados e condenados pela Inquisição, procurou-se demonstrar como a Cabala, cujo conhecimento era transmitido através dessas “comunidades de saber esotérico”, constituiu-se em elemento estruturante da cosmovisão e cotidiano dos sefarditas que procuravam manter sua identidade judaica.

Important Kabbalists of the Crypto-Jew Cultural Circuit

Abstract

The article analyzes the new-Christian culture through the intellectual production of three condemned by the Inquisition in modern times, showing that the Kabbalah was a central element of everyday life and worldview of crypto jews in the Atlantic diaspora.

Keywords: Crypto-Judaic religiosity. Cristã-Nova Culture. Kabbalah.

Referências

ANGEL, Marc D. **Os ritmos da vida judaica**: uma análise dos ensinamentos básicos do judaísmo, segundo o pensamento sefaradi. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

BENSION, Ariel. **O Zohar**: o livro do esplendor. São Paulo: Polar, 2006.

DA SILVA, Antonio José. Os encantos de Medea. In: **THEATRO Comico Portuguez, ou Collecção Das Operas portuguezas que se representarão na Casa do Theatro publico do Bairro Alto de Lisboa**. 4. impr. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1749.

EPSTEIN, P. **Cabala**: o caminho da mística judaica. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

GOLDISH, Matt. Halakhah, kabbalah, and heresy: a controversy in early eighteenth-century amsterdam. **The Jewish Quarterly Review**, v. 84, n. 2-3, p. 153-176, Oct. 1993/Jan. 1994. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1455351>>. Acesso em: ago. 2011.

GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso**: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MACEDO, Helder. **Do significado oculto da menina e moça**. Lisboa: Moraes Editores, 1977.

PEREIRA, Kênia Maria de Almeida. **A poética da resistência em Bento Teixeira e Antônio José da Silva, o Judeu**. São Paulo: Annablume, 1998.

SCHOLEM, G. G. **A cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SOBREIRA, Caesar. **Nordeste semita**: ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita. São Paulo: Global, 2010.

TEIXEIRA, B. **Prosopopéia**: introdução, estabelecimento do texto e comentários por Celso Cunha e Carlos Duval. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1972.

ZIMLER, Richard. **O último cabalista de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Um Fidalgo Luso-Castelhano na América Açucareira Portuguesa do Séc. XVII: Dom Francisco Manuel de Melo

KALINA VANDERLEI SILVA

Universidade de Pernambuco

Resumo

Neste artigo descrevemos a trajetória de D. Francisco Manuel de Melo na Bahia na década de 1650. Cortesão prestigiado e escritor prolífico, Melo esteve exilado por três anos na América portuguesa, período no qual continuou a se dedicar à escrita, ao mesmo tempo em que interagiu com a elite açucareira. Através de indícios deixados em sua obra, mas também em fontes variadas sobre o cotidiano de Salvador nos Seiscentos, procuramos analisar sua temporada baiana e como ela se refletiu em seus escritos, recompondo, assim, fragmentos das interações entre a sociedade colonial açucareira e as cortes ibéricas no século XVII.

Palavras-chave: Escritor. Barroco. Sociedade açucareira. Cultura cortesã.



“quasi de outro mundo vos escrevo, posta entre mim e vós não só Africa inteira e os immensos mares que dividem America da Europa, mas interpostos silêncios, annos e successos, que por larguíssimo intervallo nos apartarão”. Dedicatória do Naufrágio da Armada

D. Francisco, a Obra e o Império

D. Francisco Manuel de Melo é um personagem bem conhecido das letras barrocas: poeta, historiador e tratadista que escreveu tanto em português quanto em castelhano e que, como exigido do perfeito cortesão do ‘século de ouro’, foi também um homem de armas habilidoso e estimado enquanto estrategista. Além disso, enquanto cortesão, envolveu-se em intrigas políticas tanto na Espanha quanto em Portugal, e foi um dos muitos personagens nobres que se encontraram em terras açucareiras da América portuguesa na esteira da expansão do Império Habsburgo e de sua retração.¹

Durante a primeira metade do século XVII essa América açucareira portuguesa fora uma importante periferia da Monarquia Católica, sendo alvo, durante a União Ibérica, de medidas administrativas voltadas para a centralização do governo colonial na região. Esses cuidados régios foram intensificados após as sucessivas incursões da companhia holandesa, a WIC, entre 1624 e 1635, quando Bahia e Pernambuco passaram a desempenhar um papel mais destacado nas preocupações de Madrid, inclusive no imaginário da Corte. Um papel ilustrado pelas encomendas artísticas feitas por Felipe IV, tais como a tela de Juan Bautista Maíno, *La recuperación de Bahía del Brasil*, e a peça de Lope de Vega, *El Brasil Restituido*. De fato, o próprio espaço que a tela de Maíno deveria ocupar no Salão dos Reinos, no palácio real espanhol, ao lado de outras celebrações pictóricas das vitórias contra os rebeldes do Império – Cádiz, Gênova e Breda – era indicativo da vontade dos Habsburgo de incorporar a América açucareira à imagem do Império.²

¹ Muito conhecido de historiadores e linguistas portugueses e espanhóis, D Francisco Manuel de Melo ainda é um personagem menor na historiografia brasileira, pouco conhecido e menos estudado no Brasil. Dentre os trabalhos brasileiros que o analisam vale a pena mencionar Saltarelli (2008) e Leite (2007). E dentre a vasta bibliografia ibérica que comenta sua obra e seu contexto histórico, é relevante observar o recente Anacleto e Santos (2010).

² Para a América portuguesa no Império Habsburgo, cf. Silva (2012), Tovar (2007, p. 6) e Mazeres (1990, p. 43-66).

Esse foi o contexto de D. Francisco Manuel de Melo quando ainda era um jovem cortesão em Madrid. Um cenário no qual cultivou boas relações com muitos grandes de Espanha, inclusive o Conde-Duque de Olivares, o vallido de Felipe IV. E foi por então que o Brasil apareceu pela primeira vez em sua vida: quando, em fins da década de 1630, o Conde de Linhares foi nomeado Vice-rei e Capitão Geral do Estado do Brasil, Empresa e Restauração de Pernambuco, seus protegidos, segundo as regras da amizade política do Antigo Regime, também esperaram receber indicações para cargos no Brasil. D. Francisco estava incluído nesse grupo.³

No entanto, Linhares e seus protegidos caíram em desgraça perante Madrid pela participação na revolta portuguesa tramada na cidade de Évora contra os Habsburgo em 1637. O Conde acabou preso por isso, vendo sua nomeação tão cobiçada para o Brasil se nulificar. Nessa ocasião, segundo D. Francisco, “Fizeram-no General do Mar Oceano e foi gozá-lo em um castelo preso quatro anos, por culpas imaginárias, sem que tomasse posse, nem tal se pensasse” (MELLO, 1645 apud OLIVEIRA, 2006, p. 37).

Pelas mesmas culpas também D. Francisco passaria sua primeira temporada encarcerado. Uma temporada que seria responsável por suas mudanças políticas, pois a partir de então se dedicaria à causa da restauração portuguesa que mobilizava e dividia então todos os fidalgos lusocastelhanos dentro do Império Habsburgo. Por outro lado, sua prisão também seria responsável pela intensificação de sua obra literária: nos cárceres em Madrid D. Francisco se dedicou à escrita – como tantos escritores seus contemporâneos –, datando desse período sua *Historia de los Movimientos y Separación de Cataluña*, que já apresentava algumas das características que o fariam notável como historiador: principalmente o desejo de criar uma explicação moral para os acontecimentos que narrava. No caso em questão, a derrota dos castelhanos na revolta da Catalunha (PRESTAGE, 1914, p. 205-210).

Nascido em 1608, D. Francisco Manuel de Melo pertencia ao grupo de fidalgos que, por sua dupla herança familiar e cultural, havia ajudado a unificar Portugal e Espanha baixo os Habsburgo.⁴ Filho de mãe castelhana e pai português, descendia ainda de uma linhagem cristã-nova que seria mais tarde, na América portuguesa, usada como fator de acusação contra ele perante a Inquisição. Em sua juventude viveu o auge do ‘século de ouro’ espanhol, convivendo com personagens como Quevedo e circulando pelo palácio do Escorial. E apesar de trocar a corte de Madrid pela de Lisboa, na esteira da crise da autoridade dos Habsburgo em Portugal e da

3 Diz Antonio de Oliveira que D. Francisco foi “autorizado por Linhares, em 20 de Janeiro de 1637, a fim de solicitar mercês pelos serviços prestados e despesa do acompanhamento militar de oito criados que levou [à Índia]. Por esta altura era confidente do conde-duque, lisonjeando-o na *Política Militar en avisos de generales*, assim como a «grandiosa casa de Linhares», parecendo, deste modo, inculcar o desejo de um posto elevado a caminho do Brasil” (OLIVEIRA, 2009, p. 17-60).

4 Para os fidalgos como unificadores da união ibérica, cf. Bennassar (2006) e Alvarez (2000, p. 23, 118).

subsequente restauração em 1640, continuaria a conviver com importantes cortesãos, travando amizade nos mais altos estratos da nobreza. Situação que seria responsável, após o término de seu exílio, pela sua nomeação como embaixador.⁵

Mas na Lisboa pós-restauração Melo não apenas continuou a se envolver nas intrigas da corte como também deu prosseguimento a sua atividade como escritor. Seu prestígio literário crescia a cada dia enquanto ele escrevia tratados, poemas e obras de história, além de cultivar um gênero que ajudou a consolidar em Portugal, as cartas. Entre seus trabalhos mais famosos estão os Apólogos Dialogais, composto pelos Relógios Falantes, pela Visita das Fontes, pelo Escritório Aparente e pelo Hospital das Letras: os três primeiros fazem crítica de costumes através de diálogos entre personagens encarnados por objetos inanimados, enquanto o Hospital é uma discussão literária na qual escritores contemporâneos do autor, sob pseudônimo, debatem cânones e formas literárias (SALTARELLI, 2008, p. 17-18).

D. Francisco escreveu ainda peças de teatro, como o Fidalgo Aprendiz, publicado pela primeira vez em Lyon em 1665 como parte das Obras Métricas (VERMELHO, 1998, p. 86-886); tratados de comportamento como a Carta do Guia dos Casados, um gênero bem típico do século XVII (FERNANDES, 2003, p. 345-353); e obras historiográficas, algumas das quais exerceriam grande influência na criação de um discurso nacionalista português: tais como D. Teodósio, biografia que elevava o pai de D João IV à categoria mítica de fundador da dinastia Bragança; a Historia de los movimientos, y separacion de Cataluña, e a Epanófora Política sobre a revolta de Évora (OLIVEIRA, 2006; VALLADARES, 1998). Mais tarde, após a volta do exílio, continuaria a se dedicar à História, escrevendo inclusive sobre a guerra em Pernambuco contra os holandeses em sua Epanófora Triunfante, obra publicada em 1665 (PRESTAGE, 1914, p. 272).

Seu sucesso como escritor, todavia, nunca obliterou seu papel social principal de cortesão. E em um e outro papel Melo foi intensamente influenciado pelos grandes tratadistas do período, como Castiglione e Rodrigues Lobo (FRANCO, 2008, p. 9-22). Autores que exerceriam um forte impacto não só em seus escritos como em seus gestos e valores; uns e outros em total consonância com a cultura cortesão do Antigo Regime.

Tal cultura, tanto em Madrid quanto em Lisboa, elaborava-se em um cenário político bastante instável que obrigava o cortesão a depender de seus laços afetivos para sobreviver. Amizade e proteção garantiam mercês, cargos e prestígio. Por outro lado isso também significava que o desagrado do rei ou do vallido levava a um lugar de desprestígio e ostracismo na sociedade e, não raras vezes, à prisão.⁶ E em um período tão tumultuado quando o da restauração portuguesa,

⁵ A mais completa biografia de D. Francisco ainda é a clássica obra de Edgar Prestage, escrita no início do século XX (PRESTAGE, 1914). Mas a historiografia recente sobre o escritor é bem vasta, principalmente em Portugal. Para outros detalhes sobre sua vida, cf. Valladares (1998), Franco (2008, p. 09-22) e Saltarelli (2008).

⁶ Sobre a importância da amizade e dos laços afetivos na política cortesã cf. Oliveira (2006).

com as lealdades divididas entre duas cortes, muitos foram os casos de prestigiados fidalgos que estiveram longos períodos encarcerados. Desse contexto D. Francisco não foi mais que uma perfeita ilustração e em 1644 se viu envolvido em novas intrigas políticas que o levaram a ser preso por mais de uma década em Lisboa.⁷ Dessa temporada saiu direto para o exílio no Brasil.

Apesar desses percalços, mesmo prisioneiro Melo conseguiu preservar sua reputação, principalmente através do cultivo da amizade de grandes nobres e nomes prestigiados. E, se passou longas temporadas encarcerado. “Curiosamente, tal situação também nos mostra a atuação da lógica do prestígio nas relações sociais de D. Francisco, pois, numa dessas ocasiões em que esteve preso, conseguiu que fosse enviada a D. João IV uma carta de recomendação de ninguém menos que Luís XIV, o Rei Sol” (SALTARELLI, 2008, p. 104).

Foi nessa nova temporada na prisão que escreveu sua Epanófora Política sobre o motim de Évora que o levava a seu primeiro encarceramento em Madrid. Texto polêmico, que só seria publicado após a morte de D. João IV em 1656, nele apresentava a revolta como a antessala da restauração portuguesa, em uma tese que influenciaria todos os textos posteriores sobre o tema (VALLADARES, 1998, p. 100). Por outro lado, a Epanófora ilustrava também a predileção de D. Francisco por escrever suas obras historiográficas sobre eventos que presenciara, mesmo que periféricamente.

Suas desventuras particulares também lhe renderam muito assunto para seus escritos, principalmente nas cartas dirigidas a seus influentes amigos: tão importante era esse gênero de narrativa para ele que ele se tornaria, mais tarde, o primeiro escritor em língua portuguesa a publicar suas próprias cartas ainda em vida (CUNHA, 2010, p. 191). Isso, no entanto, seria depois de libertado e após receber permissão para voltar de seu exílio, quando, com a mudança nos ventos políticos, passara a servir aos Bragança como diplomata. Mas foi justamente nas décadas gastas entre seu segundo encarceramento e a nomeação como diplomata que D. Francisco escreveu a maior parte de sua vasta e diversificada obra. E foi nesse período também que foi obrigado a viver na Bahia.

D. Francisco Manuel de Melo na Bahia

Se a obra e a vida de D. Francisco atraíram sempre muitos olhares, estes pouco se voltaram para os três anos que passou na Bahia. E, no entanto, estes foram três anos prolíficos do ponto de vista literário: nessa ocasião Melo começou uma nova obra, o *Diário do Brasil*, que deveria

⁷ Além do Conde de Linhares, outros grandes de Espanha se viram encarcerados por longos períodos por desagradar o rei. Outro exemplo bem próximo a D. Francisco foi o de Matias de Albuquerque. Cf. Dutra (1973, p. 117-166).

ser publicada em suas *Obras Morais* mas que terminou por se perder, e deu prosseguimento a seu *Hospital das Letras*, que seria muitíssimo aclamado, parte dos *Apólogos Dialogais*, cujas dedicatórias são assinadas de Salvador.⁸

Também escreveu muitas cartas para remediar sua desgraça na Corte.⁹ Por outro lado, não deixou de circular e socializar com as famílias da elite açucareira, deixando inclusive um filho bastardo na poderosa família Albuquerque.¹⁰ Enquanto isso, em Lisboa seu amigo e protetor, o Conde de Castelmelhor, João Rodrigues de Vasconcelos e Souza, procurava reverter sua queda e trazê-lo de volta para as graças do rei.

De sua temporada na Bahia D. Francisco não parece ter guardado boas recordações. A perda de seu *Diário do Brasil* deixa quase todo o período na obscuridade, mas diversos indícios em outros de seus escritos indicam que ele não se adaptou bem aos trópicos, cultivando um grande rancor, provavelmente derivado do choque cultural com o cenário da capital do Estado do Brasil, considerada rústica pelos reinóis. Um rancor também ligado a sua própria condição e status de exilado, há pouco saído da prisão lisboeta.¹¹

D. Francisco chegou ao Brasil em 1655 em uma frota enviada pela Coroa portuguesa para garantir que a guerra que contra a holandesa WIC estava realmente terminada. Mas dessa guerra

8 É Prestage (1914, p. 281-282, 285) quem fala sobre o diário perdido de D. Francisco e sobre as dedicatórias escritas em Salvador: “A dedicatória do segundo dos Apólogos Dialogaes é datada da Bahia em 13 de Novembro de 1655, a dedicatória da 2ª Epanaphora de Monserrate Antartico em 5 de Fevereiro de 1657, e a dedicatória do Hospital das Letras «d’um leito» em 10 de Setembro de 1657”.

9 Para as cartas como gênero cortesão, cf. Cunha (2010), Castro (2010), Valladares (1998) e Bouza (2005).

10 “[...] de Dom Francisco sabemos que em 1658 ele retornou a Lisboa, mas deixou na Bahia uma filha “enfeitada em Cotegipe”, fruto da sua união com Maria Cavalcante de Albuquerque, filha de Lourenço Cavalcante de Albuquerque, primo de Jerônimo de Albuquerque e de Dona Úrsula Feio de Amaral, senhora do engenho Cotegipe” (PIERONI, 1997, p. ???).

11 “Saudoso da corte lisboeta, o nobre filósofo, moralista e poeta lusitano Dom Francisco Manuel de Melo, degredado para o Brasil, não escondia sua repugnância pela Bahia de Todos os Santos. Pelos poemas deixados, tudo leva a crer que o célebre escritor não admirava muito o local do seu degredo: “Brasil a que nunca fui afeiçoado”. Da Bahia escreveu o desterrado: “quase do outro lado do mundo vos escrevo, posta entre mim e vós, não só a África inteira e os imensos mares, que dividem a América da Europa, interpostos silêncios, anos, e sucessos, que por larguíssimo intervalo nos apartaram”. Recordava-se, com nostalgia, dos divertimentos da alegre Lisboa, com suas academias e teatros: “Tudo melhor olhado agora de cá, de longe da vida...”. Dom Francisco lamentava-se que constantemente era “perturbado no estudo por bailes de bárbaros”, dos batuques e sambas “que desta negra gente, em festa ruda enlouquece o lascivo movimento”. Para ele, o quotidiano da Bahia colonial era um verdadeiro purgatório.” (PIERONI, 1997, p. 7-8).

ele não participou de mais refregas que aquelas ocorridas dentro da tempestade que terminou por despejá-lo no porto de Salvador (PRESTAGE, 1914, 272).

Então a representação da Cidade da Bahia no imaginário reinol era a de uma terra de riquezas, o que levava a que mesmo aqueles capitães que vinham em guerra procurassem encher seus porões com caixas de açúcar na viagem de retorno.¹² Outros sonhavam com promessas de honras e mercês régias a serem conseguidas pelo que esperavam fossem serviços prestados na colônia. Entre esses estava o comandante da armada que trazia D. Francisco, Francisco de Brito Freyre, o ainda jovem futuro governador de Pernambuco, letrado e erudito que décadas mais tarde escreveria uma versão própria daquela temporada americana, a *Nova Lusitânia*, e que vinha com amplas esperanças de conquistar honras e estima na Corte.

Por outro lado, nem todos na frota viram o porto de Salvador como uma promessa. Esse foi o caso de D. Francisco Manuel, condenado a uma pena degradante após ter cumprido já uma outra longa pena nos cárceres destinados à nobreza lisboeta, e que por isso não deve ter visto a capital do Estado do Brasil como promissora. Ele, amigo de condes e condessas, correspondente de escritores e embaixadores, duelista do rei, reclamaria sem cessar por estar tão longe da Corte. De fato, suas reclamações sobre o Brasil começaram quando ainda estava na prisão em Lisboa, expressas, por exemplo, na carta que escrevera para o embaixador na Holanda, em 1649, sobre uma possível viagem para o Brasil atrelada à nomeação de um seu parente como governador em Pernambuco:

Todavia estão meus negócios no ultimo ponto, juizes nomeados e o processo já em seu poder. Arrebtarei com as árvores, e praza a Deus, que com algum fruto, que não seja mais amargoso, que o temor, e trabalho, com que o espero há cinco anos. Os juizes, me dizem, estão bem afeitos à causa; mas isso mesmo me diziam os outros. De El Rei Cristianíssimo alcancei a honrada intercessão de uma carta, de que ainda não tenho usado, por esperar oferecê-la mais perto da resolução. Dizem-me, que se tem por certo não passarei o Cabo da Boa Esperança...bem podia acontecer, que fosse; porque cá, e lá, mais fadas há. E Marrocos por Marrocos (como dizia não sei quem) ainda aqueloutros são melhores. Ajunta-se a tudo isso, haver nomeado para ir ao Brasil o Conde N nosso parente, para a qual jornada (ainda muito duvidosa) me afirmam, que estou convidado. Deve de ser fatal aquele dito de Vossa Senhoria, de que eu houvesse de invocar as Musas do Capibaribe, que de muito boa vontade

12 Isso já acontecia com os capitães de Espanha durante a restauração de Salvador. Cf. Lenk (2008) e Camenietzki e Pastore (2005, p. 261-288). E mesmo a armada que levou d Francisco, comandada por Brito Freyre, voltaria com os porões carregados (PRESTAGE, 1914, p. 272).

trocara pelas de Lucifê, e não sei se diga pelas de Lúçifer, como de cá fosse; porque verdadeiramente não me acho com vigor bélico (CARTAS..., 1752, p. 227-229).

Nessa carta transparece, além das representações sobre o Brasil compostas por imagens de guerra e de promessas, o desencanto de D. Francisco com o processo judicial, aparentemente sem fim, no qual estava envolvido. Mas também aparecem seus contatos, pois faz referência à carta de Luis XIV, ‘El Rei Cristianíssimo’, que guardava para usar em sua causa.

Ao chegar à Bahia, D. Francisco logo se tornou amigo de jesuítas, governadores e senhores do açúcar, mas seus textos indicavam sempre uma inadaptação à colônia. Pois se escreveria parte importante de sua obra na Bahia, nessa obra pouco figurava a própria Bahia, e seus temas continuariam a girar em torno da Corte. E nisso ele muito diferiu de outros cortesãos que estiveram na América portuguesa, como Brito Freyre, que mesmo saudosos da Corte aproveitaram suas temporadas americanas para escrever sobre o mundo colonial, páginas inclusive que seriam bem apreciadas na Península.

D. Francisco, por sua vez, deu continuidade à exploração dos temas que sempre lhe interessaram, e continuou a escrever seus Apólogos: a Visita das Fontes, sobre os vícios sociais, e o Escritório Avarento, onde discute corrupção usando sua veia satírica: “Porque nada lhe faltasse ao dinheiro, já lhe não faltava mais que falar.” E “Deus nos valha, senhor, contra tal inimigo! Pois se, quando mudo, leva a melhor de todos, eloquente que será de nós?” (MELLO, 2007a, p. 4).

Por outro lado, em suas dedicatórias punha toda suas saudades, elaborando líricas e salomônicas figuras barrocas em textos dirigidos a seus influentes amigos. Caso da dedicatória do Naufrágio da Armada, escrita para um amigo que ele faz permanecer no anonimato:

Já lá vão aquelles annos em que nas Cortes de Portugal e Castella (donde fomos companheiros), idolatramos a suavidade de enganos deleitáveis; aquella assistência dos teatros, aquella porfia dos passeos; os dias que se gastávão em delicadas conversações, as noites em musicas primorosas; nossas disputas sutilissimas, nossas Academias elegantes. Tudo, senhor, olhado agora cá do longe da vida, é sem falta occupação inútil, e não sei se escandalosa, comparada com a importância das verdades que agora nos competem (MELLO, 2007a, p. 282).

Era o inevitável e o efêmero das paixões barrocas, sempre frias, que ele reproduzia em sua melancolia pelas delícias cortesãs então tão longe dele.

As primeiras notícias de D. Francisco no Brasil foram dadas por Brito Freyre em sua “Relação da Viagem que Fez ao Estado do Brasil a Armada da Companhia, ano 1655”, que saiu a público em 1657. Nesse texto, o comandante, ao descrever os fidalgos embarcados em sua frota, mencionou D. Francisco sem, todavia, ressaltar que ia em exílio, dele dizendo simplesmente que era “[...] sujeito conhecido da nossa e das nações estrangeiras” (FREIRE, 1647, p. 10).

Mas esse silêncio de Brito Freyre era muito eloquente, pois tendo ele dividido sua frota e encaminhado uma parte dela, a ‘reserva’, para a Bahia adiante de si, não hesitara em dar a D. Francisco, o degredado, o comando desses navios. E em sua relação descreveria mais tarde a difícil viagem, através de tempestades, que esse terço da frota teve que enfrentar. E quando finalmente adentrou o porto de Salvador, Freyre viu os galeões da sua reserva ancorados, tendo os mastros trocados e dando muitas mostras dos percalços sofridos na travessia. Eram as naus que pusera sob o comando de D. Francisco Manuel e que haviam sido as que, segundo ele, “mais forcejaram” na viagem (PRESTAGE, 1914, 278).

E foi assim que o fidalgo degredado chegou à Bahia no comando de um terço das 23 naus da Armada da Companhia, tendo tido o cuidado, imposto pela honra e responsabilidade do comando, de que todas atravessassem a salvo as monções e a pressão dos inimigos.

Esse ideal de honra, tão claro em D. Francisco, era um dos valores principais da hidalgua ibérica, cada vez mais apreciado como distintivo entre a nobreza e as camadas sociais que enriqueciam então rapidamente com o comércio. Pela honra os fidalgos lutavam; pela honra se adequavam às regras rígidas da corte, e pela honra comandavam frotas desgarradas em tempestades, apesar de saberem que teriam apenas o exílio como recompensa.

Após essa chegada apoteótica, D. Francisco firmou residência na Cidade da Bahia enquanto a armada de Brito Freyre partia para Pernambuco. E a cidade, com suas duas mil casas e suas igrejas nos púlpitos das quais pregara Padre Antonio Vieira, era um cadinho de mestiços, e um centro de comércio marítimo que crescia a cada dia. Lá o cortesão logo passou a buscar o refúgio seguro e tranquilo da biblioteca dos jesuítas.

Fundado por Nóbrega, o Colégio da Bahia era um modelo educacional para todo o Estado do Brasil, inclusive por formar novos padres e educar os filhos da elite, inculcando em uns e outros os valores da Igreja tridentina e não menos os do humanismo ibérico. Sua biblioteca era modelar, fundamentada nas primeiras obras que Nóbrega, Anchieta e seus confrades haviam trazido de Portugal e naquelas que haviam recebido após insistentes pedidos aos superiores da Companhia de Jesus. E, se de início o objetivo dos jesuítas era usar essas obras na catequese indígena e na educação dos colonos e noviços, na época em que D. Francisco lá chegou a livraria do Colégio já estava também aberta a um público mais amplo: possuía três mil títulos que incluíam Camões

e Homero e dela já se haviam servido outros escritores, como Bento Teixeira, antigo aluno do colégio (RIBEIRO, 2008, p. 107-120, 110 ???).

Para D. Francisco a *livraria* do Colégio da Bahia deve ter exercido forte atração, não só por seu amor à palavra escrita, mas por ser ele também um egresso de outros colégios jesuítas. Além disso, ela acabara de ser totalmente reformada após sua destruição – junto com a cidade – na guerra contra o exército da holandesa WIC em 1625, e seu novo salão barroco, por modesto que fosse para o fidalgo, deveria ser mais atraente para esse ex-cortesão do Escorial do que a cultura extremamente sonora – e de uma sonoridade africana, logo estrangeira para ele – das ruas e ladeiras de Salvador. Uma cultura que inclusive o levaria a escrever raras palavras preservadas sobre a Bahia em um soneto:

‘Varia ideia estando na America, e perturbado no/estudo por bayles de Bárbaros’.

São dadas nove; a luz e o sofrimento.
Me deixão só nesta varanda muda
Quando a Domingo, que dormindo estuda,
Por hum nome, que errou, lhe chamo eu cento.

Mortos da mesma morte o dia e vento,
A morte estava para estar sezuda;
Que desta negra gente, em festa ruda,
Endoudece o lascivo movimento.

Mas eu que digo? solto o tão sublime
Discurso ao ar, e vou pegar da penna,
Para escrever tão simples catorzada?

Vedes? não faltará pois quem ma estime:
Que a palha para o asno ave he de pena,
Fallando com perdão da gente honrada.
(MELLO *apud* PRESTAGE, 1914, p. 288-289).

Nesses versos criticava a plebe soteropolitana, majoritariamente de cor, e suas práticas cotidianas, que considerava rudes e lascivas, apesar de festivas. Mas essas palavras deixam transparecer também sua solidão, tema frequente em seus escritos, misturada aqui, contraditoriamente, a seu reconhecimento dos muitos leitores que apreciavam seus textos.

Inadaptado às ruas de Salvador, Melo se dedicou a escrever. Na dedicatória de *Escritório Avarento* afirmou que para passar o tempo e desafogar o engenho se divertira escrevendo. Nessa obra específica escrevera sobre a influência do dinheiro e da riqueza nas atitudes dos homens. No prólogo da obra seus barroquismos aparecem revestidos de uma pretensa humildade:

Nunca a fermosura é mais lustrosa que ao tempo em que sem adorno se nos oferece. O maior valor despe as armas na batalha e, por isso, a minha idea, indo desornada, entende que vai composta. Além de que, os esmaltes da erudição que lhe faltam, vós lhos sabereis dar nas emendas que lhes fizerdes, deixando assim rica a obra, seu proctetor afamado, seu autor agradecido (MELLO, 2007a, p. 4).

Também a dedicatória dos *Relógios Falantes*, escrita em uma “aldeia”, ele afirmava que escrevia seus apólogos para se distrair das desventuras que o perseguiam. Apesar de que, se fora com esse interesse começara a escrever, não demorara para que a obra em si tomasse conta de sua mente (MELLO, 2007b, p. 5).

A alma cortesã de D. Francisco era de uma sinuosidade barroca a toda prova. As volutas de seus textos reproduziam a intrincada etiqueta da Corte Hasburga na qual por tanto tempo circulara. E como todo bom cortesão barroco jurava suas lealdades aos *grandes de Espanha* e influentes letrados com fórmulas eruditas ao mesmo tempo em que esperava os favores desses. Fato que transparece também na dedicatória do seu *Hospital das Letras*, escrita para um amigo em 1657, ainda da Bahia: “Estou confessando vos obrigações, e, em vez de satisfazêlas, me obrigo de novo, pedindo-vos que leais, censureis e que talvez defendais os meus desconcertos. Que vem isto a ser, senão trapacear esta partida, voltando-vo-la de dívida em galardão? Que é um arteficioso agradecimento.” (MELLO, 1657, p. 2).

Assim, sua ironia criticava seu próprio texto e seus próprios artificios e conceitos *gracianescos*, ao mesmo tempo em que dialogava constantemente, em suas dedicatórias, com seus influentes amigos, em busca, coisa tão frequente na cultura cortesã, de proteção.

Na Cidade da Bahia D. Francisco conviveu não apenas com os jesuitas do Colégio, mas com uma elite da qual faziam parte senhores que conheciam a Corte. Há tempos os senhores de Salvador e do Recôncavo circulavam no Reino; senhores como Gabriel Soares de Souza que, de suas acomodações em Lisboa, dedicara seu *Tratado Descritivo do Brasil* a D. Critóvão de Moura, poderoso ministro de Felipe II. E a elite aucareira da vizinha capitania de Pernambuco já enviava os seus para a Corte desde o donatário Duarte Coelho, cujos filhos haviam sido transformados em fidalgos da Casa Real de D. Sebastião e em derrotados de Alcácer Quibir. Na verdade, os filhos dos

senhores do açúcar, ainda que não ascendessem à fidalguia como os herdeiros daquele primeiro donatário, tiveram, até o fim da União Ibérica, a possibilidade de ingressar na Universidade em Coimbra, não sendo raros também aqueles que fizeram seus cursos em Salamanca (SILVA, 2012).

E D. Francisco certamente conviveu com esses personagens, os mesmos que, com um pé na Corte, havia aprendido as modas e costumes, os valores e as regras morais caras à fidalguia ibérica dos Quinhentos e Seiscentos. Isso porque os estudantes de Coimbra e Salamanca haviam voltado para Olinda e Salvador – assim como os senhores de engenho que para lá iam pedir mercês –, e atuavam nas câmaras municipais, comandando a política local. Eram então personagens instruídos nas linhas mestras da filosofia cortesã que D. Francisco tinha como anfitriões. Ainda que, para ele, que estava bem acima na hierarquia barroca estamental, fidalgo que era e escritor ele próprio de manuais de comportamento, os modos dos senhores de Salvador não devessem parecer assim tão refinados.

Seja como for, ao se relacionar com essa elite, Melo passou a se dedicar também aos mesmos negócios que ela. E assim se imiscuiu no comércio de açúcar, sempre uma atração para os reinóis na América portuguesa, firmando laços comerciais com Pernambuco e Angola (PRESTAGE, 1914, p. 286).

Por outro lado, sua interação com a Bahia não apenas levou-o a se envolver com o comércio e a deixar herdeiros na região, mas causou celeuma suficiente para levá-lo a ser denunciado à Inquisição por blasfêmia em 1657 (PRESTAGE, 1914, p. 284-285). Então não era incomum que reinóis de sangue cristão-novo fossem perseguidos pelos inquisidores mesmo na distante América portuguesa. E D. Francisco tinha raízes judaicas por parte de sua família materna. Talvez sua proximidade com pessoas influentes tenha lhe ajudado a se livrar das malhas do Santo Ofício, no entanto, nesse mesmo ano ele seria levado – por vontade própria? Por ordem da Inquisição? – a sair da Cidade da Bahia, mudando-se para outra vila sobre a qual as informações são escassas. A ‘aldeia’ na qual escreveria a dedicatória da Visita das Fontes. Chegou a dizer sobre o episódio, em outra de suas dedicatórias que “desterrado do mesmo desterro, me acho agora morador de umas praias desertas” (PRESTAGE, 1914, p. 285).

Intrigas e negócios a parte, os Apólogos Dialogaes que Melo se dedicou a escrever na Bahia mais tarde seriam considerados sua obra máxima. Apesar de somente publicados postumamente, em 1721, os Apólogos correram em forma de manuscrito já desde a década de 1650, segundo afirmou um dos censores que autorizaram sua publicação no século XVIII, e conforme a moda de manuscritos nobres que circulavam talvez com a mesma abrangência das obras impressas, mas

apenas entre os fildagos.¹³ Sobre essa obra disse Prestage, fazendo suas as palavras de Menezes Pelayo e Alexandre Herculano: “Este trabalho, rico de invenção e de observação dos costumes, cheio de graça e de gentil ironia, sátira magistral e obra de crítica admirável, é a verdadeira coroa literária do seu auctor, e tem direito, talvez mais que nenhuma outra obra portugueza em prosa” (PRESTAGE, 1914, p. 286).

Mas apesar de escritos na Bahia, os Apólogos não trazem nenhuma descrição da terra. De fato o texto de D. Francisco que mais descreve a América portuguesa é sua Restauração de Pernambuco, a Epanofora Triunfante. Ao contrário dos Apólogos, essa Epanófora não foi escrita no Brasil, mas em Portugal após o fim do exílio de seu autor.¹⁴ E, como todas suas obras historiográficas, ela tinha uma finalidade política clara; nesse caso a de louvar o poderio das armas do Portugal bragantino. Por isso provavelmente o autor escolheu a reconquista de Pernambuco, e não a da Bahia, como tema, já que em Pernambuco haviam sido, por fim, as armas portuguesas a conseguirem a vitória, ao contrario de Salvador, reconquistada pelos espanhóis.

Nas páginas da Epanófoca Triunfante, o Estado do Brasil surge como uma terra de perigos: “Entam a nobreza de Portugal, navegou com raro exemplo a províncias remotas, & de perigoso clima” (RESTAURAÇAM..., 1676, p. 578). Uma representação já bem recorrente no imaginário ibérico, e que em D. Francisco apenas servia para reforçar a imagem de bravura portuguesa, da nobreza especificamente, que não se furtava a enfrentar aqueles perigos.

Apesar de seu objeto ser a restauração de Pernambuco, Melo começa descrevendo os eventos que levaram aquele momento, inclusive a invasão da Bahia. Sua descrição sobre a capital é fria, e nela ele aponta principalmente a derrota imposta pelo que chama de ‘armas portuguesas’ aos invasores. Ou seja, nesse episódio ele procurava enfatizar a nacionalidade portuguesa do exército da reconquista da Bahia, apesar da liderança espanhola e da mássica presença do exército espanhol e de tropas napolitanas na armada vitoriosa. Elementos que ele opta por esquecer.

Por essas razões sua *Restauração de Pernambuco* se somaria à obra sobre a revolta de Évora e à biografia de D. Teodósio nos esforços de D. Francisco para demonstrar lealdade à Casa Real que o exilara. No entanto, com relação às fontes utilizadas para a elaboração da mesma, não

13 “Dos Apólogos Dialogais de D Francisco Manuel de Melo, cuja dedicatória a Antônio de Sousa Tavares é datada, de 1654, e conservados inéditos até 1721, dizia o censor do Ordinário Pedro Álvares que “a curiosidade, competindo com a impressão, tinha multiplicado traslados manuscritos, quase tantos como podiam correr impressos” (PEIXOTO, 1939).

14 A dedicatória deste texto está datada de 1659, de Alcântara, em Portugal, escrita a um amigo não nomeado que servira nas guerras americanas (RESTAURAÇAM..., 1676). Nessa mesma edição foram publicadas também as Alterações de Évora em 1637, como Epanófora Política; o Naufrágio da Armada Portuguesa em França em 1627, como Epanófora Trágica, o Descobrimento da Ilha da Madeira em 1410, como Epanófora Amorosa, e o Conflito do Canal como Epanófora Bélica.

fica claro se Melo esteve realmente em Pernambuco, apesar dos indícios de que fez comércio com os mercadores da região. Tendo estado ou não, todavia, isso não o impediu de descrever Recife e Olinda em suas páginas:

Nossa primeira fundaçam, foi a Villa, q antes chamaram Mari; & depois Olinda; nobre, & cômoda por edificios, & riquezas; & antes nome q com fácil corrupçam, denotava sua fermosura, como se disséssemos a Linda; que Olinda nomeávamos. Como vemos, que à cidade de Genova, serve o adjetivo bella, de sobrenome. Aqui se vê huã lingoa de área, por quase huã legoa continuada, pouco distante da terra, que se remata na famosa praça do Arrecife; dito assi de huã serrania, q dissimulada do mar, em partes descuberta serve de defensa, & perigo, ao porto; formando a garganta da barra. (RESTAURAÇAM..., 1676, p. 581).

Continua descrevendo as ricas povoações de Pernambuco, dando sempre pouquíssima atenção à Bahia. E enquanto descreveu o descuido dos habitantes da terra como uma das possíveis causas da perda da Bahia, ao mencionar o ataque holandês a Pernambuco, mudou de tom, afirmando, após descrever a chegada das naus da Companhia a Recife, que: “Parece, que como Deos tinha guardado essa gente, & aquella Provincia para obrar nella novas maravilhas, que engrandessem seu santo nome, ordenou que fossem tais os princípios de sua opressam: para q sobre esse escuro, campeassem mais resplandecentes as obras divinas”. (RESTAURAÇAM..., 1676, p. 580).

Assim, o Pernambuco reconquistado pelas armas portuguesas ganhava muito mais atenção que a Bahia, reconquistada pelos espanhóis. Para além desse fato residia também a antipatia aparente de D. Francisco pela Bahia. Uma antipatia que pode não ter se estendido para Pernambuco pela própria distância geográfica que o cortesão mantinha da capitania Duarteina. Isso porque ele fora obrigado a residir em Salvador em seu exílio, e apesar de cultivar relações comerciais com Pernambuco essas podem ter se dado à distancia. Por outro lado, ele dava continuidade a uma prática que fora muito comum entre os governadores gerais do período filipino, a de privilegiar Olinda em detrimento de Salvador.¹⁵

Nesse sentido a trajetória de D. Francisco no mundo do açúcar foi ao mesmo tempo típica das relações travadas pelos fidalgos ibéricos do século XVII, mas também bem particular. Típica devido às conexões que ele rapidamente parece ter construído com o comércio de açúcar e de

¹⁵ Para ver a relutância dos governadores gerais filipinos em se fixar em Salvador, e sua presença constante em Pernambuco, cf. Dutra (1973, p. 265-267) e Serrão (1968).

escravos, e também pelas relações dialógicas que, enquanto letrado, cultivou com os jesuítas, os grandes monopolizadores do saber erudito na América açucareira. E mesmo a sua predileção por Pernambuco não era original, nesse ponto seguindo os governadores filipinos de perto.

Por outro lado, sua particularidade residia na recusa em escrever sobre sua experiência particular na Bahia, opção que o distanciou diametralmente da cultura cortesã do período. Pois de Brito Freyre e Duarte de Albuquerque Coelho até as muitas *relações* encomendadas a escritores portugueses e espanhóis – e mesmo holandeses – sobre as guerras no Brasil, muitos foram os fidalgos e letrados que aproveitaram sua estadia na tão *exótica* América açucareira para adquirir prestígio nas cortes ibéricas através da narrativa de seus feitos, ou mesmo dos feitos de terceiros. Tal prática foi cultivada por diferentes razões, dependendo do estrato social do escritor, mas no caso de nobres como Freyre e Albuquerque Coelho, pares de D. Francisco, as razões giravam principalmente em torno do cultivo da reputação, elemento vital na manutenção da honra pública naquela sociedade.¹⁶ E, além disso, as casas reais vinham prestigiando cada vez mais os serviços prestados pelas letras, inclusive aqueles voltados para a descrição das terras coloniais do império.¹⁷

Por tudo isso o silêncio de D. Francisco, que de outra forma escrevia sobre quase tudo, sobre seu período no Brasil se apresenta como um fenômeno distinto e isolado. E mesmo sua descrição da restauração de Pernambuco foi elaborada como obra historiográfica, sem mencionar diretamente qualquer participação ou contribuição do autor. Essas questões, todavia, ainda deixam muito há a ser dito sobre D. Francisco no Brasil. E talvez somente uma análise mais profunda de sua obra possa trazer à luz outros fragmentos que venham se juntar aos esparsos elementos sobre a presença desse fidalgo na Bahia, e o imaginário por trás de tudo isso.

An Iberian Nobleman in Portuguese America's Sugar Society in the XVIIth Century: D. Francisco Manuel de Melo

Abstract

This paper analyzes the trajectory of D. Francisco Manuel de Melo in 1650's Brazil. Famous courtesan and prolific writer, Melo was exiled in Bahia for three years, in which time continued to dedicate himself to write, but also interacted with the sugar elite. Collecting clues in his work and in other sources of

¹⁶ Sobre a escrita como prática cultivada pelos cortesãos seiscentistas, cf. Bouza (2001). Para a obra de Brito Freyre, cf. Prestage (1914) e para a de Duarte de Albuquerque Coelho, cf. Silva (2012).

¹⁷ Quem bem analisa essa questão é Raminelli (2008).

Salvador's day-life this research searches the reflection of Brazil in D. Francisco's imaginary, connecting some dots between the sugar society and the Iberian courts in the XVIth century.

Keywords: Writer. Baroque. Sugar society. Courtesan culture.

Referências

Fontes Impressas

CARTAS Familiares de D. Francisco Manuel, Escritas a Várias Pessoas Sobre Assuntos Diversos. Lisboa: Oficina dos Herdeiros de Antonio Pedroso, 1752.

FREYRE, Francisco de Brito. **Relação da viagem, que fez a o Estado do Brazil a Armada da Companhia, anno de 1655:** a cargo do General Francisco de Brito Freyre. Lisboa, na Officina de Henrique Valente de Oliveira. Anno de 1647.

_____. **Hospital das letras.** Apólogo Dialogal Quarto. 1657.

_____. **O escritório avarento:** apólogo dialogal segundo [1721]. Coimbra: Corpo Eletrónico do CELGA-Universidade de Coimbra, 2007a.

_____. **Os relógios falantes** [1721]. Coimbra: Corpo Eletrónico do CELGA-Universidade de Coimbra, 2007b.

RESTAURAÇAM de Pernambuco. De 1654. Epanófora Triunfante V. In: MELO, Francisco Manuel de. **Epanóforas de vária história política portuguesa.** Lisboa: Antonio Craesbeck de Mello, Impressor de S. Alteza, 1676.

Bibliográficas

ALVAREZ, Fernando Bouza. **Portugal no tempo dos Filipes**: política, cultura, representações (1580-1668). Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

ANACLETO, Marta Teixeira; SANTOS, Zulmira (Coord.). **D. Francisco Manuel de Melo e o Barroco Peninsular**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

BENNASSAR, Bartolomé. **La monarquía española de los Austrias**: conceptos, poderes y expresiones sociales. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

BOUZA, Fernando. **Corre manuscrito**: uma história cultural del siglo de oro. Madrid: Marcial Pons, 2001.

_____. (Coord.). **Cultura epistolar en la alta edad media**: usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso. Madrid: Publicaciones universidad complutense de Madrid. 2005. (Cuadernos de historia moderna, anejo IV).

CAMENIETZKI, Carlos Ziller; PASTORE, Gianriccardo Grassia. 1625, o fogo e a tinta: a Batalha de Salvador nos relatos de guerra. **Topoi - Revista de História**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 261-288, jul./dez. 2005.

CASTRO, Aníbal Pinto de. D. Francisco Manuel de Melo, um polígrafo de ‘cartas familiares’. In: ANACLETO, Marta Teixeira; SANTOS, Zulmira (Coordenação). **D. Francisco Manuel de Melo e o Barroco Peninsular**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

CUNHA, Mafalda Ferin. As cartas familiares: obra barroca, obra moderna. In: ANACLETO, Marta Teixeira; SANTOS, Zulmira (Coordenação). **D. Francisco Manuel de Melo e o Barroco Peninsular**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

DUTRA, Francis. Matias de Albuquerque and the Defense of Northeastern Brazil, 1620-1626. **Separata Stvdia – Revista Semestral**, Lisboa, n. 36, p. 117-166, jul. 1973.

_____. Notas sobre a Vida e Morte de Jorge de Albuquerque Coelho e a Tutela de seus filhos. **Separata Stvdia – Revista Semestral**, Lisboa, n. 37, p. 265-267, dez. 1973.



FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da casa ao palácio: a Carta de Guia de Casados de D. Francisco Manuel de Melo em Espanha no século XVIII. **Península - Revista de Estudos Ibéricos**, Porto, n. 0, p. 345-353, 2003.

FRANCO, Luís Farinha. Da fortuna literária de D. Francisco Manuel de Melo e do Barroco. In: D. FRANCISCO Manuel de Melo 1608-1666. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2008. p. 09-22.

LEITE, Bruno Martins Boto. **O caso servo do discurso**: a “Escola de Tácito” e a historiografia de D. Francisco Manuel de Melo na Europa do XVII. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

LENK, Wolfgang. Aspectos sociais da resistência á ocupação holandesa (Bahia, 1624-1654). In: SIMPÓSIO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA ECONÔMICA, 2008, São Paulo. **Anais...** São Paulo: [s.n.], 2008.

MAZERES, Francisco. El Salón de Reinos y la monarquía militar de los Austrías. **Militaria, Revista de Cultura Militar**, Madrid, n. 2, p. 43-66, 1990.

OLIVEIRA, António de. D. Francisco Manuel de Melo, historiador. **Península - Revista de Estudos Ibérico**, Porto, n. 6, p. 17-60, 2009.

OLIVEIRA, Ricardo de. Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime. **Tempo**, Niterói, v. 11, n. 21, p. 97-120, jun. 2006.

PEIXOTO, Afrânio. Nota Preliminar. In: PEREIRA, Nuno Marques. **Compendio Narrativo do Peregrino da América**. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939. v. II.

PIERONI, Geraldo. Os excluídos do Reino: a Inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil-Colônia. **Revista Textos História da Universidade de Brasília**, Brasília, v. 5, n. 2, 1997.

PRESTAGE, Edgar. **D. Francisco Manuel de Mello**: esboço biográfico. Coimbra, Imprensa Universitária, 1914.

RAMINELLI, Ronald. **Viagens ultramarinas**: monarcas, vassalos e governo a

distância. São Paulo: Alameda. 2008.

RIBEIRO, Marília Azambuja. Livros defensos e bibliotecas privadas no Brasil em finais do século XVI. In: MONTENEGRO, A. *et al.* (Org.). **História: cultura e sentimento: outras histórias do Brasil**. Recife: Ed. UFMT; Ed. Universitária UFPE, 2008. p. 107-120.

SALTARELLI, Thiago V. L. **As poéticas seiscentistas e a obra de Dom Francisco Manuel de Melo**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **Do Brasil Filipino ao Brasil de 1640**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

SILVA, Kalina Vanderlei. Fidalgos, capitães e senhores de engenho: humanismo, barroco e o diálogo cultural entre Castela e a sociedade açucareira (Pernambuco, séculos XVI e XVII). **Varia Historia**, Belo Horizonte, n. 47, jan./jun. 2012.

TOVAR, Cristóbal Marín. El cuadro de batallas de Juan Bautista Maíno *La Recuperación de Bahía* y las fuentes literarias del siglo XVII como sugerencia para su argumento. **Revista del CES Felipe II**, n. 7, 2007.

VALLADARES, Rafael. **Epistolario de Olivares y el Conde de Basto (Portugal 1637-1638)**. Diputación de Badajoz: Departamento de Publicaciones, 1998.

VERDELHO, Evelina. As edições do fidalgo aprendiz de D Francisco Manuel de Melo. **Humanitas**, Coimbra, v. 50, tomo 2, p. 867-886, 1998.

Relatos de Pesquisa

De Viagens a Explorações Investigativas: A Análise da Santidade de Jaguaripe sob Nova Perspectiva

JAMILLE OLIVEIRA SANTOS BASTOS CARDOSO

Historiadora. Licenciada em História pela Universidade Federal da Bahia (UFRB). Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Orientada pela Prof.^a Dr.^a Maria Hilda Baqueiro Paraiso e pelo Prof. Dr. Marco Antônio Nunes da Silva.

jamilleoliveira19@gmail.com

Resumo

O presente texto transcorre a trajetória de nossa pesquisa histórica em relação a uma religião tupinambá – a Santidade de Jaguaripe – e sua propagação no cenário colonial na segunda metade do século XVI. A investigação de fontes inquisitoriais e o levantamento de novas fontes, procedimentos desse trabalho, têm nos possibilitado reavaliar as dimensões do projeto de anticatéquese empreendido pela Santidade de Jaguaripe bem como os próprios limites da empreitada jesuítica de catequização e conversão dos gentios. A partir da ação política indígena que atrelada ao religioso desafiou os fundamentos da

colonização cristã lançamos um novo olhar sobre a religião tupinambá sua propagação e adesão na Bahia quinhentista.

Palavras-chave: Propagação. Adesão e ação política.

Primeiras palavras

Se acharmos que o nosso objetivo aqui, na nossa rápida passagem pela terra é acumular riquezas, então não temos nada a aprender com os índios. Mas se acreditarmos que o ideal é o equilíbrio do homem dentro da sua própria família, e dentro de sua comunidade, então os índios têm lições extraordinárias para nos dar.²

Como um viajante explorador em busca de novas descobertas assim tem sido a experiência de construção do nosso trabalho de pesquisa.³ Desde o período da graduação em História com o descobrimento do tema das Santidades indígenas, temos encontrado novos espaços de análise, investigando-os, assim como explorador de terras desconhecidas, vamos incorporando novos territórios epistemológicos ao trabalho. O presente texto segue as rotas dessa trajetória, trazendo a tona os elementos teórico-metodológicos da pesquisa histórica que temos realizado em relação a religião tupinambá que despontou no Recôncavo da Bahia em fins do século XVI – a Santidade de Jaguaripe.

A formulação do nosso objeto de pesquisa foi sendo construído e moldado aos poucos no decorrer da graduação. Ao cursar as primeiras disciplinas despertou-se o desejo de conhecer os elementos culturais e como esses se relacionavam com as estruturas sociais. A vontade de compreender de que forma a cultura interferia na vida humana, nas suas atitudes, nas suas visões de mundo e nas suas formas de viver em sociedade estava presente desde o início. Com perguntas e curiosidades, adentramos em um universo de dúvidas e questões instigantes, parecia

2 Frase reflexiva dita pelo indigenista Claudio Villas-Bôas. Disponível em: <<http://www.projetomemoria.art.br/rondon/marcas-os-vilas-boas-falam.jsp>>. Acesso em: 11 dez. 2011.

3 Uso a linguagem metafórica apenas nessa apresentação para tornar o texto menos formalizado e mais interessante. Utilizo o gênero literário, construindo uma espécie de crônica de viagem que remonta à história da descoberta do meu objeto de pesquisa, delineando os principais marcos da pesquisa.

que navegávamos em um mar sem fim cheio de novas descobertas e possibilidades investigativas sem saber, contudo onde atracar.

Foi finalmente no terceiro semestre que lançamos âncora e atracamos no Novo Mundo, um mundo cheio de novas descobertas e fascínios. Ao cursar a disciplina *História da América*, tivemos um feliz encontro, neste Novo Mundo, com o tema de pesquisa do presente relato. Entre viagens e representações, diálogos interculturais, a História Indígena foi ganhando aos poucos significado. Sempre tivemos uma admiração especial pelas sociedades indígenas, pelas suas formas organizacionais, pela sua maneira de ver o mundo e se organizar nele de forma sustentável, o que justifica em parte nossa escolha, e o que explica o uso da primeira citação deste texto. Um aspecto que chamava a atenção e nos incitava a pesquisar era o processo de hibridização e resistência das sociedades indígenas na América do pós-conquista; queríamos estudar algo que privilegiasse esse aspecto, mas em terras luso-brasileiras. Assim ao pisar em terra firme, não tinha terminado a investigação, pelo contrário, esta só estava no começo, pois esse Novo Mundo se constituía um universo de possibilidades investigativas, cheio de oportunidades de exploração para um pesquisador. Viajamos bastante, lançamos olhar sobre diversos horizontes de pesquisa, em alguns momentos nos perdemos, mas finalmente chegamos ao Brasil Colônia. Ao cursar as disciplinas *História do Brasil Colônia* e *História da Bahia*, enfim encontramos o que estávamos procurando, o objeto de pesquisa: as santidades indígenas e que foram ganhando um espaço importante no nosso olhar investigativo.

Ao andar por terras luso-brasileiras, chegamos a uma vila colonial no Recôncavo da Bahia, a que chamavam Jaguaripe, às margens do rio que leva o seu nome. Andando mais adiante encontramos algo extremamente instigante, um templo meio maloca indígena, meio igreja católica, não se sabia ao certo o que realmente era, com os seus devotos de diferentes etnias, índios, negros, mamelucos e brancos, fazendo cerimônias ao som de maracás, suas cabaças mágicas, regadas por uma erva santa que os fazia entrar em transe e receber um tal espírito da Santidade. A Santidade de Jaguaripe é carregada de hibridismos em todos os seus aspectos físicos e simbólicos, e isso era o que realmente nos chamava atenção, e o que desejavamos pesquisar.

A leitura de obras que versam sobre o tema nos fez despertar para algumas questões bem como para a necessidade de leitura, transcrição e análise das fontes na construção de um problema de pesquisa. Assim notamos que os personagens da Santidade só ganham vida no “teatro da Inquisição” para usar uma expressão do próprio historiador Ronaldo Vainfas (1995, p. 88). E para conhecê-los mais de perto teríamos que ir às fontes, para encontrá-los e “dar voz” a esses personagens cheios de aspectos instigantes e multifacetados. Para entender esse encontro com as fontes inquisitoriais, é preciso retornar um pouco para perceber o quanto o tema da Inquisição também foi ganhando espaço nesta pesquisa. Saindo das terras de além-mar e atravessando o mar português, tivemos um encontro na metrópole com um Tribunal que se dizia

Santo, instituído pelo próprio Deus, o Santo Ofício. Através da leitura do texto do historiador português Francisco Bethencourt (1999, p. 26-32) *A Inquisição*, atentamos para algumas questões em relação aos estudos inquisitoriais: a historiografia sobre o tema das causas que legitimavam o Santo Ofício, enquanto instituição divina que primava pela ordem no mundo temporal e no mundo espiritual, representação discursiva de legitimação que a Igreja procurava propagar de diferentes formas. Assim, começamos a ler o processo de Fernão Cabral de Ataíde, o senhor de engenho que recebeu parte da Santidade em suas próprias terras, e foi aí no contato direto com a fonte que surgiu um outro fascínio do ofício do historiador: ler processo é que nem chocolate, começou não tem como parar. Parafraseando o que disse Duby (1993, p. 28), o contato com a fonte nos traz inúmeros prazeres, um deles instigante: o prazer de decifrar, que não passa na verdade de um jogo de paciência.

Ao entrarmos em contato com os *Métodos da História* através de aulas e leituras de algumas obras que versam sobre o tema foi possível recortar o nosso objeto e analisar as fontes inquisitoriais com o devido cuidado. A princípio, no mar de incertezas que andamos vagando no interior do tema das Santidades Indígenas, acabamos aportando na Oficina do historiador, e vendo mais de perto como este desenvolve a sua pesquisa, baseado em parâmetros científicos. Atracamos nesta Oficina de *Métodos da História*, com uma dificuldade: não tínhamos um problema de pesquisa, por isso tínhamos navegado e viajado por vários horizontes. A leitura dos processos e das demais fontes bem como da bibliografia trouxe-nos aporte teórico metodológico, e permitiu-nos a descoberta do nosso problema de pesquisa e a também o levantamento de algumas hipóteses que estão sendo investigadas no Mestrado e são contempladas neste relato de pesquisa.

Conhecendo a Santidade de Jaguaripe

As santidades, assim as chamaram os portugueses, foram fenômenos religiosos que incorporavam elementos da cultura indígena e da religião católica, e ao mesmo tempo tinham cunho de revolta contra a exploração colonial e contra o processo de catequização. Seu culto combinava elementos da cultura indígena e alguns símbolos do catolicismo. Elas se inserem no contexto histórico do pós-conquista e só podem ser compreendidas a partir dos seus aspectos econômicos, sociais e políticos que são a base para entendermos a sua construção e propagação no cenário colonial. O movimento de santidade foi observado primeiramente em São Vicente em 1551, mas depois se espalhou por outras partes do território colonial, especialmente no sul e no recôncavo baiano. As santidades são expressões da religião usadas contra os opressores, nas quais os indígenas se apropriam dos símbolos do catolicismo e fazem sua interpretação a partir



de sua própria realidade cultural e social. Assim foi a Santidade de Jaguaripe em terras luso-brasileiras.

A origem da Santidade de Jaguaripe remonta a meados do século XVI. Não há, contudo, um marco preciso para o seu surgimento, mas sabe-se que ela teria sido desenvolvida em torno de um caraíba⁴ chamado Antonio Tamandaré, que havia passado pelo processo de catequização católico em um aldeamento na ilha de Tinharé,⁵ e conseguiu reunir em torno de sua “pregação” muitos nativos livres e outros tantos que fugiram de aldeamentos jesuíticos e engenhos. A Santidade tornou-se então um polo de atração para os indígenas, isso acabou por incomodar os senhores de engenhos e as autoridades governamentais que se sentiram ameaçadas com o movimento de resistência que se deflagrara no recôncavo. Dessa forma, o então governador da Bahia Manuel Teles Barreto, pressionado pela situação que se impunha, mandou uma expedição armada, comandada por Álvares Rodrigues, ao sertão de Jaguaripe com a missão de destruir a dita “abusão”. Todavia a sua missão não teve sucesso, pois Fernão Cabral de Ataíde também enviara uma expedição com o objetivo de cooptar a Santidade para as suas terras. Essa expedição, composta por mamelucos, dentre os quais se destacava o seu comandante, Domingos Nobre Fernandes, Tomacaúna, teve sucesso em sua missão, já que conseguiu encontrar a Santidade, efetuar os primeiros contatos por alguns meses e finalmente atrair parte de seus adeptos para as terras do senhor de engenho. A localização exata da Santidade é incerta, apenas temos a informação presente na documentação inquisitorial que faz referência a um lugar por nome de Palmeiras Compridas.

No período que passaram na comunidade tupinambá, muitos mamelucos aderiram ao culto da Santidade e se rebatizaram ao modo gentílico, praticando os seus rituais e partilhando das suas crenças. Essa é, sem sombra de dúvida, uma das facetas mais instigantes do estudo acerca da Santidade. Seja como estratégia ou como forma de reconversão, a adesão dos mamelucos e mais tarde de outros grupos étnicos mais amplos,⁶ nos faz lançar luz sobre o processo de circularidade cultural no cenário colonial, e entender os lados multifacetados do processo de colonização e resistência nas terras luso-brasileiras. Após quatro meses de contato com os mamelucos, alguns membros da Santidade aceitaram se estabelecer nas terras de Fernão Cabral, liderados por “Santa Maria”, a índia que era considerada como sendo a “Mãe de Deus”. No engenho de Jaguaripe, a Santidade continuou desenvolvendo as suas atividades em uma maloca, espécie de templo indígena, onde eram realizados cultos e rituais do “catolicismo tupi”, e onde muitos indivíduos,

4 O caraíba era um grande orador que circulava por entre as aldeias sua função no interior da cultura indígena é profética: a de motivar os grupos indígenas a migrarem em busca da terra sem males.

5 A ilha é hoje pertencente ao município de Cairú localizado no litoral baiano, no Arquipélago de Tinharé. Disponível em: <<http://www.morrodessaopaulobrasil.com.br/geografia>>. Acesso em: 08 dez. 2011.

6 Brancos, índios, negros.

de diferentes grupos étnicos e estratos sociais, foram atraídos, do senhor de engenho ao lavrador; muitos foram até ali para conhecer a Santidade, seja por curiosidade, estratégia,⁷ ou por desejo de experimentar uma nova religiosidade ou uma nova experiência com o transcendental, ou ainda pelo descrédito dado a mensagem jesuítica neste período já que a Bahia estava imersa em um contexto de crise dada a proliferação de epidemias, como o sarampo e a varíola, e a fome que enfrentavam as populações indígenas. A peste como eram chamadas as enfermidades infectocontagiosas nas correspondências jesuíticas já havia dizimado dois terços dos índios aldeados. Nesse contexto a perspectiva da mensagem indígena de busca da terra sem males fazia todo sentido, mais ainda se considerarmos que os indígenas esperavam que com suas práticas religiosas e crenças poderiam expulsar os dominadores responsáveis pela doença. Em algumas correspondências jesuíticas do período quinhentista encontramos os caráibas propagando um completo descrédito a mensagem católica e ao batismo, ministrado pelos padres jesuítas, falando repetidas vezes que este trazia a morte (ANCHIETA, 1988, p. 155-156; NOBREGA, 1988, p. 99-100). Dado ao contexto elucidado não é de se admirar que a repercussão da Santidade tenha ganhado grandes proporções.

A religião tupinambá teve grande repercussão no cenário colonial, serviu de refúgio para escravos que fugiram dos seus engenhos e teve a sua “popularidade” representada até em terras de ultramar (VAINFAS, 1995, p. 201-223). Isso acabou por criar uma situação de incômodo e pressão para o governante régio. A alta concentração de trabalhadores nas terras de Fernão Cabral de Ataíde o colocava em vantagem em relação aos demais senhores de engenho que corriam o risco de irem a falência por estarem perdendo a sua mão de obra. Assim sendo, Teles Barreto enviou Bernaldim Ribeiro da Grã para destruir “de uma vez por todas” o grupo religioso, e devolver os seus seguidores fugitivos aos seus senhores. A Santidade abalou as estruturas do sistema colonial em duas linhas de frente, evangelização e colonização, e a despeito de ser “destruída”, nas terras de Jaguaripe, sua repercussão foi sentida alguns anos depois, nos tempos da primeira visitação às partes da Bahia, quando o visitador encarou perplexo sua disseminação e a adesão de seus membros católicos, que por esse motivo tiveram que comparecer à mesa do Santo Ofício para confessar suas culpas e denunciar os seus participantes.

7 A exemplo de Fernão Cabral, que frequentou os cultos da Santidade e até fez reverências ao seu ídolo de pedra, movido provavelmente por uma estratégia econômica de aproximação dos índios para depois transformá-los em mão-de-obra. Ronaldo Vainfas ao analisar a atitude do senhor de engenho no contexto da época mostra que o seu último objetivo, ao trazer a Santidade para as suas terras, era de obter mão-de-obra indígena. Sobre essa questão ver melhor em: VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 94-96.

Explorando o tema: elementos para a discussão

Além de incorporar e transformar o catolicismo à sua própria realidade, a Santidade de Jaguaripe traz um aspecto bastante relevante e que motiva nossa pesquisa: ela desafiava o processo de colonização e o projeto de catequização ou de conversão católica, na medida em que essa religiosidade também promoveu um “projeto” de “anticatequese”, contrária à obra empreendida pelos jesuítas em terras luso-brasileiras. Ao desafiar a mensagem católica, a santidade travou uma grande batalha contra o “colonialismo” cristão, pelo monopólio da santidade e pelos símbolos “santos”, o que não deixa de ser também uma luta pelos fiéis, na tentativa de propagação de um contra projeto à catequização cristã. Esse contra projeto empreendido pelos mantenedores da Santidade, personagens centrais da ação política ameríndia, encontrou resultados na adesão de muitos membros católicos a religião tupinambá, bem como na resistência por parte de muitos índios a serem convertidos pelos jesuítas e receberem os sacramentos por eles ministrados.

Ao analisar a documentação do Santo Ofício (processos, denúncias e confissões), podemos observar que a santidade se difundiu não apenas entre os povos Tupinambá, mas também entre negros, brancos e mamelucos; muitos dos quais já haviam passado pelo processo de catequização católico. Em alguns casos, pessoas confessavam na própria mesa do visitador que se sentiram abalados e chegaram a crer que essa santidade era verdadeira, vinda da parte de Deus⁸. Outros tantos participaram dos cultos e cerimônias dessa “abusão” considerada herética e idólatra pela Inquisição. Essa constatação nos leva a compreender melhor como se deu o processo de circularidade cultural no período quinhentista. Resta-nos saber de que forma aconteceu esse processo no cenário colonial. Uma questão que instiga esta pesquisa é o porque e de que forma a Santidade de Jaguaripe e seus símbolos foram assimilados pelos cristãos. Quais aspectos nessa religiosidade tupi chamaram a atenção desses indivíduos “cristãos” que acabaram por cometer aquilo que a Inquisição chamou de “desvio de fé”?

Para tentar responder a essas questões analisamos os processos, bem como as cartas produzidas pelos padres jesuítas. Tivemos contato com 21 processos referentes ao desvio de

8 Algumas confissões de indivíduos que compareceram a Mesa do Santo Ofício expressam bem isso. Transcrevemos aqui um trecho da confissão do mameluco Gonçalo Fernandes: “e por espaço de dois meses pouco mais ou menos fez com eles as ditas cerimônias, tomando os ditos fumos e falando a sua linguagem e crendo que era verdade o que eles diziam e que vinha o seu Deus, e tendo fê na dita idolatria e abusão, assim como os ditos mantenedores dela, parecendo-lhe ser certo e bom e por eles dito daquela sua santidade”. Há também a confissão de uma mulher branca que foi atraída pela Santidade: “E a induziram e provocaram que cresse nela, pelo que ela, como moça e de pouca experiência, por espaço de um ou dois meses pouco mais ou menos, se enganou, tendo dito a dita erronia e crendo na dita santidade, parecendo-lhe ser coisa certa e verdadeira, e praticando ela com os seguidores da dita erronia, consentia com eles e lhes manifestava crer nela por boa”. VAINFAS, Ronaldo (org.). **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 145 e 184.

fê que foram acusados os indivíduos participantes da Santidade de Jaguaripe, todos eles estão disponíveis no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo.⁹

Na análise das fontes inquisitoriais, nós nos deparamos com alguns problemas, na medida em que os processos estão carregados por uma série de filtros culturais pelos quais estão embebidos, não apenas o visitador ou o notário, que é quem escreve o processo, mas também os depoentes. Como extrair alguma informação desse conjunto de falas “distorcidas”? É preciso fazer uma análise pormenorizada das complexidades latentes às fontes inquisitoriais. A princípio, é preciso analisar o universo mental de quem escreveu, verificando qual o propósito desse tipo de documento. No caso dos processos do Santo Ofício, os quais se compõem por uma ação de investigação, contendo denúncias e confissões, e a sentença do réu. O principal objetivo destes documentos é encontrar indícios que possam provar a culpa ou inocentar o indivíduo acusado. Por isso, devemos relativizar sempre as informações contidas nestes documentos e problematizá-las à luz das investigações sobre o tema. Em relação à Santidade de Jaguaripe, muitos processos inquisitoriais foram produzidos, dentre os quais estão presentes mamelucos, brancos e mulatos.

Através dos depoimentos contidos nos processos, nas confissões e nas denúncias, acessamos as falas sobre a adesão à nova religiosidade, seus significados, suas motivações. A documentação inquisitorial também nos traz informações, a partir das falas dos depoentes sobre o culto indígena, os rituais e o conjunto de crenças, além de trazer elementos da ação ameríndia: simbólicos, sacramentais e doutrinários no projeto de uma nova catequese que convencionamos chamar de contraofensiva à colonização cristã. Como, porque e de que forma aconteceram as adesões à Santidade de Jaguaripe são perguntas pertinentes que serão feitas à documentação inquisitorial. As suas respostas, como sabemos, não estão prontas nas falas dos indivíduos, como vozes do passado, mas subjazem intrinsecamente nas declarações, nas omissões, na análise do discurso e na linguagem simbólica negociada e/ou conflituosa entre inquisidor e depoente, seja ele denunciante ou confessante, e entre tantos outros “personagens” que compõem esse quadro.¹⁰

Essas fontes se analisadas com o devido rigor metodológico, nos ajudam a entender os processos interculturais, assim como coloca Cristina Pompa, ao se debruçar sobre esses textos:

⁹ Disponíveis em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id>>.

¹⁰ A exemplo dos “reverendos” padres que ouvem os depoentes na mesa junto com o visitador. Além dos que não falam de forma direta no processo como os próprios índios da Santidade.

Do ponto de vista antropológico, porém, é limitante pensar que os textos de missionários e viajantes não possam nos devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu. Eles podem também, se analisados com os devidos cuidados, contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram “para si” o que se apresentava como “outro” (POMPA, 2003, p. 25).

Para tanto fazemos uso do método indiciário de Ginzburg (2006, p. 9-18). Este nos oferece pistas para acessarmos a cultura dos tupinambás e dos seus caraíbas através das fontes que possuímos assim podemos ir além do que é dito, do visto e do representado. Voltamo-nos para os detalhes e as nuances, buscando compreender os diversos sentidos que aparecem na fonte e seus possíveis significados no conjunto de outras fontes. Através das contradições presentes no texto entre o escrito e a própria cultura do escritor podemos ter acesso a uma parcela da cultura que este deseja descrever. No caso das cartas jesuíticas as contradições ficam claras, pois ao descrevem os caraíbas como os seus maiores inimigos, eles mostram seu poder e persuasão, assim sendo essas fontes trazem à tona aspectos da ação política indígena e de sua cultura substancialmente autônomas. As fontes inquisitórias também podem ser assim analisadas, pois mesmo tentado combater a Santidade os agentes do “Santo Ofício”, trazem a tona processos como o de propagação, adesão e reconversão, processos esses desencadeados pela ação política indígena que aliada a outros fatores impôs limites aos projetos colônias.

Para tentarmos entender as motivações para a propagação da Santidade de Jaguaripe formulamos algumas hipóteses a partir da análise de fontes e da bibliografia que versa sobre o tema. A primeira delas se refere ao grau de complexidade e ambivalência do culto tupinambá. Ao mesmo tempo em que ressignificavam os símbolos cristãos à sua própria realidade cultural, a Santidade de Jaguaripe e os seus mantenedores traziam algo a mais para além do que a religiosidade católica ofertava. A experiência mística do êxtase, proporcionada pelos rituais coletivos “banhados” pela erva santa, o grau de participação e de experimentação com o transcendental que estava presente no culto tupi. Enfim, todos estes elementos podem ter chamado a atenção e atraído alguns dos indivíduos que aderiram à Santidade. O ritual em si parece ter fascinado alguns mamelucos que livremente praticaram as cerimônias da “abusão” e descreveram por diversas vezes ao visitador o seu funcionamento “e defumavam-se com fumos da erva que chamam erva Santa e bebiam o dito fumo até que caíam bêbados com ele dizendo que com aquele fumo lhe entrava o espírito da Santidade” (ANTT. pc. 17 762, 13/01/1592, fl. 1v).

Uma segunda hipótese se refere ao contexto cultural do Brasil Colônia. O entendimento do processo de adesão da religiosidade tupi perpassa aquilo que Schwartz (2009) diz em relação à tolerância religiosa no mundo atlântico ibérico. Talvez a adesão se explique também pelo fato de o Brasil ter sido, pelo seu caráter multicultural, um lugar propício para a disseminação e assimilação de ideias e práticas heterodoxas. Para uma religiosidade mais plástica e flexível. Há ainda que considerar o caráter multifacetado do próprio catolicismo e suas influências multiculturais. Sabemos que a religiosidade e as crenças desses cristãos eram multifacetadas, e estavam entrelaçadas a crenças populares e outras muito antigas, as formas de crer dos colonos, necessariamente, não correspondiam ao esperado pelas instâncias eclesiásticas. Assim, não era de se admirar que esses cristãos fossem influenciados pelas crenças indígenas. O “espantoso” e “inusitado” repousa no fato de que do outro lado estavam os índios “seres primitivos” e sem religião ou crenças. Esses “seres inferiores” como poderiam influenciar “civilizados”, brancos e “superiores”?

Por fim, temos que considerar o contexto econômico e social da Bahia Colonial. Não podemos esquecer que este foi um momento de crise em diferentes âmbitos da sociedade. As Revoltas indígenas que assolavam o território colonial, a crise interna da Companhia de Jesus e a sua busca por novas estratégias de conversão, as epidemias que devastavam a população indígena e a contraofensiva por parte de alguns caraibas à mensagem catequética e ao batismo católico caracterizam o momento de tensão que passava a Capitania, bem como os demais territórios coloniais. Nesse contexto, a busca de uma nova religiosidade fazia todo o sentido.

Esse ponto é muito importante para a compreensão da Santidade e da sua adesão para além do que já foi escrito, esse ponto não é colocado por Vainfas (1995) em sua obra. Haja vista que no período em que os jesuítas enfrentaram a Santidade passavam por uma crise interna em sua Companhia devido às resistências enfrentadas para conversão do gentio, bem como do conflito entre os colonos pela direita sobre os gentios da hostilidade por parte do governador Manoel Teles Barreto, que se posicionava a favor dos colonos (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 123-129). A Bahia quinhentista era, pois palco de disputas, conflitos e crises em diferentes instâncias sociais.

Conclusão

Nossa historiografia, infelizmente, tende ainda hoje a ver os processos históricos sobre uma perspectiva teleológica na qual a preponderância é dada aos projetos vencedores que se estabeleceram em longo prazo, assim sendo os sujeitos históricos colocados em destaque são sempre aqueles participantes desses projetos triunfantes. O viés privilegiado está sobre o paradigma da dominação, e aquilo que extrapola seu domínio é encarado como mera resistência.



Esse olhar tende a não enxergar os processos que estavam em pauta nas disputas no contexto em que foram gestados, assim os protagonistas desses processos e sua ação política, ora marginalizadas, não são vislumbradas na análise histórica. Obviamente não propomos aqui uma história dos vencidos, nem a negação de projetos e processos como o de colonização e catequização, mas uma perspectiva mais ampla ou a mudança do enfoque desse olhar, entendendo-os a partir da dinâmica da história indígena. É a tentativa de compreender a História na perspectiva desses sujeitos no momento em que ela estava sendo gestada. É a necessidade que se impõem em construir uma História sob a perspectiva dos ditos dominados e como estes limitaram o poder hegemônico.

Os índios lutaram, adaptaram a cultura europeia à sua própria cultura, transformaram os elementos europeus à sua própria realidade e influenciaram-nos decisivamente. Exemplo claro disso são as Santidades em seu processo de circularidade cultural. Os povos indígenas têm papel importante não só na resistência, mas na construção da história do Brasil. Atuaram desde a conquista para preservarem a sua cultura, participaram do processo de formação da sociedade brasileira e se articulam no cenário atual para fazer valer os seus direitos.

Para além dos conflitos físicos podemos perceber conflitos simbólicos que aparecem constantemente na tradição indígena. As Santidades dos caríbas são exemplo de ambos os conflitos. Configuraram-se contra a dominação portuguesa e preservaram os seus próprios símbolos religiosos e identitários através da adaptação. Por isso é importante “considerar que os povos indígenas eram agentes históricos ativos que estabeleceram suas relações a partir de suas vivências e experiências, expectativas e possibilidades de solução permitidas e pensadas pelo seu referencial e sua organização sociocultural” (PARAISO, 2011, p. 73). Assim construíram mecanismos de resistência adaptaram ritos, reinventaram identidades, propagaram os seus símbolos e crenças, influenciaram outras culturas e grupos étnicos no rico e complexo processo de circularidade cultural. A análise dos caríbas e das suas cerimônias em seu diálogo intercultural mostra a capacidade indígena de adaptar as suas tradições, propagar os seus símbolos e influenciar decisivamente outras culturas.

Travel and Explorations Investigative: Analysis of Holiness Jaguaripe New Perspective

Abstract

This paper unfolds the trajectory of our historical research in relation to a religion tupinambá – Holiness Jaguaripe – and its spread in the colonial setting in the second half XVI century. Research sources and inquisitorial survey of new sources, procedures that work, have enabled us to reevaluate the size of project undertaken by anticatquestese Holiness Jaguaripe well as the very limits of the contract Jesuit evangelizing and conversion of the Gentiles. From the indigenous political action tied to religious challenged the

foundations of Christian colonization launched a new look at religion tupinambá spreading and adhesion in the cinquecentist Bahia.

Keywords: Propagation. Adhesion and political action.

Referências

Fontes

ANCHIETA, José de. **Cartas**: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Inquisição de Lisboa (IL). Processos (pcs.) 17 065, 17 762. Disponíveis em: <http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?>>.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Livros e Artigos

BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: CENTENO, Yvette Kace. (Org.). **Portugal**: mitos revisitados. São Paulo: Salamandra, 1999.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil: 1580-1620. Bauru, SP: Edusc, 2006.

DUBY, Georges. **A história continua**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Índios, náufragos, moradores, missionários e colonos

em Kirimurê no século XVI: embates e negociações. In: CAROSO, Carlos *et al.* (Org.). **Baía de Todos os Santos**: aspectos humanos. Salvador: Edufba, 2011.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: Edusc, 2003.

SCHWARTZ, Stuart. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Jesuítas e Colonos na Sesmaria de Água Fria (Bahia, XVII-XVIII)

ALEX TEIXEIRA DE ARAÚJO

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Licenciado em História (UNEB). Professor da Rede Estadual de Ensino.

alexhistoriauneb@gmail.com.

Resumo

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa que está sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação de mestrado em História Regional e Local da Universidade do estado da Bahia – UNEB *Campus V*. A pesquisa analisa, dentro da trajetória histórica de vila de São João Batista de Água Fria, a ocupação e dominação das terras da sesmaria de Água Fria por João Peixoto Viegas e os conflitos de interesses entre a atuação deste e de outros sertanistas com os padres da Companhia de Jesus que atuaram a serviço da coroa com o projeto dos aldeamentos. Este estudo revela nuances significativas do projeto colonizador pensado pela coroa portuguesa e aplicado por seus agentes, mas também demonstra como as ações particulares e poderes paralelos, como os da companhia, desenvolveram-se no seio do projeto colonizador.

Palavras-chaves: Catequização. Jesuítas. Sertão.



Introdução

O desenvolvimento de trabalhos e/ou pesquisas historiográficas no Brasil tem tido significativo crescimento nas últimas décadas, sobretudo aquelas vinculadas a cursos de pós-graduação, em nível de mestrado e doutorado. Seminários, simpósios temáticos e outros eventos (de nível regional e nacional), nos quais o pesquisador tem espaço e oportunidade para divulgação e debate das variadas temáticas assumem relevância nesse processo de fortalecimento e incentivo a pesquisa acadêmica em nosso país. Concomitante com essa abertura de espaços para discussão e/ou debate dessa produção, e de relevância equivalente, são os canais para publicação e difusão desses trabalhos desenvolvidos, como as revistas eletrônicas, as impressas, os periódicos e outros meios, uma vez que os mesmos oportunizam ao pesquisador o conhecimento e reconhecimento de sua atividade intelectual e ao público cada vez mais amplo e especializado o acesso ao que está sendo produzido e conectando-o com esse universo de pesquisas.

Relevante no atual cenário historiográfico é a variedade de temáticas abordadas nessas pesquisas, abrangendo vários campos de estudos, consolidando a superação dos paradigmas que nortearam a produção historiográfica no Brasil até a década de 1960. Essa mudança de perspectiva relaciona-se, sobretudo, com uso de novas e variadas abordagens e/ou objetos de estudo, implicando assim uma superação paulatina e significativa superação das análises pura e unicamente pautadas no entendimento das categorias raciais ou de grandes dimensões políticas e econômicas (não que estas não foram importantes ou ainda não sejam levadas em consideração nos estudos históricos atuais). Estas análises estão cedendo espaço a questões de ordem sociocultural, estudos relacionados com indivíduos e seus grupos e trajetórias; espaços de atuação e construção de saberes e práticas, que outrora eram consideradas irrelevantes para o entendimento de certas conjunturas.

Diante desse novo panorama deparamo-nos com trabalhos nas áreas de História Cultural, História das Mentalidades, História do Imaginário, História Serial, História Quantitativa, Micro História e tantas outras. Vale ressaltar que estes campos de estudos não estão isolados, estanques em si mesmos, pois todas essas especificidades estabelecem interconexões que são necessárias para aprofundamento e melhor entendimento dos objetos de estudo. Para Barros (2004, p. 17, 19) situar um trabalho historiográfico dentre um desses campos é uma tarefa complexa, uma vez que muitos dos trabalhos historiográficos fazem múltiplas interconexões entre esses campos. Essas interfaces são necessárias e enriquecem a pesquisa, uma vez que instrumentalizam a mesma, evitando que ela fique circunscrita a um campo único de abordagem, despercebendo contribuições que outras áreas darão para o desenvolvimento de um trabalho mais abrangente.

Ao estudar, por exemplo, os povos indígenas do sertão com interesse central no processo de catequização e dominação luso-brasileira, não podemos ignorar ou perder de vista as relações

sociais que os circundavam, suas manifestações culturais e religiosas, muito menos os espaços de convivência, conflitos e de atuação destes, além dos aspectos econômicos que envolviam os múltiplos interesses dos colonizadores e religiosos no contato com os indígenas. Para Aróstegui (2006, p. 206-207) “[...] o historiador defronta-se com realidades como a demográfica, a econômica, a das relações entre indivíduos e grupos derivadas de seus interesses (ideologias), a política, as simbologias culturais, etc.” Ele classifica esses aspectos como heterogeneidade das realidades estudadas pelo historiador, chamando atenção ainda para a necessidade de não se limitar seu campo de pesquisa ou produção a um só nível.

Colonos e jesuítas no sertão de Água Fria

Pensar a colonização portuguesa na América é pensar também a atuação das ordens religiosas e, sobretudo da Companhia de Jesus. Apesar de chegar ao Brasil em 1549, com o primeiro governador Geral Tomé de Souza, os jesuítas desempenharam importante papel no projeto colonizador lusitano, tanto no litoral, como principalmente no interior da colônia com o projeto de aldeamentos dos índios do sertão. A atividade catequizadora e/ou colonizadora varreu as regiões sertanejas desde o rio Vaza-barris, Itapicuru, Real, Pojuca, Inhambupe, Jacuípe até o Paraguaçu, encontrando-se com o São Francisco. Esses rios possibilitaram o acesso de padres e colonos às regiões interioranas, permitindo o contato com os povos indígenas chamados genericamente de “tapuia” incluindo-se entre estes os que habitavam a região de Água Fria.

Ao longo desse trajeto percorrido por diversas expedições colonizadoras, quase sempre antecedidas pelos religiosos, formaram-se aldeamentos e vilas que foram política e economicamente e possibilitaram assim a ocupação do interior, mesmo que esse processo não tenha acontecido de forma homogênea e totalmente planejada, mas que conseguiram atingir os sertões baianos. Os municípios de Água Fria, Iará, Olindina, Itapicuru, Ribeira do Pombal, Ouriçangas, Nova Soure, Inhambupe, dentre outros, foram aldeamentos jesuítas nos séculos XVI à XVIII e deram origem a antigas vilas na Bahia, como a Vila de São João de Água Fria, outrora conhecida como Arraial de Água Fria.

A pesquisa aborda o estudo da trajetória histórica do arraial de São João Batista de Água Fria entre 1670-1730,¹ como resultado da catequização e colonização nessa parte do sertão baiano que Abreu (1959, p. 211) chamou de sertão de dentro. Propomos uma análise dos aspectos que

¹ O recorte cronológico aqui apontado ainda não é conclusivo, pois a pesquisa encontra-se em desenvolvimento, sendo possível ocorrer alteração para melhor abordarmos o tema e explorar todas as possibilidades de trabalho com nosso objeto.

concorreram direta e indiretamente para o desenvolvimento desse arraial até atingir o patamar de vila em 1727. O estudo ainda abordará aspectos relevantes quanto ao duplo papel desempenhado pela Companhia de Jesus e as estratégias para o conhecimento e dominação das terras da região, escrutinando desde os interesses puramente ligados a economia e/ou política colonial até os interesses religiosos que motivaram a atuação luso-brasileira neste espaço.

É esse caminho mais ao Norte nosso foco, uma vez que aí se localizaram os principais aldeamentos jesuítas dessa parte do sertão baiano nos séculos XVI e XVII, sendo a região de concentração de muitos índios que posteriormente seriam aldeados para dar origem a importantes núcleos de povoamento/repovoamento, como os de São João Batista de Água Fria, Inhambupe, Nossa Senhora da Conceição de Natuba, dentre outros, nos quais foram aldeados índios das etnias cariris, tocos e Paiaíá. Para um melhor entendimento do quadro de ocupação dessa região supracitada estamos analisando as medidas tomadas para garantir a posse e dominação dessas terras, dos povos que a habitavam e exploração de seus recursos e potencialidades econômicas. Dentre as estratégias (oficiais e extraoficiais) de dominação e exploração, estamos analisando a pecuária e a formação de currais, as entradas para preação ou captura de mão de obra escrava indígena, a doação da sesmaria de Água Fria, Itaporocas e Jacuípe em forma de mercê a João Peixoto Viegas, a catequização e os aldeamentos com os índios dessa sesmaria e regiões adjacentes (Inhambupe e Natuba), bem como a medida estratégica e conflituosa de criação de vilas promovidas pela coroa portuguesa (processo no qual se insere a vila de João Batista de Água Fria), partindo-se da hipótese de que essa última ação relaciona-se com o desejo dos colonos suprimirem os poderes que os religiosos detinham sobre as regiões por eles administradas.

Na análise do processo de concessão de sesmarias, damos na pesquisa um enfoque específico à pessoa e atuação colonizadora de João Peixoto Viegas, pois fora nessa sesmaria que os jesuítas atuaram com a catequização dos nativos, *a priori*, a pedido do mesmo, e, *a posteriori*, contrariando os seus interesses. Sabemos que essa concessão feita a Viegas não fora furtiva, pois ele ainda adquiriria outras possessões significativas no sertão, fortalecendo sua influência, possuindo vastos currais, estando às terras sob seu controle entre as principais sesmarias distribuídas na Bahia, inserindo-se no cabedal da elite colonial baiana e agraciado por seus serviços prestado à coroa portuguesa. Peixoto combateu as insurreições dos índios bravos do sertão ao lado de Braz Rodrigues de Arzão, Estêvão Ribeiro, João Amaro e outros.

Parte de nosso foco volta-se para os registros de atividades dos padres da Companhia nessa sesmaria de Viegas. A instituição dos aldeamentos no sertão desempenhou importante papel dentro do contexto colonial. Os problemas enfrentados pelos descimentos dos nativos estimulou essa mudança. O sistema de aldeamentos (onde os indígenas eram agrupados em comunidades religiosas e agrícolas como estratégia para garantir maior eficácia em sua atividade de conversão

das almas e para promover o que Haubert (1999, p. 35) chamou de desenraizamento geográfico e cultural), praticado pelos padres inicialmente próximos do litoral, foram deslocados para o sertão, haja vista os conflitos de interesses com colonizadores, mas também como parte de uma estratégia de ocupação desses territórios. Nesse ponto vale a pena ressaltar que na pesquisa trabalhamos com a hipótese de que Água Fria fora, nos primórdios da colonização da região, um aldeamento jesuítico e que por sua localização privilegiada e as extensões de suas terras, tornou-se importante para o processo de dilatação de fronteiras naquela região.

Desde 1561 que a catequese e o modelo dos aldeamentos chegaram àquela parte do sertão pelo rio Itapicuru segundo Felisbello Freire (1998, p. 92). A posição privilegiada de Água Fria, na Estrada das Boiadas, teve relevância. Mas para além dessa interpretação, é importante ressaltar que naquele momento havia uma política de incentivo a formação de povoações no interior, como forma de ocupação e presença do elemento colonizador. Essa é uma das linhas de análise do projeto, numa tentativa de explicar a importante ascensão de Água Fria. Nesse ínterim, Mello (2007, p. 36) afirma que no caso do Maranhão e no Pará a elevação das aldeias dos índios a condição de vilas foi uma estratégia para revogar o poder temporal dos missionários sobre os índios, atendendo os apelos dos colonos. Defendemos que o mesmo critério político tenha sido aplicado no caso da criação da vila de São João Batista de Água Fria. Para reforçar tal argumento, Felisbello Freire informa-nos que “por carta de 05 de setembro de 1696, a coroa ordenou a criação de povoações pelo recôncavo da capitania da Bahia, em consideração aos interesses dos vassallos por falta de terem quem lhes pudesse administrar a justiça.” (FREIRE, 1998, p. 105). Sendo assim, podemos partir do entendimento de que esse fato verificado aqui na Bahia tem similitudes com o caso do Maranhão e outros, uma vez que eram constantes os conflitos de interesses entre os religiosos e os colonos, além de ser a Companhia de Jesus um poder paralelo ao Estado português, mesmo que estivesse também a serviço do mesmo.

Pensar a presença jesuítica e de outras ordens nos espaços de Água Fria, Nossa Senhora da Conceição de Natuba (Nova Soure), Inhambupe e Itapicuru sem vincular a isso uma conjuntura maior de conquista e estratégia de dominação é deixar passar despercebido elementos essenciais para o entendimento do mundo colonial com seus múltiplos espaços de atuação dos agentes colonizadores. Alencastro (2000, p. 24) afirma que, mesmo que os padres da Companhia e de outras ordens em muitos momentos tenham entrado em conflito com colonos, com a própria Igreja e por vezes com os interesses da administração colonial, as missões desempenharam importante papel como unidades de ocupação, ou seja, estiveram a serviço do colonizador e dentro da política de colonização da coroa para os sertões e outras regiões do Brasil colônia.

Amparando essas hipóteses que até aqui foram abordadas, estamos fazendo uso de uma documentação variada, incluindo relatos de sertanistas, correspondências dos religiosos com os seus superiores, registros de compra e venda de terras nessa região, correspondências oficiais das

autoridades portuguesas com seus representantes atuantes no sertão. No uso dessa documentação estamos atentos para o fato de que muito do que foi produzido em forma de documento escrito contém a intencionalidade de quem o produziu, ou seja, muitos dos relatos e correspondências atendiam a interesses muito peculiares e que não devem ser lidos como verdade em si, sem uma contextualização. É necessário, por isso, um bom diálogo com essas fontes para que possamos extrair elementos nas entrelinhas que revelem mais do que explicitamente dizem. Nesse aspecto, são oportunas as observações de Aróstegui (ARÓSTEGUI, 2006, p. 313) ao afirmar que “o historiador não pode se limitar a transcrever simplesmente o que dizem os documentos – ainda que infelizmente haja alguns que o façam – o historiador tem de explicar”.

Ainda entre os anos de 1719-1730 há registros de intensa atividade catequética em Água Fria. Registros paroquiais do período supracitado revelam que tanto na Freguesia de São João Batista de Água Fria, como nas regiões sob seu controle (Nossa Senhora da Conceição da Oriçangas, Nossa Senhora de Sant’Ana de Serrinha) a conversão de escravos (negros e gentios) era constante, como também os casamentos e o registro de óbitos desses mesmo fregueses. Obviamente por se tratar de um trabalho com documentação religiosa e também de cunho administrativo, isso exige um cuidado diferenciado, para que não reproduzamos o olhar ou ponto de vista do colonizador e, dessa forma, consolidemos o papel do dominador em detrimento dos dominados.

A busca para que possamos responder as questões levantadas ao longo da pesquisa ainda não está conclusa, porém em pleno desenvolvimento. As constantes visitas ao Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB) e a estudo da documentação oficial referente ao período e local estudados revelam nuances relevantes para a composição do texto que começa a ser progressivamente escrito, privilegiando-se sempre uma análise crítica desses documentos, como as instruções dadas aos colonos para elevar à vila as aldeias dos índios em vários pontos da Bahia, revelando alguns aspectos que já apontamos acima. A partir dessas fontes consultadas vemos como a coroa empenhou-se em designar inúmeros agentes colonizadores e garantir a efetiva ocupação e dominação dos territórios e dos indígenas. Documentação semelhante está disponível na hemeroteca digital com a coleção de Documentos Históricos da série dos documentos da Biblioteca Nacional. Trata-se de correspondências entre os governadores gerais e seus vassallos que revelam muito da estrutura administrativa em torno do processo de colonização dos sertões da Bahia, concessões fundiárias, solicitação de terras e provimentos para os padres e as aldeias sob o controle destes, revelando o quanto poder temporal e eclesiástico caminhou lado a lado na consecução de seus objetivos (apesar dos momentos de conflito).

Outro levantamento importante tem sido feito em torno da figura política de João Peixoto Viegas, dada à relevância que este ganhara no cenário político-administrativo e econômico da colônia. As atas da câmara de Salvador (disponíveis na série Documentos Históricos do Arquivo Municipal na Fundação Gregório de Matos) revelam nuances importantes sobre os

cargos ocupados pelo Viegas, sua relação com as principais autoridades coloniais, facilitando-lhe concessões importantes para a consolidação de seu poderia fundiário e político na Bahia. Para completar esse trabalho em torno do Viegas os arquivos da Torre do Tombo (Portugal) tem sido outra importante fonte de pesquisa, pois por ser cristão novo, Viegas passou pelo crivo do Santo Ofício, antes de receber seus privilégios e cargos. Obviamente não se trata de um trabalho bibliográfico, mas de entender a partir das funções desempenhadas pelo Viegas como se deu a formação da elite colonial baiana, sobretudo aquela que deteve o poder nos sertões, de como a estrutura administrativa foi sendo montada e as mercês foram tecendo o cenário de dominação, exploração e consolidação do domínio luso no Brasil colônia. Analisar o João Peixoto Viegas revelará muito mais sobre a sociedade colonial, os interesses de homens com o seu grau de influência, as estratégias da coroa e dos conflitos ocorridos entre os padres da Companhia e outros potentados que tiveram os seus interesses ameaçados pela presença e hegemonia dos religiosos no contato com os índios.

Questões teóricas e metodológicas na pesquisa

O desenvolvimento de pesquisas dessa natureza precisa estar bem referenciado por autores que já trataram de questões relacionadas com os temas aqui levantados. Não podemos pensar a colonização e catequização em Água Fria de forma isolada, desconectada com o contexto da época, pois se assim o fizéssemos estaríamos perdendo de vista todas as discussões que foram iniciadas e que estão em vigência no meio acadêmico. Não há como pensar as ações religiosas e administrativas desenvolvidas em São João Batista de Água Fria como únicas e circunscritas àquele espaço, próprias do mesmo. A ocupação dessa parte sertão está inserida em um contexto mais amplo.

A própria categoria sertão precisa ser pensada teoricamente, pois atrelada a ela, desde o período colonial até o século XX, há uma série de conceitos elaborados a partir de múltiplos contextos para atender a variados objetivos. A principal ideia acerca desse espaço sertanejo que predominou durante o período colonial é a ideia de oposição ao litoral e de terras contínuas e selvagens. Sendo assim, aquele representava o universo da barbárie e este o da civilização que então avançava. São pertinentes as considerações de Neves e Miguel (2007, p. 14-15) acerca dessa dualidade:

Não seria, portanto a civilização, tampouco a barbárie. Essa concepção dual associou “sertão” a conceitos de geografia (semiárido) e da economia (pecuária) e o apresentou numa percepção de sentido espacial (interior) e noutra social (região pouco povoada), ambas, categorias geográficas, mas trouxe implícita a noção de ação humana ou a concepção de espaço social, historicamente construído, um pressuposto da ideia de “região”.

Percebemos assim que estamos diante de uma categoria importante, porém complexa dada as muitas conotações atribuídas a ela. Cronistas, religiosos, bandeirantes, historiadores, antropólogos, geógrafos e literatos dentre tantos outros, todos estes elaboraram conceituações sobre esse espaço em diferentes momentos da história. Os colonizadores desconheciam o interior da colônia, por isso tantas imagens e relatos, ora confluentes, ora conflitantes sobre esse lugar. A documentação colonial revela muitas imprecisões sobre essa parte do território, como por exemplo, no ato de concessão de sesmarias e ao definir os limites destas. Pomba (2003) afirma que o “(re)povoamento do sertão como lugar físico era acompanhado também pela passagem do sertão simbólico do plano do vazio e desconhecido para um espaço “cheio”, preenchido pela colônia e pela civilização” (POMPA, 2003, p. 200).

É necessário realçar que o uso dos termos sertão e espaço feitos aqui ultrapassam as noções geográficas e administrativas, perpassando também aqui o campo do simbólico. Em Certeau (1990, p. 202-203), por exemplo, um lugar é a ordem na qual são distribuídos os elementos nas relações de coexistência, enquanto o espaço é um lugar praticado. Os relatos de religiosos, as crônicas de sertanistas e outros agentes transformam os lugares em espaços e *vice-versa*. Por isso, o termo sertão aqui ora encerra a noção de espaço geográfico e administrativo, ora a extrapola sendo usado no sentido de um espaço construído e engendrado nas relações entre colonizadores e colonizados.

Isso conduz-nos a um debate que orbita em torno das questões de povoamento/repovoamento e/ou deslocamento populacional, avanços e recuos de fronteiras, circulação de mercadorias, catequização do gentio, economia colonial e metropolitana, espaço e lugar, dentre outras. Novais (2005) fala-nos da complexidade dessa empresa colonial afirmando que a mesma exigiu povoamento e organização de uma economia complementar voltada para o mercado metropolitano, sem, contudo perder de vista as implicações que a economia colonial trouxe também para o mercado interno no Brasil. Sobre as culturas agrícolas desenvolvidas nos trópicos ele ainda afirma que “a colonização por meio da agricultura tropical [...] aparece como a solução por meio da qual se tornou possível valorizar economicamente as terras descobertas, e dessa forma garantir-lhes a posse (pelo povoamento)” (NOVAIS, 2005, p 45-46). Mas não podemos perder de vista o fato de haver também aqui na colônia um mercado interno e que em muitos

momentos fora dinamizado pelas atividades econômicas desenvolvidas nos sertões, como a pecuária, dinamizada pelo amplo comércio de gado, sendo a estrada das boiadas, que margeava água Fria uma das principais rotas desse comércio interno.

Quando analisamos a conjuntura interna de ocupação e dominação do sertão baiano percebemos como esse espaço abrigou em seu bojo uma série de redirecionamentos/adequações tanto ao mercado externo (metropolitano), quanto no mercado interno colonial. Santos (2010) destaca, por exemplo, que esses interesses relacionados com as entradas para o espaço sertanejo e de como estas mesmas podiam ser ou não oficiais, mas assim sendo, podia prevalecer objetivos não oficiais. Sobre as múltiplas facetas dessa ocupação ela afirma que:

A conquista luso-brasileira do sertão não fluiu numa única direção – do litoral para o interior –, nem se prendeu exclusivamente ao interesse régio de ampliação da esfera de soberania lusitana na América, não envolveu grupos organizados sob o objetivo comum de “colonização” desses espaços e não se deu por meio de agregação contínua e concatenada de novos espaços ao território colonial. E nem sempre foi bem sucedida, podendo ser revertida pela retomada indígena do espaço ocupado ou mesmo não resultar em ocupação luso-brasileira efetiva (SANTOS, 2010, p. 87).

Dessa forma é possível fazer releituras desse processo de incursão ao sertão, não como dilatação de fronteiras e territórios, mas também visto como espaço de perdas de territórios, de recuo da colonização, de espaço plural e de trânsitos culturais. Por ser um campo fértil de estudos, as pesquisas voltadas para a temática do sertão e de sua ocupação abordando os grupos étnicos que o habitavam está em significativo crescimento. Daí a relevância dessa pesquisa em curso aqui apresentada. Ainda há muitas considerações a ser feitas sobre o desenvolvimento da pesquisa, bem como há a necessidade de inserção e ampliação do suporte teórico. Como se trata de uma pesquisa em desenvolvimentos, muitos dos conceitos tratados aqui celeremente serão aprofundados e melhor aplicados aos objetivos do trabalho, para que possamos responder as questões suscitadas desde a fase inicial do trabalho. Mas, salientamos que as articulações que aqui procuramos estabelecer não se constituem num referencial conclusivo, mas apenas um indicativo teórico para nortear nossas análises que serão ampliadas e/ou redirecionadas (caso necessário) com o desenvolvimento da pesquisa.

Jesuits and colonials at Agua Fria's Sesmaria (Bahia. Centuries XVII-XVIII)

Abstract

This paper is a result of research being developed in the Post-Graduate Masters in Regional and Local History, University of Bahia - UNEB Campus V. The research analyzes within the historical trajectory of the village of St. John the Baptist Cold Water, occupation and domination of the land allotment Cold Water by João Peixoto Viegas and conflicts of interest between the role of this and other explorers with the priests of the Society of Jesus who acted in the service of the crown with the project the villages. This study reveals significant nuances of the colonizing project designed by the Portuguese crown and applied by its agents, but also demonstrates how the particular actions and parallel powers, as the company evolved within the colonizing project.

Keywords: Catechizing. Jesuits. Backcountry.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARÓSTEGUI, Julio. O objeto teórico da historiografia. In: _____. A pesquisa histórica: teoria e método. Bauru, SP: Edusc, 2006.

BARROS, José D'Assunção. Os campos da história: Uma introdução às especialidades da história. **Revista Histedbr on-line**, Campinas, n. 16, p.17-35, dez. 2004.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1990.

FREIRE, Felisbello. **História territorial do Brasil**. Edição fac-similar. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1998.

HAUBERT, Maxime. Índios e jesuítas no tempo das missões. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e império**: as juntas das missões nas conquistas portuguesas. Manaus: Fua, 2007.

NEVES, Erivaldo Fagundes; MIGUEL. Antonieta (Org.). **Caminhos do sertão:** ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia. Salvador: Arcádia, 2007.

NOVAIS, Fernando Antônio. **O Brasil nos quadros do Antigo sistema colonial.** In: _____. Aproximações: ensaios de história e historiografia. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução:** missionários, tupi e tapuia no Brasil Colonial. Bauru, SP: Edusc, 2003.

SANTOS, Márcio Roberto Alves dos. **Fronteiras do sertão baiano:** 1640-1750. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.



Resenhas

PIMENTEL, Helen Ulhôa. **Casamento e sexualidade: a construção das diferenças**. Florianópolis: Mulheres, 2012. 208 p.

No período colonial, casar na Igreja Católica era tarefa um tanto complicada. E restrita a poucos homens e mulheres. Para começar, era necessário abrir um processo – conhecido como banho ou dispensa de impedimentos –, comprovando certas condições que habilitariam os noivos. Entre as exigências estavam, por exemplo, a apresentação da certidão de batismo; uma prova de que a pessoa era livre e a proclamação do matrimônio nas missas de domingos e dias santos e ainda nas freguesias onde o casal havia morado. Só que dificilmente as pessoas tinham em seu poder todos esses documentos. E como a mobilidade da população era grande, muitas vezes os casamentos tinham que ser anunciados em longínquas regiões, chegando mesmo a Portugal e suas possessões na África.

Com tantas barreiras, era de se esperar um certo desestímulo às alianças matrimoniais. Entretanto, conforme vêm mostrando diversos estudos, não era exatamente isso que ocorria. Ainda que os números de casados fossem bem reduzidos em diferentes áreas do Brasil, muitos armavam verdadeiros malabarismos para se unir na Igreja ou manter o casamento. Apelar para testemunhas fidedignas, valer-se de fianças monetárias ou mesmo alegar pobreza e pedir indulgência para que padres e bispos “liberassem” os noivos de determinadas exigências eram estratégias recorrentes, que demonstram quanto o status de casado podia ser almejado e valorizado. Além do mais, para o Estado português, o matrimônio católico era não só fundamental para a catequese, como para assegurar a própria colonização na América.

Tudo isso fica bem evidente quando se examinam variados conjuntos documentais, que, no mais das vezes, pretendiam normatizar a vida dos colonos, registrar e, acima de tudo, incentivar as uniões conjugais. A exemplo da farta documentação eclesiástica que, em tempos recentes, tem finalmente sido descortinada de forma mais sistemática pela historiografia, incluindo-se aí assentos de casamento e batismo, habilitações matrimoniais, processos de banho e de divórcio. Ou ainda a legislação canônica, os compêndios de moralistas setecentistas e as ações abertas nos Tribunais Eclesiásticos.

É justamente por este último caminho que segue a análise de Helen Ulhôa Pimentel no livro *Casamento e sexualidade, a construção das diferenças*, publicado pela editora Mulheres, de Florianópolis. Originalmente dissertação de mestrado defendida na Universidade de Brasília em 2000, a obra está centrada nas práticas discursivas sobre o casamento difundidas em Portugal e em sua colônia nas Américas, consideradas como procedimentos de normalização moral e disciplinarização de mentes, corpos e costumes no século XVIII. Nesse percurso, a autora – doutora em História pela UnB e professora na Universidade Estadual de Montes Claros, Minas Gerais – privilegia, portanto, matéria menos palpável, que atravessa longa duração: discursos, representações sociais, imaginários e “contra-imaginários”. As inspirações mais diretas são os trabalhos de Michel Foucault e Eni Puccinelli Orlandi. Mas há também influências de historiadoras francesas que articulam discussões sobre gênero e poder, como Michelle Perrot e Arlette Farge, e outros clássicos das reflexões feministas, os distintos (porém, complementares) estudos de Joan Scott e Judith Butler. Sem contar ainda autores brasileiros, como Ronaldo Vainfas, Laura de Mello e Souza e Luís Carlos Villalta.

No primeiro capítulo, o foco são os “discursos instauradores” presentes em dois *documentos-chave* da época colonial: as *Ordenações Filipinas*, código legal português mais duradouro (que entrou em vigor no século XVI, e no Brasil continuou sendo usado mesmo após a independência); e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, codificação do direito canônico feita por D. Sebastião Monteiro de Vide em 1707, que seguiu presidindo as ações dos Tribunais Eclesiásticos em todo território brasileiro até pelo menos a segunda metade do século XIX. Nestes conjuntos de leis, selecionou trechos, artigos e discussões em torno do casamento, da sexualidade, de crimes e interdições sexuais e dos diferentes papéis sociais conferidos a homens e mulheres. Desses embates, concluiu que o matrimônio católico – insistentemente referido nos dois volumes – surgia como elemento normalizador por excelência das relações sociais e também como divisor de águas entre o lícito e o ilícito.

Da mesma forma, as distinções de gênero, posições sociais e etnia que daí surgiam podem ser consideradas, conforme a autora, como elementos constitutivos da maneira de ver o mundo daquele período; “normas que criam as hierarquias e divisões sociais”. Nesse processo, também incidia uma dupla moral construindo o gênero, e não contrário. Ao valorizar, de forma diferenciada, comportamentos masculinos e femininos (com estes sempre tendendo para o pólo inferior e “desregrado”), a Igreja, por exemplo, naturalizava determinadas práticas e as transformava em padrões e regras sociais a serem seguidos.

Seguindo essa mesma perspectiva, Helen Pimentel prioriza, no segundo capítulo, os relatos e discursos constantes do *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, livro escrito por Nuno Marques Pereira, teólogo moralista leigo, e editado por cinco vezes durante o século XVIII. Tal qual outros manuais publicados no período, a obra – com seu estilo narrativo e linguagem

agradável – servia como eficiente instrumento de moral cristã e também se propunha a divulgar os princípios normativos da Igreja. E como não poderia deixar de ser, o casamento e o controle da sexualidade apareciam como basilares para a construção da sociedade, a disciplina dos colonos e a sujeição das mulheres. No exame mais detalhado da obra de Marques Pereira – em que se sobressai, por exemplo, os temas do adultério e da licenciosidade feminina – ainda percebe o cruzamento dos imaginários europeu e colonial, e reafirma o papel desse entrelaçamento no trabalho de colonização/catequese no Brasil.

Apesar de poderosos, esses discursos não eram, é certo, proferidos e propagados sem resistência. Se a legislação, transmutada em normas sociais, variava enormemente de um lugar para o outro ao sabor das circunstâncias e ainda pretendia modificar comportamentos, as práticas enraizadas em cada segmento social não deixavam, igualmente, de influir sobre ela. Por exemplo: o casamento possuía, por um lado, um conjunto de leis que o regulamentava e, de outro, uma prática social específica. Mas ambos, por não serem estanques e, pelo contrário, permanecerem em constante relação e interação, não podem ser analisados isoladamente.

Por isso mesmo, a autora busca examinar, no terceiro (e último) capítulo, como a população da Vila de Paracatu do Príncipe, nas Minas Gerais setecentistas, se portava diante dos discursos da Igreja e dos seus propagadores e da própria instituição do casamento. Para tanto, selecionou documentos provenientes dos processos abertos no Tribunal Eclesiástico da vila no século XVIII, recortando-os em “superfícies discursivas”. Ao apontar, mais uma vez, as tentativas de normalização levadas a cabo pelo clero e, por consequência, seu efeito criador de identidades de gênero, étnicas e sociais, consegue observar, ainda que muitas vezes apenas de relance, atitudes femininas de resistência frente ao casamento e às arbitrariedades a elas cometidas e também alguns embates diante das representações tão incessantemente propagadas. Não obstante sua cuidadosa análise, ressenha-se, neste capítulo, de uma caracterização maior de Paracatu, com a distribuição étnica e social de sua população e sua inserção na região mineira. Mesmo que o objetivo maior da pesquisa não seja a ordenação sistemática de dados e fontes, uma apresentação – ainda que breve – deste tipo poderia esclarecer, por exemplo, porque há um número tão expressivo de documentos sobre o casamento para esta região específica. De todo modo, a abordagem proposta por Helen Pimentel é mais uma importante contribuição para a historiografia colonial, apontando para uma temática fundamental, que vem sendo – e ainda pode ser – cada vez mais explorada pelos historiadores.

Juliana Barreto Farias

Doutora em História Social (USP). Professora de História da África na Universidade Estadual de Feira de Santana. Autora, dentre outros livros e artigos, de “Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre africanas e africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX”. In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Org.) Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012. p. 112-133.

juliana_bfarias@hotmail.com

SOYER, François. *Ambiguous gender in early modern Spain and Portugal: inquisitors, doctors and the transgression of gender norms*. Leiden, Boston: Brill, 2012. 328 p.

Inserido na prestigiosa colecção *The Medieval and Early Modern Iberian World*, dedicada à publicação de trabalhos alusivos às mais variadas dimensões do mundo ibérico desde a medievalidade até à época moderna, o último livro de François Soyer aborda, de forma problematizada, a ambiguidade da definição de género e a temática do transgnderismo na época moderna, centrando-se nos casos de Portugal e de Espanha.

Baseando-se essencialmente em documentação inquisitorial, o autor procura analisar o modo em que inquisidores, médicos e a população em geral lidavam com qualquer tipo de transgressão às bem estabelecidas fronteiras sexuais e de género vigentes na Europa dos sécs. XVII e XVIII. Através de um rigoroso, mas não menos provocador, questionário às fontes inquisitoriais, o autor apresenta os múltiplos matizes nos quais se materializou o confronto entre estes indivíduos, categorizados por ele como expressões de “ambiguous gender”, e as autoridades inquisitoriais que se confrontavam com a existência destes fenómenos. No entanto, uma das interessantes linhas de análise promovidas por este trabalho é a de não se limitar a analisar o choque entre o Santo Ofício e estas personagens que, em algum momento do seu percurso vital, acabaram por cair nas suas malhas. Parte da reflexão feita por Soyer procura compreender o fenómeno no seu interior, por exemplo questionando as motivações que levavam estes indivíduos – que não apresentavam qualquer tipo de malformação genital – a serem considerados como pertencentes a outro género, ou, noutros casos, serem considerados como sendo ‘hermafroditas’. Deste modo, o trabalho de Soyer confronta-nos também com a problemática das difíceis definições identitárias e de autorrepresentação.

No tocante à estrutura, o livro divide-se, no essencial, em seis capítulos, antecidos por uma introdução na qual se problematiza – percorrendo os mais recentes contributos sobre a temática – a validade da utilização das fontes inquisitoriais na análise histórica. Os dois

primeiros capítulos podem ser definidos como sendo de cariz mais teórico. O primeiro, “Gender stereotypes and sexual transgressions in early modern Spain and Portugal”, apresenta o pano de fundo para os casos que serão analisados no resto do livro, bem como o quadro mental ibérico no qual circulavam determinados estereótipos de género e concepções relativas à homossexualidade feminina e masculina. O segundo capítulo, “Inquisitors and Hermaphrodites”, por seu lado, aprofunda um tópico de crucial importância quando se procura estudar transgressões sexuais e a problemática do género no mundo moderno: a questão do hermafroditismo. O ponto de vista é o de estudar a forma como estes indivíduos, que apresentavam malformações genitais, eram catalogados como hermafroditas pelas autoridades inquisitoriais, após um exame no qual “[...] doctors commissioned by the Inquisition to examine [the] genitals in order to establish a gender identity” (p. 8). Assim, podemos compreender que a prática médica moderna considerava que a identidade sexual de um indivíduo estava associada de forma linear e directa à natureza dos seus órgãos sexuais. No entanto, os casos de estudo apresentados por Soyer na segunda parte do seu livro mostram, de forma inequívoca, que a realidade era muito mais complexa do que esta simples visão clínica da forma de determinar o género de um indivíduo.

Após estes dois capítulos introdutórios que colocam em perspectiva os pontos de vista referentes à ambiguidade de género e à actuação inquisitorial nestas matérias, Soyer dedica os quatro capítulos seguintes ao estudo de quatro case-studies de grande relevância para a temática do livro. O terceiro capítulo, “A woman married as a man: the trial of Francisco Roca”, debruça-se sobre o caso de Francisco Roca, processado pela inquisição de Valência entre 1649 e 1651. Acusado de diversos crimes, o réu foi denunciado também pela sua própria mulher. Entre os múltiplos crimes de que era acusado encontravam-se suspeitas de sodomia enquanto sujeito passivo e também de travestismo. O exemplo de Francisco Roca mostra bem como querelas familiares e mesmo os comportamentos homoeróticos do próprio réu levaram a uma acusação de “ambiguous gender identity” (p. 9).

O quarto capítulo apresenta um título que indicia de forma subtil os universos de ambiguidade identitária nos quais o autor do livro se move: “Father Paula: the trial of father Pedro Furtado”. Centra-se em mais um caso de estudo, baseado no processo inquisitorial contra o padre Pedro Furtado, pároco de uma pequena localidade do Norte de Portugal. Processado pela Inquisição de Coimbra entre 1698 e 1701, o Santo Ofício recebeu inúmeros testemunhos de homens que afirmavam terem tido relações sexuais com o padre Furtado, como se ele fosse uma mulher, inclusivamente afirmando que ele tinha órgãos genitais femininos. Nas páginas do seu volumoso processo antevê-se um percurso de vida invulgar que motivou as suspeitas de que Furtado fosse uma mulher que se fizera passar por homem e que, inclusivamente, tinha conseguido ser ordenada como padre.

No quinto capítulo, “The She-Man of Ervedal: The trial of Joseph ‘Josepha’ Martins”, é oferecido o caso de um pastor português, publicamente reconhecido como sendo um hermafrodita mas que acabou preso pela Inquisição de Évora em 1725, após ser denunciado por dois homens que afirmaram que ele apenas possuía órgãos genitais femininos. Como bem salienta Soyer, “[...] this fascinating trial demonstrates the extent to which an individual, through no obvious actions of his own, could find himself burdened and stigmatised with a public reputation of gender ambiguity” (p. 9).

O sexto e último capítulo, “Searching for Sister Maria’s Penis: the trial of Maria Duran” apresenta, sem dúvida, um caso de excepcional interesse que poderia ser objecto de um estudo autónomo, dada a riqueza de informações que se podem recolher das fontes inquisitoriais. Maria Duran era uma mulher originária da Catalunha e noviça no convento dominicano de Nossa Senhora do Paraíso, em Évora. Foi presa pela inquisição portuguesa entre 1741 e 1744. Depois de uma vida aventureira que a fez inclusivamente servir nos exércitos da Catalunha, disfarçada de homem, Maria foi acusada por outras noviças do convento eborense de ter mantido com elas práticas sexuais nas quais a freira catalã apresentava um pénis plenamente funcional. Um dos aspectos de interesse neste caso é que a investigação inquisitorial se estrutura em dois níveis: primeiro, estabelecer com recurso à medicina se Maria era efectivamente uma mulher; num segundo nível, analisar a validade da hipótese de se estar na presença de pacto demoníaco (seria por intercessão demoníaca que a freira apresentava possuir um pénis erecto durante o acto sexual). Para Soyer, o episódio de Maria Duran mostra também o choque provocado pela homossexualidade feminina, tanto nas mentes dos inquisidores como nas da população em geral.

A complexidade dos casos apresentados neste livro permite, sem dúvida, enriquecer e problematizar os estudos sobre o género no mundo ibérico da época moderna. De forma alguma estamos apenas na presença de um elenco de simples exemplos. Pelo contrário, como refere o autor, os indivíduos analisados e as suas conturbadas histórias de vida possibilitam aumentar “[...] our understanding of the dynamics behind gender norms and perceptions of masculinity and femininity in early modern Spain and Portugal” (p. 288).

O livro de François Soyer abre importantes pistas de investigação para compreender as dificuldades de construção identitária, de âmbito sexual neste caso, mas passível de ser transposta para outras realidades igualmente porosas e “ambíguas” (para manter a adjectivação escolhida pelo autor). Por outro lado, este livro mostra bem as potenciais virtualidades de análise das fontes inquisitoriais, uma tipologia documental que sustenta, ainda hoje, alguns dos contributos historiográficos mais arrojados e inovadores. De tudo isso, o livro de François Soyer é um exemplo paradigmático.

Susana Mateus

Pesquisadora da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste/
Universidade de Lisboa.
mateus.susana@gmail.com

Resumos

DISSERTAÇÕES**Cristãos-Novos nos Negócios da Capitania de Pernambuco:
relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre
os anos de 1580 e 1630****Janaina Guimarães da Fonseca e Silva**

Tese de Doutorado em História Social do Norte e Nordeste – Programa de Pós-graduação em História, Depto de História, Universidade Federal de Pernambuco. 256 f.
Recife, 7 maio 2012

Banca: Profa Dra Virgínia Maria Almoêdo de Assis (Orientadora/UFPE), Profo Dr Angelo Adriano Faria de Assis (Co-Orientador/UFV), Profa Dra Suely Creusa Cordeiro de Almeida (UFRPE), Profo Dr Marcus Joaquim Maciel de Carvalho (UFPE) e Profo Dr George Felix Cabral de Souza (UFPE).

O comércio que envolvia a capitania de Pernambuco é o ponto de partida para essa pesquisa na qual são analisadas as relações comerciais desenvolvidas por cristãos-novos nas amplas redes comerciais que cruzavam o Oceano Atlântico. A Capitania de Pernambuco, entre os anos de 1580-1630, foi local de circulação, estabelecimento e comércio de vários cristãos-novos, descendentes de judeus convertidos em Portugal no final do século XV. Estes homens foram membros de extensas redescomerciais, fundamentais ao desenvolvimento do comércio transoceânico. Tais redes, contudo, não eram compostas apenas por homens de origem cristã-nova. Em seus prolongamentos elas contavam com mercadores das mais diversas origens, que estavam localizados em entrepostos comerciais estratégicos, com os quais os neoconvertos se articulavam para o escoamento e introdução de diversos produtos na capitania.

A presente tese foi construída a partir da recomposição das trajetórias de 165 comerciantescristãos-novos que estiveram na Capitania de Pernambuco desde o fim do século XVI. Primeiramente foi examinada a construção dessas redes comerciais heterogêneas e os interesses que levaram esses homens a se estabelecer na capitania de Pernambuco. Logo foram averiguados os motivos que levaram alguns destes homens a deixar a Capitania no começo do século XVII, entre os quais se destacam a ação inquisitorial e a mobilidade intrínseca as redes comerciais. E, por fim, foram analisadas as estratégias desenvolvidas pelos que permaneceram em Pernambuco até, ao menos, o ano de 1630. A tese então proposta é de que os cristãos-novos estabelecidos em Pernambuco desenvolveram heterogêneas relações comerciais, familiares e comunitárias que contribuíram para a permanência desses homens, mesmo diante de uma conjuntura difícil. Pois os anos que antecederam a tomada da capitania pelos holandeses foram marcados por uma intensa ação pirata e corsária no oceano Atlântico e também pela retração do preço do açúcar nos mercados europeus.

Palavras-chave: cristãos-novos, redes de comércio, Pernambuco, Mundo ibero-americano.

New-Cristians in Pernambuco Captaincy business: Relationships, continuities and ruptures in the trade networks between years 1580 and 1630

The Captaincy of Pernambuco, between 1580 and 1630, was a place of movement, setting up and commerce of many New-Christians, descendants of late 15th century Jew converted in Portugal. These men were members of wide commercial networks, essential for the development of transoceanic commerce. Such networks, however, were not solely made of men of New-Christian origins. In their extension they counted on merchants with many diverse origins, located in strategic commercial entrepots, with which the neo-converted connected in order to dispose and introduce different goods in and out that Captaincy. Our thesis has been constructed from the re-assembling of the trajectory of some New-Christians who have been in the Captaincy of Pernambuco since the end of 16th century. Initially we have examined the setting up of such heterogeneous commercial networks. Then we have investigated the reasons which lead some of these men to leave the Captaincy in the beginning of 16th century, among which we underline Inquisition action and the inherent mobility of commercial network. Finally, we have analyzed the strategies developed by those who have settled in Pernambuco up to, at least, the year of 1630. The thesis here proposed is that the New-Christians settled in Pernambuco have enrolled heterogeneous commercial, family and community relationships which have contributed to their permanence in the area, even facing difficult context. It is a given fact that the years preceding the conquer of the captaincy by the Dutch, were remarkable for the intensive action of privateers and pirates on the Atlantic Ocean as well as for the retraction of prices of sugar in European markets.

Keywords: New-Christian. Pernambuco. Trading.



A Irmandade do Glorioso São Bartolomeu de Maragogipe: suas Práticas Devocionais e a Romanização (1851-1995)

Antônio da Conceição Nascimento¹

Dissertação de Mestrado em História do Programa de Pós Graduação em História Regional e Local (PPGHIS) – Departamento de Ciências Humanas, Campus V, Santo Antônio de Jesus, Universidade do Estado da Bahia.
Salvador, 6 maio 2011.

Banca: Profa Dra Suzana Severs (Orientadora/Campus V, UNEB), Profa Dra Lucilene Reginaldo (UNICAMP) e Prof.^a Dr.^a Sara Oliveira Farias (UNEB).

Desde a segunda metade do século XVIII, se erigiram na freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe-Ba irmandades para brancos, negros e pardos, respectivamente devotas do Santíssimo Sacramento, de São Benedito e de Nossa Senhora da Conceição. Essas confrarias refletiam as distinções sociais que muitas vezes estavam ligadas a classificações de cor. De criação tardia (1851) a do Glorioso São Bartolomeu ganhara destaque em relação às outras. Com o objetivo de zelar pelo culto ao apóstolo padroeiro da cidade, desenvolveu essa atividade até 1995, quando foi substituída por comissões de festas. A assistência funerária aos confrades também fez parte de suas práticas devocionais, ao longo de sua atuação, mesmo

¹Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História Regional e Local da pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Graduado em História (Campus V, UNEB). Professor colaborador do curso de História PAR-FOR (Plano Nacional de Formação de Professores), Departamento de Educação, Campus XIV, Conceição do Coité (UNEB). Atua na área de História do Brasil com foco em religião e religiosidade no século XIX e Educação e relações étnico-raciais.

depois da construção do cemitério em 1860, quando os enterramentos deixaram de ser realizados na igreja matriz. Sua fundação deu-se no contexto da romanização, movimento religioso promovido na Bahia pelo Arcebispo Primaz, o ultramontano Dom Romualdo de Seixas. As medidas da Romanização foram sentidas pela Irmandade no início do século XX, depois da separação entre a Igreja e o Estado, quando ela foi colocada sob a presidência do vigário local, perdendo assim sua autonomia.

Palavras-Chave: Irmandade. Práticas devocionais. Romanização. Igreja católica.

The Brotherhood of the Glorious Saint Bartholomew Maragogipe: Devotional Practices and Romanization (1851-1995)

Abstract

Since the second half of the eighteenth century, were erected in the parish of St. Bartholomew Maragogipe-Ba sororities for whites, blacks and browns, respectively devotees of the Blessed Sacrament, St. Benedict and Our Lady of the Conception. These confraternities reflected the social distinctions linked to color ratings. Late creation (1851) of the Glorious Saint Bartholomew gained prominence in relation to the other. In order to take care of the cult of the Apostle patron saint of the city, developed this activity until 1995, when it was replaced by party committees. The funeral assistance to the brothers was part of their devotional practices, even after the construction of the cemetery in 1860, when the burials were prohibited in the mother church. Its foundation took place in the Romanization's context, religious movement led by Archbishop Primate in Bahia, the ultramontane Romualdo de Seixas. The Brotherhood felt Romanization in the early twentieth century, after the split between the Catholic Church and the State, when she went to be chaired by the local vicar, thus losing their autonomy.

Keywords: Brotherhood. Devotional practices. Romanization. Catholic church.



História de uma Visita: Última Entrada da Inquisição nas Beiras – 1637

Lúcia Alexandra da Silveira Coelho Ferreira¹

Dissertação de Mestrado em História Moderna, Faculdade de Letras,
Universidade do Porto. 567 f.
Porto, 5 de Março de 1999.
Banca: Profa Dra Prof. Doutora Elvira Mea
(Orientadora, Universidade do Porto).

Em 1637 teve lugar uma Visita Inquisitorial às localidades de Viseu, São Pedro do Sul, Trancoso e Pinhel do Bispado de Viseu e Almeida do Bispado de Lamego. Estas Visitas são consideradas o veículo mais eficiente de controlo moral e social utilizado pela Inquisição devido ao impacto que provocavam nas regiões visitadas.

Fruto da existência de importantes comunidades cristãs-novas nestas regiões, o delito de judaísmo ocupa um lugar de destaque em termos de delitos denunciados. A esmagadora maioria refere-se a rituais judaicos observados em enterros de cristãos-novos. Quando não se reportam a enterramentos, englobam um conjunto de rituais, nomeadamente a observância de vários preceitos: não comerem carne de porco nem peixe sem escama; tirarem a gordura da carne; acenderem os candeeiros com torcidas novas, vestirem roupa lavada e mudarem os lençóis da cama à sexta-feira; não trabalharem, não cozinhareem ou cozerem pão ao Sábado; deitarem a água fora dos cântaros quando morre alguém da família, entre outros.

¹ Doutoranda, Mestre e Licenciada em História. Autora de vários artigos sobre Judaísmo, Inquisição e Cristãos-Novos na Beira Alta, e participa regularmente em congressos da especialidade com comunicações.

Com esta Visita, o Inquisidor conseguiu, acima de tudo, avaliar a extensão do cripto-judaísmo nas localidades visitadas e obrigou muitos destes cristãos-novos a ter um maior cuidado na exteriorização de práticas identificadas com a crença mosaica. Depois da sua realização, e durante as décadas seguintes, o número de cristãos-novos processados nos tribunais portugueses diminuiu consideravelmente.

Palavras-chave: Inquisição. Judaísmo. Cristãos-novos.

Story of a Visit: last coming of the Inquisition in Beira

Abstract

In 1637 the Inquisition visited Viseu, São Pedro do Sul, Trancoso and Pinhel under Viseu's Bishop and Almeida under Lamego's Bishop. Such comings are considered Inquisition's most efficient way of exercise both moral and social control over the population, given its impact among locals.

An important number of new-christian communities were settled here, which places Judaism as the most common sin practiced in this region. The offences refer to a wide range of hebrew rituals, the vast majority concerning new-christian burials. A wide number of observances can thus be found: the ban on eating pork or fish with scale, trimming fat off meat, using new candles, clean clothes, changing bed linen on fridays, no working or cooking on saturdays, emptying water-pots when a relative dies, among others.

This coming enabled the inquisitor with means to assess the extension of crypto-judaism in that particular region and forced many of these new-christians to curb some of their practices identified with the mosaic law. In the following decades, the number of new-christians charged in Portuguese courts has, therefore, decreased significantly.

Keywords: Inquisition. Judaism. New Christians.



Rebulição no Coreto: Conflito entre Padres e Políticos em Conceição do Coité (1989-2000)

Cristian Barreto de Miranda¹

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Federal da Bahia. 150 f.
Salvador, 29 set. 2012.

Banca: Prof^a Dr^a Maria José Rapassi Mascarenhas (Orientadora/UFBA),
Prof. Dr. Cândido da Costa e Silva (UCSAL) e Prof. Dr. Dilton Oliveira de Araújo (UFBA).

Este trabalho tem como objeto de estudo o conflito ocorrido entre representantes da Igreja Católica e o poder público municipal de Conceição do Coité entre 1989 e 2000. Os religiosos que chegaram a partir de 1989 na instituição religiosa local, especialmente o Padre Luiz Rodrigues de Oliveira, influenciados por novas diretrizes de evangelização adotadas pela Igreja no Concílio Ecumênico Vaticano II, contribuíram para a vivência de um catolicismo mais preocupado com dinâmica das relações sociopolíticas e na mobilização contra a política clientelista em Conceição do Coité. A Igreja local por não atender mais aos interesses exclusivos do poder público municipal e interferir no campo político coiteense enfrentou a reação do grupo político dominante, denominado de “Vermelhos”, que exerce há mais de 38 anos a hegemonia no poder local. A atuação política dos representantes católicos na sociedade coiteense é um significativo exemplo para compreender como alguns setores da Igreja Católica no semiárido baiano agiram diante

¹ Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Licenciado em História pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: cristianhist@gmail.com

das inovações do Concílio Ecumênico Vaticano II e de como as ações da chamada Igreja Popular ainda persistem diante de contextos econômicos e políticos arcaicos.

Palavras-chave: Conceição do Coité. Conflito. Igreja Católica. Poder local.

Stir in Bandstand: Conflict between Father and Political in Conceição do Coité (1989-2000)

This work has as object of study the conflict occurred between representatives of Catholic Church and the municipal government of Conceição do Coité between 1989 and 2000. The religious people who arrived in the referred city from 1989 in the local religious institution, mainly Father Luiz Rodrigues de Oliveira, influenced by the new guidelines for the evangelization adopted by the Church in The Second Vatican Council, contributed to the experience a Catholicism more concerned with the dynamics of sociopolitical relations and mobilization against clientelist politics in Conceição do Coité. As the local Church no longer met the exclusive interests of the municipal government and also didn't interfere in the political field of the people from Conceição do Coité, it faced the reaction of the ruling political party, called "Vermelhos", that has been ruling the hegemony in the local government for 38 years. The political actions of the catholic representatives in the society of Conceição do Coité is a significant example to understand how some sectors of the Catholic Church in the semiarid of Bahia have acted on the innovations of The Second Vatican Council, and how the actions of the called Popular Church still persist facing the archaic economic and political contexts.

Keywords: Conceição do Coité. Conflic. Catholic church. Local government.



Instruções aos Colaboradores
Instructions for Collaborators

PLURAI Revista Multidisciplinar da Universidade do Estado da Bahia é uma publicação quadrimestral e aceita trabalhos originais que sejam classificados em uma das seguintes modalidades:

- resultados de pesquisas sob a forma de artigos originais, relatos de pesquisa, estudos e ensaios provenientes das áreas de ensino, pesquisa e extensão;
- resenhas sobre publicações recentes e resumos de teses e dissertações.

INSTRUÇÕES GERAIS

Processo de Seleção

As colaborações serão submetidas a pelo menos dois membros do Conselho Editorial da Revista ou Pareceristas *Ad hoc* por eles indicados, sem identificação do autor.

Se a matéria for aceita para publicação, a revista permite-se introduzir ajustes de formatação. Modificações de estrutura ou de conteúdo, sugeridas pelos Pareceristas, só serão incorporadas mediante concordância dos autores.

Artigos aprovados com restrições serão encaminhados para a reformulação por parte dos autores. Nestes casos, o Conselho Editorial se reserva o direito de recusar o artigo, caso as alterações neles introduzidas não atendam às solicitações feitas pelos Pareceristas.

O autor deve ser comunicado do recebimento da sua colaboração no prazo de até dez dias e do resultado da avaliação do

PLURAI is a multidisciplinary periodical of the Universidade do Estado da Bahia which is published every fourth month. Original works are accepted since they can be classified in one of the following modalities:

- results of researches in a form of original articles, reports, studies and essays originated from activities of teaching, research, and community activity;
- review of recent publication, and resume of theses and dissertations.

GENERAL INSTRUCTIONS

Process for selection

All the works submitted to analysis will be appreciated by at least two members of the Magazine Editorial Board, or by other people *Ad hoc* indicated by the members, whose identities should not be mentioned.

If the work is accepted for publication, adjustments in the format are permitted. If some modifications in the structure or in the content are suggested they will be included with the authors' agreement only.

Articles which are accepted with reservation will be returned to their authors to be given a new form. The Editorial Board is given the right of refusing the work if the necessary changes are not enough, that is, if they do not correspond to what was asked.

The author must be informed that his/her material was received in 10 days, at most. Also the result of the work evaluation should

seu trabalho em até 120 dias após a data da primeira comunicação.

A publicação de artigos não é remunerada, sendo permitida a sua reprodução total ou parcial, desde que citada a fonte.

Os artigos assinados serão de responsabilidade exclusiva de seus autores, não refletindo, necessariamente, a opinião do periódico.

Os originais não serão devolvidos.

A aceitação do texto para publicação implica na transferência de direitos autorais para **PLURAIIS Revista Multidisciplinar da UNEB**.

Serão remetidos a cada autor dois exemplares da edição em que for publicada sua colaboração.

Não serão aceitas colaborações que não atendam às **Normas** e à formatação fixada nas **Seções**.

Seções

- **Dossiê Temático** – textos ensaísticos ou analíticos temáticos, a convite dos editores, resultantes de estudos e pesquisas originais nas áreas de ensino, pesquisa e extensão. A sua estrutura formal incorpora seis partes fundamentais: introdução, objetivos, material e métodos, resultados, discussão e conclusões. Devem conter até 7.000 palavras, resumo (conforme a norma NBR 6028/2003, Informação e documentação - Resumo - Apresentação, da Associação Brasileira de Normas Técnicas

be informed to the author in 120 days after the date of the first communication.

The publication of articles is not paid, and their partial or total reproduction is permitted since the source has been mentioned.

Articles which are signed will have exclusive responsibility of their authors. They do not necessarily reflect the periodical position.

The original materials will not be given back to their authors.

The acceptance of the work for publication means that the copyright was transferred to **PLURAIIS Revista Multidisciplinar da UNEB**.

Two copies of the edition in which the author has his material published will be sent to him.

Works which do not conform to the general rules and to the format of the publication will not be accepted.

Sections

- **Thematic Dossier** – essays, analytical thematic texts, asked by the editors, texts which are the result of original studies/researches in the area of teaching, research, and community activities. Their formal structure embodies six fundamental parts: introduction, goals, material and methods, results, discussion, and conclusion. They must have 7.000 words, resume (according to the NBR 6028 rule, *Information and documents – Resume* –

cas), palavras-chave e referências (NBR 6023/2002, Informação e documentação - Referências - Elaboração, da ABNT). O título, o resumo e as palavras-chave (title, abstract and keywords) devem ser traduzidos para a língua inglesa.

- **Artigos Técnicos** – textos produzidos de experiências desenvolvidas nas áreas de interesse da Revista. Para esses artigos, o periódico exige a mesma apresentação dos textos do Dossiê Temático
- **Relatos de Pesquisa** – textos resultantes de trabalhos de observações originais, acompanhados de análise e discussão sobre temas ligados às nas áreas de ensino, pesquisa e extensão. A sua estrutura deve apresentar, no mínimo, introdução, relato de experiência e discussão. Devem conter até 5.000 palavras, resumo e palavras-chave. O título, o resumo e as palavras-chave (*title, abstract and keywords*) devem ser traduzidos para a língua inglesa.
- **Estudos / Ensaios** – comumente, os estudos/ensaio constituem textos de análise e questionamentos sobre modelos teóricos existentes, nas áreas de ensino, pesquisa e extensão, sobre temas ligados à política editorial da Re-

Introduction of the Associação Brasileira de Normas Técnicas), keywords and references (NBR 6023/2002, *Information and documents – References – Elaboration*, of the ABNT). Title, abstract, and keywords must be translated into Portuguese..

- **Technical Works** – texts produced as result of experiments developed in the areas of interest of the Magazine. For this kind of works, the magazine requires the same introduction of the texts of Thematic Dossier.
- **Research Reports** – texts produced as result of works of original observations, followed with analysis and discussion about theme related with the areas of teaching, research, and community activities. Their structure should show, at least: introduction, report of experience, and discussion. They must have 5.000 words, at most, abstract and keywords. The title, abstract, and keywords must be translated into Portuguese.
- **Studies / Essays** – in general, studies/essays constitute text for analysis and question about present theoretical models in the areas of teaching, research, and community activities, about themes related to the editorial

vista, incluindo a elaboração de hipóteses para futuras pesquisas. Devem conter até 4.000 palavras, resumo e palavras-chave. O título, o resumo e as palavras-chave (*title, abstract and keywords*) devem ser traduzidos para a língua inglesa.

- **Resenhas de Livros** – até duas páginas de publicações lançadas recentemente (até dois anos anteriores à publicação da revista) sob a forma de resenhas, comentários.
- **Resumos** – de tese, devem ter no máximo 500 palavras, e de dissertação, no máximo 250 palavras, incluindo título, número de páginas, autor (e seus dados), palavras-chave, orientador, banca, instituição e data da defesa pública.

Normas

Ilustrações – As tabelas, quadros e figuras (gráficos, desenhos, fotografias etc.) podem ser apresentados em páginas separadas indicando-se no corpo do texto os locais em que devem ser inseridos, ou inseridos diretamente no texto, nas extensões .tif ou .jpg. As ilustrações devem necessariamente ser numeradas, tituladas e apresentar indicação das fontes.

Citações – Devem ser apresentadas de acordo com a NBR 10520/2002, *Informação e documentação - Citações em documentos*

policy of the Magazine, including hypothesis elaboration for researches in the future. They must have 4.000 words, at most, abstract and keywords. The title, abstract, and keywords must be translated into Portuguese.

- **Review of Books** – two pages, at most, of works recently published (up to two years before the publication of the Magazine) in the form of reviews, comments.
- **Resumes** – of theses must have 500 words, at most, and dissertation resume must have 250 words, at most, including title, number of pages, author's name (and other information), keywords, guide, examining board, institution, and date of the public presentation.

Rules

Illustrations – charts, tables and pictures (graphics, pictures, photography, and so on) can be presented in separate pages. In body of the text it can be mentioned the places where the illustrations should be inserted, or it can be inserted in the text, in the extensions .tif or .jpg. The illustrations must necessarily be numbered, titled, and show the indications of the sources.

Quotations – they should be presented according to the NBR 10520/2002, *Information and documents – Quotations in documents – Introduction*, of the ABNT. The bibliographical quotations, or from *website*, inserted in the text properly, must appear in quotations, or in

- *Apresentação*, da ABNT. As citações bibliográficas ou de *website*, inseridas no próprio texto, devem vir entre aspas ou em parágrafo com recuo e sem aspas, remetendo ao autor. Diferentes títulos do mesmo autor, publicados no mesmo ano, devem ser diferenciados adicionando-se uma letra depois da data (a, b). Quando o autor faz parte do texto, este deve aparecer em letra cursiva. *Exemplo*: De acordo com Freire (1982, p. 35) etc. Quando o autor não faz parte do texto, este deve aparecer ao final do parágrafo, entre parênteses e em letra maiúscula. *Exemplo*: A pedagogia das minorias está à disposição de todos (FREIRE, 1982, p. 35). Para qualquer referência a um autor deve ser adotado igual procedimento. Deste modo, no rodapé das páginas do texto, devem constar apenas as notas explicativas **estritamente necessárias**, que devem obedecer à NBR 10520.

Notas de Rodapé - Devem ser exclusivamente explicativas. Todas as notas deverão ser numeradas e aparecer no rodapé da página.

Referências – Deverão vir após a parte final do artigo, em ordem alfabética, a listas dos autores e das publicações, conforme a NBR 6023/2002, *Informação e documentação - Referências - Elaboração*, da ABNT. As referências bibliográficas devem conter exclusivamente os autores e textos citados no trabalho.

Alguns exemplos:

Livro com um só autor

JECUPÉ, Kaka. **Será a terra dos mil povos**: história indígena brasileira contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 1998.

paragraphs with retrocession and without the quotation marks referring to the author. Different titles of the same author, published in the same year must be identified by adding a letter after the date (a, b). When the author is not part of the text, his name must appear at the end of the paragraph between parenthesis, and in big letters. For example: A pedagogia das minorias está à disposição de todos (FREIRE, 1982, P. 35). For any reference to an author, equal procedures should be adopted. This way, in the footnotes of each page only the explanatory notes, **absolutely necessary**, must appear, and they must follow the NBR 10520 rules.

Footnotes – They must be exclusively explanatory. All the notes must be numbered, and appear in the page footnotes.

References – The list of authors and of publications must come after the final part of the text, in alphabetical order, according to the NBR 6023/2002 - *Information and documents – References – Elaboration* – of BNT rules. Bibliographical references must include the name of authors, and texts mentioned in the work only.

Some examples are given here:

Book written by only one author

JECUPÉ, Kaká. **Será a terra dos mil povos**: história indígena brasileira contada por um índio. São Paulo: Petrópolis, 1998.

Book written by three authors

NORTON, Peter, AITKEN, Peter, WILSON, Richard. **Peter Norton: A bíblia do programador**. Tradução de Geraldo Costa Filho. Rio de Janeiro: Campos, 1994.

Livro com três autores

NORTON, Peter; AITKEN, Peter; WILTON, Richard. **Peter Norton: a bíblia do programador**. Tradução de Geraldo Costa Filho. Rio de Janeiro: Campos, 1994.

Livro com mais de três autores

CASTELS, Manuel *et al.* **Novas perspectivas críticas em educação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

Capítulo de livro

BARBIER, René. A escuta sensível na abordagem transversal. In: BARBOSA, Joaquim (Org.). **Multirreferencialidade nas ciências e na educação**. São Carlos: EdUFSCar, 1998. p. 168-198.

Artigo de periódico

BITTENCOURT, Maria Nadja Nunes. A prática da escrita e da leitura na elaboração do Projeto Político Pedagógico da escola. **Caderno Temático Projeto Político Pedagógico da Escola Comunitária**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 22-27, jul. 2004.

Artigo de jornais

SOUZA, Marcus. Falta de qualidade no magistério é a falha mais séria no ensino privado e público. **O Globo**, Rio de Janeiro, 6 dez. 2001. Caderno 2, p. 4.

Artigo de periódico (formato eletrônico)

TRINDADE, Judite Maria Barbosa. O abandono de crianças ou a negação do óbvio. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 19, n. 37, 1999. Disponível

Book written by more than three authors

CASTELS, Manuel *et al.* **Novas perspectivas críticas em educação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

Chapter of a book

BARBIER, René. A escuta sensível na abordagem transversal. In: BARBOSA, Joaquim (Org.). **Multirreferencialidade nas ciências e na educação**. São Carlos: EdUFSCar, 1998. P.168-198.

Article of a periodical

BITTENCOURT, Maria Nadja Nunes. A prática da escrita e da leitura na elaboração do Projeto Político Pedagógico da escola. **Caderno Temático Projeto Político Pedagógico da Escola Comunitária**, Salvador, v. 1 n.1, p. 22-27, jul. 2004.

Article of newspapers

SOUZA, Marcus. Falta de qualidade no magistério é a falha mais séria no ensino privado e público. **O Globo**, Rio de Janeiro, 6 dez. 2001. Caderno 2, p. 4.

Article of a periodical (electronic format)

TRINDADE, Judite Maria Barbosa. O abandono de crianças ou a negação do óbvio. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v, 19, n. 37, 1999. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 14 ago, 2000.

Book in electronic format

SÃO PAULO (Estado) **Entendendo o meio ambiente**. São Paulo, 1999. V. 3. Disponível em: <<http://www.bdt.org.br/>>



em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 14 ago. 2000.

Livro em formato eletrônico

SÃO PAULO (Estado). **Entendendo o meio ambiente**. São Paulo, 1999. v. 3. Disponível em: <<http://www.bdt.org.br/sma/entendendo/Atual/htm>>. Acesso em: 19 out. 2003.

Legislação

SÃO PAULO (Estado). Decreto no 42.822, de 20 de janeiro de 1998. **Lex**: coletânea de legislação e jurisprudência, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 217-220, 1998.

Dissertações e teses

BITTENCOURT, Maria Nadja Nunes. **O espaço para o imaginário no currículo de formação do professor de Letras da UFBA**. 1997. 152 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

Trabalho publicado em congresso

LIMA, Maria José Rocha. Professor, objeto da trama da ignorância: análise de discursos de autoridades brasileiras, no império e na república. In: ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL DO NORDESTE: HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 13., 1997, Natal. **Anais...** Natal: EDURFRN, 1997. p. 95-107.

sma/entendendo/Atual/htm>. Acesso em 19 out. 2003.

Legislation

SÃO PAULO (Estado) Decreto n. 42.822, de 20 de janeiro de 1998. **Lex**: coletânea de legislação e Jurisprudência, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 217-220, 1998.

Dissertations and theses

BITTENCOURT, Maria Nadja Nunes. **O espaço para o imaginário no currículo de formação do professor de Letras da UFBA**. 1997. 152 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

Work published in a congress

LIMA, Maria José Rocha. Professor, objeto da trama da ignorância: análise de discursos de autoridades brasileiras, no império e na república. In: ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL DO NORDESTE: HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 13., 1997, Natal. **Anais...** Natal EDURFRN, 1997, P. 95-107.

Instructions to format a text

1. The texts should be typed in extension doc., txt, or rtf, with Times New Roman letters, size 12, page size A-4, space between lines – simple, without sources or different attributes for titles and sections, paper size – A-4, margins 2,5 cm, justified paragraph.

Orientação para a formatação dos textos

1. Devem ser digitados em extensão .doc, .txt ou .rtf, com letra *Times New Roman*, corpo 12, página em tamanho A-4, entrelinhas simples, sem fontes ou atributos diferentes para títulos e seções, tamanho da folha A4, margens 2,5 cm, parágrafo justificado.
2. Todas as páginas devem ser numeradas.
3. Deve-se evitar no texto o uso indiscriminado de siglas, excetuando as já conhecidas.
4. Os manuscritos devem ser enviados por e-mail ou via postal, indicando a **seção** a ser publicado, e obedecer às **normas** da revista.

INSTRUÇÕES PARA O ENVIO

Os textos digitalizados devem ser enviados aos cuidados do editor científico (editorplurais@uneb.br) da PLURAIIS, respeitadas as orientações de apresentação e formatação fixadas, contendo obrigatoriamente, os dados pessoais e acadêmicos do autor ou autores na ordem a figurar na publicação (nome, endereço, telefone, e-mail, instituição de vinculação, mais alta titulação acadêmica e breve currículo para o primeiro autor; para os demais autores, nome e breve currículo).

2. All the pages must be numbered.
3. Use of initials without criteria should be avoided, except the ones already known.
4. The materials must be sent by e-mail, or by mail with indication of the to be published, and follow the rules of the Magazine.

INSTRUCTIONS TO SEND MATERIAL

The typed texts must be sent to the scientific editor – (editorplurais@uneb.br) of **PLURAIIS**, being respected all the instructions of presentation and fixed format, being obligatory information about the author individual and academic data, in the order that this information will appear in the publication (name, address, phone number, e-mail, institution where he/she works, the highest academic title, and a resumed curriculum for the first author; for the other authors only name and resumed curriculum are necessary).

Endereço para correspondência

Address for mails

**PLURAIS REVISTA MULTIDISCIPLINAR DA UNEB
UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA**

Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação (PPG)

Centro de Pesquisa em Educação e Desenvolvimento Regional (CPEDR) - 1º andar - Sala 1

Rua Silveira Martins, 2555 - Cabula

41150-000 - Salvador - Bahia - Brasil

Fone/fax: + 55 71 3117-2412

editorplurais@uneb.br

<http://www.revistas.uneb.br/index.php/plurais>



Universidade do Estado da Bahia - UNEB

ISSN 2177-5060



9 772177 506005