



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**HALYSON RODRYGO SILVA DE OLIVEIRA**

**POR UMA HISTÓRIA SOCIAL DE MEDOS E RESISTÊNCIAS:**

*Inquisição e sociedade no Brasil colonial (séc. XVI-XVIII)*

**FORTALEZA**

**2022**

HALYSON RODRYGO SILVA DE OLIVEIRA

**POR UMA HISTÓRIA SOCIAL DE MEDOS E RESISTÊNCIAS:**

*Inquisição e sociedade no Brasil colonial (séc. XVI-XVIII)*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História. Área de concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes.

Coorientador: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- O47u Oliveira, Halysom Rodrygo Silva de.  
Por uma história social de medos e resistências : Inquisição e sociedade no Brasil colonial (séc. XVI-  
XVIII) / Halysom Rodrygo Silva de Oliveira. – 2022.  
256 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação  
em História, Fortaleza, 2022.  
Orientação: Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes.  
Coorientação: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas.
1. pedagogia do medo. 2. resistências. 3. Inquisição. 4. Brasil colonial. I. Título.

CDD 900

---

HALYSON RODRYGO SILVA DE OLIVEIRA

**POR UMA HISTÓRIA SOCIAL DE MEDOS E RESISTÊNCIAS:**

*Inquisição e sociedade no Brasil colonial (séc. XVI-XVIII)*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História. Área de concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes.

Coorientador: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas

Aprovada em 25/08/2022

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas (Coorientador)  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

---

Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis  
Universidade Federal de Viçosa (UFV)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Daniela Buono Calainho  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

---

Prof. Dr. Leonardo Cândido Rolim  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carmen M. de Oliveira Alveal  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

*Aos meus pais, Auzinete Maria Silva Oliveira e José de Sousa Oliveira, e a toda minha família pelo apoio recebido, meu muito obrigado. Esta Tese é dedicada a vocês*

*A todos os filhos e filhas da classe trabalhadora*

*A Aldenir Oliveira Silva, minha primeira mestra*

*A Leilane Assunção (In memoriam)*

## AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro por meio da concessão da Bolsa de Demanda Social.

Ao Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes pela orientação primorosa, por todo o incentivo ao desenvolvimento da pesquisa, desde apoio logístico, fornecimento de materiais e, sobretudo, pela confiança depositada nesta tese.

Ao Prof. Dr. Ronaldo Vainfas, pela coorientação, pelo apoio e por ter possibilitado a missão de pesquisa realizada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) e na Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), em Lisboa, Portugal.

Aos professores participantes da banca examinadora, Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Daniela Bueno Calainho, Prof. Dr. Leonardo Cândido Rolim Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carmen M. de Oliveira Alveal e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Emília Monteiro Porto agradeço pela leitura do presente trabalho e pelas significativas contribuições para seu aperfeiçoamento. Ao Prof. Dr. Mário Martins Viana Júnior, pela leitura e sugestões oferecidas no Exame de Qualificação desta pesquisa.

Ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará (UFC), especialmente aos professores Dr. Clóvis Ramiro Jucá Neto, Dr. Francisco Régis Lopes Ramos, Dr. Antônio Gilberto Ramos Nogueira e a professora Dr.<sup>a</sup> Ana Amélia de Moura Cavalcante Melo pela excelente formação e incentivo à pesquisa.

Aos colegas da turma de doutorado do ano de 2016, Dércio Braúna, Daniel Gonçalves, Eduardo Parente, Nágila Maia, Ramon Maciel, Roberto Sabino, Romário Bastos, Victor Pereira, Yazid Jorge e, especialmente, a Tatiana Lima, uma pessoa fantástica com quem tive o privilégio de dividir as alegrias e os desafios presentes no processo de doutoramento.

Aos amigos pesquisadores da História Colonial do Brasil, Adriel Fontenele Batista e Júlio César Vieira de Alencar, agradeço pelas conversas e contribuições. À professora Ana Margarida Santos Pereira, agradeço pela leitura atenta e comentários feitos acerca do Projeto de Pesquisa que deu origem a esta tese. Ao Prof. Dr. Nilton Melo Almeida, agradeço pela disponibilidade para a realização da leitura deste trabalho. Aos demais amigos e amigas: Álvaro Pessoa, Daniel Holanda, Douglas Lima, Elynaldo Dantas, Gildy-cler Ferreira, Igor Leite, Jalene Medeiros, Milena Campos, Patrícia Farias e Pollyana Gurgel, agradeço pelo incentivo e apoio de sempre.

Por fim, e não menos importante, agradeço ao ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) e à ex-presidenta Dilma Vana Rousseff (2011-2016) pelas políticas públicas voltadas para a educação em seus respectivos governos. O ingresso dos filhos e das filhas da classe trabalhadora no Ensino Superior brasileiro, seja na graduação e/ou na pós-graduação, são frutos de um projeto de Brasil que entendia que a educação é, de fato, a base para o desenvolvimento social da nação brasileira. À História caberá a função de lembrar para não esquecer o Golpe de Estado à democracia brasileira ocorrido no ano de 2016.

*“Conserve seu medo  
Mantenha ele aceso  
Se você não teme  
Se você não ama  
Vai acabar cedo  
Esteja atento  
Ao rumo da História  
Mantenha em segredo  
Mas mantenha viva  
Sua paranoia  
Conserve seu medo  
Mas sempre ficando  
Sem medo de nada  
Porquê dessa vida  
De qualquer maneira  
Não se leva nada  
E ande pra frente  
Olhando pro lado  
Se entregue a quem ama  
Na rua ou na cama  
Mas tenha cuidado”.*

*Conserve seu medo.* Raul Seixas, 1978.

*“Uma criança, um professor, um livro e  
uma caneta podem mudar o mundo”.*

Malala Yousafzai, 2013.



## RESUMO

Esta tese de doutoramento investiga, sob o ponto de vista da história social, as reações à denominada ‘pedagogia do medo’ no contexto das visitas inquisitoriais realizadas no Brasil entre os séculos XVI e XVIII. O objetivo central desta pesquisa consiste em demonstrar a existência de variadas maneiras de resistir aos dispositivos de intimidação empregados pelo Santo Ofício da Inquisição. O conjunto documental analisado neste trabalho foi formado por fontes impressas e documentos manuscritos sob guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, na cidade de Lisboa, Portugal. Utilizou-se, fundamentalmente, os livros das denúncias e das confissões das visitas, bem como processos-crime decorrentes dessas ‘devassas das consciências’. Além destes documentos, outras fontes foram utilizadas na pesquisa como, por exemplo, os Regimentos do Santo Ofício, crônicas, dicionários e tratados políticos de época. A partir do laborioso diálogo entre métodos qualitativos e do levantamento de índices quantitativos, analisou-se as relações de força entre o tribunal inquisitorial e a sociedade colonial. Entre os resultados alcançados, pode-se vislumbrar a identificação de diversos arranjos desenvolvidos pelos indivíduos sob inspeção como, por exemplo, estratégias e táticas de manutenção de hábitos religiosos proibidos, como é o caso do judaísmo praticado ocultamente; a autopreservação da vida física e material; a defesa da memória dos réus penitenciados; as injúrias populares desferidas contra o Santo Ofício e seus representantes locais, bem como o questionamento dos métodos e dos procedimentos da Inquisição, que culminou na progressiva descontinuidade da ‘pedagogia do medo’ no contexto da segunda metade do século XVIII. As relações dialógicas entre medo e resistência social evidenciam, nesse sentido, uma história das lutas, das convicções, das noções de mundo e dos interesses que orientavam múltiplas relações de diferentes indivíduos e grupos sociais entre si e com o Santo Ofício português no Brasil colonial.

**Palavras-chave:** pedagogia do medo; resistências; Inquisição; Brasil colonial.

## ABSTRACT

This doctoral thesis investigates, from the point of view of social history, the reactions to the so-called ‘pedagogy of fear’ in the context of the inquisitorial visits taken place in Brazil between the 16th and 18th centuries. The main objective of this research is to demonstrate the existence of different ways to resist the intimidation devices used by the Holy Office of the Inquisition. The set of documents analyzed in this work consisted of printed sources and handwritten documents in the custody of the National Archives of Torre do Tombo, in the city of Lisbon, Portugal. Books of denunciations and confessions of visitations were used as main resource, as well as criminal processes arising from these meticulous investigation of consciences. In addition to these documents, other sources were used in the research, such as, for example, Regiments of the Holy Office, dictionaries and political treaties of the period. From the laborious dialogue between qualitative methods and the survey of quantitative indices, the power relations between the inquisitorial court and colonial society were analyzed. Among the results achieved, one can see the identification of several arrangements developed by the individuals under inspection, such as, for example, strategies and tactics for maintaining prohibited religious habits, as is the case of Judaism practiced occultly; the self-preservation of physical and material life; the defense of the memory of the sentenced defendants; the popular insults against the Holy Office and its local representatives, as well as the questioning of the methods and procedures of the Inquisition, which culminated in the progressive discontinuity of the ‘pedagogy of fear’ in the context of the second half of the 18th century. The dialogical relationships between fear and social resistance show, in this sense, a history of struggles, convictions, notions of the world and interests that guided multiple relationships of different individuals and social groups among themselves and with the Portuguese Holy Office in colonial Brazil.

**Keywords:** pedagogy of fear; resistences; Inquisition; Colonial Brazil.

## RESUMÉ

Cette thèse de doctorat étudie, du point de vue de l'histoire sociale, les réactions à la appelé «pédagogie de la peur » dans le contexte des visites inquisitoriales menées au Brésil entre le XVIIe et le XVIIIe siècle. L'objectif principal de cette recherche est de démontrer l'existence de différentes manières de résister aux dispositifs d'intimidation utilisés par le Saint-Office de l'Inquisition. L'ensemble des documents analysés dans ce travail se composait de sources documentaires imprimées et de documents manuscrits conservés aux Archives nationales de Torre do Tombo, dans la ville de Lisbonne, au Portugal. Fondamentalement, les livres de dénonciations et d'aveux de visitations ont été utilisés, ainsi que les poursuites pénales découlant de ces vérification de consciences. En plus de ces documents, d'autres sources ont été utilisées dans la recherche, telles que les régiments du Saint-Office, des chroniques, des dictionnaires et des traités politiques de l'époque. A partir du dialogue laborieux entre méthodes qualitatives et enquête sur les indices quantitatifs, les rapports de force entre la cour de justice inquisitoriale et la société coloniale ont été analysés. Parmi les résultats obtenus, on peut voir l'identification de plusieurs arrangements élaborés par les individus inspectés, comme, par exemple, des stratégies et des tactiques pour maintenir des habitudes religieuses interdites, comme c'est le cas du judaïsme pratiqué de manière occulte ; l'auto-préservation de la vie physique et matérielle; la défense de la mémoire des accusés condamnés ; les injures populaires contre le Saint-Office et ses représentants locaux, au-delà du questionnement des méthodes et procédures de l'Inquisition, qui aboutit à la discontinuité progressive de la « pédagogie de la peur » dans le contexte de la seconde moitié du XVIIIe siècle . Les relations dialogiques entre peur et résistance sociale montrent, en ce sens, une histoire de luttes, de convictions, de notions du monde et d'intérêts qui ont guidé de multiples relations d'individus et de groupes sociaux différents entre eux et avec le Saint-Office portugais dans le Brésil colonial.

Mots clés: pédagogie de la peur; résistances; Inquisition; Brésil colonial.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ANTT      Arquivo Nacional da Torre do Tombo

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO: POR UMA HISTÓRIA SOCIAL DE MEDOS E RESISTÊNCIAS</b> .....	12
<b>2. UM TRIBUNAL DO MEDO NA EPOCA MODERNA</b> .....	30
2. 1. O Santo Ofício português e sua ‘pedagogia do medo’: percursos historiográficos .....	32
2. 2. Uma historiografia do (e sobre o) medo.....	47
2.3. ‘Tempo de medo’: Igreja e Inquisição no início da Época Moderna .....	55
2. 4. Mecanismos de inspeção e ação inquisitorial no ‘Novo Mundo’ .....	77
2.5. Uma celeuma de burburinhos: as visitas do Santo Ofício no Brasil colonial	91
<b>3. DISCURSOS OCULTOS: CRIPTOJUDAÍSMO COLONIAL – RESISTÊNCIA SOCIAL, CULTURAL E RELIGIOSA</b> .....	99
3.1. Criptojudaísmo colonial: indícios, suspeitas, dissimulações.....	101
3.2. ‘De portas a dentro’: discursos ocultos femininos no espaço doméstico .....	116
3.3. As esnogas coloniais: práticas de espaços e discursos ocultos.....	138
<b>4. ENTRE MEDOS E RESISTÊNCIAS: O SANTO OFÍCIO NO BRASIL COLONIAL</b> .....	159
4.1. Nos rastros dos medos, nas trilhas das resistências .....	160
4.2. ‘O Diabo trouxe o Inquisidor’: palavras (mal)ditas e comportamentos afrontosos contra o Santo Ofício.....	185
4.3. Combates da fé: púlpito, pena e tinteiro .....	206
4. 4. Uma pedagogia descontinuada: Inquisição e Estado no século das Luzes.....	220
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O TRIBUNAL DO MEDO NO BRASIL COLONIAL E OS LIMITES DE SUA PEDAGOGIA DE INTIMIDAÇÃO</b> .....	236
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	241

## 1. INTRODUÇÃO: POR UMA HISTÓRIA SOCIAL DE MEDOS E RESISTÊNCIAS

Olinda, 09 de novembro de 1594. Era uma quarta-feira quando João Afonso, cristão-velho, de 35 anos de idade, mareante natural de Esposende, arcebispado de Braga, em Portugal, apresentou-se diante de Heitor Furtado de Mendonça, primeiro visitador da Inquisição de Portugal enviado ao Brasil, para confessar suas culpas e pedir perdão e misericórdia por suas faltas. Dizia ele que no mês anterior viajava da Bahia para o Reino quando a embarcação em que estava foi tomada de assalto por corsários ‘franceses luteranos’. Contou que durante o tempo em que ficou sob o poder de seus captores foi obrigado a prestar respeito nos momentos das orações de seus algozes, sendo coagido a se ‘desbarretar’ – isto é, tirar o barrete (chapéu) – durante as ‘salvas luteranas’. Fazia isso, pois entre os seus companheiros de cativo tinha-se informação de que nos “dias passados houveram de matar com um pau a um português que não queria tirar o chapéu”<sup>1</sup>; “por isso com medo”, ele e seus companheiros “se desbarretavam”.<sup>2</sup>

Esta não foi a única confissão acerca da suposta colaboração com os “luteranos”<sup>3</sup>. Entre 09 e 28 de novembro de 1594 a Mesa do Santo Ofício, então instalada na vila de Olinda, Capitania de Pernambuco, recebeu uma série de confissões sobre este episódio. Trata-se, nesse caso, de oito apresentações realizadas todas por ‘homens do mar’ – marinheiros, mercadores e grumetes – cujas idades variavam entre 16 e 45 anos. O conjunto dessas confissões permite perceber que ocorreram diferentes capturas de navios que transitavam na costa brasileira e entre a colônia e Portugal; sob o domínio dos corsários, os sequestrados eram transferidos para outra nau onde encontravam indivíduos na mesma situação de cativo.

A primeira embarcação tomada vinha do reino com destino à Bahia; nela, estava presente Domingos Luís Matosinhos<sup>4</sup>, marinheiro de 45 anos, que ficou em poder de seus captores entre 11 de junho e 27 de outubro de 1594, sendo assim, o cativo que permaneceu

---

<sup>1</sup> *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões de Pernambuco – 1593-1595*. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, Ed. Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 64. Daqui para frente apenas: Confissões de Pernambuco (1593-1595).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 2561.

<sup>3</sup> Sobre o crime de luteranismo, Cf. BRITTO, Rossana Gomes. *Os pecados do Brasil: luteranos e inquisição – séculos XVI e XVII*. 2010. Tese (Doutorado em História Política) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

<sup>4</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7957.

por mais tempo em companhia dos corsários luteranos. A segunda embarcação foi tomada em 15 de outubro, vinha da Bahia e tinha o reino como destino; nesta, estavam presentes Baltazar André<sup>5</sup>, Mateus Ribeiro, João Afonso e João Pires. Já a terceira embarcação ia de Pernambuco para a Bahia, e nela encontravam-se Cristóvão Luís<sup>6</sup>, Gomes de Abreu Soares e Gaspar de Amorim, tornados cativos durante um curto período, de 25 a 27 de outubro, data em que foram lançados, junto com os demais, no litoral da capitania de Pernambuco.

As confissões faziam eco umas às outras. Cristóvão Luís disse que “bem entendia que em estar desbarretado naquela conjunção das salvas luteranas fazia mal, mas fazia-o com medo, por ter ouvido que os luteranos davam em quem não se desbarretava”<sup>7</sup>; Baltazar André confessou que fazia a mesma coisa “com medo dos luteranos lhes fazerem mal”, porém “rezava por umas horas ou contas encomendando-se a Deus”<sup>8</sup>; Gomes de Abreu Soares só retirou seu chapéu “pelo medo que lhes puseram que lhes fariam mal”<sup>9</sup>; Gaspar Amorim justificou-se afirmando que “havia medo que os ditos luteranos lhes fizessem mal se ele não descobrisse a cabeça”.<sup>10</sup>

Os demais depoimentos seguem a mesma narrativa. Domingos Luís Matosinhos, que lembrava aos seus companheiros para retirar a carapuça, pedia perdão por isso, dizendo acreditar “que lhes fazia boa obra de os avisar e nisso não tinha tenção de favorecer o luteranismo”<sup>11</sup>; Mateus Ribeiro admite que teve medo, mas apenas uma única vez, confessando que “despois de aquela [primeira] vez perdeu ele o medo e nunca se desbarretou nem tirou o chapéu quando eles [luteranos] fizeram as mais salvas de todo o tempo em que com eles andou”<sup>12</sup>; já João Pires, grumete de 16 anos de idade, tentava enganar seus captores, mas “algumas vezes que ele dissimulava com a carapuça na cabeça, olhando para o mar”, os luteranos “tiravam-lhe a carapuça da cabeça e lhe diziam ruins palavras e lhe davam com a carapuça na cabeça”; mesmo descarapuçado à força, “rezava consigo as boas orações católicas”, disse.<sup>13</sup>

Estes relatos apresentados ao Santo Ofício são representações de variados tipos de medos presentes no início da modernidade e no contexto de conquista e colonização dos espaços coloniais da América lusa. Com efeito, as narrativas desses ‘homens do mar’ que se

<sup>5</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7953.

<sup>6</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 6342.

<sup>7</sup> Confissões de Pernambuco (1593-1595), p. 70

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 86-87.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 89.

confessaram à Inquisição registram acontecimentos que exemplificam as disputas religiosas do início da Época Moderna decorrentes da Reforma Protestante e da Contrarreforma Católica; além, é claro, de se apresentarem como interessantes registros dos perigos relacionados às práticas de corso e pirataria na costa da colônia luso-americana quinhentista. Mas, para além desses fatores, esses relatos trazem nas suas entrelinhas indícios das consciências temerosas dos depoentes; afinal, como lembrou a historiadora Anita Novinsky, “com medo de serem denunciadas, por outrem, as pessoas se ‘apresentavam’ voluntariamente à Mesa do Santo Ofício, confessavam e pediam perdão, procurando assim diminuir o rigor dos procedimentos inquisitoriais”<sup>14</sup>. Junto ao medo de ser agredido pelos corsários, havia também o de ser associado ao luteranismo e, por isso mesmo, ser denunciado e acusado de heresia. Em outras palavras, estava aí presente o medo da própria Inquisição. De onde vem esse medo? como os indivíduos reagiam diante do poder de intimidação da Inquisição?

Surgida na Baixa Idade Média, a denominada Inquisição medieval foi “produto de uma longa evolução durante a qual a Igreja e o Papado sentiam-se ameaçados em seu poder”<sup>15</sup>. Inicialmente, tratou-se de uma Inquisição episcopal, descentralizada e administrada pelos bispos nomeados para visitarem as paróquias suspeitas de heresia, como fora definido nas determinações do Concílio de Verona (1184). Já no século XIII, o papa Inocêncio III convocou a chamada Cruzada Albigense (1208), realizada no Sul da França com o objetivo de combater movimentos religiosos considerados heréticos pela Igreja de Roma, como é o caso do *catarismo*. No entanto, foi o papa Gregório IX que formalmente transformou as itinerantes inquirições contra as heresias em uma Inquisição papal (1233), centralizada e subordinada diretamente a Roma e delegada principalmente a Ordem dos Dominicanos.

A Inquisição medieval geralmente é, no senso comum, associada ao terror e à intolerância religiosa de uma época caricaturalmente chamada de ‘Idade das Trevas’. No entanto, foi na Época Moderna que os tribunais inquisitoriais alcançaram seu ápice – com a fundação da Inquisição Espanhola (1478), do Tribunal do Santo Ofício Português (1536) e com a reorganização da Inquisição Romana (1542) – no que se refere a sua estrutura de organização, a amplitude de sua ação e ao refinamento de seus procedimentos.

Na Península Ibérica, o estabelecimento dos tribunais inquisitoriais esteve relacionado a fatores políticos, sociais e religiosos. Na Espanha, a união dos reinos de Castela e Aragão, com o casamento dos monarcas Fernando e Isabel, foi acompanhada da unidade

---

<sup>14</sup> NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX* – 2. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 241.

<sup>15</sup> NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 15.



territorial, da imposição do catolicismo como religião oficial do reino e da centralização política com o emergente Absolutismo monárquico moderno. O estabelecimento da Inquisição espanhola em 1478 foi, assim, uma expressão da política empreendida pelos ‘reis católicos’ aos dissidentes e minorias religiosas, principalmente os judeus e os mouros – que formavam as duas comunidades religiosas que, junto com a comunidade cristã, coabitaram desde a Idade Média o território ibérico, convivendo sob uma relativa tolerância religiosa.<sup>16</sup>

Em Portugal, a fundação do Santo Ofício seguiu, em certo sentido, o rastro dos eventos da Espanha. Em ambos os reinos, o antijudaísmo foi uma das principais justificativas entre as que impulsionaram a fundação de suas respectivas Inquisições. Os cristãos-novos, como eram chamados os judeus convertidos ao catolicismo e seus descendentes, formaram um grupo social específico, alvo de discriminações e de desconfianças em relação à sua identidade religiosa, sendo sistematicamente acusados de praticarem o judaísmo secretamente, tornando-se a “razão ou pretexto da própria instalação dos tribunais em Espanha e Portugal”.<sup>17</sup>

O Santo Ofício português foi, assim, um Tribunal de fé, formado pelo corpo eclesiástico, mas subordinado diretamente à Coroa. Transformando-se em uma das mais importantes esferas judiciárias da Igreja, a Inquisição reservou para si um lugar específico no âmbito dos sistemas e das instituições punitivas modernas, pois fundamentou sua existência valendo-se da ideia de *heresia* – entendida como uma tomada de posição contrária àquilo que foi definido pela Igreja em matéria de fé<sup>18</sup> – sendo essa a sua especificidade: um Tribunal de fé da Época Moderna especializado na investigação de crimes morais e religiosos associados a comportamentos considerados heréticos.

Os réus poderiam ter suas faltas categorizadas pelos inquisidores como *heresia formal*, ou seja, aquela derivada do livre arbítrio, da escolha e/ou da obstinação em sustentar ideias contrárias aos dogmas oficiais; *heresia material*, comportamentos oriundos da ignorância em relação aos dogmas, à ortodoxia e aos ritos católicos; e *apostasia*, que consistia na separação pública ou oculta da fé cristã católica, ocorrendo nos casos em que indivíduos batizados no catolicismo abandonavam esta religião para aderir a outras – judaísmo,

---

<sup>16</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>17</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 190.

<sup>18</sup> NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 10.

islamismo ou mesmo outras doutrinas cristãs que desafiavam a Igreja de Roma, como as agremiações luteranas e calvinistas, por exemplo.<sup>19</sup>

Não há dúvidas de que os chamados ‘judaizantes’ – os cristãos-novos acusados de praticar o judaísmo oculto – foram os principais alvos da perseguição inquisitorial. No entanto, o Santo Ofício estendeu sua atenção a uma série de outros delitos, incidindo sobre as transgressões religiosas, morais e sexuais. Assim sendo, crimes como a bigamia, a feitiçaria, a sodomia, as blasfêmias, a solicitação para torpezas – ou seja, o acometimento realizado por padres para fins sexuais às fiéis durante a confissão sacramental – e o luteranismo, por exemplo, estiveram sob a jurisdição inquisitorial – não obstante alguns desses delitos, como a feitiçaria e a bigamia, por exemplo, pertencerem também à alçada da justiça eclesiástica e secular.

Ao atuar sob o lema *misericórdia e justiça*, os inquisidores anunciavam o tom do discurso que caracterizaria sua ação. A misericórdia era reservada aos fiéis que verdadeiramente se arrependessem dos delitos de que eram acusados e, por isso, poderiam ser reconciliados ao seio da comunidade cristã; já a justiça era destinada àqueles obstinados em manter sua conduta herética, que não apresentavam confissão suficientemente convincente, ou, de todo modo, verdadeira aos olhos dos inquisidores, e que não conseguiam, portanto, ao longo do processo, oferecer provas que convencessem os juízes de sua suposta, ou possível, inocência.

As representações e os discursos que associam a Inquisição ao terror e à intolerância religiosa na Época Moderna derivam, consideravelmente, do *modus operandi* inquisitorial, fundamentado na intimidação e na coerção. Bartolomé Bennassar, historiador francês especializado na história da Espanha na Época Moderna, ao analisar os processos dos anos iniciais de ação do tribunal espanhol, já alertara para os métodos inquisitoriais baseados em uma ‘pedagogia do medo’ – formada, de acordo com o autor, por três elementos: a) o segredo do processo inquisitorial; b) a ameaça da ruína econômica ocasionada com o confisco de bens efetuados pelos inquisidores; c) a memória social infame que era construída em torno dos réus penitenciados e de sua família.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. (Orgs.). *Inquisição & Justiça Eclesiástica*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013, p. 08.

<sup>20</sup> BENNASSAR, Bartolomé. *L’Inquisition espagnole – XV<sup>a</sup>-XIX<sup>a</sup> siècles*. Paris, Hachette, 1979; BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In: BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981; BENNASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su ‘pedagogia del miedo’. In: ALCALÁ, Angel. (Org). *Inquisición española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 174-182.

Por sua vez, a historiadora Maria José Ferro Pimenta Tavares, ao analisar o caso português, argumentou que o Santo Ofício utilizou-se de uma *catequização pelo medo*, que pressupunha a extirpação da heresia por meio da força e da exemplaridade das penas – utilizando-se da expressão latina *compellere intrare* (baseada, por sua vez, na interpretação de Santo Agostinho acerca de uma passagem do Evangelho de São Lucas)<sup>21</sup> para expressar a coerção religiosa exercida pelos inquisidores, que introjetavam o medo da punição como um freio à heresia: “extirpar o erro, imprimir à força, pena exemplar, purgar, temor eram expressões usadas neste ‘compellere intrare’”, diz a autora<sup>22</sup>.

Em ambas as análises, a Inquisição é interpretada como uma instituição cuja ação provocava medo. Ora, esta é, de fato, uma ponderação mais do que razoável – não obstante sua suposta obviedade –, sobretudo se levarmos em consideração os discursos, a propaganda, os métodos e os procedimentos inquisitoriais. O Santo Ofício dispunha de um considerável conjunto de penas cuja aplicação variava de acordo com o crime cometido, e que podia ir desde simples penitências espirituais até o ‘relaxamento à Justiça secular’, expressão utilizada pelos inquisidores para se referir à condenação dos réus à execução nas fogueiras.

As penas aplicadas pelo Santo Ofício português impactavam a vida dos seus processados em diferentes sentidos. O confisco de bens dos réus, não raro, deixava estes e toda sua família na mais completa miséria. Além desta pena pecuniária, o tribunal também se utilizava da aplicação de multas e costumava destinar os custos do processo aos réus, exceto no caso de presos pobres. O tribunal inquisitorial dispunha de um rol de punições vexatórias como a imposição do uso de hábitos penitenciais degradantes conhecidos como *sambenitos*<sup>23</sup>, durante determinado tempo ou perpetuamente.

---

<sup>21</sup> A expressão “compelle intrare” é uma locução que significa “obriga-os a entrar”, derivando de uma passagem do Evangelho de São Lucas acerca da parábola do grande banquete relatada por Jesus, que narra o episódio em que um senhor organizou uma grande ceia e convidou alguns de seus amigos que, por motivos diferentes, recusaram o convite – o que gerou descontentamento e humilhação para o anfitrião. Diante da recusa dos convidados, o senhor enviou seus servos às ruas para voltar com aqueles que encontrassem: “E disse o senhor ao servo: Saí pelos caminhos e atalhos e obriga-os a entrar, para que encha a minha casa” (Lucas, 14; 23), verso que foi apropriado e interpretado por Santo Agostinho no sentido de justificar a conversão por meio da força ou da persuasão argumentativa a fim de coagir alguém a fazer algo que se julga que pode lhe ser útil. Cf. GRAZ, John. *Discussões sobre fé e liberdade*: defendendo o direito de professar, praticar e promover sua crença. Editora: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

<sup>22</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Inquisição: uma catequização pelo medo. In. *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, Tomo II. Separata do Arquivo Histórico Dominicano Português, Porto, vol. IV, n.º 2, 1989 (a), p. 191.

<sup>23</sup> Segundo Elias Lipiner, o *sambenito* era um “traje de penitência, sem mangas, imposto aos réus condenados na Inquisição. Esta palavra para designar o hábito penitencial é corruptela, talvez, das duas palavras sacro bendito [...] os *sambenitos* que os penitentes levavam aos autos-de-fé, ou passado o tempo durante o qual tinham de ser envergados de acordo com a sentença condenatória, ficavam expostos, permanentemente e com os nomes dos seus antigos portadores, numa igreja principal [...] as consequências sociais das condenações a levar o *sambenito* (no caso dos reconciliados) ou a pendurá-los nas igrejas (no caso dos relaxados), estenderam-se além da pessoa que cometia o delito herético, atingindo os seus descendentes para inibi-los de exercer ofícios públicos e marca-

A Inquisição desestruturava vidas. Desterrava seus prisioneiros para terras inóspitas ou perigosas; prendia e enviava seus condenados para realizar trabalhos forçados nas galés do reino sem direito a nenhum tipo de remuneração, entre os quais se destacava o serviço de remeiro nas naus d'El Rei, durante anos ou mesmo pelo restante de suas vidas, bem como o trabalho forçado na execução de obras públicas<sup>24</sup>; torturava, açoitava e humilhava publicamente, excomungava, proibia circulação do livre pensamento e, por conseguinte, a posse e leitura de determinados livros; realizava grandes cerimônias públicas de caráter punitivo e pedagógico conhecidas como Autos-de-fé. Como se vê, o leque de possibilidades da engrenagem punitiva inquisitorial é bastante significativo para refletirmos sobre o complexo aparelho de vigilância e controle social representado por esta instituição.

O poder político e o controle social que o Santo Ofício alcançou na Época Moderna foram certamente fortalecidos pelo exercício da sutil difusão do medo no corpo social. Assim sendo, parte-se, nesse estudo, do pressuposto de que a Inquisição portuguesa foi o que podemos chamar de um *tribunal do medo*, não apenas pelo fato de sua ação provocar medo nas coletividades, mas também pelo fato de os inquisidores utilizarem-se da racionalização do medo com o objetivo de exercer um tipo de controle que era ao mesmo tempo político, religioso e social, ou seja, a operacionalização do medo foi uma estratégia conscientemente utilizada pelo tribunal inquisitorial e integrada, portanto, aos seus discursos, métodos e procedimentos.

Claro está que a Inquisição e os inquisidores provocavam medo. No entanto, diante desta questão, repetida e cristalizada na historiografia especializada no tema, surgem outras perguntas que são sugestivas para avaliarmos o lugar ocupado pelo medo na história e na historiografia da Inquisição. Se a 'pedagogia do medo' foi uma estratégia de controle inquisitorial, interrogamos, sob o ponto de vista da história social, de que modo os indivíduos comuns do cotidiano colonial construíram diferentes formas de resistência ao exercício de poder e de controle social empreendido pelo Santo Ofício por meio desta pedagogia de intimidação, no contexto das visitas inquisitoriais enviadas ao Brasil entre os séculos XVI e XVIII. Dito de outro modo, como a sociedade colonial reagiu ao medo provocado pela presença dos representantes do Santo Ofício na colônia? Que tipos de comportamentos de

---

los genealógicamente como suspeitos de sangue, expostos, portanto, à infâmia pública por gerações, pelo poder evocativo do hábito penitencial". Cf. LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999, p. 227-229.

<sup>24</sup> Sobre o envio dos condenados pelo Santo Ofício às galés do reino, Cf. SILVA, Emãnuel Luiz Souza e. *Sem remo e sem soldo: o degredo para as galés del rei e a ação inquisitorial no Império português (Sécs. XVI-XVIII)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, RJ, 2018.

autopreservação foram adotados pela população sob inspeção? Quais estratégias e táticas foram construídas a fim de oferecer resistência a esta relação de força desigual? Esperamos, ao final da tese, elucidar suficientemente estas questões.

O problema aqui levantado derivou, em certo sentido, de alguns resultados observados na nossa pesquisa de mestrado, que buscou investigar o impacto social da ‘pedagogia do medo’, especificamente sobre os cristãos-novos nas capitanias de Pernambuco, Paraíba e Itamaracá entre 1593 e 1595, durante a primeira visitação inquisitorial realizada ao Brasil<sup>25</sup>. Em um contexto social de perseguições religiosas, a ‘pedagogia do medo’ pareceu atuar de modo especial sobre os cristãos-novos que viveram naquela conjunção ‘à sombra do medo’ – conforme a expressão de Ângela Maia.<sup>26</sup>

No entanto, ao mesmo tempo em que demonstramos a presença do medo da Inquisição entre os cristãos-novos, observamos também a recorrência de variados indícios de microrresistências desenvolvidas no cotidiano colonial contra a presença, ou a autoridade, dos representantes inquisitoriais – e não apenas vindos dos cristãos-novos. Com efeito, essa constatação nos pareceu curiosamente interessante, pois sugeria a coexistência de comportamentos indicativos do temor em relação ao Santo Ofício, mas também de enfrentamentos sutis, disfarçados e mesmo deliberados em relação ao controle social por meio do medo inquisitorial. Evidentemente, esta observação ultrapassava os problemas e o escopo do nosso trabalho de mestrado. Mas uma questão permaneceu em aberto: haveria então uma correspondência entre medo e resistência social?

A hipótese que norteou esta tese apresentava-se sugestivamente afirmativa. Sob o ponto de vista metodológico tratou-se, nesse sentido, de uma mudança e de uma ampliação no eixo da abordagem do problema: que a Inquisição utilizava o medo para alcançar fins religiosos e políticos era algo que nos parecia suficientemente claro. O que nos interessou, na presente pesquisa, foi contribuir para, em certo sentido, ponderarmos sobre esta questão, demonstrando os limites dessa ‘pedagogia do medo’ no espaço colonial do Brasil com base na identificação de diferentes formas de resistências sociais ao Santo Ofício e seus representantes locais.

Estes limites da ‘pedagogia do medo’ dizem respeito à própria especificidade da ação inquisitorial portuguesa na colônia. É importante lembrar que no Brasil não houve o

---

<sup>25</sup> OLIVEIRA, Halysom Rodrygo Silva de. *Mundo de medo: Inquisição e cristãos-novos nos espaços coloniais – capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em História, Natal, 2012.

<sup>26</sup> MAIA, Ângela Vieira. *À sombra do medo – cristãos velhos e cristãos novos nas capitanias do açúcar*. Rio de Janeiro: Idealizarte, 2003.

estabelecimento formal de um tribunal inquisitorial, ficando sua jurisdição sob a alçada do tribunal de Lisboa. A cobertura da ação inquisitorial no espaço colonial, na ausência de um tribunal próprio, contou inicialmente com a colaboração da malha eclesiástica local e paulatinamente com a presença de agentes locais. Em 1549, por exemplo, o Vigário de Porto Seguro efetuou a prisão de Pero Campo Tourinho, primeiro processado pela Inquisição no Brasil, em nome do Santo Ofício; já a partir de 1579, o Bispo da Bahia, Frei Antônio Barreiros, passou a atuar no Brasil como delegado da Santa Inquisição, efetuando prisões e enviando os indivíduos considerados hereges para serem julgados em Portugal.<sup>27</sup>

Entre os agentes locais, o Santo Ofício contava com o auxílio de seus Comissários, que eram padres habilitados para atuar em regiões em que não houvesse tribunais, sendo nestas circunstâncias a autoridade maior que representava o Santo Ofício nestes espaços. Já os Familiares eram oficiais leigos que, assim como os comissários, passavam por um rigoroso processo de habilitação para receber a medalha de Familiar do Santo Ofício, símbolo de prestígio, honraria e status social. Entre as funções desses agentes estava a de realizar diligências e prisões em nome do Santo Ofício; mas agiam eles também estimulando delações e espionando os comportamentos alheios sendo, como analisou a historiadora Daniela Calainho, um dos tentáculos da ‘pedagogia do medo’ inquisitorial<sup>28</sup>. De acordo com a autora:

A simples menção do Santo Ofício, o apenas dizer-se Familiar ou mostrar a medalha que os distinguiu, mesmo que toscamente falsificada, já era suficiente para causar um pânico generalizado. A população vergava-se a essas arbitrariedades, deixando-se facilmente enganar, pressionar, prender e roubar, mostrando o quanto o Santo Ofício introjetava o medo, espalhava o terror e desestruturava o tecido social<sup>29</sup>.

No entanto, foram com as chamadas Visitações inquisitoriais – inspeções periódicas enviadas às possessões portuguesas para verificar o estado da fé – que a colônia recebeu a efetiva presença de inquisidores vindos diretamente do reino. No século XVI, a primeira visitação foi realizada entre 1591 e 1595 pelo Deputado do Santo Ofício, Heitor Furtado de Mendonça, nas Capitanias da Bahia, de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba; já no século seguinte, entre 1618 e 1620, a Bahia foi mais uma vez inspecionada pelo Santo Ofício por meio da ação do visitador Marcos Teixeira. Alguns anos depois, foi enviada outra visitação inquisitorial à colônia; desta vez, nas Capitanias do Sul (Rio de Janeiro, São Vicente

---

<sup>27</sup> SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

<sup>28</sup> CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 147.

e Espírito Santo) entre 1627 e 1628, realizada pelo padre Luís Pires da Veiga, conforme explicitou a historiadora Ana Margarida Santos Pereira.<sup>30</sup>

A última visitação enviada ao Brasil ocorreu na Capitania do Grão-Pará e Maranhão entre 1763 e 1769 pelo visitador Geraldo José de Abranches, sendo considerada uma inquirição extemporânea, tendo em vista que no contexto do século XVIII – dado o avançado processo de territorialização da Igreja no Brasil, bem como a densidade do clero colonial e da presença de padres comissários, por exemplo – o mecanismo das Visitações já não era costumeiramente utilizado pelo tribunal<sup>31</sup>.

O objetivo central desta pesquisa consistiu em analisar a documentação inquisitorial resultante destas visitasções a fim de identificar os comportamentos que se contrapunham ao considerável – e supostamente inquestionável – lugar de poder ocupado pelo Santo Ofício no âmbito das instituições religiosas portuguesas de controle e de disciplinamento social atuantes no espaço colonial brasileiro. Em outros termos, objetivou-se demonstrar a existência de diferentes maneiras de resistir à ‘pedagogia do medo’ empregada pelo Santo Ofício.

Os medos de uma sociedade são significativos para visualizarmos e analisarmos historicamente os tipos de perigos que circulavam no imaginário social de outros tempos, mas também para compreendermos as tensões e as relações de força que costuraram o tecido social em tempos e espaços diferentes. Afinal, o medo é, por definição, uma ideia ambígua: é um estado afetivo-emocional suscitado pela consciência de um perigo, ao mesmo tempo em que é um estado que suscita essa consciência, ou seja, o medo é um sentimento de insegurança diante de uma pessoa, situação ou objeto; mas é também um estado de alerta para a sobrevivência do indivíduo diante do objeto de temor<sup>32</sup>. Paradoxalmente, o medo da Inquisição paralisava de temor alguns indivíduos, ao mesmo tempo em que estimulava outros a adotarem comportamentos que objetivavam a preservação da vida, da sobrevivência material e da honra social, individual ou familiar, por exemplo.

---

<sup>30</sup> Esta historiadora explica que o maior volume da documentação produzida nesta visitação não chegou até o Tempo Presente devido a uma intempérie enfrentada pela comitiva inquisitorial no retorno a Lisboa, pois, a embarcação em que Luís Pires da Veiga estava presente foi tomada de assalto por corsários e a fim de resguardar o segredo dos registros inquisitoriais o visitador teria jogado ao mar os livros da referida visitação, restando-se apenas um relatório de memória produzido posteriormente por Pires da Veiga. Cf. PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitanias do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

<sup>31</sup> Sobre o assunto, Cf. MATTOS, Yllan de. 'Uma visitação fora de seu tempo? O Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)' In. CALAINHO, Daniela Buono (Org.). *Caminhos da intolerância no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Contra-capá, 2013, p. 1-20.

<sup>32</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; NOVAES, Aauto. (Org.). *Ensaio sobre o medo*. São Paulo: Editora Senac; Edições Sesc-SP, 2007.

Esta tese propõe, nesse sentido, investigar uma história do medo ‘a contrapelo’ – o que significa dizer, que se trata de uma história dos enfrentamentos de homens e de mulheres comuns aos medos que os circundavam, efetiva ou imaginariamente, em relação à Inquisição. Ao refletir sobre o medo como objeto da história, Jean Delumeau apontou certamente um dos problemas enfrentados na abordagem histórica sobre esta temática. Assim sendo, este historiador questiona:

Por que esse silêncio prolongado sobre o papel do medo na história? Sem dúvida, por causa de uma confusão mental amplamente difundida entre medo e covardia, coragem e temeridade. Por uma verdadeira hipocrisia, o discurso escrito e a língua falada – o primeiro influenciando a segunda – tiveram por muito tempo a tendência de camuflar as reações naturais que acompanham a tomada de consciência de um perigo por trás das falsas aparências de atitudes ruidosamente heroicas<sup>33</sup>.

Nesse sentido, em alinhamento com Delumeau, consideramos que essa é uma confusão significativamente contraproducente, tendo em conta que a simples oposição entre medo e coragem – que coloca o primeiro como uma emoção ‘menos virtuosa’ em relação à segunda – é pouco explicativa, precisamente pelo fato de que a coragem não se define pela ausência do medo, mas sim pelo seu domínio. A identificação de estratégias e de táticas de resistências ao Santo Ofício permite, portando, descortinar episódios e situações que põem em xeque a falsa oposição entre coragem e medo.

O espectro de terror que caracterizou historicamente a ação do Santo Ofício esteve presente desde o seu momento fundante, afinal, o estabelecimento do Santo Ofício português foi consideravelmente motivado por uma série de perigos oriundos da mentalidade obsidional moderna, entre os quais as heresias que – conforme Jean Delumeau –, perseguiram incansavelmente os homens de Igreja<sup>34</sup>. No entanto, no Santo Ofício, os medos sentidos pela comunidade cristã e pelos dirigentes eclesiásticos transformaram-se na força motriz dos medos que se queria fazer sentir – medo da punição, da danação eterna, da prisão inquisitorial, da morte nas fogueiras etc.

A ‘pedagogia do medo’ apresentou-se como um instrumento de controle inquisitorial – apesar de também poder ser entendida, em outro sentido, como um tipo de resistência combativa às heresias que ameaçavam a integridade do corpo social cristão. O primeiro capítulo desta tese, intitulado *Um Tribunal do Medo na Época Moderna*, aborda essas questões, apresentando o contexto histórico de fundação das Inquisições modernas, a

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 1989, p. 13.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 357.



emergência da intolerância religiosa no espaço ibérico e os métodos de ação e intimidação inquisitoriais. Para tanto, fez-se mister discutir mais detalhadamente o conceito de ‘pedagogia do medo’ proposto pelo historiador Bartolomé Bennassar e seus usos na historiografia dos estudos inquisitoriais, afinal, ‘pedagogia do medo’ é um conceito historiográfico desenvolvido por Bennassar e operacionalizado a fim de explicar os dispositivos de intimidação inquisitorial no contexto de estabelecimento dos tribunais ibéricos, especificamente do tribunal espanhol – o que significa dizer que sua utilização para a realidade colonial luso-americana precisa estar relacionada às especificidades dos mecanismos de inspeção e ação inquisitoriais no ‘Novo Mundo’.

Nos estudos do campo da história social, a abordagem acerca das resistências de grupos socialmente marginalizados geralmente evidencia performances coletivas cuja ‘resistência’ implica em ataques organizados ao objeto de poder – indivíduos, grupos, instituições etc. –, como, por exemplo, motins, insurreições, sabotagens e rebeliões, ou seja, situações e acontecimentos que apontam confrontos supostamente com maior concretude, posto que explicitamente mais visíveis e ‘palpáveis’. As formas de resistências de que trata esta tese são, sem dúvidas, mais sutis, discretas, improvisadas no cotidiano e mesmo clandestinas, em alguns casos.

É certo que o padre Rafael Bluteau, em seu conhecido dicionário de língua portuguesa, apontava que resistência era uma “reação, força que huma coisa poe a outra; que se move contra ela [...] [uma] oposição de força armada ao ataque, ou de força a qualquer violência”<sup>35</sup>. No entanto, Bluteau complementa esta ideia, dizendo que resistência é também a “vontade que nega, e repugna consentir, sofrer, obedecer”<sup>36</sup>; resistência é, de acordo com a definição do autor, uma tomada de posição diante de um embaraço, de uma dificuldade e/ou de um estorvo. Com efeito, a análise da documentação inquisitorial das visitas coloniais permite visualizar os arranjos e os estratagemas – ou seja, diferentes formas de resistência – adotadas por indivíduos em situações ocorridas antes e concomitante aos períodos de visita. Por isso mesmo, alguns conceitos e categorias são nucleares na abordagem proposta nesta tese.

Por *estratégia e tática*, seguimos as balizas conceituais definidas pelo historiador Michel de Certeau, entendendo as estratégias como cálculos ou manipulações de longo prazo que visam a enfrentar, ou resolver, os problemas decorrentes das relações de força entre os

---

<sup>35</sup> BLUTEAU, Rafael. *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, vol. II, p. 332.

<sup>36</sup> BLUTEAU, *loc. cit.*

sujeitos (ou instituições) de poder; enquanto a tática, é a arte do improvisado; é a capacidade criativa de fazer frente às figuras de poder dominantes<sup>37</sup>. Do antropólogo norte-americano, James Scott, tomamos de empréstimo as noções de *discurso público* e *discurso oculto* a fim de discutir as relações entre dominação e resistência social. O primeiro seria, na perspectiva do autor, uma forma de designar as relações explícitas entre os subordinados e os detentores do poder, sendo definido não apenas por atos discursivos, mas principalmente pelos comportamentos dos subordinados diante da figura (pessoa, instituição, etc.) dominadora. Por sua vez, *discurso oculto* é aquele que se encontra fora do campo de observação direta dos detentores do poder; é o comportamento adotado nos ‘bastidores’ e constituído por enunciados, gestos e práticas que confirmam ou contrariam o que aparece no discurso público.<sup>38</sup>

Com efeito, as fontes da Inquisição evidenciam relevantes registros sobre acontecimentos que ocorriam fora da zona de observação dos inquisidores e que só chegaram até nós precisamente por terem sido descortinados nas denúncias, nas confissões e nos testemunhos realizados na Mesa inquisitorial. Os documentos analisados fornecem importantes exemplos das tensões latentes entre a Inquisição e sociedade colonial. Os atos públicos de deferência e respeito às autoridades religiosas, em que se incluía o próprio Santo Ofício, esbarravam-se com discursos ocultos representativos das heterodoxias e microrresistências presentes no universo colonial.

Nesse cenário, tanto o Santo Ofício quanto os indivíduos perseguidos e/ou temerosos desenvolveram nessa relação de força, cada um a seu modo, estratégias e táticas – de defesa e de ataque. Por isso mesmo ancoramo-nos no exercício de análise das fontes inquisitoriais para a operacionalização dos conceitos e das categorias supracitadas. Isto porque, um mesmo tipo de comportamento – uma fuga, por exemplo – poderia ocorrer de maneira orquestrada ou de acordo com as necessidades urgentes impostas pelo cotidiano; por sua vez, os discursos ocultos poderiam se apresentar tanto sob a forma de estratégias quanto a partir de táticas de oposição à instituição inquisitorial.

Os cristãos-novos, primeiros perseguidos pela sanha inquisitorial, parecem ter sido igualmente os primeiros a desenvolver formas de lidar com as hostilidades de que eram vítimas. O judaísmo oculto – também denominado criptojudaísmo – certamente se apresentou historicamente como a mais elementar, e talvez a primeira, forma de resistência às perseguições religiosas efetivadas pela Inquisição portuguesa. A obstinação dos judaizantes

---

<sup>37</sup> CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

<sup>38</sup> SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência – discursos ocultos*. Letra Livre, Lisboa, 2013.

em tentar manter sob segredo sua identidade religiosa e cultural camuflada, exemplifica as relações de força presentes naquele contexto de discriminação e intolerância religiosa; afinal, como afirmou a historiadora Anita Novinsky, “o medo que o tribunal da Inquisição incutiu em todo o povo português criou uma estratégia de defesa – o segredo”.<sup>39</sup>

O criptojudaísmo foi discurso oculto; um tipo de resistência social, cultural e religiosa, apresentando-se como uma estratégia de sobrevivência que implicava na construção de táticas cotidianas de autopreservação – fechar-se em casa para evitar a observação dos vizinhos, reunir-se clandestinamente para realizar as celebrações religiosas do judaísmo oficial, adotar linguagem cifrada, ter uma postura dúbia e, não raro, dissimulada diante da autoridade inquisitorial, por exemplo. No segundo capítulo, intitulado *Discursos Ocultos: criptojudaísmo colonial – resistência social, cultural e religiosa*, analisamos a documentação das visitações inquisitoriais dos séculos XVI e XVII a fim de explicitar os comportamentos – estratégica ou taticamente – adotados pelos cristãos-novos acusados de judaísmo, considerando, portanto, o judaísmo oculto como um tipo de “arte da resistência”.<sup>40</sup>

Ao longo dos seus quase trezentos anos de existência, o tribunal do Santo Ofício português foi uma instituição combativa, mas também combatida. No terceiro capítulo, *Entre medos e resistências: o Santo Ofício no Brasil colonial*, abordamos outros tipos de combates contra o Santo Ofício. Nesta discussão estão presentes diferentes formas de oferecer resistência à Inquisição como, por exemplo, os casos de fugas individuais e coletivas motivadas pelo medo da perseguição inquisitorial, pelo perigo iminente de prisão e do confisco de bens. Em muitos casos, fugir da Inquisição tornava-se a única possibilidade de não sucumbir à engrenagem punitiva do tribunal, de modo que esses deslocamentos no espaço são também representativos das resistências sociais desenvolvidas como reação à ‘pedagogia do medo’ inquisitorial.

Neste último capítulo também discutimos os combates ao Santo Ofício por meio dos atos de fala. A Inquisição portuguesa foi objeto de uma série de discursos detratores que circulavam em diferentes ‘níveis culturais’ – afinal, como afirmou o historiador italiano Carlo Ginzburg, “entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de

---

<sup>39</sup> NOVINSKY, Anita. Do outro lado da vida: a construção do discurso marrano. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p.175.

<sup>40</sup> SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência – discursos ocultos*. Letra Livre, Lisboa, 2013.

baixo para cima, bem como de cima para baixo”<sup>41</sup>. Com base na documentação analisada, identificamos as injúrias populares direcionadas ao Santo Ofício e aos seus representantes locais, sendo estas geralmente compostas por blasfêmias e proposições de cunho herético que continham significativo tom de escárnio e teor certamente ofensivo à reputação pretensamente ilibada dos procedimentos do tribunal de fé.

De maneira igualmente relevante, abordamos as críticas oriundas de circuitos da cultura letrada que foram direcionadas ao Santo Ofício no contexto dos séculos XVII e XVIII, destacando-se os embates do padre Antônio Vieira (1608-1697) com a Inquisição, na segunda metade de Seiscentos, bem como as críticas às instituições de Antigo Regime formuladas pelo pensamento ilustrado do século seguinte; contexto este que possibilitou o desenvolvimento de propostas de reformas do tribunal inquisitorial aventadas pelo magistrado Dom Luís da Cunha (1662-1749), diplomata português da corte de D. João V (1689-1750), e efetivadas no período em que Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, foi Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino (1756-1777), durante o reinado de D. José I (1750-1777). As mudanças nos procedimentos inquisitoriais e a diminuição do poder dos inquisidores representaram a descontinuidade do uso e/ou eficácia da ‘pedagogia do medo’? A análise do contexto social e político do Santo Ofício na segunda metade do Setecentos permitirá alcançar a melhor compreensão desta questão.

O conjunto documental analisado neste trabalho foi formado por fontes impressas publicadas e documentos manuscritos sob guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, na cidade de Lisboa, Portugal. Utilizamos-nos, fundamentalmente, dos livros das denúncias e das confissões das visitas inquisitoriais enviadas ao Brasil durante o período colonial. Ao longo do século passado, os livros manuscritos originais passaram por um processo de transcrição, organização e publicação desempenhados por historiadores como Capistrano de Abreu<sup>42</sup> e Rodolfo Garcia<sup>43</sup>; Eduardo de Oliveira França e Sônia Siqueira<sup>44</sup>; José Roberto do

---

<sup>41</sup> Cf. GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideais de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 13.

<sup>42</sup> Cf. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça - Denúncias da Bahia - 1591-1593*. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1925; *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça - Confissões da Bahia - 1591-1592*. Prefácio de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935. Neste trabalho, utilizamos esta edição das Denúncias da Bahia publicadas em 1925 por J. Capistrano de Abreu e a reedição das Confissões da Bahia (século XVI) organizadas por Ronaldo Vainfas (1997). Cf. VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Companhia das letras, 1997*. Daqui para frente, apenas: Denúncias da Bahia (1591-1593) e Confissões da Bahia (1591-1593).

Amaral Lapa<sup>45</sup> e José Antônio Gonçalves de Mello<sup>46</sup>, sendo, a partir de então, reeditados e publicados por outros historiadores.<sup>47</sup>

Além destes documentos, outras fontes impressas foram utilizadas na pesquisa como, por exemplo, os Regimentos do Santo Ofício, publicados por Sônia Siqueira na revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB<sup>48</sup>, bem como crônicas, dicionários e tratados políticos de época. No que se refere aos documentos manuscritos, o conjunto analisado foi formado por livros de denúncias e ratificações, Cadernos do Promotor e processos-crime.

O trabalho com as fontes inquisitoriais precisa levar em consideração as peculiaridades desta tipologia documental, observando os tipos de filtros próprios destas fontes – a linguagem inquisitorial; as intervenções dos inquisidores e notários, que influenciavam, mesmo que indiretamente, na construção narrativa sobre os fatos; a presença de vozes polifônicas nos registros, fazendo-se presentes a voz dos acusadores e as falas atribuídas aos acusados e a testemunhas etc. Como nos alerta o historiador italiano Carlo Ginzburg acerca das fontes da Inquisição:

---

<sup>43</sup> Cf. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça - Denúncias da Bahia - 1591-1593*. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1929; GARCIA, Rodolfo (Org.). *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Denúncias da Bahia, 1618*. Introdução Rodolfo Garcia, Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 49, 1927. Este último livro publicado por Rodolfo Garcia é parcial, contendo apenas as denúncias realizadas no período inicial da visitação de 1618-1620. O restante da documentação produzida nesta visitação, inédita na historiografia, encontra-se no livro manuscrito, de modo que fizemos uso de ambos suportes. Quando se tratar da documentação impressa publicada por R. Garcia, utilizaremos apenas Denúncias da Bahia (1618); se se tratar do livro manuscrito, a identificação ocorrerá com base na referência do documento no Arquivo Nacional da Torre do Tombo; neste caso: ANTT, *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil*. Recentemente, as denúncias do ‘período da graça’ da visitação de 1618-1620 na Bahia foram reeditadas sob organização de Ronaldo Vainfas e Angelo Assis. Cf. ASSIS, Angelo Faria de; VAINFAS, Ronaldo. *A Santa Inquisição em Portugal (II). Denúncias da Segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia*. Leiria: Proprietas, 2022.

<sup>44</sup> Cf. FRANÇA, Eduardo de Oliveira; SIQUEIRA, Sônia (Org.). *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador Marcos Teixeira*. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia, 1618-1620, *Anais do Museu Paulista*, v. XVII, 1963. Recentemente estes documentos foram reeditados. Cf. SIQUEIRA, Sônia (Org.). *Confissões da Bahia (1618-1620)*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Ideia, 2011. Utilizamos esta última edição – daqui para frente apenas: Confissões da Bahia (1618-1620).

<sup>45</sup> *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. Daqui para frente apenas: Livro da Visitação do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769).

<sup>46</sup> Cf. Confissões de Pernambuco (1593-1595). Na década de 1980, este historiador reeditou o livro das denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, publicado por Rodolfo Garcia em 1929, acrescentando a este livro as confissões desta visitação. Cf. *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595*. Prefácio de José Antônio Gonçalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984. Daqui para frente: Denúncias de Pernambuco (1593-1595).

<sup>47</sup> Cf. FONTOURA, Antônio (Org.). *Denúncias da Bahia: Denúncias feitas ao Santo Ofício em Salvador em 1618*. Curitiba, Edição do Kindle, 2020; FONTOURA, Antônio (Org.). *Novas Confissões da Bahia: Os documentos da segunda visitação do Santo Ofício ao Brasil (s. XVII)*. Curitiba, Edição do Kindle, 2020.

<sup>48</sup> Cf. Os Regimentos da Inquisição. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)*, Rio de Janeiro, a. 157, nº 392. jul/set. 1996, p. 573-1020.

Naturalmente, esses documentos não são neutros; a informação que nos fornece não é nada ‘objetiva’. Eles devem ser lidos como produtos de uma relação específica, profundamente desigual. Para decifrá-los, devemos aprender a captar por trás da superfície lisa do texto um sutil jogo de ameaças e medos, de ataques e retiradas. Devemos aprender a desembaraçar os fios multicores que constituíam o emaranhado desses diálogos<sup>49</sup>.

Com efeito, a leitura dessas fontes se esbarra recorrentemente com a linguagem jurídica que lhe é característica e, por isso, com repetição de expressões-chave muitas vezes burocratizantes. No entanto, para além do discurso formal contido nesses registros, é possível perceber, em uma leitura atenta, uma série de sinais, pistas e/ou indícios que informam sobre o universo religioso, cultural e social da Época Moderna, como propõe Ginzburg em seu ‘método indiciário’<sup>50</sup>. Nesse sentido, a leitura dos documentos inquisitoriais, fossem fontes impressas ou manuscritas, foi orientada pelas ponderações metodológicas realizadas pelo referido historiador. Além disso, o trabalho de leitura dos documentos manuscritos foi seguido do procedimento de transcrição paleográfica, do levantamento de índices quantitativos, da tabulação e análise qualitativa dos dados. Optou-se pela modernização das transcrições a fim de tornar o texto mais acessível ao público em geral, atualizando-se, para tanto, a grafia das fontes manuscritas e impressas.

O impacto social da ‘pedagogia do medo’ inquisitorial e a reconstrução de estratégias e de táticas de resistências ao Santo Ofício podem ser significativamente analisados, sobretudo, com base em informações muitas vezes confusas, incompletas, desencontradas e dispersas, mas que por sua recorrência na documentação, fornecem uma série de indícios que ajudam a recompor as relações de força entre o Santo Ofício e a sociedade colonial.

Nos capítulos que seguem, medo e resistência apresentam-se como categorias dialógicas para avaliar as reações ao exercício pedagógico de intimidação e controle inquisitoriais no Brasil colonial. Procuramos, assim, localizar a ação do Santo Ofício na colônia em uma espécie de *entrelugar*: precisamente entre a difusão do medo pelos inquisidores e representantes locais da Inquisição e a sua recepção pela sociedade – o que significa dizer que estivemos atentos aos rastros dos medos registrados na documentação do Santo Ofício, mas, sobretudo, aos exemplos demonstrativos das diferentes formas de oferecer resistência a esta máquina de perseguição. A imersão nesta história social de medos e

<sup>49</sup> GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 287.

<sup>50</sup> GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

resistências apresenta-se, assim, como uma abordagem que nos coloca no âmbito de uma história das lutas, convicções, noções de mundo e interesses que orientavam múltiplas relações de diferentes indivíduos e grupos sociais entre si e com o Santo Ofício português no Brasil entre os séculos XVI e XVIII.

## 2. UM TRIBUNAL DO MEDO NA EPOCA MODERNA

“É preciso lembrar que a primeira finalidade do processo e da condenação à morte não é salvar a alma do acusado, mas buscar o bem público e aterrorizar o povo [...]. Nenhuma dúvida há de que instruir e aterrorizar o povo com a proclamação das sentenças, a imposição dos sambenitos seja uma boa ação” Francisco Peña, 1578.<sup>51</sup>

A epígrafe acima registra um comentário feito pelo inquisidor espanhol Francisco Peña, na segunda metade do século XVI, no contexto da atualização e reedição do *Directorium inquisitorum*, também chamado de *Manual dos inquisidores*, de autoria do dominicano Nicolau Eymerich – obra originalmente publicada no ano de 1376<sup>52</sup>. Muito mais do que uma evidente ratificação de uma representação, por vezes estereotipada, que historicamente se cristalizou no imaginário social acerca dos Tribunais da Inquisição em seus variados contextos, ou seja, de uma imagem de terror como parte fundante de sua existência, a assertiva deste inquisidor é bastante interessante, pois é representativa de sua consciência acerca do espectro de horror que acompanhava os procedimentos punitivos dos tribunais inquisitoriais, sendo ao mesmo tempo um indício de que os inquisidores utilizaram largamente o medo como um instrumento de controle social, religioso e das consciências.

Podemos dizer que se tratou, nesse sentido, de uma ação sutilmente coercitiva, baseada em um discurso que era tanto de intimidação quanto de salvação. Um tipo de ‘pedagogia’ baseada no medo, como assinalou o historiador Bartolomé Bennassar<sup>53</sup>, ou talvez de uma ‘catequização pelo medo’, como preferiu a historiadora portuguesa Maria José Pimenta Ferro Tavares.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Cf. EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores [Directorium Inquisitorum]*; comentários de Francisco Peña; tradução de Maria José Lopes da Silva. - 2. ed. - Rio de Janeiro Brasília, DF.: Rosa dos Tempos Edunb, 1993.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 1993.

<sup>53</sup> BENNASSAR, Bartolomé. *L’Inquisition espagnole – XV<sup>a</sup>-XIX<sup>a</sup> siècles*. Paris, Hachette, 1979, p. 101-138; BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In. BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Critica, 1981, p. 94-125; BENNASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su ‘pedagogia del miedo’. In. ALCALÁ, Angel. (Org). *Inquisición española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 174-182.

<sup>54</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Inquisição: um “compellere intrare” ou uma catequização pelo medo (1536-1547). *Revista de História Económica e Social*, nº 21, Lisboa, Sá da Costa, Setembro-Dezembro de 1987 (a), p. 1-28.



Com efeito, o binômio ‘Inquisição & medo’ é algo quase naturalizado no imaginário social contemporâneo – como imaginar a Inquisição sem seu funcionamento estar margeado pelo medo? No entanto, ele é revelador de uma relação histórica entre um sentimento de insegurança social, de um lado, e da ação de uma instituição de cariz policialesco existente em tempos e lugares diversos, de outro.

Compreender a Inquisição como uma absoluta instituição atemporal, seria no mínimo uma tentativa ingênua, ineficaz e anacrônica de engessar em uma expressão singular uma complexidade e uma multiplicidade de contextos, espaços e instituições. No entanto, seja com a Inquisição medieval e/ou com as Inquisições Modernas – Espanhola (1478), Portuguesa (1536), Romana (1542) – parece haver um denominador comum, que é um imaginário no qual está presente a ideia de uma profunda correlação entre as ações da Inquisição e a sutil difusão de um medo social – que é o medo, sobretudo, da própria Inquisição.

Cabe, portanto, indagar que a emergência histórica das Inquisições Modernas foi acompanhada de diversos tipos de medos que o discurso religioso potencializou e projetou socialmente? Difícil questão para se responder objetivamente. No entanto, verificar como a historiografia dos estudos inquisitoriais tem discutido o lugar do medo na história das Inquisições, de modo geral, e da Inquisição portuguesa, especificamente, é um dos caminhos possíveis para alargarmos nosso horizonte de compreensão acerca desta questão.

## 2. 1. O Santo Ofício português e sua ‘pedagogia do medo’: percursos historiográficos

Os estudos historiográficos sobre a história das Inquisições modernas possuem, certamente, sua historicidade e, portanto, a história dessa historiografia é reveladora da apropriação e da expansão de temas, de fontes documentais e de abordagens que caracterizam a renovação historiográfica do século XX. Com efeito, desde o século anterior, obras pioneiras dedicaram fôlego para a discussão sobre os tribunais da Inquisição na Época Moderna. A clássica obra *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, de Alexandre Herculano (1853), é um dos exemplos mais significativos da historiografia portuguesa do século XIX, cuja importância para a construção do conhecimento histórico sobre o Santo Ofício português reside na sua força catalizadora para o trabalho nos arquivos nacionais e o conhecimento das fontes primárias lá arquivadas. No entanto, é na produção historiográfica do século XX que poderemos contemplar o alargamento do campo de pesquisas acerca do Santo Ofício português.

No Brasil, a partir da década de 1920, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, entre outros historiadores, atuaram como divulgadores e analistas das fontes relativas às visitas inquisitoriais ao Brasil. A publicação dessas fontes impressas e os estudos introdutórios realizados por Abreu e Garcia possibilitaram, na historiografia brasileira, a ampliação dos estudos sobre a Inquisição no Brasil, bem como a especialização de temáticas nesse campo de estudo.

Nos anos 1960 e 1970, por exemplo, as discussões, tanto na historiografia brasileira quanto na internacional, giravam em torno da problemática *Inquisição e Cristãos-novos*, como se pode observar nos trabalhos de Anita Novinsky sobre a Inquisição no Brasil e os cristãos-novos na Bahia do século XVII<sup>55</sup>; José Gonçalves Salvador, em um estudo acerca dos cristãos-novos, jesuítas e Inquisição<sup>56</sup> e sobre o papel dos cristãos-novos no povoamento do Brasil<sup>57</sup>, bem como Elias Lipiner com o estudo sobre a presença dos cristãos-novos nas Capitanias do Norte açucareiro<sup>58</sup>. Aliás, desde as publicações das obras do historiador português Antônio José Saraiva – *A Inquisição portuguesa*<sup>59</sup> e *Inquisição e cristãos-novos*<sup>60</sup> –

<sup>55</sup> NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia – 1624-1654*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.

<sup>56</sup> SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas Capitanias do Sul, 1530-1680*. São Paulo: Pioneira, 1969.

<sup>57</sup> SALVADOR, José Gonçalves. *Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530 – 1680)*. São Paulo: Pioneira, 1976.

<sup>58</sup> LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos no Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1969.

<sup>59</sup> SARAIVA, Antônio José. *A Inquisição portuguesa*. Lisboa: Europa-América, 1956.

<sup>60</sup> SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 6º ed., 1994. [1969].

operou-se de modo consistente as análises sobre o surgimento e funcionamento da Inquisição portuguesa e sua relação com o grupo social formado pelos cristãos-novos. Já Sônia Siqueira, com *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*<sup>61</sup>, sistematizou um estudo que se tornou uma das maiores referências acerca da história da Inquisição no Brasil colonial.

Na historiografia brasileira dos anos 1980 em diante, os trabalhos de Laura de Mello e Souza inauguraram uma abordagem, na produção sobre o período colonial brasileiro, que buscou inserir-se no âmbito da História das Mentalidades e do Imaginário, tratando com mais ênfase das relações entre a religiosidade popular e a feitiçaria colonial<sup>62</sup>. Outras pesquisas como as de Luís Mott<sup>63</sup>, de Ronaldo Vainfas<sup>64</sup> e de Ligia Bellini<sup>65</sup> são representativas, por sua vez, da abordagem das fontes inquisitoriais sob o prisma das sexualidades. Tratando-se de trabalhos produzidos no Brasil acerca da organização e funcionamento da Inquisição Portuguesa destacam-se os trabalhos de Geraldo Pieroni<sup>66</sup> sobre a pena de degredo para o Brasil; o de Luiz Nazário sobre as cerimônias dos Autos-de-fé<sup>67</sup>, bem como a pesquisa realizada por Daniela Buono Calainho sobre os familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil colonial<sup>68</sup>. Em se tratando dos estudos de caso, aproximados de uma perspectiva micro-histórica, podemos destacar os trabalhos de Plínio Freire Gomes<sup>69</sup>, de Rossana Britto<sup>70</sup> e de Angelo Assis<sup>71</sup> como exemplos de uma historiografia cuja produção é considerável nos últimos anos.

Com efeito, não nos cabe aqui fazer um extenso inventário da produção sobre o tema das Inquisições Modernas e do Santo Ofício da Inquisição no Brasil – tarefa que apesar de ser salutar, demonstrar-se-ia contraproducente para o escopo deste texto –, mas sim

---

<sup>61</sup> SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

<sup>62</sup> 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, 2009. [1986].

<sup>63</sup> MOTT, Luís. *O sexo proibido: virgens, gays e lésbicas nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus, 1988.

<sup>64</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

<sup>65</sup> BELLINI, L. *A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

<sup>66</sup> PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino: A Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

<sup>67</sup> NAZÁRIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculo de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

<sup>68</sup> CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

<sup>69</sup> GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>70</sup> BRITTO, Rossana. *A saga de Pero do Campo Tourinho: o primeiro processo da inquisição no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

<sup>71</sup> ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Um rabi escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e inquisição no nordeste quinhentista*. São Paulo: Alameda, 2011; ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia: Criptojudáismo Feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012.

evidenciar alguns exemplos em que as categorias ‘Inquisição’ e ‘medo’ estão, explícita ou indiretamente, relacionadas. Iniciemos, portanto, nosso percurso.

No final dos anos 1970, Bartolomé Bennassar, historiador francês especializado na história da Espanha na Época Moderna, publicou *L’Inquisition espagnole – XV<sup>a</sup>-XIX<sup>a</sup> siècle*, obra sob sua organização e que continha um texto de sua autoria: ‘*L’Inquisition ou la pédagogie de la peur*’ (‘A Inquisição ou a pedagogia do medo’)<sup>72</sup>. Até onde pudemos rastrear, este é um dos primeiros textos escritos por um historiador especialista da Época Moderna que estabelece uma relação explícita e direta entre os tribunais inquisitoriais e seus funcionamentos baseados em procedimentos que, segundo o autor, formavam uma ‘pedagogia’ alicerçada no medo.

Este texto foi reeditado em uma edição espanhola, também sob a coordenação de Bennassar, que versava sobre o poder político e o controle social exercido pela Inquisição espanhola na Época Moderna<sup>73</sup>. Além disso, o autor voltou ao tema; é certo que de forma mais sucinta e com poucos acréscimos à discussão iniciada no artigo de 1979, em um texto publicado nos anais de um importante simpósio internacional sobre Inquisição, ocorrido em 1983, cujo título do artigo – ‘*Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su ‘pedagogia del miedo*’<sup>74</sup> – já é indicativo da relação estabelecida pelo autor entre os procedimentos inquisitoriais e o que pode se chamar de uma mentalidade inquisitorial baseada numa cultura de medo.

Com efeito, Bartolomé Bennassar afirmou que, durante três séculos, a Inquisição ‘reinou’ pelo medo. A ordem que a inspirava foi medida pelo medo. Os inquisidores mais conscientes, de acordo com o pensamento deste autor, queriam obter exatamente este resultado, ou seja, elevar o medo como obstáculo à heresia. Dessa forma, Bennassar assevera: “el Santo Oficio expande el terror, destila el miedo en los espíritus de los ricos y de los pobres, de los sabios y de los ignorantes, de los eclesiásticos y de los campesinos”.<sup>75</sup>

O leitor e/ou o historiador mais perspicaz logo perguntaria sobre as razões desse fenômeno. “Sin embargo, es muy cierto [...] que lá Inquisición produce todavía más miedo”: “¿Por qué?”<sup>76</sup> é a questão norteadora e inicial proposta pelo autor para avaliar o lugar do medo na história da Inquisição [espanhola]. Sua resposta sugere que foi o procedimento

<sup>72</sup> BENNASSAR, Bartolomé. *L’Inquisition espagnole – XV<sup>a</sup>-XIX<sup>a</sup> siècles*. Paris, Hachette, 1979, p. 101-138;

<sup>73</sup> BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In. BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981, p. 94-125.

<sup>74</sup> BENNASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su ‘pedagogia del miedo’. In. ALCALÁ, Angel. (Org). *Inquisición española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 174-182.

<sup>75</sup> BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In. BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981, p. 95.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 96.

inquisitorial moderno – a maneira de conduzir o processo, de julgar, de absolver ou de condenar, que formava uma espécie de regime penitenciário diverso dos outros existentes até então – que serviu como um ‘dispositivo’ para a Inquisição utilizar-se da difusão do medo como instrumento de poder e, nesse sentido, também de controle, social e religioso.

De fato, os tribunais inquisitoriais da Época Moderna – o espanhol e o português, de maneira mais específica – caracterizaram-se historicamente pelo seu monumental aparato de funcionamento. Foram instituições marcadas pelo seu tempo: centralizadas, hierarquizadas e burocráticas, de um complexo funcionamento, com cargos e funções definidos e detalhados em seus diversos regimentos. Eram, deste modo, instituições policialescas formadoras de um aparelho criminal específico, que investigava e punia os chamados crimes de heresia. Outro historiador francês, Jean Delumeau, ao discutir a complexificação do procedimento criminal moderno, e especificamente a utilização de procedimentos inquisitoriais pela Justiça de Estado, assinalou que “a ‘intimidação’ tornou-se a ideia mestra do novo procedimento”<sup>77</sup>. Seria, portanto, o Santo Ofício um tribunal especializado na operacionalização de um procedimento singularizado pela intimidação?

Na proposição de Bartolomé Bennassar não parece haver dúvida de que a Inquisição provocava apreensão, receio e temor, não necessariamente devido à tortura e ao rigor das penas – que o autor aponta como ‘falsas razões’ para o medo que o Santo Ofício inspirava –, mas, principalmente, devido a procedimentos comuns às Inquisições ibéricas como, por exemplo, *o segredo do processo*, a *infâmia pública* que recaía sobre os condenados e a *ameaça da miséria econômica* aos quais estavam sujeitos os réus – estas sim, as “verdadeiras razões”<sup>78</sup> do inquietante poder exercido pela instituição inquisitorial na Época Moderna. A ‘pedagogia do medo’ seria, então, na perspectiva deste historiador, formada por uma série de práticas que visavam ao controle social e à obediência religiosa, entre as quais se destacam a cultura do segredo, a construção de uma memória social infame sobre os réus (e sua família) e a ameaça da ruína econômica por meio dos confiscos de bens.

Sobre a tortura, Bennassar envereda em uma discussão considerada por vezes polêmica. Ao analisar o uso da tortura pelos tribunais ibéricos, tomando como exemplo o caso da Inquisição espanhola, o autor sublinha que os tormentos não eram exclusividade inquisitorial, tendo em vista que faziam parte do processo penal clássico no âmbito das instituições judiciais do Antigo Regime. O ponto de vista do autor não eufemiza os efeitos

---

<sup>77</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 357.

<sup>78</sup> BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In. BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981, p. 110-123.

sociais violentos ocasionados em decorrência desta prática, tampouco nega seu uso pela Inquisição; ao contrário, explica que a utilização deste procedimento era legítima e largamente entendida como parte do processo criminal.

Ao utilizar alguns dados referentes ao tribunal da Inquisição de Toledo, Bennassar demonstrou que o uso da tortura foi burocrático, regimental e, em certo sentido, pontual: “lo cierto es que el empleo de la tortura na ha sido jamás la regla pera la Inquisición y puede incluso aparecer, en ciertas épocas, como la excepción” e continua dizendo que “la coyuntura politica o religiosa modifica el comportamiento de los jueces de tal manera que hay que evitar generalizaciones”<sup>79</sup>. Não obstante a sua advertência, a conclusão, talvez generalizante, a que chega Bennassar é a de que o uso do tormento – como à época era chamada a tortura física –, na Inquisição [espanhola], permaneceu muito limitado tanto nas suas modalidades quanto nas áreas de aplicação e justamente devido a sua baixa frequência. Seria um procedimento que não justificaria a temível reputação da Inquisição. Para Bennassar, a tortura configura, portanto, uma falsa razão ou um falso elemento para a ‘pedagogia do medo’ engendrada pela Inquisição.<sup>80</sup>

Para o caso específico da Inquisição portuguesa, Ronaldo Vainfas<sup>81</sup> discutiu sobre o sistema punitivo da Inquisição em Portugal, utilizando dados referentes ao tribunal de Lisboa, abordagem que se assemelha bastante às questões desenvolvidas por Bennassar para o caso espanhol. Além de lembrar que “[...] pelo menos até o século XVII, a tortura nada mais era do que ‘uma prova judiciária’, equivalente às denúncias, à confissão espontânea do réu ou à simples apuração de delitos públicos”, Vainfas, em interlocução com Bennassar, registra que assim como na Espanha, a tortura em Portugal não era exclusiva da Inquisição, sendo prevista também nas *Ordenações Manuelinas* e no *Código Filipino* e de corrente uso na Justiça Civil. Vainfas concorda com Bennassar sobre o uso da tortura pelas Inquisições ibéricas, afirmando que “a prática do tormento era [...] um procedimento burocrático, cuja natureza e intensidade era limitada de antemão pela mesa inquisitorial”<sup>82</sup>. A questão é assim resumida pelo autor:

Em suma, a prática da tortura pelo Santo Ofício, longe de ser o suplício generalizado e arbitrário que muitos supõem, era algo mais complexo. Institucionalmente, não passava de prova judiciária herdada do direito costumeiro, e consagrada nos códigos

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.103.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.104.

<sup>81</sup> VAINFAS, Ronaldo. Justiça e Misericórdia: reflexões sobre o sistema punitivo da Inquisição portuguesa. In: NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 140-157.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 144.

civis portugueses até o século XVIII, antes de o ser nos regimentos inquisitoriais. Assim, usava o Santo Ofício em diversos casos, sobretudo de judaizantes, quando as ‘culpas’ não reuniam suficiente ‘prova’.<sup>83</sup>

No entanto, a perspicácia de sua discussão reside no alargamento da própria ideia de tortura, ao considerar, por exemplo, que o tempo de prisão no cárcere já era por si um tipo de tortura, produto da coerção psicológica dos réus<sup>84</sup>. Os inquisidores, por exemplo, poderiam fazer a leitura dos libelos acusatórios antes da sessão de tormento; avisar ao réu que os maus tratos que receberia seriam resultados de sua teimosia e obstinação no erro herético; informá-los que a Inquisição não poderia se responsabilizar pelos possíveis danos resultantes de execução do tormento<sup>85</sup>. Na prática, travava-se de uma transferência de responsabilidade para o prisioneiro. Ora, se a própria ideia da ameaça do tormento constituía um tipo alternativo e subjetivo de tortura psicológica, como desconsiderar essa dimensão imaginária do alcance social dos procedimentos do Santo Ofício?

Outra questão levantada por Bennassar para o caso espanhol – e que Ronaldo Vainfas exemplifica para o Tribunal português – diz respeito ao rigor das penas aplicadas pela Inquisição, sobretudo a pena capital com morte na fogueira. Ao discutir os índices de condenações à fogueira nos tribunais da Espanha, o autor argumenta que os vereditos de mortes e as penas mais duras foram comuns até cerca de 1530, quando a repressão aos judaizantes foi mais acentuada na Espanha.

A ideia sustentada pelo autor não trata sobre uma suposta brandura das sentenças à pena capital, mas sim de que esse procedimento foi utilizado com maior volume em um momento historicamente determinado, ou seja, nas décadas iniciais de ação do Tribunal espanhol. Assim, este historiador argumenta que o contexto inicial de atividade inquisitorial na Espanha construiu uma espécie de ‘memória coletiva de terror’ e que, portanto, a Inquisição aterrorizava não pelo fato de ser uma instituição que condenava indivíduos deliberadamente à morte, mas sim por ter matado milhares de pessoas ao longo dos quarenta anos iniciais de atuação<sup>86</sup>. O espectro de terror que acompanhou o Santo Ofício português durante seus quase três séculos de atuação tem sua formação histórica nesta memória social das primeiras décadas de ação persecutória dos tribunais inquisitoriais ibéricos.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>84</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>85</sup> SIQUEIRA, Sonia. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 592.

<sup>86</sup> BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In. BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981, p. 107.

Como veremos mais à frente, os tipos de penas que constituíam as sentenças inquisitoriais formavam um conjunto de operações que, longe de apenas preverem como fim último a *justiça* por meio das fogueiras, ajudaram a construir um controle que era ao mesmo tempo social e mental – ao penetrar no território das consciências – sob o lema de uma *misericórdia* que não raro carregava consigo um discurso de intimidação e construía em torno do réu reconciliado ao seio da Igreja uma memória social infame, tendo em vista sua experiência como ‘herege’. Não obstante ter produzido socialmente uma ‘memória de terror’ em torno dos procedimentos da Inquisição, a pena capital na fogueira não é, portanto, o único elemento que representa o rigor das penas aplicadas pelo Santo Ofício, mesmo sendo de longe a mais impactante de suas sentenças.

À exceção dos judaizantes, principal alvo para o funcionamento dos tribunais ibéricos, a Inquisição não representou, segundo Bartolomé Bennassar, um medo de morte: “si el pueblo cristiano sentia un gran temor ante el Santo Ofício, no era porque tuviera miedo a la muerte”, assevera este autor<sup>87</sup>, não obstante este medo possuir um peso significativo. Então, quais foram os dispositivos utilizados pelo Santo Ofício para difundir um espectro de medo que foi historicamente subserviente ao controle social operado por esta instituição? As possíveis respostas podem ser encontradas ao observarmos o *savoir faire* do Santo Ofício e o tino de seus procedimentos.

A ação da Inquisição foi substancialmente sublinhada por uma cultura do segredo. A ‘engrenagem do segredo’, como chamou Bennassar, era parte fundamental do procedimento inquisitorial e nela estava, em certo sentido, um dos vértices do exercício de poder operado pelo Santo Ofício na Época Moderna. O controle de informações por parte dos agentes inquisitoriais funcionava durante todas as partes do processo. Aos acusados não eram reveladas nenhum tipo de informação substancial sobre a acusação que recebera. Essa tendência de um controle – que era social e ao mesmo tempo religioso e jurídico – esteve coadunada com o desenvolvimento dos Estados Modernos ibéricos e com uma vontade de poder e controle sobre os súditos<sup>88</sup>. O Santo Ofício, nesse sentido, foi a expressão religiosa dos estados absolutistas ibéricos português e espanhol.

Nos Regimentos do Santo Ofício não faltam instruções para que os inquisidores mantivessem em sigilo, por exemplo, os nomes dos indivíduos acusadores, as situações em que ocorrera o delito que porventura continha matéria herética e demais detalhes como o local e o ano do ocorrido, bem como o nome das testemunhas envolvidas. Esta foi uma estratégia

---

<sup>87</sup> BENNASSAR, *loc. cit.*

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 111.



utilizada pela Inquisição que geralmente culminava com a ampliação do leque de informações obtidas pelos inquisidores a partir do depoimento dos réus e das testemunhas, daí a metáfora do segredo funcionar como uma ‘engrenagem’. O anonimato da identidade dos acusadores era um convite à delação, o que poderia produzir um comportamento generalizado de desconfianças mútuas; um sintoma de um medo coletivo em relação a uma possível delação ao Santo Ofício e, certamente, do que isso poderia acarretar para os destinos individuais.

Com efeito, a preocupação – e em certo sentido um esmero – em manter o processo criminal secreto foi uma característica dos procedimentos jurídicos na Época Moderna<sup>89</sup>. No Santo Ofício português, essa cultura do segredo era parte intrínseca do próprio funcionamento do tribunal. No entanto, existiam três momentos em que a preservação do segredo era particularmente evidenciada: a) durante a instrução do processo, quando se remetia ao delito, ao local e ao tempo em que ocorrera o objeto de acusação; b) quando o réu estava preso e, portanto, deveria manter o sigilo em sua comunicação com os outros prisioneiros sobre o andamento de seu processo e sobre o que acontecia nos cárceres; e c) quando o prisioneiro era libertado e assinava um termo sobre manter o segredo acerca do que aconteceu nos cárceres da Inquisição.<sup>90</sup>

É evidente que estas normativas foram muitas vezes acompanhadas de comportamentos transgressores à manutenção do segredo inquisitorial. A promessa do sigilo era frequentemente quebrada, notícias sobre denúncias que deveriam permanecer ocultas circulavam com recorrência, afinal, era comum que muitos réus reconciliados contassem o que se passou com eles no tribunal, apesar de jurarem manter segredo ao ouvir as sentenças. Além disso, os presos comunicavam-se entre si e com pessoas fora dos cárceres geralmente por meio de subornos realizados aos funcionários do Santo Ofício<sup>91</sup>. A política de conservação do segredo não era, portanto, algo de alcance absoluto – o que não significa diminuir a influência e o peso social deste dispositivo de poder da engrenagem inquisitorial.

Assim sendo, não se pode negar o efeito que essa cultura inquisitorial acerca do segredo exerceu no imaginário social cristão, ao influenciar – ou ratificar – a construção de

---

<sup>89</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 38.

<sup>90</sup> MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. (Orgs.). *Inquisição & Justiça Eclesiástica*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013, p. 19-20.

<sup>91</sup> Sobre o cotidiano e a comunicação dos presos nos cárceres inquisitoriais. Cf. SILVA, Marco Antônio Nunes da. “Nos cárceres não há segredo nenhum e que se falam mui livremente como se estivessem em suas casas”: o cotidiano dos cárceres inquisitoriais. In: GANDRA, Edgar; POSSAMAI, Paulo (Orgs.). *Estudos de história do cotidiano*. Pelotas: Ed. da UFPEL, 2011, p. 37-70; CALAINHO, Daniela Buono. Morrer nos cárceres do Santo Ofício. *Revista M. Estudos Sobre a Morte, Os Mortos E O Morrer*, 6 (12), 2021, p. 346–361.

representações baseadas em uma memória social de terror sobre a Inquisição e seus *estilos*<sup>92</sup>. Eis, aqui, portanto, um dos componentes da ‘pedagogia’ inquisitorial baseada em uma política do medo – ou como prefere Bennassar, da ‘pedagogia do medo’.

Outro elemento dessa pedagogia instruída pelo Santo Ofício diz respeito à memória social infame que era construída em torno dos réus penitenciados e, não raro, sobre a sua família – “no hay duda de que una de las razones profundas del terror inspirado por el Santo Oficio fue la reputación de infâmia que se vinculaba a todo um linaje a partir de la condena grave a uno de sus miembros”<sup>93</sup>. O alcance do Santo Ofício era, nesse sentido, amplo e extrapolava os trâmites de um simples processo judicial. A avaliação pública tornava-se uma espécie de julgamento coletivo, o que acarretava muitas vezes na ‘morte social’ dos indivíduos processados pelo Santo Ofício.

Há que se evidenciar que estamos falando de uma instituição que está inserida historicamente em uma sociedade de Antigo Regime – ou no caso brasileiro, em uma sociedade colonial –, profundamente marcada por hierarquias sociais; uma sociedade cujos lugares sociais eram definidos de acordo com a ‘qualidade’ do indivíduo; que se utilizava de estatutos de “pureza de sangue”<sup>94</sup>; que via na punição pública uma medida exemplar de instrução da população – uma sociedade caracterizada pela “ostentação dos suplícios”.<sup>95</sup>

O Santo Ofício refinou essa característica de seu tempo ao utilizar vários meios que ajudaram a produzir uma memória infame sobre a vida de seus penitenciados. Bennassar aponta, para este aspecto, três meios principais: a penitência pública – a ‘menos grave’, pois seu efeito era imediato e poderia se dissipar com o tempo –, o uso de hábitos penitenciais degradantes conhecidos como sambenitos, por determinado tempo ou perpetuamente, cujo

<sup>92</sup> Os chamados *estilos* da Inquisição se referiam ao “conjunto de usos, práticas e costumes adoptados no processamento inquisitorial, em oposição ao Direito escrito”, ou seja, tratava-se de hábitos ou rotinas adotadas pelos inquisidores na experiência com os réus, porém, não descritas nos Regimentos do tribunal inquisitorial. Cf. LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999, p. 105-106.

<sup>93</sup> BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In. BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981, p. 117.

<sup>94</sup> Os estatutos de “limpeza de sangue” impediam que cristãos-novos, mouros, negros, mestiços, e indígenas pudessem exercer cargos públicos, militares, religiosos, bem como o ingresso em universidades. Como afirma a historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro “honra e nobreza são identificadas na sociedade portuguesa com o conceito de ‘pureza de sangue’. Ser puro de sangue significava não ter ascendência judaica, moura ou negra. Comprovar que não se tinha nenhuma gota de sangue infecto significava um possível acesso a cargos políticos e religiosos, honrarias e benefícios”; e complementa “o conceito de pureza de sangue, como atributo profundamente depreciativo, foi tradicionalmente cultivado nos países ibéricos desde a Idade Média, estendendo-se até os inícios do século XIX, tendo a Igreja com a principal propagadora e sustentadora de tal mito”. Cf. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial no Brasil Colônia: os cristãos-novos*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 58; LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999, p. 160.

<sup>95</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 35-72.

efeito social era muitas vezes avassalador, uma vez que seu uso remontaria diretamente ao cometimento de um crime de heresia; por fim, os impedimentos legais e as inabilitações às quais estavam sujeitos os condenados e seus descendentes, cujo principal objetivo era o de atingir a parcela cristã-nova da sociedade, característica do antijudaísmo ibérico. Ao participar compulsoriamente das cerimônias públicas que tinham lugar nos Autos de fé – um exemplar ‘espetáculo de massa’, como registrou o historiador Luiz Nazário<sup>96</sup> –, os condenados eram postos em um lugar social de infâmia, fossem eles os ‘relaxados’ – ou seja, os condenados à morte na fogueira –, pois esta memória recaía sobre sua família, ou os ‘reconciliados’, quer dizer, os confessos que eram readmitidos ao seio da Igreja e da sociedade cristã e que recebiam outros tipos de penitências, excluindo-se a possibilidade da pena capital.

A repercussão social que essa mácula acarretava foi responsável pela desestruturação de inúmeros caminhos individuais, mas também por trajetórias de famílias que se viram estigmatizadas e marginalizadas pelo fato de terem algum parente que foi processado pela Inquisição. No caso de famílias cristãs-novas, isto se evidencia ainda mais, pois, nos processos de judaísmo, sob a pressão inquisitorial, era recorrente que parentes se denunciassem reciprocamente. Ter um parente próximo preso nos cárceres do Santo Ofício poderia significar, nesse caso, o perigo ou a iminência de também sofrer um processo inquisitorial.

Este não foi apenas o único elemento que acarretou a desestruturação de famílias com parentes penitenciados. A ‘ameaça da miséria’ econômica – último item da ‘pedagogia do medo’ apontado por Bennassar –, representava um perigo real e objetivo. Entre as penas aplicadas pelo Santo Ofício encontravam-se duas que mais diretamente poderiam desembocar na ruína financeira do penitenciado. O desterro por meio da pena de degredo, por exemplo, poderia ter um efeito direto sobre as finanças de um indivíduo, principalmente para aqueles mais modestos cujas atividades econômicas estivessem relacionadas ao comércio, uma vez que estes indivíduos teriam que reconstruir sua rede de clientes em outros lugares, o que denota uma diferença no efeito social das penas, dependendo do lugar e/ou classe social destes<sup>97</sup>. Além disso, o confisco dos bens dos penitenciados representou também uma ameaça econômica, visto que sua execução poderia deixar indivíduos e grupos familiares inteiros em

---

<sup>96</sup> NAZÁRIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculo de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

<sup>97</sup> BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In. BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981, p. 120-121.

dificuldades financeiras – “o medo da queda em pobreza era uma realidade que acrescia à marginalização e a infâmia”, registrou Maria José P. Ferro Tavares.<sup>98</sup>

Como se percebe, os modos de proceder da Inquisição nos leva a crer que existiram historicamente justificativas mais do que razoáveis para a construção de representações sobre o Santo Ofício como uma instituição cujo funcionamento foi singularizado por uma cultura de medo. O tratamento historiográfico dado por Bartolomé Bennassar a esta questão foi cristalizado no conceito de ‘pedagogia do medo’ a fim de explicar por que meios a Inquisição fez uso do medo como instrumento de poder e controle social.

Não obstante seus limites e possibilidades de operacionalização – de um lado, há uma relativização quase que excessiva sobre alguns dos procedimentos inquisitoriais, como o uso do tormento e o rigor das penas; de outro, a argumentação do autor culmina na limitação desta pedagogia inquisitorial, visto sua constituição ser baseada, na interpretação do autor, apenas nos três elementos principais apontados anteriormente, o que, em certo sentido, minimiza o efeito e o alcance dos demais métodos de ação do Santo Ofício –, o conceito de ‘pedagogia do medo’ continua sendo provocativo e ao mesmo tempo esclarecedor. Se, de fato, a Inquisição provocou acessos de medo em indivíduos, famílias e comunidades – como já nos parece evidente na história e na historiografia da Inquisição –, é preciso explicar de que modo isto acontecia, explicitando os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício. Este foi precisamente o exercício historiográfico realizado pelo referido autor.

Na historiografia dos estudos inquisitoriais dos anos 1980, a problemática sobre o uso do medo pelo Santo Ofício voltou a ser discutida pela historiadora portuguesa Maria José Pimenta Ferro Tavares, que analisou os anos iniciais de ação inquisitorial em Portugal (1536-1547), focalizando especificamente a questão da política integracionista da parcela cristã-nova da sociedade promovida pelo rei português Dom Manuel I. Para esta autora, a Inquisição foi um sinônimo de terror e de medo, “a intenção era obrigar a entrar no seio da cristandade toda a heterodoxia, todo o desvio religioso, moral e social, controlando os comportamentos individuais e colectivos”<sup>99</sup>, afirma Tavares. Para tanto, o Santo Ofício se utilizou, segundo a autora, de um meio de controle religioso expresso através de uma catequese inspirada no medo, chamada de ‘catequização pelo medo’ pela autora. De acordo com Tavares:

---

<sup>98</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Inquisição: um “compellere intrare” ou uma catequização pelo medo (1536-1547). *Revista de História Econ mica e Social*, n  21, Lisboa, S  da Costa, Setembro-Dezembro de 1987 (a), p. 25.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 14.

Como instrumento de controlo social, de vigilância de todo o dissidente – e, anotemos, de todo desvio religioso moral e social –, o Tribunal do Santo Ofício desenvolveria toda uma técnica de psicologia de choque, em toda a população do reino. O medo, o temor, o castigo exemplar, seriam a face de todo este sistema educativo, destinado a compelir à entrada e à identificação do marginal e dissidente no todo que era a sociedade cristã que se definia uma perante o rei, o estado e a *ecclesia*. A intenção era obrigar a entrar compulsivamente no seio da cristandade toda a heterodoxia. Por isso, a pena devia ser exemplar de modo a ser ensinado para todos.<sup>100</sup>

O castigo e a punição são os temas privilegiados na discussão de Maria José P. F. Tavares. A ‘catequização pelo medo’ passava por uma estética punitiva de terror representada pelo Santo Ofício – “abjuração pública, penitência e expiação pelo fogo faziam parte intrínseca da ‘pedagogia inquisitorial’, numa sociedade onde era muito fácil ser-se acusado de ser herege”, registra Tavares.<sup>101</sup>

A ideia da autora é a de que visando a eliminação das dissidências religiosas, por meio da integração dos cristãos-novos à sociedade cristã, o Santo Ofício desenvolveu um meio de disciplinamento religioso que compelia o indivíduo a entrar no seio da Igreja, erradicando o erro por meio de uma pena que deveria ser exemplar, “por isso o medo, o temor se encontravam presentes, desde a entrada e publicação do ‘período da graça’ ao seu acto final, o auto de fé, com a procissão dos condenados, a leitura pública da culpa e a penitência espiritual ou física”<sup>102</sup>; é este, portanto, o *compellere intrare* inquisitorial aludido por Tavares. Isto posto, de acordo com esta historiadora:

Dureza e misericórdia; vigilância, castigo e catequização: era este o *compellere intrare* da Inquisição. A unidade religiosa e a expurgação das heresias passavam por esta catequização pelo medo. E esta foi a única solução encontrada pelo político para a desejada integração da minoria cristã-nova na comunidade cristã-velha.<sup>103</sup>

Em outra publicação a ideia é assim apresentada:

Era este o *compellere intrare* da Inquisição. Vigiar, castigar e catequizar. A Unidade religiosa e a expurgação das heresias passavam por esta ‘pedagogia do medo’, no

<sup>100</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisboa: Editorial Presença, 1987 (b), p. 180.

<sup>101</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Inquisição: um “*compellere intrare*” ou uma catequização pelo medo (1536-1547). *Revista de História Económica e Social*, nº 21, Lisboa, Sá da Costa, Setembro-Dezembro de 1987 (a), p. 15.

<sup>102</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Inquisição: seu estabelecimento e actuação (1536-1550). In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. (Coord). *INQUISIÇÃO*, Comunicações Apresentadas ao 1º Congresso Luso-brasileiro Sobre Inquisição. Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII. Universitária Editora, Lisboa: 1989 (b), vol.1., p. 406.

<sup>103</sup> TAVARES, *op. cit.* 1987 (a), p. 28.

dizer de Bennassar, a qual não divergia da metodologia utilizada pelo poder civil, no combate à criminalidade, à marginalidade.<sup>104</sup>

Há claramente na discussão de Maria José P. F. Tavares uma repercussão das ideias de Bartolomé Bennassar, de modo que, a nosso ver, estas são duas abordagens que se complementam a fim de compreender uma questão em comum, que é o uso do medo como instrumento de poder e controle inquisitorial. No entanto, é importante entender estas concepções – de ‘pedagogia’ e de ‘catequização’ – em uma perspectiva histórica, ou seja, compreendê-las dentro do seu horizonte de significados no tempo e no espaço. Tratar-se-ia mesmo de uma ‘pedagogia’ ou de uma ‘catequização’ dimensionada por um espectro de medo? Até que ponto os discursos e os dispositivos de controle e intimidação inquisitoriais possuíam um fim pedagógico e/ou catequético?

No dicionário da língua portuguesa composto pelo padre Rafael Bluteau, podemos encontrar a definição de ‘pedagogo’ como ‘preceptor de moços’, ou seja, com seu sentido remetendo a sua origem etimológica grega; aquele que ensina o caminho, que é condutor, é mestre e guia<sup>105</sup>. Por sua vez, neste mesmo dicionário, a ideia de ‘catequese’ está relacionada a ensinar a doutrina cristã, sendo, portanto, um tipo de “instrução doutrinal de viva voz feita aos catecúmenos”<sup>106</sup>. Dito isto, é possível afirmar que os inquisidores fizeram, de fato, às vezes de pedagogos e/ou catequistas? Ou, antes, estas são categorias e conceitos que foram apropriados pela historiografia e utilizados como metáforas para o exercício de coerção refinadamente executado pelos representantes do Santo Ofício da Inquisição portuguesa?

De fato, podemos afirmar que, em certo sentido, os procedimentos do Santo Ofício tinham um fim pedagógico variável e flutuante, posto que, não se pode deixar de ter em mente que se tratava de um tribunal de fé cujo funcionamento tinha como principal função extirpar os erros heréticos do corpo social cristão. Os inquisidores acreditavam ensinar o caminho para a salvação e conduzir os faltosos para a reconciliação com a Igreja. As pomposas apresentações das comitivas do Santo Ofício na ocasião das visitas inquisitoriais, os sermões de fé proferidos para a comunidade, a leitura e fixação do Édito da fé e do Monitório de culpas – o primeiro convocava a população para denunciar os crimes contra a fé católica; o segundo listava e especificava quais crimes eram esses – fizeram parte do

---

<sup>104</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisboa: Editorial Presença, 1987 (b), p. 185.

<sup>105</sup> BLUTEAU, Rafael. *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. (Volume II: L – Z), Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 175.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 246.

cerimonial que objetivava informar a população e, ao mesmo tempo, demonstrar o poder do Santo Ofício. Na documentação da primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil não faltam referências que indicam a recepção social destes dispositivos pedagógicos, como, por exemplo, o caso de André Pinto, morador no Cabo de Santo Agostinho, na capitania de Pernambuco, que – ao confessar-se em 1594 por ter dito certa vez que o estado dos casados era melhor que o dos religiosos – esclareceria para o visitador que apenas “quando ouviu publicar o edito da fé e papéis da Santa Inquisição [...] soube e entendeu ser a dita proposição errada e herética e conheceu seu engano em que estivera”.<sup>107</sup>

O aparato pedagógico que o Santo Ofício colocava em funcionamento – ou seja, um tipo de ‘pedagogia’ que visava aos ensinamentos da obediência religiosa e o sincero arrependimento diante da falta cometida – pareceu assim, ter tido seu discurso lastreado entre a *misericórdia* e a *justiça*, o lema do Santo Ofício. Se a compaixão, a benevolência e a reconciliação davam o tom misericordioso das ações inquisitoriais, a coerção, as admoestações e o rigor das penas ofereciam a ideia da justiça e das leis aplicadas àqueles indivíduos supostamente obstinados a não permanecer no caminho justo e correto para a salvação de suas almas.

Foi nessa flutuação entre a *misericórdia* e a *justiça* que se situou a operacionalização do medo pelo Santo Ofício. Assim, podemos falar de uma ‘pedagogia do medo’ que extrapola, na nossa perspectiva, os elementos propostos por Bennassar (cultura do segredo, infâmia pública e ruína econômica) e que se configura nos discursos e nas práticas inquisitoriais, nas exortações, nos avisos, nas ameaças acerca das punições reservadas aos hereges, na teatralização dos espetáculos de massa. Não se tratou, portanto, de ensinar o indivíduo a ter medo – um tipo de emoção ou sentimento inerente à condição humana, mesmo que provocado, expresso e representado de diferentes formas em tempos e espaços distintos –, mas sim de ter medo dos castigos vindouros e de um futuro incerto, seja terreno ou espiritual, e com isso alcançar o controle social e a obediência religiosa e moral de cada indivíduo.

Ao considerarmos a definição de Bluteau, não podemos dizer o mesmo acerca da ideia de ‘catequização pelo medo’, desenvolvida por Maria José P. F. Tavares, visto que a instrução doutrinal formal não era necessariamente a principal preocupação dos inquisidores. Isto não significa dizer que agentes do Santo Ofício não se vissem entrelaçados com situações frívolas fruto da ignorância e falta de instrução catequética dos denunciantes e dos confidentes. Uns não sabiam persignar-se, ou seja, benzer-se fazendo corretamente o sinal da

---

<sup>107</sup> Confissões de Pernambuco (1594-1595), p. 31.

cruz; outros desconheciam quais eram os mandamentos da Igreja, por exemplo. Nestes casos, era mais comum o pêndulo para a ‘misericórdia’ inquisitorial, cujo encaminhamento dos inquisidores muitas vezes era precisamente a doutrinação na fé cristã que ficava a cargo de clérigos regulares e seculares.

Por mais que o estudo desta historiadora se concentre nas décadas iniciais da atuação do Santo Ofício português, com enfoque na ação do tribunal sobre a comunidade cristã-nova recém-convertida – o que ajudaria a explicar a ideia de ‘catequização’ –, a força conceitual da ‘catequização pelo medo’ parece ser também a sua fragilidade, ou seja, uma categoria que opera apenas como metáfora explicativa do exercício coercitivo engendrado pela Inquisição portuguesa, sem levar em consideração a própria historicidade da ideia de catequização. De maneira mais ampla, poderíamos ponderar que essa ‘catequização pelo medo’ tinha também um fim pedagógico, levando em consideração que evidenciava a exemplaridade do castigo e da punição, cuja principal função seria a de integrar, pela força ou pela ameaça, os indivíduos dissidentes à comunidade cristã – “castigo ‘salutar’ e perdão tomavam igualmente parte integrante nesta metodologia de choque, desenvolvida pela Inquisição”; “o castigo era sempre exemplar para inculcar medo e disciplina”, aponta Tavares<sup>108</sup>. No entanto, se assim fosse, seria mais produtivo entender essa ‘catequização’ como um instrumento de coerção, de ensinamento e de condução ao que se considerava o verdadeiro caminho da fé, ou seja, entendê-la também como um tipo de pedagogia inquisitorial.

---

<sup>108</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisboa: Editorial Presença, 1987 (b), p. 183-186.



## 2. 2. Uma historiografia do (e sobre o) medo

Como temos visto até aqui, o edifício historiográfico acerca da ideia de medo possibilita vislumbrar a fortuna crítica construída acerca dessa temática. Estas são balizas importantes se desejamos entender a ideia de medo em sua complexidade historicamente contextualizada. Com efeito, a elevação do medo como um objeto de estudo para a historiografia é algo relativamente recente – uma repercussão direta da ampliação de temas, objetos e abordagens da historiografia francesa dos anos 1970 – e, nesse sentido, os trabalhos do historiador francês Jean Delumeau são obras paradigmáticas acerca dos medos que assolavam a Europa Ocidental, sobretudo, entre o final da Idade Média e a época da Renascença.<sup>109</sup>

Em sua *História do medo no Ocidente*, Delumeau traz à baila os variados tipos de medos oriundos de uma cultura obsidional da sociedade ocidental que se sentia cercada por perigos de inúmeras naturezas. O subtítulo desta obra – ‘*uma cidade sitiada*’ – é exemplarmente metafórico para ilustrar a relação da cultura cristã dirigente com os tipos de ameaças que cercavam sua hegemonia e ortodoxia. A história do medo de Jean Delumeau é, em grande medida, uma história dos medos do mundo cristão europeu na transição do medievo para a Época Moderna – “na Europa do começo da Idade Moderna, o medo, camuflado ou manifesto, está presente em toda a parte”, adverte Delumeau.<sup>110</sup> Ao estudar os medos na mentalidade da civilização ocidental entre os séculos XIV e XVIII, Delumeau aborda desde os temores relacionados a fenômenos naturais ou a figuras sobrenaturais presente na mentalidade do medievo na Europa, como o medo do mar, do escuro e de fantasmas, por exemplo, até os medos refletidos pelo discurso religioso erudito – chamado pelo autor de ‘cultura dirigente’ – a respeito dos comportamentos heterodoxos que eram interpretados pela Igreja como sendo de inspiração diabólica.

De fato, a transição da Idade Média para Idade Moderna foi marcada pela emergência histórica de variados tipos de medos, muitos deles referentes ao Diabo, inimigo primeiro da comunidade cristã. Jean Delumeau elaborou um consistente dossiê sobre esses medos, oferecendo uma discussão sobre os variados discursos – nos estudos teológicos, nos sermões, na literatura, no teatro, na iconografia de época etc. – sobre o fim do mundo, sobre o Demônio no imaginário cristão e sobre aqueles denominados de ‘agentes de Satã’ – os

---

<sup>109</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13 – 18)* – Bauru, SP: EDUSC, 2003. Vols. I e II.

<sup>110</sup> *Id.*, 1989, p. 41.

idoltras, os muçulmanos, os judeus e as mulheres, sobretudo aquelas associadas aos cultos pagãos identificados pela Igreja como feitiçaria.

Em outra obra, publicada no Brasil em dois volumes, Jean Delumeau aprofunda as discussões acerca de sua pesquisa sobre o medo na Época Moderna <sup>111</sup>. De acordo com Delumeau, este período foi marcado por “um discurso de medo típico das elites religiosas e disseminado por ela: aquele a respeito dos castigos aos vindouros pecados cometidos na terra”<sup>112</sup>, no qual estava presente um tipo de intimidação que construía socialmente acessos de culpabilização nos indivíduos, fruto de uma “pastoral do medo”, conforme analisou no referido estudo<sup>113</sup>. Com efeito, a pesquisa deste historiador sobre os variados medos que circulavam no imaginário cristão-católico moderno é significativa para avaliarmos a própria experiência histórica da emergência dos tribunais inquisitoriais na Idade Moderna, em um momento no qual a denúncia e o combate às dissidências religiosas se encontraram com a preservação da Igreja enquanto instituição de poder.

O espectro de medo que envolveu o Santo Ofício pareceu se situar, portanto, entre os medos sentidos pela cultura dirigente cristã e aqueles que esta pretendeu fazer sentir. Assim sendo, podemos dizer que o Santo Ofício foi uma representação da cultura obsidional cristã do início da Época Moderna – voltaremos a essa questão mais à frente de nosso estudo. Por ora, basta-nos apenas sublinhar a importância das pesquisas de Delumeau para o estudo sobre o medo na Época Moderna, tendo em conta que – não obstante tratar de questões mais amplas do que a relação específica acerca do emprego do medo pelo Santo Ofício – estes trabalhos fornecem-nos uma densa contextualização sobre uma sociedade caracterizada por uma cultura de medo cujo estabelecimento do Santo Ofício da Inquisição foi um de seus produtos.

Na historiografia brasileira, a temática sobre o medo no imaginário social moderno pode ser observada de maneira mais ou menos pontual em diferentes trabalhos. No entanto, isto não significa dizer que esta questão deixou de ser discutida pelos historiadores brasileiros. Existe uma clara repercussão, inclusive, das ideias de Bartolomé Bennassar e da interpretação de Jean Delumeau sobre a emergência histórica de medos presentes na mentalidade europeia em um período de longa duração.

---

<sup>111</sup> DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13 – 18)* – Bauru, SP: EDUSC, 2003. Vols. I e II.

<sup>112</sup> DELUMEAU, Jean. Uma pesquisa histórica sobre o medo: razões, explicações e conclusões. *In. Revista MultiTextos*. O medo no Ocidente. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ CTCH, n° 03. 2006. Paginação irregular.

<sup>113</sup> DELUMEAU, *op. cit.*, p. 11-434.

Ao tratar da construção da figura do Diabo no imaginário cristão, Carlos Roberto F. Nogueira muito se aproxima da discussão realizada por Jean Delumeau sobre a ascensão de uma cultura demonológica na Baixa Idade Média e na Europa Moderna, de modo que não se pode deixar de notar a expressa semelhança entre ambas narrativas. A título de exemplo, temos Nogueira afirmando que:

O início da Modernidade na Europa ocidental é marcado por um incrível medo do Diabo. O Renascimento herdou os conceitos e imagens demoníacas que foram determinados e multiplicados no decorrer da Idade Média, mas lhes emprestou uma coerência, uma importância e uma difusão jamais alcançadas.<sup>114</sup>

Aqui é perceptível a repercussão da *História do medo no Ocidente*, publicada originalmente no ano de 1978. Nesta obra, Delumeau já sublinhara:

A emergência da modernidade em nossa Europa ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo. A Renascença herdava seguramente conceitos e imagens demoníacos que se haviam definido e multiplicado no decorrer da Idade Média. Mas conferiu-lhes uma coerência, um relevo e uma difusão jamais atingidos anteriormente.<sup>115</sup>

Muito mais do que uma mera influência, trata-se aqui do próprio Delumeau falando por meio da pena do historiador brasileiro. Carlos Roberto F. Nogueira chega também a fazer alusão a uma ‘pedagogia do medo’, não especificamente aquela discutida por Bennassar, mas outra, baseada em discursos demonológicos que difundiram o medo da figura do Diabo e, por conseguinte, do inferno e de seus ‘agentes’ – outro evidente uso das categorias aventadas por Delumeau.

Laura de Mello e Souza e Iza Chain foram outras historiadoras que também estabeleceram, em suas interpretações, interlocuções profícuas com Bartolomé Bennassar e Jean Delumeau, respectivamente, sobre a emergência histórica da feitiçaria na Idade Moderna e sobre os reflexos da demonização praticada pela Igreja na constituição da religiosidade brasileira – a primeira diz que “[...] a tortura integrava a pedagogia do medo, que assombrou a Época Moderna”<sup>116</sup>, ao passo que a segunda baseia-se fundamentalmente no estudo de

<sup>114</sup> NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 73.

<sup>115</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 239.

<sup>116</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna*. Editora Ática, 1987, p. 38. Não obstante a utilização da expressão ‘pedagogia do medo’, o emprego deste termo pela autora parece, nesse caso específico, ir de encontro as proposições de Bartolomé Bennassar, tendo em vista que segundo este autor, o tormento não era parte integrante da ‘pedagogia do medo’, como vimos anteriormente.

Delumeau para conduzir a abordagem do seu problema de investigação. Desta feita, ao acompanhar a discussão de Delumeau, Chain registrou:

Acusando bárbaros [sic], muçulmanos, judeus e mulheres praticantes de ritos pagãos milenares de tramarem contra a fé em Cristo, os dirigentes clericais instauraram o paroxismo de um medo nas populações de então, identificando o grande inimigo do qual aqueles acusados eram apenas agentes menores: o Diabo.<sup>117</sup>

Em seu estudo sobre Inquisição, moral e sexualidade no Brasil colonial, Ronaldo Vainfas também já fazia referência à ideia de ‘pedagogia do medo’ ao afirmar que a convivência da sociedade para com a ação inquisitorial foi uma de suas resultantes. Para este autor, o uso do medo foi largamente empregado pelo Santo Ofício durante as visitas de inspeção inquisitorial realizadas no Brasil – as chamadas *Visitações* –, tendo em vista que a instalação da comitiva inquisitorial provocava uma espécie de pânico generalizado: “a simples chegada dos visitantes, as solenidades de convocatória ao povo, os monitórios e os pregões logo geravam uma atmosfera de vigilância, um atizar de memórias, de sentimento de culpa e de acessos de culpabilização”<sup>118</sup>. Ao se referir à primeira visitação do Santo Ofício enviada ao Brasil, em 1591, este historiador assevera:

É-nos possível reconstituir um pouco dessa massa de sentimentos contraditórios que a todos assolava, examinando certas motivações do confessar e do acusar na visitação dos quinhentos. Os que atendiam à convocação do visitador, apressando-se a delatar erros alheios ou confessar os próprios, eram movidos por algumas espécies de medo. Antes de tudo pelo medo de ser acusado, o que levava muitos a se anteciparem às denúncias apresentando-se ao visitador ou a delatarem os outros para ‘mostrar serviço’ à Inquisição.<sup>119</sup>

Na perspectiva do autor, as visitas inquisitoriais alteravam o fluir do cotidiano social, arruinando laços familiares, de amizade e de solidariedade. O espectro de medo que circundava a Inquisição se expandia até alcançar o cotidiano, produzindo uma sensação de desconfianças mútuas nas relações interpessoais e comunitárias. Quem enfrentou mais direta e especificamente esta questão sobre o rompimento de laços sociais de amizade e solidariedade em decorrência da ação inquisitorial foi a historiadora Ângela Vieira Maia, em sua obra *À sombra do medo: cristãos velhos e cristãos novos nas capitâneas do açúcar*, analisando, para

---

<sup>117</sup> CHAIN, Iza Gomes da Cunha. *O diabo nos porões das caravelas: mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, Campinas: Pontes Editores, 2003, p. 11.

<sup>118</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 226.

<sup>119</sup> VAINFAS, *loc. cit.*

tanto, a documentação da visitação inquisitorial quinhentista realizada nas capitanias da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, entre os anos de 1591 e 1595.<sup>120</sup>

Ao seguir o rastro da discussão iniciada por Vainfas, Ângela Maia avaliou o impacto que a visitação quinhentista alcançou nos relacionamentos sociais entre cristãos-velhos e cristãos-novos, argumentando que a presença do Santo Ofício trouxe consigo mudanças significativas no cotidiano local, de modo que, segundo esta historiadora registra:

As denúncias e as confissões apresentadas diante da Mesa do Visitador são indícios de medo; medo de ser acusado ou de ser suspeito. Esse medo que levava homens e mulheres a confessar, denunciar e apontar, levantou suspeitas, desorganizou a sociedade desestruturando a convivência das pessoas na Colônia, beneficiando uma instituição que defendia a ferro e fogo uma ortodoxia religiosa, moral e mental para manter intocado um modelo próprio de *Poder*.<sup>121</sup>

E complementa:

O Medo, usado como arma pelo Tribunal, desencadeou a desconfiança e a perseguição, desestruturando as formas de convívio e cooperação que a Colônia havia encontrado, deixando-a com isso socialmente mais frágil e submissa aos padrões de atitude estabelecidos como corretos pela Metrópole portuguesa.<sup>122</sup>

Para Ângela Maia, estava em desenvolvimento no Brasil do primeiro século de colonização um modelo de integração social entre cristãos-velhos e cristãos-novos baseado em uma cooperação recíproca, na qual os preconceitos em relação aos cristãos-novos, devido à sua ancestralidade judaica, foram deixados de lado em detrimento de uma necessidade muito mais urgente representada pelos problemas da vida cotidiana nos espaços coloniais da América portuguesa. Um exemplo disso são os casamentos mistos ocorridos entre cristãos-novos e velhos que a documentação inquisitorial da visitação dos Quinhentos permite acessar e que foram inventariados pela autora<sup>123</sup>. Sobre as formas de integração social entre cristãos-velhos e novos, esta historiadora pontua que:

Era esse modelo que achamos que começava a se desenvolver nas terras do Açúcar quando a Visitação inquisitorial ali desembarcou. Cristãos novos e cristãos velhos já se encontravam fortemente unidos por laços de família e da própria convivência cotidiana. A Visitação remexeu as brasas que já estavam quase apagadas sob as cinzas. O equilíbrio social foi quebrado. O preconceito subiu à tona acionado pelos mecanismos de pressão psicológica forçados pelo medo e o tecido social

<sup>120</sup> MAIA, Ângela Vieira. *À sombra do medo – cristãos velhos e cristãos novos nas capitanias do açúcar*. Rio de Janeiro: Idealizarte, 2003.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>122</sup> MAIA, *loc. cit.*

<sup>123</sup> MAIA, *op. cit.* p. 110.

fragmentou-se. A realidade geral unida dividiu-se em várias pequenas realidades individuais assustadas e solitárias.<sup>124</sup>

Esta é uma perspectiva que ajuda a explicar a emergência do pânico social decorrente da ação inquisitorial e que demonstra um alcance mais específico do emprego do medo pelo Santo Ofício, uma vez que sua operacionalização provocou diversos tipos de rupturas no tecido social. Para Ângela Maia, a presença da Inquisição no Brasil quinhentista, através de suas visitas, caracterizou, nesse sentido, um tempo de medo, sobretudo para os cristãos-novos sistematicamente acusados de praticarem ocultamente o judaísmo. Uma das conclusões a que chega Maia é a de que “a Visitação inquisitorial de 1591-1595 desarticulou a tranquila situação social vigente nas Capitanias do Açúcar, ao amedrontar as pessoas pressionando e impressionando suas estruturas emocionais e por aí reconstruindo um imaginário de modelos preconceituosos e excludentes”.<sup>125</sup>

Outra abordagem acerca da temática sobre o medo na história da Inquisição no Brasil pode ser vista na pesquisa de Daniela Calainho sobre os Familiares do Santo Ofício na colônia luso-brasileira, trabalho que lança relevantes questões para se compreender os mecanismos locais de ação inquisitorial por meio da atuação de um corpo próprio de colaboradores. Os chamados Familiares eram “oficiais leigos do aparelho inquisitorial de todo o mundo ibérico no Antigo Regime que, desfrutando de inúmeros privilégios, exerciam variadas funções: espionavam, delatavam, prendiam”<sup>126</sup>. Além de detectar e delatar as heresias, um dos papéis exercidos por estes agentes era o de provocar a delação através de pressões psicológicas e até mesmo físicas. O Familiar, nesse sentido, concentrava em si o temor e o medo que a Inquisição inspirava socialmente. Para esta historiadora:

Muito mais *instigadores* da delação do que propriamente delatores, consideramos esses funcionários como um dos alicerces principais no Brasil do que Bennassar chamou de ‘pedagogia do medo’. O Familiar era a presença viva, a personificação das práticas que vimos atormentar as populações no mundo ibérico. Prendendo suspeitos, sequestrando-lhe os bens ‘em nome do Santo Ofício’, espionando presos, acompanhando os condenados e entregando os ‘relaxados’ à beira do cadafalso, o Familiar representou o elo entre o Tribunal e o réu.<sup>127</sup>

Mais recentemente, na obra *Inquisição: o reinado do medo*, a temática sobre o emprego do medo como um instrumento de controle político e religioso pela Inquisição foi

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>126</sup> CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 26.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 137-138.

discutida pelo historiador britânico Toby Green<sup>128</sup>. Ao longo de quatorze capítulos Green aborda o problema em uma perspectiva panorâmica, considerando como eventos iniciais a formação dos Estados Ibéricos Modernos e a emergência histórica da intolerância étnico-cultural e religiosa, que teve seu ápice com as fundações das Inquisições de Espanha e Portugal; e como recorte temporal final o contexto histórico do século XVIII com a gradativa derrocada dos tribunais da Inquisição em Espanha e Portugal. Para este autor a questão é sintetizada da seguinte forma:

É evidente que a Inquisição acreditava que o medo era a melhor forma de alcançar fins políticos. Como afirmou o historiador Bartolomé Bennassar, tratava-se de uma ‘pedagogia do medo’: uma armadura político-institucional destinada a propagar o terror na população, cujos interesses supostamente deveria defender. O medo transformou-se em mito com o emprego da tortura e da fogueira. Tinha início no momento em que os inquisidores chegavam a um povoado e liam o édito de fé, convocando os que tivessem cometido um pecado da fé, ou conhecessem alguém que o tivesse feito, a se apresentar a eles num período de trinta dias, para se confessar ou fazer uma denúncia. O medo se espalhava no seio da sociedade devido ao poder da Inquisição de provocar a ruína social e econômica, confiscar os bens das vítimas e condená-las à pobreza, expulsá-las de sua cidade natal e decretar que seus descendentes não poderiam ocupar nenhum cargo público nem usar joias, sedas e outros adornos de prestígio. O medo provinha, acima de tudo, do princípio do sigilo, o que significava que o acusado desconhecia o nome de seus acusadores.<sup>129</sup>

Como podemos observar, as abordagens historiográficas que evidenciaram de alguma forma a relação entre o modo de proceder do Santo Ofício e o emprego de uma pedagogia baseada no medo é algo relativamente recente na historiografia, de modo geral, e na historiografia brasileira, especificamente. Baseando-se, especialmente, nas ideias desenvolvidas por Jean Delumeau e Bartolomé Bennassar, estes trabalhos constroem, quando vistos em conjunto, uma visão múltipla e panorâmica das variadas formas pelas quais a ‘pedagogia do medo’ foi operada pelo Santo Ofício e se fez presente também no Brasil. Seja por meio das consciências pesadas e temerosas em decorrência da chegada de uma visita do Santo Ofício, do alcance cotidiano através do rompimento de laços sociais, ou da atuação de agentes inquisitoriais locais, por exemplo, a temática acerca do emprego do medo pelo Santo Ofício e, conseqüentemente, do lugar do medo na história da Inquisição portuguesa e de sua atuação no Brasil vem, nos últimos anos, sendo discutida nos estudos sobre a Inquisição no Brasil.

Sob o ponto de vista da história da historiografia da Inquisição no Brasil é interessante perceber como esta considerável produção historiográfica a qual nos referimos é

<sup>128</sup> GREEN, Toby. **Inquisição: o reinado do medo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011. (Originalmente publicado em língua inglesa no ano de 2007. Cf. GREEN, Toby. **Inquisition: The Reign of Fear**. London: Macmillan, 2007.)

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 38.

também um registro histórico das preocupações dos pesquisadores e das pesquisadoras, de suas escolhas temáticas e teóricas e de suas abordagens. Como podemos perceber, há uma recorrente apropriação da ideia de ‘pedagogia do medo’, desenvolvida por Bennassar, e da análise de Jean Delumeau sobre a história do(s) medo(s) no mundo ocidental cristão. Não obstante a contribuição significativa desta historiografia, a problemática envolvendo o binômio Inquisição e medo dificilmente resultará em avanços e novas abordagens, caso continuemos a considerar importante apenas explicitar que existiu uma relação de concomitância histórica entre o Santo Ofício português e o uso de sua ‘pedagogia do medo’ como instrumento de poder. Que o Santo Ofício provocava medo e incitava a emergência de consciências pesadas pelo sentimento de culpa é algo consolidado. Interessa-nos, isto sim, entender outros aspectos da recepção social destes dispositivos de poder e de coerção, observando nos registros documentais do Santo Ofício diferentes tipos de reações ao exercício policialesco perpetrado pelo aquele tribunal.

Nesse sentido, evidenciar as diferentes formas de resistência ao Santo Ofício e ao seu poder opressor nos parece um caminho para pensar, inclusive, os limites de apropriação e operacionalização de conceitos e de categorias desenvolvidos pela historiografia internacional – como é o caso de Bartolomé Bennassar, preocupado com o contexto fundamentalmente europeu do início da Época Moderna – para a análise do caso brasileiro. Em certo sentido, poderíamos dizer que a abordagem aqui adotada trata também de uma história de medo ‘a contrapelo’, ou seja, de uma perspectiva que busca evidenciar não apenas os comportamentos passivos de indivíduos paralisados pelo medo que o Santo Ofício imprimia, mas de evidenciar que a tomada de consciência do medo incutido pelos inquisidores sugere também a sua superação – seja por meio de comportamentos de autopreservação individuais ou coletivos, planejados ou improvisados. A preocupação com as formas de resistência ao controle social perpetrado pelo Santo Ofício é, nesse sentido, um caminho para refletir sobre o real alcance do medo ‘pedagógico’ e sua operacionalização pelo Santo Ofício no Brasil colonial.



### 2.3. ‘Tempo de medo’: Igreja e Inquisição no início da Época Moderna

A fundação do Santo Ofício português foi a expressão político-religiosa de uma sociedade marcada pela circulação de variados tipos de medos. O discurso religioso de combate às heresias e da manutenção da ortodoxia do cristianismo católico como a religião oficial do reino e dos domínios de Portugal, com efeito, é exemplar no sentido de ser demonstrativo dos tipos de perigos que acreditavam ameaçar aquela sociedade. Podemos dizer, assim, que o Santo Ofício da Inquisição portuguesa foi um *tribunal do medo* por ser, precisamente, um produto de uma sociedade singularizada por uma cultura obsidional? A afirmativa simples e direta a este problema não nos parece resolver o problema posto por essa questão. Ao levarmos em consideração os fatores e acontecimentos políticos e sociais ocorridos na Europa, mais precisamente na Península Ibérica, na transição entre os séculos XV e XVI, bem como o imaginário religioso (e sobrenatural) do início da Época Moderna, podemos ampliar nosso horizonte de compreensão e, conseqüentemente, elucidarmos a questão proposta.

Voltemos aqui ao subtítulo que Jean Delumeau deu ao seu estudo sobre os medos no Ocidente: “uma cidade sitiada”, que é utilizado pelo autor para se referir à Igreja dos séculos XIV-XVII com vistas a expressar a ideia de que a sociedade cristã se sentia cerceada, cercada por variados inimigos; alguns publicamente conhecidos, como os judeus, outros encobertos – podendo estes últimos ser mesmo os próprios cristãos, caso não se autovigiasses e servissem de instrumento ao Diabo, principal inimigo da cristandade<sup>130</sup>.

Sob o ponto de vista religioso, o início da Época Moderna foi marcado por um imaginário temeroso e ao mesmo tempo combativo. Com efeito, pode-se dizer que desde pelo menos o século XIV se produziu na Europa uma ampla difusão sobre o temor do fim dos tempos, de modo que a transição entre os séculos XV e XVI foi acompanhada da emergência de uma cultura de medo constituída por elementos como a escatologia, a demonologia e a detração de grupos socialmente marginalizados que foram acusados de heresia ou a ela associados – geralmente chamados de ‘bodes expiatórios’ pela historiografia.

A escatologia – doutrina que versa sobre o destino final do homem e do mundo, podendo ser expressa por meio de discursos proféticos ou apocalípticos –, por exemplo, foi difundida no teatro religioso, na iconografia e na imprensa, recente invenção de Johannes Gutenberg que revolucionou a velocidade da circulação da informação na modernidade; o

---

<sup>130</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

temor do Anticristo, do Juízo Final e do fim do mundo foram, assim, medos que estiveram presentes na constituição imaginária cristã do final do medievo e início dos tempos modernos. Concomitante às profecias apocalípticas que incitavam o medo do fim do mundo, estiveram presentes neste contexto alguns outros tipos de perigos que ajudam a entender não apenas a mentalidade religiosa e sobrenatural moderna, mas também a fundação dos tribunais inquisitoriais, no nosso caso, especialmente o tribunal português, e seu *modus operandi*, que empregava a intimidação como meio para atingir a salvação das almas.

Certamente um dos maiores medos expressados pelo cristianismo oficial neste contexto foi o medo do Diabo – “a emergência da modernidade em nossa Europa ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo”, registra Delumeau<sup>131</sup>. Tratou-se, sobretudo, de um medo construído no interior dos círculos letrados da Igreja, onde a imagem do Diabo como agente do mal e, por definição, inimigo da cristandade se distanciava da representação do Diabo na cultura popular; imagem esta que, assim como os discursos escatológicos sobre o fim do mundo, tiveram sua disseminação impulsionada principalmente pela inovação técnica advinda com a imprensa. A ação diabólica sobre os homens na terra foi uma preocupação tão significativa entre essa elite letrada que foi neste contexto que a demonologia se fortaleceu enquanto corpo doutrinário especializado no estudo sistemático sobre os demônios, propondo maneiras de enfrentar a ameaça representada por Satã e seus sequazes. A este respeito a historiadora Laura de Mello e Souza pontuou:

Fundada por santo Agostinho, que deu estatuto concreto e multiforme ao demônio imaterial do Antigo Testamento, a demonologia se enriqueceu durante a Idade Média, sendo marcos nesta produção o *Formicarium*, de [Johannes] Nider, e o *Malleus malleficarum*, de [James] Sprenger e [Heinrich] Kramer. Nos séculos seguintes surgiram seus maiores expoentes: a *Démonomanie des sorciers* (1580), de Jean Bodin; a *Daemonologie* (1597), de Jaime VI Stuart, depois Jaime I da Inglaterra; o *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des démons* (1612), do juiz Pierre de Lancre.<sup>132</sup>

Entre os tratados demonológicos mais conhecidos, além do *Malleus malleficarum* (1486), de autoria dos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, também denominado de *O Martelo das Feiticeiras*<sup>133</sup>, outra obra de grande expressão que influenciou a cultura demonológica moderna foi o *Diretorium inquisitorum* (1376) ou *Manual dos Inquisidores*, do dominicano Nicolau Eymerich, reeditado e atualizado pelo inquisidor espanhol Francisco

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>132</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das letras, 1993, p. 23 [grifo nosso].

<sup>133</sup> KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das feiticeiras [Malleus maleficarum]*; trad. Paulo Froes. - 10. ed. - Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

Peña, na segunda metade do século XVI<sup>134</sup>. Além da evidente função de auxiliar os homens de Igreja a identificar a influência diabólica e os comportamentos heréticos, estas obras são também exemplos contundentes dos discursos misóginos sobre a mulher que circulavam na Europa medieval e moderna. Considerada fonte de todo mal, a figura feminina foi alvo de discursos de detração e de inferiorização, sendo constantemente demonizada pelo discurso religioso. Aliás, a figura feminina representava, na interpretação demonológica, um perigo real por sua inclinação natural para a heresia, sendo ela considerada geralmente como um potencial agente de Satã na terra.

As mulheres foram as principais acusadas de feitiçaria, conceito bastante amplo utilizado pelos inquisidores para categorizar as mais diferentes práticas relacionadas com mentalidade sobrenatural do mundo moderno, que englobavam feitiços de bem e malquerença, curandeirismo, adivinhações etc. O principal indício de feitiçaria averiguado pelos inquisidores era o pacto diabólico; era ele que assinava o ‘contrato’ entre o feiticeiro e o próprio Diabo. Na imagem clássica da feitiçaria na Europa Moderna, os voos noturnos e a participação de bruxos e bruxas em assembleias noturnas (*Sabá*) formaram os elementos primordiais para que os inquisidores encaixassem um complexo sistema de valores e crenças que tinham sua origem em ritos de fertilidade rituais de uma sociedade predominantemente rural, em um modelo demonológico prévio, como foi o caso dos feiticeiros que na Itália do século XVI e XVII se autoproclamavam *bennandanti* (‘andarilhos do bem’), isto é, espécie de “feiticeiros bons”, estudados por Carlo Ginzburg.<sup>135</sup>

Em Portugal este universo mental de práticas mágico-religiosas foi formado principalmente pelas técnicas e ritos mágicos presentes no cotidiano, em que não raro os serviços das feiticeiras eram solicitados para a resolução de questões práticas do dia a dia – o que pode ser visto nas práticas de cura que envolviam o conhecimento da medicina popular; nas práticas de adivinhação, que serviam, por exemplo, para reaver objetos roubados ou perdidos; nos feitiços de amor, para resolver questões passionais<sup>136</sup>. No Brasil a feitiçaria também esteve presente e adquiriu cariz próprio ao misturar elementos da religiosidade popular e dos ritos indígenas e africanos, culminando em um sincretismo de comportamentos e práticas cujo registro chegou até nós através, principalmente, da documentação

---

<sup>134</sup> EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores [Directorium Inquisitorum]*; comentários de Francisco Peña; tradução de Maria José Lopes da Silva. - 2. ed. - Rio de Janeiro Brasília, D.F.: Rosa dos Tempos Edunb, 1993.

<sup>135</sup> Cf. GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>136</sup> Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

inquisitorial<sup>137</sup>. O imaginário misógino da Época Moderna fortaleceu a repressão às mulheres, consideradas fonte de pecado e um perigo iminente – “os processos de feitiçaria foram uma autodefesa da ética dominante contra uma prática coletiva que a julgava em contrário e que serviu de bode expiatório”, registou Delumeau<sup>138</sup>.

E não foi apenas a mulher a figura associada ao Diabo. Na verdade, quando tratamos dos medos refletidos pela cultura dirigente cristã desse período estamos a falar da coexistência de variados perigos que se acreditava que eram ameaças para a integridade do cristianismo, entre o maior deles, as heresias. A caça às bruxas na Europa foi um fenômeno simultâneo ao antijudaísmo ibérico, que entendia que o judeu também era um colaborador de Satã – senão o principal deles:

[...] certo número de medos de fato culminou em conjunto, em particular, o medo de bruxas, de blasfemadores, de heréticos, de Satã, dos judeus, dos turcos e do fim do mundo [...]. Esta progressão no medo se desenvolve, por si mesma, sobre o fundo de pestes, de revoltas, de guerras e de violências de todos os tipos.<sup>139</sup>

Além das mulheres e dos judeus, os idolatras e os muçulmanos também foram considerados cooperadores do diabo, ou dito de outro modo, ‘agentes de Satã’. A segunda parte do estudo de Delumeau se detém a esta discussão, construindo um exemplar inventário dos medos representados por Satã e seus agentes para os cristãos do início da época moderna<sup>140</sup>. De nossa parte, o objetivo aqui é evidenciar de que modo este horizonte cultural sublinhado pelo medo fomentou o estabelecimento das Inquisições Ibéricas, de modo geral, e do Santo Ofício português, especificamente na colônia luso-americana.

Por mais que a produção demonológica tenha sido incipiente na Península Ibérica – na Espanha os *tratados contra superstições* foram a expressão local dessa produção<sup>141</sup>, ao passo que em Portugal não se pode dizer efetivamente que houve uma produção demonológica, mas sim uma cultura demonológica combativa às superstições e que buscava diferenciar os domínios da religião e da magia, as fronteiras entre o divino e o diabólico, construída sob a influência dos tratados publicados no restante da Europa – não se pode deixar de considerar a significativa importância que esses escritos tiveram na fase inicial de

<sup>137</sup> Cf. 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, 2009.

<sup>138</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 387.

<sup>139</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. Uma pesquisa histórica sobre o medo: razões, explicações e conclusões. In. *Revista MultiTextos*. O medo no Ocidente. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ CTCH, nº 03, 2006. Paginação irregular.

<sup>140</sup> DELUMEAU, *op. cit.*, p. 204-392 (Segunda Parte – A cultura dirigente e o medo).

<sup>141</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das letras, 1993, p. 24.

estabelecimento dos tribunais inquisitoriais de Espanha e Portugal. A cultura demonológica deste período serviu como lastro intelectual para a atuação inquisitorial, o que pode ser visto nos sermões, nas pregações, nos escritos quinhentistas e seiscentistas, bem como nos Regimentos do Santo Ofício que foram, nesse sentido, um tipo de expressão normativa e jurídica dessa cultura demonológica.

Esta mentalidade religiosa foi correspondida no âmbito da política monárquica ibérica. Na Espanha do final do século XV a unidade política e territorial dos reinos de Castela e Aragão, a partir do casamento dos ‘reis católicos’ Fernando de Aragão e Isabel I de Castela engendrou não apenas a formação do Estado nacional espanhol, baseado em um só território, uma só lei e uma só religião, mas também a formação de uma política de discriminação social baseada em antigos preconceitos contra as duas principais comunidades religiosas que coexistiram com o cristianismo no espaço ibérico desde pelo menos o século VIII, como é o caso dos judeus e dos mouros – como eram conhecidos os povos islâmicos ibéricos.

A centralização política da Espanha foi acompanhada pela exclusão e perseguição social a estes grupos. Nesse contexto, Estado e Igreja atuaram juntos na formulação de discursos de detração acerca das minorias religiosas presentes no território espanhol e ibérico, na associação dessas crenças religiosas à heresia e no seu combate. Para tanto, os monarcas espanhóis estabeleceram seu próprio tribunal da Inquisição em 1478, por meio da assinatura da bula *Exigit sinceræ devotionis affectus* pelo papa Sisto IV.

Em 1483, Tomás de Torquemada foi nomeado como o primeiro grão-inquisidor da Espanha, sendo um dos grandes responsáveis por ajudar a construir uma imagem terrificante acerca do tribunal inquisitorial espanhol. Foi este inquisidor que reativou o uso dos sambenitos pela Inquisição moderna e que refinou a legislação inquisitorial na Espanha – baseada inicialmente no *Manual dos Inquisidores* de Eymerich –, ao decretar, em 1484, um código de conduta para os inquisidores conhecido como *Instrucciones*. Também foi Torquemada que promoveu a publicidade do tribunal espanhol a fim de fortalecer a força de seu controle religioso. “Para aumentar o temor público e o impacto dos autos”, diz Toby Green, “o inquisidor-geral Torquemada ordenou que 15 dias antes de cada auto de fé o evento fosse anunciado publicamente por toda a cidade por uma procissão de oficiais montados”, fazendo com que “a Inquisição fosse, pela primeira vez, um assunto verdadeiramente público”.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> GREEN, Toby. *Inquisição: o reinado do medo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011, p. 46.

Nesta conjuntura, a Espanha projetava-se nos cenários político e econômico como uma grande potência mundial. A ‘descoberta’ da América por Cristóvão Colombo; a expedição do *Decreto de Alhambra*, que ordenava a expulsão dos judeus da Espanha ou sua conversão ao catolicismo; a retomada da cidade de Granada e a expulsão dos mouros, episódio que finalizava o longo processo da Guerra de Reconquista – todos esses acontecimentos ocorridos em 1492 – deram à Espanha um sentido de união nacional e de força. O estabelecimento do tribunal inquisitorial neste reino foi, nesse sentido, a representação religiosa da política de fortalecimento do moderno Estado espanhol.

O discurso de combate às heresias fundamentou a perseguição aos grupos considerados inimigos religiosos e políticos da monarquia espanhola, nomeadamente os conversos e mouriscos. Com a fundação da Inquisição, “o medo e o terror tomou conta do país, sendo os conversos duramente castigados pelo Tribunal da Inquisição. Muitos judeus procuraram proteção em Portugal, na tentativa de escapar à morte e aos maltratos do Santo Ofício”, diz Maria Luiza Tucci Carneiro<sup>143</sup>. Essas fugas foram o primeiro efeito da política de intolerância religiosa espanhola que repercutiu diretamente no reino vizinho.

A perseguição institucionalizada aos mouros e aos judeus foi, de fato, um dos principais elementos que norteou as relações políticas entre as Coroas ibéricas no início da Época Moderna. O decreto de expulsão dos judeus e dos mouros de Portugal (1496) foi um dos resultados diretos do contrato de casamento do rei português Dom Manuel com a infanta Isabel, filha dos reis espanhóis – casamento que lhe oferecia uma posição estratégica visando uma possível, ou futura, união entre as coroas.

Em Portugal, esta medida adquiriu contornos diferenciados, principalmente, pela importância econômica da comunidade judaica e pela presença dos judeus nos mais variados segmentos sociais – no comércio, no artesanato, na medicina, na astronomia, na matemática, e provavelmente na política, por exemplo – o que incitou o rei Dom Manuel a intentar uma política de integração dos cristãos-novos portugueses. Nos meses que seguiram à publicação do decreto, crianças judias menores de quatorze anos foram batizadas à força e entregues a famílias cristãs; uma provisão de maio de 1497 isentava os judeus que se convertessem voluntariamente ao cristianismo de qualquer inquirição religiosa pelo prazo de 20 anos.<sup>144</sup>

Mas, certamente, a estratégia de maior eficácia utilizada pela Coroa portuguesa na tentativa de integrar a comunidade judaica foi o batismo forçado ocorrido em 1497. O decreto

---

<sup>143</sup> CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial no Brasil Colônia: os cristãos-novos*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 48.

<sup>144</sup> SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa. 6º ed., 1994.

de expulsão do ano anterior limitou a saída dos judeus de Portugal ao porto de Lisboa, medida que ocasionou a concentração neste espaço dos sefarditas – ou seja, dos judeus oriundos da Península Ibérica – que buscavam evadir-se do reino português. Foi nesta conjuntura que os judeus portugueses foram forçosamente convertidos ao cristianismo.

O historiador Antônio José Saraiva, ao narrar este episódio, faz referência aos escritos do humanista português Damião de Góis, que disse que, naquela conjunção, juntaram-se no porto lisboeta cerca de 20 mil judeus vindos de várias partes de Portugal. No entanto, registra Saraiva, “um bando de frades acompanhados de sicários investiu os locais onde eles estavam concentrados, e, violentando-os, lançou sobre eles a água do baptismo”<sup>145</sup>. A partir deste episódio, os judeus convertidos e seus descendentes eram considerados cristãos – sendo denominados de ‘cristãos-novos’ em contraposição ao ‘cristãos-velhos’ – podendo recair sobre eles as penas reservadas aos casos de crimes de heresia e de apostasia, aplicadas aos súditos que, uma vez batizados, atentassem ou renegassem a fé cristã<sup>146</sup>.

É evidente que muitos dos convertidos buscaram assimilar a nova religião, preocupando-se em seguir os ensinamentos e a doutrina católica e dando mostras públicas de que eram bons cristãos e tementes a Deus. No entanto, vozes dissonantes também se ergueram. Muitos judeus migraram para regiões livres da perseguição de que eram vítimas e lá professaram livremente a sua fé – como é o caso da chamada diáspora sefardita na região do Mediterrâneo ou as migrações para os Países Baixos no século XVII –; outros não tiveram como migrar e enfrentaram a convivência social em uma atmosfera de desconfiança, de disfarce e de uma dubiedade religiosa não raro teatralizada. Estes últimos praticavam o judaísmo oculto, ou seja, publicamente adotavam a identidade religiosa cristã, mas reconditamente – seja nos seus lares ou, em um sentido simbólico, em sua consciência –, continuavam a praticar os ritos do judaísmo oficial em que foram radicados. Eram, portanto, *criptojudeus*. Alguns anos mais tarde, o Santo Ofício português justificou e fundamentou sua atuação denunciando os convertidos – que continuavam a praticar seus antigos ritos – como uma nova ameaça para o cristianismo. A este respeito Stuart Schwartz aponta:

A Igreja e o Estado concentravam forças na eliminação do criptojudaísmo e na construção de uma cultura de discriminação racial e religiosa contra os cristãos-novos. Essa cultura havia penetrado em todos os níveis da sociedade, de modo que os indícios de divergência ou resistência a ela podem ser ótimos exemplos de tolerância ou de relativismo religioso. Havia punições bastante severas a quem abrigasse, protegesse ou ajudasse hereges, ou a quem levantasse críticas ao trabalho

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 33-34.

<sup>146</sup> Sobre este episódio. Cf. LIPINER, Elias. *Os Baptizados em Pé: Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

da Inquisição ou dos inquisidores. O Santo Ofício empregou todo o seu poder e autoridade para extirpar essa resistência. Mesmo assim, ergueram-se vozes em contrário.<sup>147</sup>

O antijudaísmo deu o tom da intolerância institucionalizada pelo Santo Ofício português. O discurso inquisitorial refinou uma série de caricaturas sobre os judeus e redirecionou estas representações para os cristãos-novos, principal fonte de desconfiança dos inquisidores. Desde a Idade Média, tanto no plano popular quanto na cultura letrada, circulavam representações estereotipadas sobre os judeus, geralmente colocando-os como a causa dos mais variados infortúnios coletivos e/ou individuais. Entre as mais diversas acusações que lhes imputavam – envenenadores das águas dos cristãos, assassinos de crianças, profanadores de hóstias etc. –, duas queixas foram as que mais se sobressaíram. A primeira vinda das camadas populares e dos meios comerciantes, que acusavam os judeus de praticar ostensivamente a usura; já a segunda acusação foi a de deicídio, oriunda do discurso eclesiástico que responsabilizava coletivamente os judeus pela crucificação de Jesus. Foi, sobretudo, no nível religioso que o temor aos judeus se manifestou com maior afinco, precisamente no momento em que a Igreja se percebia cercada de adversários.<sup>148</sup>

Assim como na Espanha, o rei português negociou com a Sé romana o estabelecimento do tribunal inquisitorial lusitano. Em 1532, Dom João III, sucessor de Dom Manuel, teve seus intentos satisfeitos por meio da assinatura da bula *Cum ad nihil magis*, pelo papa Clemente VII, que estabelecia Tribunal do Santo Ofício em Portugal. No entanto, em decorrência dos protestos e das fortes pressões dos cristãos-novos em Roma, o pontífice revogou a bula no ano seguinte, em abril de 1533. Foi apenas com a ascensão do pontificado do papa Paulo III, sucessor de Clemente VII, que o rei português conseguiu o reestabelecimento da referida bula em 23 de maio de 1536, instaurando o Santo Ofício da Inquisição portuguesa – feito este confirmado pela bula *Meditatio cordis*, assinada pelo mesmo pontífice em 16 de julho de 1547.

Não obstante a inspiração em sua congênera medieval e o discurso comum de combate às heresias, os Tribunais da Inquisição estabelecidos na Época Moderna (Espanha e Portugal) adquiriram características peculiares, seja pela sua complexidade de organização, pela sua hierarquia ou, principalmente, por ser uma instituição eclesiástica, mas que estava, efetivamente, subordinada aos monarcas e não diretamente ao papado. Em Portugal, o Santo

---

<sup>147</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 165.

<sup>148</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 278.



Ofício se estruturou por meio da fixação de tribunais distritais em Lisboa, Coimbra, Évora, Lamego, Porto e Tomar (os três últimos extintos nos anos iniciais de atividade inquisitorial). Além disso, em 1560 foi estabelecido o tribunal da Inquisição em Goa, na Índia, com jurisdição “sobre todos os domínios portugueses além do Cabo da Boa Esperança; todas as possessões da Ásia e da costa oriental da África”<sup>149</sup>, sendo o único tribunal do Santo Ofício português estabelecido fora de Portugal. A jurisdição sobre o Brasil ficou, assim, a cargo do tribunal de Lisboa, que também tinha alçada sobre Angola, Guiné e as ilhas africanas atlânticas de domínio português – Açores, Madeira, Cabo Verde e São Tomé.

A bula de estabelecimento da Inquisição em Portugal nomeou o bispo de Ceuta, dom Diogo da Silva, como o primeiro inquisidor-geral de Portugal, cargo que ocupou até 1539, quando abdicou devido a sua avançada idade e problemas de saúde. O seu sucessor foi o cardeal dom Henrique, irmão do rei, que assumiu a função de inquisidor-geral em julho daquele ano, com apenas 27 anos de idade. Alguns anos mais tarde, entre 1562-1568, dom Henrique foi o regente da Coroa no reinado de Dom Sebastião, momento em que acumulou todos os grandes poderes que havia em Portugal – pois era o inquisidor-geral, o representante apostólico e da Coroa –, tornando-se efetivamente rei de Portugal em 1578, após o desaparecimento do rei Dom Sebastião. Um exemplar caso da união entre a Igreja, o Estado e a instituição inquisitorial na figura de uma só pessoa.

Ao longo de quase três séculos de atuação (1536-1821), o Santo Ofício português orientou suas ações com base no conjunto de normas e procedimentos definidos pelos seus regimentos internos, publicados por mandado dos inquisidores-gerais. O primeiro deles foi publicado por ordem do cardeal dom Henrique, em 1552; o segundo, publicado em 1613, por mandado de dom Pedro de Castilho; o regimento seguinte foi o de 1640, quando dom Francisco de Castro ocupava o cargo de inquisidor-geral; já o último regimento, que data de 1744, foi publicado por determinação do cardeal da Cunha e estava inserido no contexto das reformas das instituições religiosas no governo do Marquês de Pombal. Estes regimentos, além de serem fontes do Direito inquisitorial, registram as mudanças internas da própria mentalidade inquisitorial. Ao mesmo tempo, são documentos que também permitem visualizar a “instauração de uma teia de terror”<sup>150</sup>. De acordo com o historiador Antônio Vasconcelos Saldanha:

---

<sup>149</sup> SIQUEIRA, Sônia. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 281.

<sup>150</sup> FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. *As metamorfoses de um polvo: religião e política nos regimentos da Inquisição portuguesa (sécs. XVI-XIX) – estudo introdutório e edição integral dos Regimentos da Inquisição Portuguesa*. Lisboa: Prefácio, 2004, p. 63.

O ‘regimento’ é, por natureza, um texto provido de força vinculativa, destinado a regulamentar, disciplinando, os fins ou actuações próprias de determinado cargo, órgão ou toda a estrutura em que uns e outros se integram. Como em todas as codificações jurídicas, estão na base da sua elaboração objectos primaciais como os do conhecimento facilitado do Direito através da colocação e sistematização científica [sic] dos casos, acompanhada de um disciplinamento unitário, tendente a eliminar incongruências e evitar paralelismos.<sup>151</sup>

A jurisdição inquisitorial estava baseada na ideia de crimes contra a fé que, por sua vez, apoiava-se no conceito de heresia, entendida como “desvio ou erro de fé, no qual o réu batizado praticava, cria divulgava opiniões contrárias aos dogmas da Igreja romana”<sup>152</sup>, sendo estas categorizadas como *heresia formal*, *heresia material* e *apostasia*, como explicitado anteriormente. Deste modo, herege era “aquele que, tendo sido batizado, não quer crer em todas as verdades que ensina o magistério da Igreja Católica, sustentando obstinadamente algum erro oposto ao dogma católico”, sendo assim, era preciso três condições para ser herege, a saber: “ser batizado como católico; recusar crer na verdade revelada por Deus à Igreja; ser pertinaz na prática do erro”<sup>153</sup>. Entre os principais crimes contra a fé católica, perseguido pelo Santo Ofício português na colônia lusa americana, o criptojudaísmo ocupa lugar de destaque, estando também presentes as proposições heréticas, o luteranismo, os sacrilégios, bem como as práticas de feitiçaria que, de acordo com os inquisidores, pressupunham o pacto com o demônio.<sup>154</sup>

Já no campo das moralidades, a ação persecutória da Inquisição enquadrava um amplo conjunto de diferentes comportamentos e práticas. Alguns destes expressavam, na lógica dos inquisidores, o desrespeito dos fiéis aos sacramentos da Igreja – como a bigamia, por exemplo, que representava uma afronta direta ao sacramento do matrimônio, normatizado e fortalecido pelo Concílio de Trento –; em outra frente de combate estavam os crimes morais de sexualidade, como o crime de solitação (*Solicitatio ad turpia*), ou seja, uma ‘solicitudão para cometer torpezas’, que consistia precisamente no assédio sexual cometido pelos padres às suas fiéis no momento da confissão sacramental. Outro delito sexual era a sodomia, quer dizer, o ato sexual anal – fosse ela o resultado de práticas homoeróticas ou realizada entre

<sup>151</sup> SALDANHA, Antônio Vasconcelos. Do Regimento da Inquisição portuguesa: notas sobre fontes de Direito. In. NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992, p. 104.

<sup>152</sup> MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. (Orgs.). *Inquisição & Justiça Eclesiástica*. Jundiaí, Paco Editorial: 2013, p. 8.

<sup>153</sup> MOTT, Luiz. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura. In. VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana da Gama Lima (Org.) *A inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006, p. 254.

<sup>154</sup> Cf. NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX* – 2. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 44-46.

peças de sexos diferentes – que era entendida pelos teólogos e inquisidores como uma prática antinatural.

Delitos decorrentes de atos de fala também eram punidos, destacando-se entre eles as proposições heréticas – que segundo Schwartz eram “declarações que potencialmente indicavam concepções erradas em questões de fé e que eram, portanto, pecaminosas” – e as blasfêmias, um crime geralmente cometido entre as classes mais populares, “uma demonstração da grosseria, rusticidade ou ignorância; uma prática nascida do hábito, da ironia, do humor, da raiva ou da decepção”.<sup>155</sup>

Como podemos observar, a classe de delitos perseguidos pelo Santo Ofício foi significativamente ampla. Alguns destes crimes pertenciam também à alçada de outras instâncias judiciais, ou seja, eram os chamados crimes de foro misto (*mixti fori*) – como é o caso da feitiçaria, da sodomia e da solicitação que também eram punidos pela Justiça eclesiástica e a Justiça secular –, mas que o Santo Ofício garantiu sua prerrogativa jurisdicional apoiado na publicação de bulas papais ou despachos reais, o que possibilitou aos inquisidores elevar seu poderio nas esferas jurídica e política.<sup>156</sup>

Em sentido contrário, alguns delitos deixaram de ser da alçada inquisitorial a partir das reformas de seus regimentos – o que é o caso das molícies<sup>157</sup> e da bestialidade (prática sexual com animais), que no Regimento de 1613 deixaram de pertencer ao foro inquisitorial. No que diz respeito ao controle do pensamento e da livre circulação de ideias, a Inquisição agia principalmente enviando visitantes às naus e livrarias para inspecionar os livros que chegavam e saíam de Portugal, além da proibição de um vasto leque de livros considerados defesos que formavam o índice de livros proibidos (*Index Librorum Prohibitorum*). Em certo sentido, podemos dizer que o funcionamento do Santo Ofício foi exercido a partir de variados tentáculos, em uma espécie de ‘Leviatã’ religioso.

O tribunal inquisitorial era formado por uma estrutura hierárquica de cargos e funções, absorvendo elementos do âmbito eclesiástico (visitadores e capelães), secular (promotores, procuradores e meirinhos) e até mesmo figuras caracteristicamente policiais

---

<sup>155</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 40.

<sup>156</sup> MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. (Orgs.). *Inquisição & Justiça Eclesiástica*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013, p. 08-09.

<sup>157</sup> “Era o nome dado pela teologia moral a vasto elenco de pecados *contra natura* que não implicassem coito anal ou vaginal, a exemplo da masturbação solitária ou a dois, da felação e da cunilíngua”. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 207.

(alcaides)<sup>158</sup>. Aliás, este sentido hierárquico também pode ser visto na qualificação dos crimes e na qualidade dos réus. Os *negativos* eram aqueles que nada diziam a não ser declararem-se inocentes; os *diminutos* eram aqueles que faziam confissão incompleta; os *revogantes* eram os réus que tendo confessado, em seguida, desdiziam-se; os *relapsos* eram os que reincidiam no erro e que tiveram um novo processo inquisitorial instruído contra si; os *convictos* eram os que insistiam em suas faltas; os *falsos*, aqueles que fingiam arrependimento dos seus erros; já os *contumazes* eram os ausentes que tinham fugido da justiça do Santo Ofício.

Na aplicação das penas esta lógica esteve mais uma vez presente, fixando-se a sentença de acordo com o crescente grau de culpa do réu: *levemente*, *veementemente* ou *veementissimamente* suspeito em questões de fé<sup>159</sup>. A escala das penas variava de acordo com o comportamento do réu durante o processo, mas, de modo geral, oscilavam entre o cárcere por tempo determinado pelos inquisidores (ou mesmo, em alguns casos, cárcere perpétuo), penitências espirituais, penas físicas e penas pecuniárias. A pena máxima era o relaxamento ao braço secular – termo eufêmico utilizado pelos inquisidores para se referir ao encaminhamento do réu à Justiça secular para ter sua morte executada na fogueira. A morte na fogueira não era apenas parte de um espetáculo de expiação dos hereges considerados incorrigíveis; ela fazia parte de um complexo sistema de valores que equiparava a gravidade do castigo à do delito. O primeiro auto de fé realizado na cidade de Lisboa ocorreu em 1540.

Muitas das penas aplicadas pelos inquisidores reforçavam a construção da memória social infame em torno do réu e, não raro, de sua família. Este é o caso dos *sambenitos*, ou seja, do traje de penitência utilizado pelos condenados pela Inquisição. Nos casos dos réus reconciliados, o *sambenito* era usado por tempo determinado pelos inquisidores (ou perpetuamente) e trazia pintada no peito a cruz de Santo André<sup>160</sup>; nos casos dos condenados que se salvaram pouco antes do auto de fé, o *sambenito* era pintado com chamas viradas para baixo; já nos casos dos condenados à fogueira, o hábito penitencial

---

<sup>158</sup> SIQUEIRA, Sônia. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 313.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 607-608.

<sup>160</sup> Cruz decussata, ou seja, em forma de X. Na história do catolicismo simboliza humildade, dor e sofrimento, tendo relação direta com o martírio de André, apóstolo de Jesus, que, de acordo com a tradição, foi crucificado no século I da Era Cristã numa cruz deste tipo. No conjunto dos ritos da Inquisição, a cruz de Santo André integrava-se aos *sambenitos*, ocupando um importante lugar na simbologia inquisitorial, pois constituiu-se como uma das marcas da infâmia que acompanhava os indivíduos julgados como hereges. O historiador Francisco Bethencourt lembra que, nos *sambenitos*, “[...] o amarelo como cor de fundo simbolizava a traição dos hereges e é sobre ele que estão pintados a cruz vermelha de Santo André para os reconciliados ou os grifos e as chamas do inferno para os excluídos. O vermelho da cruz simboliza o sangue vertido por Cristo e pelos santos mártires”. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 241

continha o seu retrato pintado entre chamas e imagens infernais, com seu nome e suas culpas inscritas em sua parte inferior<sup>161</sup>.

Os relaxados à fogueira não eram queimados com o sambenito; antes de efetivamente serem cobertos pelas chamas purificadoras, eram despídos dos sambenitos, que deveriam permanecer expostos na principal igreja da localidade a fim de exibir publicamente a memória herética do condenado. As consequências do uso desses hábitos penitenciais eram objetivamente sentidas no cotidiano: “retomar as antigas ocupações, ou inserir-se em outras vestindo o réu o hábito penitencial, era extremamente difícil, dada a má vontade popular que se desencadeava sobre aqueles que tinham sido penitenciados”, aponta Siqueira.<sup>162</sup> Por isso mesmo, uma das primeiras coisas que os sambenitados faziam, depois de libertos dos cárceres, era pedir autorização para retirar o hábito penitencial. Requisição nem sempre atendida pelas autoridades do Santo Ofício.

Além das penitências espirituais – doutrinação na fé, confissão sacramental obrigatória nas principais festas do calendário litúrgico católico, prática de jejuns etc. –, e das penas pecuniárias, como o confisco de bens, o pagamento de multas e dos custos do processo, o Santo Ofício utilizou-se largamente da pena de degredo, que afastava o réu de sua vila ou cidade natal ou do local onde teria cometido o crime, obrigando-o a se instalar por período de tempo determinado pelos inquisidores em outros espaços, distante de sua localidade originária. Às vezes os réus eram enviados para os domínios portugueses ultramarinos, sobretudo para a África e o Brasil, que receberam parcela considerável de indivíduos que foram degredados pela Inquisição<sup>163</sup>. Outra pena muito utilizada pelos inquisidores foi o envio dos condenados para as galés do reino, onde estavam condenados a remar sem soldo por espaço de tempo definido pelos inquisidores e em condições precárias, o que equivalia a condenar o réu a uma morte lenta e gradual, sendo geralmente aplicada aos bígamos e, em menor escala, aos indivíduos acusados de sodomia.

A especificidade do Santo Ofício enquanto instituição punitiva moderna foi a de ser um tribunal de fé especializado na punição das heresias e das apostasias, ou seja, na perseguição e punição dos comportamentos ou ideias contrárias aos dogmas da fé, frutos de convicções ou ignorâncias pessoais, que eram sustentadas obstinadamente pelos indivíduos identificados como hereges ou no efetivo abandono da fé cristã em detrimento de outras

---

<sup>161</sup> BETHENCOURT, *loc. cit.*

<sup>162</sup> SIQUEIRA, Sônia. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 634.

<sup>163</sup> Cf. PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino: A Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

religiões ou crenças. Uma vez identificados os adversários da fé, Igreja e Coroa operacionalizaram um amplo programa de perseguições que teve nos cristãos-novos acusados de judaizarem a principal justificativa para o funcionamento da Inquisição. “Em sermões, nos púlpitos, em obras impressas, em escritos anônimos, a luta contra a heresia se transformava numa psicose coletiva”<sup>164</sup>, aponta Anita Novinsky; e complementa: “o cristão ia servir, como servira o judeu, em outras épocas e lugares, de ‘bode expiatório’, não faltando quem o acusasse de ser a causa de todos os males que sofria a nação”.<sup>165</sup>

Mesmo sendo o criptojudaísmo o principal problema enfrentado em Portugal, não podemos esquecer que neste período a Igreja se viu diante de uma nova dificuldade com a Reforma Protestante e de seus desdobramentos, figurando o luteranismo como mais uma heresia a ser erradicada pelo corpo eclesiástico. A refundação – ou a reorganização, como preferem alguns historiadores<sup>166</sup> – da Inquisição romana em 1542 por meio da bula *Licet ab initio* e o Concílio de Trento (1545-1563), com a reafirmação dos dogmas da Igreja, foram expressões da evidente oposição do cristianismo católico à ameaça da chamada ‘heresia protestante’. A defesa do catolicismo frente ao avanço dos protestantes foi, com efeito, um dos principais eixos da Contrarreforma católica, que pressupunha a reordenação da sociedade, dos costumes e das moralidades vigentes<sup>167</sup>, figurando a Inquisição como a principal instituição punitiva para os crimes de heresia no período.

A cristandade se via, portanto, cercada por diversos adversários. Poderíamos pensar, nesse sentido, que o estabelecimento dos tribunais da Inquisição na Espanha (1478), em Portugal (1536) e na Itália (1542) foi uma representação dos medos – no seu sentido ambíguo, que denota tanto uma ameaça iminente quanto um sinal de alerta – dos homens de Igreja? Os acontecimentos que fomentaram as fundações destes tribunais nos levam a crer que sim. Neste aspecto, Delumeau é precisamente afirmativo: “[...] a Inquisição foi semelhantemente motivada e mantida pelo medo desse inimigo sem cessar renascente: a heresia que parecia perseguir incansavelmente a Igreja”.<sup>168</sup>

Ao analisarmos a ação dos inquisidores vemos que essa assertiva é facilmente corroborada. Os métodos inquisitoriais foram o reflexo dos discursos e das práticas de coerção que, de maneira sutil, difundiram socialmente uma imagem terrificante acerca dos

<sup>164</sup> NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia – 1624-1654*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972, p. 41.

<sup>165</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>166</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 17-33.

<sup>167</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 10.

<sup>168</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 22.

castigos aplicados pelo tribunal. Entre a ‘misericórdia’ e a ‘justiça’ dos inquisidores fluuava um discurso ‘pedagógico’ baseado na intimidação, que perpassou – não seria exagero ponderar – todo o funcionamento deste tribunal, estando presente nos sermões dos inquisidores que instigavam a delação ou a confissão nas diferentes fases do processo cuja instrução e desenrolar estavam sob o segredo inquisitorial, bem como na leitura das sentenças dos condenados nos autos de fé e na aplicação dos suplícios públicos. Com efeito, Anita Novinsky a este respeito registou:

Para aplicação de seu regimento de controle e repressão, o Estado e a Igreja de Portugal dispunham de duas grandes armas de propaganda eficientíssimas: os sermões, por meio dos quais os portugueses recebiam aterrorizados a mensagem do pecado e do inferno, e os autos-de-fé, onde ante um fausto e exibicionismo teatral o povo delirava, testemunhando com o rei, os infantes, os nobres a punição dos hereges. Todos se sentiam purificados.<sup>169</sup>

Os Regimentos do Santo Ofício nos oferecem claras amostras de que os inquisidores tinham a plena consciência dos temores que seus procedimentos causavam na comunidade de fiéis e nos seus prisioneiros. No final dos 141 capítulos que compõem o primeiro Regimento do Santo Ofício (1552), escrito por determinação do cardeal dom Henrique, estão registradas dez perguntas que lhe foram feitas pelo licenciado Jorge Rodriguez que visavam a sanar possíveis dúvidas que tivessem os inquisidores. Entre elas, uma chama atenção, pois questiona sobre o modo que se “terá para os que não querem assinar as denúncias que fazem”, ao que o cardeal responde “que se informem pelas testemunhas que nomear e examinar se [há] algum medo e impedimento e prover nisso como parecer”<sup>170</sup>. Já o regimento de 1613 fornece as diretrizes sobre o que fazer quando algum réu condenado ao relaxamento na fogueira desejasse confessar suas culpas, estando no cadafalso antes da leitura de sua sentença. O capítulo LXIII do Título IV deste regimento, assim registra:

E, porém, esta reserva dos que confessam depois de estarem no cadafalso se fará raramente e com muita consideração, e por causas urgentíssimas, pela grande e violenta presunção que há do réu fazer a dita confissão com medo da morte e depois de ver e saber as pessoas que no dito Auto vão confidentes, que podiam dizer dele, e não se converter de puro coração à Fé. E quando se tratar desta reserva, na maior parte que vencer, entrará, pelo menos, o voto de um dos Inquisidores.<sup>171</sup>

<sup>169</sup> NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX* – 2. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 25.

<sup>170</sup> Regimento da Santa Inquisição – 1552. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, a. 157, n° 392. jul/set, 1996, p. 612. Daqui para frente apenas: Regimento de 1552.

<sup>171</sup> Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal – 1613, Título IV. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, a. 157, n° 392. jul/set, 1996, p. 654. Daqui para frente apenas: Regimento de 1613.

A precaução dos inquisidores, nesse caso, seria a de avaliar se a confissão era inteira e verdadeira e não causada pela força do medo da morte, afinal, “com ordenações rigorosas, o Regimento tentava evitar os embustes a que os réus apelavam por ocasião da realização do auto de fé”; nestes casos, “o espetáculo de terror causava medo no penitente, mas não a conversão desejada pela Igreja”.<sup>172</sup>

As normativas regimentais do Santo Ofício expressavam a importância desses meios de propaganda da defesa da fé. No Regimento de 1613 determinava-se que quando os inquisidores se instalassem nas cidades ou lugares que atuariam mandassem publicar o Édito da Fé – que visava instigar o comparecimento dos fiéis para confessar seus erros ou delatar os de outrem – na principal igreja da localidade onde toda a comunidade deveria estar presente para ouvir o sermão dos inquisidores e prestar juramento de colaboração com a Inquisição. Com efeito, neste regimento (Título II, Capítulo II) esta ideia é assim expressa:

E o sermão será principalmente em favor da Fé, e louvor e aumento do Santo Ofício, e para animar os culpados, no crime de heresia e apostasia, e a se arrependem de seus erros, e pedirem perdão deles, para serem recebidos ao grêmio e união da Santa Madre Igreja, e para declarar o zelo e a claridade com que as pessoas hão de denunciar verdadeiramente o que souberem contra os culpados no dito crime.<sup>173</sup>

Ao mesmo tempo em que os fiéis são exortados ao arrependimento para serem reconciliados com toda benignidade à comunidade cristã (‘misericórdia’), o tom do discurso do regimento, logo em seguida, altera-se a fim de aludir ao rigor com que se tratariam os faltosos (‘justiça’): “E assim declarará o grande castigo que se há de dar as pessoas que não vierem com este zelo, e se moverem a dizer alguma coisa falsamente, contra alguma pessoa, ou pessoas, ou em outra qualquer coisa que tocar ao Santo Ofício da Inquisição”<sup>174</sup>, registra o regimento. A flutuação nos discursos entre misericórdia e justiça inquisitoriais é indubitavelmente expressada no trecho em que se diz: “e declarará também no dito sermão a intenção dos Inquisidores, que é procurar mais às almas remédio de salvação, que querer castigar com rigor da Justiça”<sup>175</sup>. Este nos parece um manifesto exemplo de ‘catequização pelo medo’, do *compellere intrare* inquisitorial – ou seja, da aplicação de um discurso coercitivo com o objetivo de obrigar o fiel a fazer uma coisa que lhe seria útil para sua

<sup>172</sup> FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. *As metamorfoses de um polvo: religião e política nos regimentos da Inquisição portuguesa (sécs. XVI-XIX) – estudo introdutório e edição integral dos Regimentos da Inquisição Portuguesa*. Lisboa: Prefácio, 2004, p. 67.

<sup>173</sup> Regimento de 1613, Título II, p. 619.

<sup>174</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>175</sup> *Ibid.*, loc. cit.



salvação. Mais uma vez vemos aqui presente a misericórdia (na procura por dar às almas ‘remédio de salvação’) e a justiça (em ‘querer castigar com rigor da Justiça’).

Em uma sociedade com altos índices de analfabetismo, a “palavra era veículo por excelência da transmissão das ideias e de despertar nas consciências os sentimentos através da excitação da emotividade. Os púlpitos eram órgãos formadores da opinião pública”, diz Sônia Siqueira<sup>176</sup>. Nesse sentido é importante considerar o impacto das admoestações públicas nos sermões das missas, que domingo após domingo repetiam a necessidade de salvação por meio do arrependimento dos pecados e da expiação das heresias e reforçava a obrigação cristã da delação. O comparecimento da comunidade diante dos inquisidores era uma prova de colaboração para com as atividades do Santo Ofício. E mais do que isso: para os inquisidores, a denúncia era, efetivamente, uma obrigação cristã cujo incumprimento poderia ocasionar a excomunhão do indivíduo negligente. A historiadora Ana Margarida Santos Pereira aponta que, entre as variadas razões que levavam os indivíduos a denunciar, estavam presentes “o medo, o respeito pela autoridade da Inquisição e os imperativos de consciência”, quer dizer, o real desejo de “participar na luta contra a propagação da heresia e, assim, contribuir para a preservação da ortodoxia e, em última análise, do bem-estar da comunidade”.<sup>177</sup>

A dramaticidade e a teatralização presentes nas solenidades do Santo Ofício faziam parte de um amplo conjunto de operações utilizadas pelos inquisidores para sensibilizar a comunidade. Aqui não se torna difícil imaginar o impacto destas exortações nas mentes dos indivíduos que, ao ouvirem o sermão da fé, tiveram consciência de que estavam em falta com a Igreja e com o Santo Ofício; mais fácil ainda é imaginar a celeuma de sentimentos daí decorrentes em uma manifesta mistura de culpa e medo. A este respeito, o historiador Bruno Feitler assevera:

Os inquisidores esperavam então que a leitura de editais da fé (ou em todo caso, o conhecimento da jurisdição inquisitorial) provocasse nos fiéis uma irrupção de culpabilidade e de medo: eles denunciariam para desfazerem-se de um peso que os impediria de viver normalmente, dilaceraria suas consciências, com a certeza de que, se não o fizessem, suas almas, assim como aquelas dos pecadores que deviam denunciar, se perderiam, merecendo as penas do além reservadas aos excomungados. Essa responsabilidade cristã da salvação do seu próximo, implícita na ‘caridade’ mencionada nos regimentos, eram um elemento-chave da ortodoxia católica buscada pela Inquisição. Ela tornava a delação indispensável para a vida futura, invertendo o significado de um sentimento que presumidamente surgiria numa situação como esta: se esperaria [...] que a delação provocasse um sentimento

---

<sup>176</sup> SIQUEIRA, Sônia. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 661.

<sup>177</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capit nias do Sul, 1627-28. *POLITEIA: História e Sociedade*. Vitória da Conquista, v.11, n.1. jan/jun, 2011, p. 46.

de culpabilidade, mas os inquisidores esperavam justamente o contrário – para eles, a delação era a solução para esse sentimento de culpa, e não sua causa.<sup>178</sup>

Não é por acaso que muitos dos indivíduos que se apresentaram ao Santo Ofício alegam o ter feito para ‘descarregar sua consciência’. Paralelamente à coerção social esteve presente a coerção no campo das consciências, “o temor do castigo em razão da indiferença no cumprimento de próprio dever para com os mandamentos da Igreja”<sup>179</sup>. Ao atuar no território das consciências religiosas, o Santo Ofício foi, assim, um dos instrumentos com os quais o Estado português perseguiu as minorias sociais, vistas como inimigos políticos, e ao mesmo tempo a expressão do enfrentamento da Igreja aos comportamentos heréticos que colocavam em xeque a hegemonia religiosa do Cristianismo. Neste aspecto, podemos dizer que o estabelecimento da Inquisição em Portugal foi uma estratégia utilizada pela Igreja para lidar com seus próprios temores, sobretudo, ao realinhar um medo que poderia ser paralisante (o medo das heresias, do Diabo e de seus asseclas) e, conseqüentemente, transformá-lo na força motriz do funcionamento e ação inquisitorial – o que é chamado por Delumeau de processo de objetivação: “quem tem medo pode sentir a necessidade de causar medo”<sup>180</sup>. É nesta perspectiva que podemos definir o Santo Ofício português como um tribunal do medo.

Sob o ponto de vista da psicologia social, a objetivação é um dos processos geradores de representações sociais, pois esse processo está ligado à qualidade imagética de uma ideia, possibilitando a materialização de conceitos em imagens<sup>181</sup>. Considerando a cultura obsidional que constituiu a mentalidade religiosa deste período, pode-se dizer que o medo da heresia foi objetivado por meio de representações sobre o Diabo e seus asseclas. É nesse sentido que o estabelecimento dos tribunais inquisitoriais pode ser lido como um indicativo do redirecionamento na maneira pela qual o catolicismo oficial se relacionou com seus temores, considerando-se que a perseguição aos comportamentos heréticos e as dissidências religiosas operadas pela Inquisição indica uma inflexão do medo sentido para o medo que se quer fazer sentir. A denúncia contra a influência diabólica entre os homens, o enfrentamento às heresias, as punições exemplares que recaíam sobre os hereges nas chamas das fogueiras dos autos de fé e os dispositivos que formavam o que Bennassar chamou de

---

<sup>178</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: igreja e Inquisição no Brasil – Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p. 229-230.

<sup>179</sup> SIQUEIRA, Sônia. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 661.

<sup>180</sup> DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13 – 18)* – Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 14.

<sup>181</sup> Cf. MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

‘pedagogia do medo’ foram produtos deste processo. Mais uma vez é Delumeau que nos lembra:

Numa atmosfera obsidional, a Inquisição apresentou tal denúncia como uma salvação. Esta orientou suas temíveis investigações para duas grandes direções: de um lado, para os bodes expiatórios que todo mundo conhecia, ao menos de nome – heréticos, feiticeiras, turcos, judeus etc. –; de outro, para cada um dos cristãos, atuando Satã, com efeito, sobre os dois quadros, e podendo todo homem, se não tomar cuidado, tornar-se um agente do demônio. Daí a necessidade de um certo medo de si mesmo.<sup>182</sup>

Como temos apontado, estamos aqui tratando de uma sociedade marcada por uma cultura de medo. Um traço característico dessa mentalidade – e que o Santo Ofício incorporou ao seu *métier* – foi aquilo que Jean Delumeau definiu como ‘pastoral do medo’, ou seja, a difusão pelas elites religiosas de um discurso pastoral culpabilizador que suscitava o medo dos castigos que recairiam aos futuros pecados cometidos na terra, culminando em uma autovigilância constante, na promoção do medo do pecado e, nesse sentido, um medo de si mesmo, em consciências pesadas e temerosas, e em acessos de culpabilização na Europa moderna.

No prolongamento de sua pesquisa sobre os medos no Ocidente<sup>183</sup>, este historiador complementou esta ideia:

Entre os agentes de Satã que os homens de Deus esforçavam-se para perseguir e caçar, eles não podiam esquecer o mais escondido e o mais perigoso dentre todos: cada um de nós na medida em que se descuida da indispensável vigilância que deve exercer sobre si mesmo. Assim, somos levados a restituir em toda a sua coerência e suas mais amplas dimensões o Medo sentido da descoberta do ‘inconsciente’: ao ‘temor’, ao ‘pavor’, ao ‘terror’ e ao ‘sobressalto’ suscitados pelos perigos exteriores de toda natureza vindos dos elementos e dos homens juntaram-se dois sentimentos não menos opressivos: ‘o horror’ do pecado e a ‘obsessão’ da danação.<sup>184</sup>

Esse discurso pastoral que tinha no pecado um elemento para a constituição da culpa e do sentimento de medo recorreu a uma estratégia de terror que reforçou o poder clerical<sup>185</sup>, estando presente nos sermões, nas homilias, nas encenações, no teatro religioso e na iconografia, por exemplo. O medo da morte, do Juízo Final, do suplício temporário no Purgatório, da danação eterna nas chamas do fogo do Inferno e do julgamento de um Deus punitivo foram alguns dos principais elementos constituintes dessa pastoral. “A pastoral do

<sup>182</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 32.

<sup>183</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13 – 18)* – Bauru, SP: EDUSC, 2003. Vols. I e II.

<sup>184</sup> *Ibid.*, Vol. I, p. 12.

<sup>185</sup> *Ibid.*, Vol. II, p. 11.

medo, que se assenta na dramatização da existência humana e da relação do homem com Deus pode ser detectada nos principais textos teológicos impressos em Portugal ou elaborados por autores estrangeiros ali residentes”, diz-nos o historiador português Francisco Bethencourt<sup>186</sup>. Com efeito, esse discurso pastoral se fez presente não apenas nos escritos teológicos, mas também através da noção de castigo que atravessou o discurso religioso português quinhentista e, nesse sentido, foi intrínseca à própria ação inquisitorial. É também Bethencourt que assinala que:

Esta noção de castigo, projetada para o Juízo Final, está ligada a toda uma prática terrena de condenações públicas que conhece sua maior produção no espetáculo do auto da fé. A encenação exemplar do pecado e do castigo atingia, nesse caso, o máximo de dramatização: os presos saíam em procissão solene dos cárceres do Santo Ofício, enquadrados por clérigos, familiares do tribunal e funcionários menores; nesta procissão, hierarquizada pela gravidade das culpas, os presos ostentavam carochas e vestiam sambenitos com a indicação das penas a que estavam sujeitos (pontas de fogo viradas para cima significavam o relaxamento à justiça secular, ou seja, a condenação à morte na fogueira); no local do auto da fé, onde previamente se tinham instalado tribunas para os convidados (família real, alto clero e alta nobreza) e uma plataforma que servia de palco, cada réu era apresentado e sua sentença lida em voz alta, começando pelos casos de menor gravidade, sendo em seguida executadas as penas de excomunhão (consequentemente de execução pela justiça civil).<sup>187</sup>

Com efeito, os autos de fé compunham-se em uma mistura de humilhação pública, de suplício e de terror psicológico que se convertia em um exercício pedagógico aplicado diretamente às massas populares presentes. O auto de fé integrou o amplo complexo de propaganda inquisitorial em que o espetáculo teatralizado da execução da justiça pelos membros do ‘Santo Tribunal’ serviu ao mesmo tempo como instrumento de doutrinação e controle das massas católicas. A execução dos hereges no queimadeiro foi o exemplo absoluto dos castigos reservados aos dissidentes religiosos e, nesse sentido, uma das primeiras e mais importantes representações do medo provocado pela Inquisição. Neste aspecto, Maria José Pimenta Ferro Tavares assinalou:

O fogo simbolizava a expiação eterna dos pecados ou a sua purgação temporária, neste caso purificadora e salvífica. Inferno e purgatório, mas sempre sofrimento, representavam dantescamente, num espetáculo vivo, ante os olhos de milhares de pessoas. O cortejo encabeçado pelos Inquisidores e pelos membros da Igreja, a nobreza e a gente honrada da cidade, seguiu a Cruz. Depois de estes terem ocupado o seu lugar no estrado, iniciava-se um segundo cortejo, perfilado atrás de um outro crucifixo. Nele se integravam pela ordem crescente da culpa, os penitentes. À sua chegada cantava-se o *Veni creator spiritus*. Em seguida, dava-se início à pregação e depois às leituras dos processos e abjurações dos réus, num crescendo de penitência,

---

<sup>186</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 235.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 255.

consoante o grau de culpabilidade e de arrependimento. Por fim, os condenados ao braço secular, ao fogo expurgatório, penitencial, ou condenatório para toda a eternidade. Era o ensinamento visível do que esperava os que, neste mundo, se afastavam do seio da Igreja: a condenação e o sofrimento. O medo impunha-se como freio à heresia, ao pecado.<sup>188</sup>

Provocar o medo do pecado, da heresia e de si. Culpabilizar para salvar. Estes foram os objetivos da difusão desse discurso pastoral. As confissões, os depoimentos e as denúncias apresentadas ao Santo Ofício são sem dúvida uma demonstração do alcance da ‘pastoral do medo’ no território das consciências. O medo administrado pelo Santo Ofício se tornou um instrumento de controle. Controle social e religioso, das consciências e dos corpos. A ação inquisitorial na Época Moderna foi possibilitada, ou impulsionada, precisamente por este horizonte cultural em que variados tipos de medos circulavam.

Assim sendo, considerar que uma instituição punitiva fortemente empenhada na erradicação das heresias, como foi o caso do Santo Ofício, pertenceu a seu tempo, nada tem a ver com um suposto tom eufêmico ou indulgente com seu histórico de perseguições e punições, mas sim entendê-la em uma perspectiva histórica, o que significa avaliar em que medida e grau o Santo Ofício foi um representante, ou uma representação, de um ‘tempo de medo’. *Pedagogia, catequização* ou *pastoral* do medo nos parecem assim, categorias que se coadunam a fim de explicar a complexidade do conjunto de acontecimentos, de discursos, de enunciados, de práticas e de métodos que integraram o exercício de controle das consciências por meio da intimidação, especialidade inquisitorial na Época Moderna.

“Acusar para defender: eis o que muitos faziam com medo da Inquisição”<sup>189</sup>. Poderíamos dizer, parafraseando Vainfas, que a própria fundação das Inquisições Modernas, mormente a Inquisição Portuguesa, foi motivada por alguns tipos de medos, frutos da mentalidade obsidional de uma sociedade que se sentia perseguida e insegura, que percebia na diferença – seja étnica, religiosa e/ou social – uma ameaça iminente. Este sentimento foi expresso na linguagem religiosa por meio das ameaças que as heresias e as dissidências religiosas representavam para a manutenção da ortodoxia do corpo social cristão. Como em uma espécie de ‘desafio-resposta’, o estabelecimento do Tribunal da Inquisição Portuguesa, em 1536, representou o esforço de uma sociedade que entendia o combate às heresias como

---

<sup>188</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Inquisição: uma catequização pelo medo. *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, Tomo II. Separata do Arquivo Histórico Dominicano Português, Porto, vol. IV, n.º 2, 1989 (a), p. 195. [grifo do original]

<sup>189</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 229.

uma defesa do catolicismo, ao mesmo tempo em que também foi uma máquina do Estado para repressão dos inimigos políticos e das minorias sociais.

## 2. 4. Mecanismos de inspeção e ação inquisitorial no ‘Novo Mundo’

A ‘descoberta’ do Novo Mundo foi, sem dúvidas, algo paradigmático que caracterizou o início da Época Moderna como um momento histórico, singularizado pela abertura de novos horizontes para o impulso colonizador de Espanha e Portugal, as duas grandes potências europeias daquele contexto. A destreza ibérica no domínio dos mares e, por extensão, o acesso a espaços alhures que seriam forçosamente colonizados conferiram a Espanha e a Portugal uma posição de destaque na chamada Expansão Marítima europeia na busca por novas rotas comerciais para o mercado de especiarias e na colonização dos espaços do Novo Mundo.

As conquistas portuguesas além-mar fizeram-se sob o efeito do *Padroado régio*, um conjunto de direitos e privilégios concedidos pela Santa Sé romana aos monarcas ibéricos, que pressupunha a autoridade dos soberanos sobre todos os postos, cargos, benefícios e funções eclesiásticas nos territórios ultramarinos sob o seu domínio, culminando assim na união entre Igreja e Estado, uma situação em que, na prática, o rei possuía grandes poderes para intervir em assuntos religiosos<sup>190</sup>. Nesse contexto, colonizar significava, necessariamente, também cristianizar. Como afirmou Charles Boxer, “a aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a Fé e o Império, era uma das principais preocupações comuns aos monarcas ibéricos, ministros e missionários em geral”<sup>191</sup>. Dessa forma, a colonização do Brasil não pode ser compreendida sem considerar o imaginário religioso europeu que lhe deu sustentação, afinal, “a fé não se apresentava isolada da empresa ultramarina: propagava-se a fé, mas colonizava-se também”<sup>192</sup>.

É fato que representantes da Igreja estiveram presentes desde as cerimônias de posse que marcaram o momento inicial da colonização portuguesa no Brasil. No entanto, o processo de territorialização da Igreja na colônia e de cristianização das populações locais foi lento e gradual. O sentido missionário português, característico da Contrarreforma católica – que pressupunha a reordenação da sociedade sob os valores e as moralidades cristãs, bem como a defesa do catolicismo frente ao avanço das heresias, sobretudo dos protestantes – encontrou no Brasil uma paisagem social peculiar com a descoberta de um novo mundo com terras estranhas e gentes desconhecidas.

---

<sup>190</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: igreja e Inquisição no Brasil – Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

<sup>191</sup> BOXER, Charles. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 98.

<sup>192</sup> 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, 2009, p. 49.

As representações sobre o Novo Mundo neste início de Época Moderna são, de fato, demonstrativas de um imaginário estriado por elementos que vão do ‘maravilhoso’ ao ‘sobrenatural’. Os trabalhos consagrados de Sérgio Buarque de Holanda, em *Visão do Paraíso*, e Laura de Mello e Souza, em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, apontaram, respectivamente, para as duas principais vertentes interpretativas que puderam ser interceptadas nos documentos da época sobre o Novo Mundo e seus habitantes: ao passo que Sérgio Buarque de Holanda exaltou a perspectiva edênica sobre a natureza dos trópicos, aproximando-a da ideia de ‘Paraíso Terrestre’ presente no imaginário europeu moderno; Laura de Mello e Souza, sem desconsiderar a abordagem presente em *Visão do Paraíso*, procurou demonstrar a perspectiva ‘infernai’ do Brasil, sobretudo devido às características culturais específicas da humanidade ameríndia, incompreendidas pelos portugueses e, nesse sentido, demonizadas. “Paraíso terrestre pela natureza, inferno pela humanidade peculiar que abrigava, o Brasil era purgatório pela sua relação com a metrópole”, diz Laura de Mello e Souza.<sup>193</sup>

É interessante observar essas diferentes representações espaciais sobre o Brasil dos primeiros tempos, principalmente, no sentido de perceber as diferentes possibilidades de apreensão e prática deste espaço em vias de colonização. Ao mesmo tempo em que era ‘Paraíso Terrestre’, ‘Inferno’ e/ou ‘Purgatório’, no caso daqueles indivíduos condenados ao degredo, por tempo determinado ou perpétuo, pelas Justiças secular ou inquisitorial, a colônia poderia também ser um espaço de liberdade, principalmente para os cristãos-novos, vítimas da perseguição do Santo Ofício em Portugal.

Podemos dizer, nesse sentido, que o Brasil do século XVI representava um espaço tanto de possibilidades econômicas quanto de liberdade religiosa, tendo em vista a amplitude territorial da colônia e a carência inicial de uma malha eclesiástica local densa. A economia açucareira, que então se projetava, atraiu grande contingente de cristãos-novos interessados nos negócios do açúcar e que se instalaram, principalmente, na Capitania de Pernambuco e na região do Recôncavo baiano. Para aqueles que *judaizavam*, ou seja, que continuavam a praticar clandestinamente os ritos do judaísmo oficial, a vida em uma terra onde não havia a presença do Santo Ofício, apesar das dificuldades inerentes à faina colonizadora, poderia ser mais tranquila, principalmente pelo fato de se manterem relativamente distantes dos espaços onde existiam tribunais inquisitoriais portugueses plenamente estabelecidos. A historiografia

---

<sup>193</sup> Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1959]; 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, 2009 [1986].



brasileira e internacional dos estudos inquisitoriais no século passado foi categórica no sentido de abordar o ‘problema cristão-novo’ e a participação desta comunidade na formação da sociedade brasileira, resultando em um montante considerável de produções que se utilizaram da documentação da Inquisição no Brasil e que são basilares para a compreensão da perseguição inquisitorial a este grupo social <sup>194</sup>.

O fato é que o Brasil do século XVI recebeu parcela considerável de cristãos-novos, vítimas diretas ou indiretas das perseguições inquisitoriais e da discriminação social que lhes recaía. Essa era a “gente da nação” da qual tratou o historiador José Antônio Gonçalves de Mello<sup>195</sup>. É possível dizer então que as diferenças religiosas entre cristãos-novos e cristãos-velhos foram amenizadas na colônia, entre outros fatores, devido às dificuldades inerentes à vida em um espaço em vias de colonização e à necessidade de uma sociabilidade que implicasse algum grau de mútua solidariedade.

Como apontou Ângela Maia<sup>196</sup>, essas relações vão se alterar consideravelmente com a presença do visitador do Santo Ofício, nos últimos anos do século XVI, que vai provocar o reacender de antigas memórias e inimizades ao estimular o comparecimento dos fiéis à Mesa inquisitorial e lembrá-los da obrigação de denunciar os faltosos e desviantes. Elias Lipiner chamou atenção sobre os burburinhos que gravitavam em torno das notícias da vinda do inquisidor.

Não se tratava do monstro imaginário com que se amedrontam as crianças, mas de um verdadeiro e fanático tribunal que vinha – segundo se murmurava – da metrópole às partes do Brasil, com todo o seu séquito de fogueiras, cadafalsos e cárceres, para converter em desencanto, e quiçá pesadelo, o tímido sonho de liberdade religiosa nutrido pelos judaizantes.<sup>197</sup>

Até 1591 a atuação do Santo Ofício português no Brasil foi incipiente e indireta, não apenas pela ausência da fundação de um tribunal próprio no Brasil, mas também pela insuficiência de agentes locais que representassem o Tribunal da Inquisição lisboeta. Os

---

<sup>194</sup> Cf. WIZNITZER, Arnold. *Os Judeus no Brasil Colonial*. Ed. Pioneira: São Paulo, 1966; LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitâneas de cima: estudos sobre os cristãos-novos no Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1969; SALVADOR, José Gonçalves. *Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530 – 1680)*. São Paulo: Pioneira, 1976; SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas Capitâneas do Sul, 1530-1680*. São Paulo: Pioneira, 1969; NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia – 1624-1654*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial no Brasil Colônia: os cristãos-novos*. São Paulo: Brasiliense, 1983; MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1990.

<sup>195</sup> Cf. MELLO, *op. cit.*

<sup>196</sup> Cf. MAIA, Ângela Vieira. *À sombra do medo – cristãos velhos e cristãos novos nas capitâneas do açúcar*. Rio de Janeiro: Idealizarte, 2003.

<sup>197</sup> LIPINER, Elias. *op. cit.*, p. 32.

primeiros registros da atividade inquisitorial na colônia datam dos anos 1540, sendo o resultado da colaboração do clero local com o Conselho Geral do Santo Ofício<sup>198</sup>. Por meio da atuação dos bispos no Brasil, os inquisidores portugueses tinham notícias sobre comportamentos supostamente heréticos, praticados pelos colonos. Este é o caso, por exemplo, de Pero do Campo Tourinho, donatário da Capitania de Porto Seguro, que foi acusado de proferir improperios e blasfêmias contra a fé, pois era fama pública que não guardava os dias santos e se auto proclamava ‘rei’ e ‘papa’ de sua capitania, sendo, desse modo, o primeiro processado pelo Santo Ofício no Brasil, em 1546<sup>199</sup>.

Na segunda metade do século XVI, verifica-se, portanto, os primeiros registros de réus residentes no Brasil que foram processados pela Inquisição. Em 1579, o bispo da Bahia, d. Antônio Barreiros, recebeu ordens para atuar como ‘Inquisidor apostólico’ no Brasil, porém, com poder de atuação limitando-se aos cristãos-novos. Antes deste ano, entretanto, identifica-se o registro de mais três casos de indivíduos que se viram às voltas com o Santo Ofício. O padre Antônio de Gouveia, que já viera degredado para o Brasil, em 1567, acusado de praticar necromancia, ou seja, de se utilizar das artes mágicas para adivinhar o futuro por meio do contato com o sobrenatural<sup>200</sup>, foi preso em Olinda, em 1571, acusado pelo mesmo delito<sup>201</sup>. Em 1573, um francês conhecido como Jean des Boulez (João de Bolés) foi preso acusado de difundir ideias calvinistas<sup>202</sup>. No ano seguinte, em Ilhéus, foi a vez do italiano Rafael Olivi ser acusado de blasfemar contra a fé católica, além disso, possuía também uma coleção de livros suspeitos, entre os quais *O Príncipe* (1532), de Nicolau Maquiavel (1469-1527), o que fomentou ainda mais as suspeitas que lhe recaíram.<sup>203</sup>

Ao contrário da América Espanhola, onde foram estabelecidos tribunais inquisitoriais em Lima (1570), no México (1571) e em Cartagena (1610), não houve no Brasil a instalação de um tribunal inquisitorial permanente. No entanto, não faltaram projetos e intentos para que isso ocorresse. No final do século XVI e ao longo do século XVII, e mesmo durante o século XVIII, a proposta para a criação de um tribunal da Inquisição na América

---

<sup>198</sup> A cooperação entre os bispos e a Inquisição se estabeleceu desde o contexto de estabelecimento do tribunal inquisitorial em Portugal. Sobre este assunto ver: PAIVA, José Pedro. Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613). *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 15, 2003, p. 43-76.

<sup>199</sup>BRITTO, Rossana. *A saga de Pero do Campo Tourinho: o primeiro processo da inquisição no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

<sup>200</sup> Sobre o ritual de necromancia Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>201</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 5158.

<sup>202</sup> COSTA, Jorge Luiz de Oliveira. *Jean Cointa, o senhor de Bolés e a polêmica proveniente da França Antártica*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis-SP, 2019.

<sup>203</sup> MOTT, Luís. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, p. 173-191.

Portuguesa circulou em vários escritos da época, geralmente associando a necessidade da fundação de um tribunal local ao grande número de cristãos-novos na colônia.

O historiador Bruno Feitler lembra-nos que foi a desconfiança para com os cristãos-novos, bem como o medo da influência e de uma possível invasão holandesa, que fizeram com que, em 1621, o rei Felipe IV de Espanha (Felipe III de Portugal) cogitasse a nomeação de ministros inquisitoriais permanentes na Bahia. Em agosto desse ano, o Conselho Geral do Santo Ofício deu parecer favorável à criação de um tribunal na Bahia. No entanto, a criação desse tribunal estava longe de se efetivar, devido, principalmente, às relações de força entre a Coroa e o Conselho Geral do Santo Ofício. De um lado, o rei “querendo que [os] poderes inquisitoriais fossem dados ao bispo da Bahia”<sup>204</sup>; de outro, o Santo Ofício insistindo na criação de um tribunal completo, argumentando sobre as dificuldades “que encontraria o prelado para arcar ao mesmo tempo com suas funções episcopais e com os carregados negócios inquisitoriais, o que faria com que no fim das contas o funcionamento das duas instituições fosse prejudicado”.<sup>205</sup>

Esta querela evidencia uma clara divergência existente entre os projetos políticos da Coroa e do Santo Ofício. A primeira atuando a partir de uma política centralizadora, e, nesse sentido, tentando exercer um maior controle sobre a Inquisição, além do aumento do controle sobre a população colonial; e a segunda oferecendo uma deliberada resistência, no sentido de preservar a autonomia de ação que lhe cabia.

A historiadora Ana Margarida Santos Pereira também discute acerca das intenções da criação de um tribunal da Inquisição no Brasil<sup>206</sup>. A autora lembra-nos que o historiador português Antônio Baião já alertara que esta tentativa de controle do Santo Ofício pela Coroa estaria relacionada à intervenção de d. Marcos Teixeira, muitas vezes confundido com seu homônimo, o visitador do Santo Ofício na Bahia entre 1618 e 1620<sup>207</sup>. Nomeado bispo do Brasil em 1621, d. Marcos Teixeira tinha sido inquisidor e membro do Conselho Geral do

---

<sup>204</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: igreja e Inquisição no Brasil – Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p. 72-73.

<sup>205</sup> FEITLER, *loc. cit.*

<sup>206</sup> Cf. PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitanias do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

<sup>207</sup> Os dados biográficos do visitador d. Marcos Teixeira foram discutidos por diversos historiadores, como por exemplo, Eduardo de Oliveira França e Sônia Siqueira. Cf. FRANÇA, Eduardo de Oliveira; SIQUEIRA, Sônia. Introdução. In. Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador Marcos Teixeira. *Livro das Confissões e Ratificações da Bahia, 1618-1620*. FRANÇA, Eduardo de Oliveira; SIQUEIRA, Sônia (Org.). Anais do Museu Paulista, v. XVII, 1963, p. III-XXXIX. No entanto, a discussão mais atualizada sobre a identidade do visitador d. Marcos Teixeira pode ser conferida em: ASSIS, Angelo Faria de; VAINFAS, Ronaldo. Apresentação. In. ASSIS, Angelo Faria de; VAINFAS, Ronaldo. *A Santa Inquisição em Portugal (II)*. Denúncias da Segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia. Leiria: Proprietas, 2022, p. 20-39.

Santo Ofício e, nesse contexto, tornou-se um dos principais nomes cogitados para nomeação pelo rei como inquisidor do Brasil<sup>208</sup>. De fato, após a morte de d. Marcos Teixeira, ocorrida entre 1623 e 1624, diz Bruno Feitler, “a ideia de instalar um tribunal da Inquisição na Bahia não parece mais ter estado na ordem do dia”<sup>209</sup>.

É possível que a morte de d. Marcos Teixeira tenha enfraquecido os planos de instalação inquisitorial no Brasil aos moldes da Coroa. No entanto, é necessário considerar outras questões do contexto, como as invasões holandesas na costa do Brasil – Bahia, em 1624, e Pernambuco, em 1630, – e os conflitos envolvendo a Restauração portuguesa (1640). Como aponta Ana Margarida Santos Pereira:

O fracasso das negociações constituiu, sem dúvida, uma vitória para o Santo Ofício que, sem entrar em confronto directo com o monarca, conseguiu impedir a criação de um tribunal que obedecesse às condições por ele determinadas [...] em suma, a inexistência de um tribunal da Inquisição em território brasileiro ficou a dever-se não a um mas a vários factores. A sua importância variou, com certeza, ao longo dos tempos, mas o elemento determinante parece ter sido a falta de convergência entre os representantes do órgão inquisitorial e da Monarquia. Apesar das ligações que os uniam, os dois poderes tinham interesses próprios a defender e compatibilizá-los nem sempre era fácil. Para que o projecto de criação de um tribunal no Brasil pudesse concretizar-se tinha de haver interesse por parte da instituição, mas também a vontade política para tal. Embora as motivações pudessem ser diversas (e sê-lo-iam por certo), um empreendimento desta envergadura e com as implicações que este fatalmente teria exigia que houvesse unanimidade a seu respeito, mas foi exatamente isso o que sempre faltou.<sup>210</sup>

Com efeito, em diferentes momentos do período colonial brasileiro, cogitou-se a criação de um tribunal da Inquisição na América Portuguesa. No entanto, este foi um projeto que efetivamente nunca foi executado. Ao longo de todo o período colonial, o Santo Ofício atuou no Brasil contando com a colaboração da malha eclesiástica local, fosse por meio de visitas episcopais ou através da ação de Comissários do Santo Ofício, que costumavam realizar diligências e recolher testemunhos para encaminhar aos inquisidores lisboetas. Além deste mecanismo, o Santo Ofício português contava com o envio de agentes próprios em comitivas vindas diretamente de Portugal para averiguar sobre o estado da fé e inquirir sobre os desvios morais e os delitos cometidos em matérias religiosas. Eram as chamadas Visitações do Santo Ofício, inspeções periódicas realizadas por mandato do Conselho Geral do Santo

<sup>208</sup> PEREIRA, *op. cit.* p. 63-76.

<sup>209</sup> FEITLER, *loc. cit.*

<sup>210</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitánias do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006, p. 71-75.

Ofício, que, de tempos em tempos, enviava inquisidores para regiões mais distantes dos distritos dos tribunais, incluindo aí os espaços coloniais do ultramar português<sup>211</sup>.

Para o caso brasileiro, até pouco tempo atrás, costumava-se afirmar que tinham ocorrido apenas três visitas inquisitoriais à colônia: Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, no final do século XVI; Bahia, no início do século XVII, e Grão-Pará, na segunda metade do século XVIII. No entanto, os recentes estudos apontaram a presença de inquisidores nas capitanias do Sul, como é o caso dos estudos de Lina Gorenstein<sup>212</sup> e da pesquisa de Ana Margarida Santos Pereira<sup>213</sup> sobre a visita inquisitorial ocorrida no Rio de Janeiro, São Vicente e Espírito Santo, nos anos 1627-1628, e realizada pelo visitador Luís Pires da Veiga. Aliás, há indícios de outras visitas que teriam sido programadas ou efetivamente realizadas no Brasil: em 1605 nas capitanias do Sul, e nos anos 1619-1620 em Pernambuco e na Paraíba<sup>214</sup>. Além disso, houve o episódio da ‘Grande Inquirição’ de 1646, estudado por Anita Novinsky na clássica obra *Cristãos-novos na Bahia*.<sup>215</sup>

As visitas de 1591-1595 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba), de 1618-1620 (Bahia) e de 1763-69 (Grão-Pará) resultaram na produção de um considerável acervo documental, preservado nos arquivos portugueses e que chegou até nós por meio do trabalho de historiadores lusos e brasileiros nestes arquivos. Os livros de denúncias e de confissões, além dos processos inquisitoriais decorrentes dessas visitas, constituem o mais consistente conjunto de fontes sobre a atuação do Santo Ofício no Brasil por meio das visitas.

Já sobre a visita às capitanias do Sul no século XVII, pouca documentação se conservou, pois, como demonstrou Ana Margarida Santos Pereira<sup>216</sup>, no retorno para Portugal, a embarcação em que estava o visitador Luís Pires da Veiga viajava foi tomada de assalto por corsários. A fim de proteger o segredo dos documentos da Inquisição – e talvez em uma atitude desesperada –, o visitador atirou ao mar os livros de denúncias e confissões, restando para nós historiadores apenas um relatório escrito de memória por Pires da Veiga e alguns poucos processos resultantes desta visita.

---

<sup>211</sup> SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 183.

<sup>212</sup> GORENSTEIN, Lina. A terceira visita do Santo Ofício às partes do Brasil (século XVII). In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana da Gama Lima (Org.) *A inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006, p. 25-31.

<sup>213</sup> Cf. PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitanias do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

<sup>214</sup> SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua actuação nas Capitanias do Sul, 1530-1680*. São Paulo: Pioneira, 1969, p. 95; FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: igreja e Inquisição no Brasil – Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p. 78.

<sup>215</sup> Cf. NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia – 1624-1654*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

<sup>216</sup> PEREIRA, *op. cit.*

Mesmo que de modo limitado, esta ‘patrulha da vigilância’, como apontou Sônia Siqueira<sup>217</sup>, fez-se presente na colônia brasileira em contextos diferentes e com base em diferentes motivações. Sobre a primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil (1591-1595), muito se falou na historiografia nacional sobre os motivos que suscitaram a vinda de Heitor Furtado de Mendonça, capelão fidalgo d’el-rey, membro do Desembargo do Paço e deputado da Inquisição de  vora. Um desses motivos, de acordo com as vertentes historiográficas mais tradicionais, teria relação com o funcionamento econômico da máquina inquisitorial. O envio da primeira visitação inquisitorial ao Brasil é explicado, nessa perspectiva, devido ao grande fluxo de cristãos-novos para as capitanias açucareiras. Afinal, devido às notícias da prosperidade econômica da colônia, o número de cristãos-novos vindos para o Brasil aumentou consideravelmente no último quartel do século XVI. É somente neste contexto que, de acordo com a historiadora Anita Novinsky, “a Inquisição também volta sua atenção para estas terras”.<sup>218</sup>

Outras abordagens focalizaram nas preocupações institucionais e religiosas da Inquisição, como no caso da historiadora Sônia Siqueira<sup>219</sup>, que explica que esta inspeção funcionou a fim de averiguar o estado da fé e das consciências coloniais, sendo assim uma “operação de coleta de material para alimentação da máquina da justiça do Santo Ofício”<sup>220</sup>. Certamente, estas abordagens evidenciam aspectos relevantes, considerando que o Santo Ofício, de fato, costumava direcionar suas atenções para regiões populosas, principalmente se a população fosse constituída por um considerável volume de cristãos-novos. Além disso, a investigação acerca do estado das consciências religiosas era, por princípio, um dos fatores principais que fomentavam as inquirições.

O historiador Ronaldo Vainfas<sup>221</sup> oferece uma explicação para a visitação do século XVI, que articula diferentes jogos de escalas, ou seja, não desconsidera as abordagens predecessoras de Novinsky e Siqueira, mas procura situar o lugar da primeira visitação inquisitorial ao Brasil no amplo contexto da expansão ultramarina portuguesa: “perseguições rapaces contra os cristãos-novos, ânimo de expandir o catolicismo, investigação da fé, eis os objetivos que norteariam tanto a visitação ao Brasil quando a atuação inquisitorial portuguesa no conjunto até meados do século XVIII”<sup>222</sup>.

---

<sup>217</sup> SIQUEIRA, S nia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 183.

<sup>218</sup> NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia – 1624-1654*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972, p. 110.

<sup>219</sup> SIQUEIRA, S nia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 183.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>221</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 217.

Assim sendo, para Vainfas, a referida visitação “não possuiu qualquer atributo especial senão o de incluir-se no vasto programa expansionista efetivado pelo Santo Ofício na última década dos quinhentos”<sup>223</sup>. Isto se torna ainda mais evidente se considerarmos outras visitas ocorridas no mesmo contexto e direcionadas para espaços outros do Império ultramarino português, tendo em consideração que “até 1590, as visitas concentravam-se na metrópole, mas a partir dessa altura assistiu-se a uma viragem estratégica da Inquisição, cujas atenções se viraram para o Ultramar”<sup>224</sup>. Exemplos disso são as visitas enviadas às Ilhas da Madeira e dos Açores (1575-76, 1591-93 e 1618-19), a Angola (1561-62, 1589-91, 1596-98 e 1626-27), além daquelas enviadas aos territórios asiáticos sob o domínio português (1596, 1610, 1619-21, 1636 e 1690).<sup>225</sup>

A visita realizada na Bahia entre 1618 e 1620 também esteve inserida neste contexto de preocupações dos inquisidores com os territórios do ultramar e, assim como sua antecessora, foi motivada pelo “aumento do afluxo de cristãos-novos para o Brasil”<sup>226</sup>, e principalmente pela desconfiança de que os cristãos-novos da Bahia se aliassem aos holandeses a fim de invadir a Capitania. O responsável delegado pelo Conselho Geral para realizar a visita foi o licenciado d. Marcos Teixeira, Protonotário da Santa Sé Apostólica, ordenado Deputado da Inquisição e nomeado Inquisidor para visitar o Brasil e Angola<sup>227</sup>. Nesta ocasião, o visitador Marcos Teixeira recolheu denúncias e confissões, além de ter instruído processos contra alguns poucos moradores da Bahia.

Se vista de maneira isolada, esta visita parece ter obtido resultados pouco relevantes, sendo recorrentes as denúncias e as confissões sobre as suspeitas de judaísmo, as palavras heréticas que ganhariam proporções de blasfêmias, alguns casos de sodomia, entre outros delitos menores. No entanto, quando entendida como uma continuidade da ação inquisitorial iniciada nos territórios ultramarinos no final do primeiro século de colonização do Brasil e presente no início do século seguinte, a visita inquisitorial realizada por d. Marcos Teixeira pode adquirir outro cariz e lugar na história do Santo Ofício no Brasil. O historiador Rodolfo Garcia, em 1925, já alertara que:

---

<sup>223</sup> VAINFAS, *loc. cit.*

<sup>224</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitánias do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006, p. 62.

<sup>225</sup> PEREIRA, *loc. cit.*

<sup>226</sup> Confissões da Bahia (1618-1620), p. 64.

<sup>227</sup> ASSIS, Angelo Faria de; VAINFAS, Ronaldo. *A Santa Inquisição em Portugal (II)*. Denúncias da Segunda Visita do Santo Ofício à Bahia. Leiria: Proprietas, 2022, p. 29.

A formidável vassourada da primeira visitação não fora suficiente para varrer todo o mal [sic]; o Brasil continuava a ser, e continuou por muito tempo, o refúgio e o lugar de degredo dos christãos-novos: refúgio para os que podiam da metrópole escapar às malhas do temeroso tribunal, degredo para os que, por culpas leves, saiam por elle penitenciados – esses em menor número do que aquellos.<sup>228</sup>

Entender as relações de continuidade presentes entre estas visitasções significa considerar diferentes ângulos de análise. Primeiramente é importante ponderar que há um distanciamento temporal de vinte e três anos entre o final da primeira visitação inquisitorial (1595) e o início da segunda (1618), ocorrendo casos em que indivíduos denunciados na Bahia, no final do século XVI, foram, mais uma vez, delatados no século XVII. A documentação da visitação de Marcos Teixeira pode, assim, ajudar a compreender os casos arrolados por Heitor Furtado de Mendonça, sendo a recíproca igualmente verdadeira.

Além disso, também se faz necessário observar o relacionamento entre Igreja e Estado no cenário político português, sobretudo porque estamos nos referindo ao contexto da Monarquia Dual, chamada tradicionalmente de “União das Coras Ibéricas” (1580-1640) pela historiografia. Neste contexto, a anexação política de Portugal ao reino espanhol provocou uma tentativa de maior ingerência da Coroa espanhola no funcionamento das instituições portuguesas, entre as quais se encontrava o Santo Ofício. É curioso observar que o maior impulso de ação inquisitorial na colônia tenha ocorrido com as visitasções do final do século XVI e início do XVII, precisamente neste contexto político das monarquias ibéricas. As dificuldades encontradas nas negociações para o estabelecimento de um tribunal da Inquisição no Brasil também se inserem neste contexto marcado por disputas de poder entre o Santo Ofício português e o rei Felipe IV de Espanha<sup>229</sup>.

As visitasções foram um mecanismo de inspeção e um tipo de controle social perpetrados pelo Santo Ofício, sobretudo a partir da segunda metade do século XVI, no desenrolar da Contrarreforma católica, até a segunda metade do século XVII, momento em que o Santo Ofício deixou paulatinamente de realizá-las, devido principalmente aos altos custos que envolviam estas inspeções, ao estado de guerra em que vivia o reino entre os anos de 1640 e 1660, além do próprio desenvolvimento jurídico e do corpo de agentes que ingressavam as fileiras de colaboradores da Inquisição, como é o caso dos comissários e familiares do Santo Ofício que representavam o tribunal em espaços onde não existia um tribunal permanente em funcionamento.

---

<sup>228</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 78.

<sup>229</sup> Sobre este assunto, Cf. CODES, Ana Isabel Lópes-Salazar. *Inquisición y política el Gobierno del Santo Oficio em el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2011.



São por estes motivos que a visita realizada por Geraldo José de Abranches à Capitania do Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII, costuma ser considerada pela historiografia como um episódio extemporâneo. Se, de fato, no contexto da segunda metade do século XVIII, as visitas estavam em desuso, como explicar esta inspeção ao Estado do Grão-Pará? Uma das hipóteses aventadas pelo historiador Yllan de Mattos<sup>230</sup> é a de que a presença do Santo Ofício nesta região serviu ao projeto pombalino de conhecer ‘as gentes’ e as terras do extremo norte do Brasil.

Com a administração de Sebastião José de Carvalho e Mello, Marquês de Pombal e Conde de Oeiras, no cargo de principal secretário de Estado do Reino durante o reinado de d. José I (1750-1777), o Santo Ofício passou por uma série de mudanças em sua estrutura jurídica e funcionamento, relacionadas, por sua vez, à política pombalina de promover o regalismo, ou seja, operacionalizar uma doutrina política que pretendia subordinar o clero à autoridade do soberano e não do papa. A “Inquisição foi domesticada e direcionada para outras esferas, contra aqueles que tinham ideias perigosas ao Estado”<sup>231</sup>. Assim sendo, para entender as motivações desta visita é necessário considerar o contexto político e social específico que a forjou, em que estiveram presentes elementos como:

[...] a urgência do Tratado de Madri (1750), a transferência da sede do antigo e Grão-Pará para Belém (1751), o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado e Fernando de Ataíde Teive (irmão e sobrinho de Pombal, respectivamente), a incorporação de escravos oriundos de África e a lei de liberdade dos índios (1755), o estabelecimento do *Diretório dos índios* (1757), a expulsão dos jesuítas (1759), enfim, uma atenção redobrada da coroa em relação ao norte da colônia. Do mesmo modo, a Inquisição portuguesa sofreu reformas e mudanças de postura introduzidas nesta época, associado ao declínio das atividades do próprio Tribunal, iniciadas com a direção do irmão de Pombal, Paulo de Carvalho Mendonça, no Conselho Geral do Santo Ofício entre os anos 1761 e 1769.<sup>232</sup>

Outra abordagem acerca da presença inquisitorial nessa região foi realizada pela historiadora Maria Olindina Andrade de Oliveira<sup>233</sup> que evidencia a atuação do Santo Ofício, na Amazônia Portuguesa, em períodos anteriores à visita da segunda metade do século XVIII e, desta feita, aponta quatro fases principais da ação inquisitorial nesta região, sendo a primeira no período entre 1617 e 1700; a segunda, num período anterior à visita, entre

<sup>230</sup> Cf. MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2009.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>233</sup> OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010, p. 59.

1701 e 1762; a terceira fase entre 1763 e 1773, período que abrange a visitação e, por fim, a fase que se dá depois da visitação, entre 1774 e 1805.

Além de um significativo corpo documental, composto pelos livros da visitação, processos inquisitoriais e outros tipos de documentações do Santo Ofício, como é o caso dos *Cadernos do Promotor*, a pesquisa desta historiadora registra a importância de repensar as periodizações clássicas da atuação inquisitorial na região norte do Brasil, defendendo, inclusive, a ideia de que a visitação de Geraldo José de Abranches seja compreendida até o ano de 1773 e não até 1769 como costumeiramente é entendida pela historiografia, isso devido aos registros disponíveis no livro da visitação publicado pelo historiador José R. Amaral Lapa, pois, de acordo com indícios documentais identificados pela autora, Abranches continuou atuando em suas funções até aquela data.<sup>234</sup>

É importante lembrar que, além dos períodos de visitasções, o Santo Ofício também se fez representar na colônia através da atuação de um corpo de servidores, leigos e eclesiásticos, que faziam funcionar de modo permanente a engrenagem inquisitorial de vigilância religiosa e, nesse sentido, ajudavam a demarcar um tipo de ação fluida, sutil e cotidiana, como é o caso dos chamados Familiares e Comissários do Santo Ofício. Os primeiros eram oficiais leigos do aparelho inquisitorial e tinham como principais funções espionar e delatar suspeitos, além de realizar prisões em nome do Santo Ofício. Em uma sociedade do Antigo Regime, obter uma habilitação de familiar da Inquisição tornava-se um privilégio social, sendo o alcance deste cargo muitas vezes utilizado como instrumento de ascensão social<sup>235</sup>. Daniela Calainho<sup>236</sup> aponta que foi apenas em meados do século XVII que a rede de familiares começou, de fato, a organizar-se em Portugal, vindo a atingir o seu ápice no século seguinte, registrando que, para a região baiana e pernambucana, foram expedidas 148 habilitações para familiar do Santo Ofício no século XVII, 1148 no século XVIII e 76 no século seguinte.<sup>237</sup>

De acordo com estes dados, percebe-se claramente o aumento significativo do volume de habilitações de familiaturas expedidas para o Brasil no século XVIII. No caso dos Comissários, esta dinâmica também foi similar. Os comissários da Inquisição eram pessoas eclesiásticas cujas principais funções eram, segundo o historiador Aldair Carlos Rodrigues, “ouvir testemunhas nos processos dos réus e nas habilitações de agentes inquisitoriais;

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>235</sup> Cf. CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 176.

cumprir mandados de prisão com o auxílio dos familiares e organizar a condução dos presos”<sup>238</sup>; vigiar os condenados que estivessem cumprindo pena de degredo nas suas áreas de atuação; além de manter um extremo contato com o Tribunal de Lisboa, colhendo e transferindo denúncias. Nas palavras de Sônia Siqueira, os comissários eram, por fim, “nas regiões em que não havia Tribunal, a autoridade maior a quem se deviam dirigir os outros oficiais do Santo Ofício porventura existentes, e os familiares”.<sup>239</sup>

Podemos, assim, dizer que a Inquisição fez-se presente em outros espaços do território colonial ao ter, na atuação da malha eclesiástica local, uma rede de colaboração. Há outras referências da atuação do Santo Ofício, por exemplo, no Rio de Janeiro, nos séculos XVII e XVIII; nas Minas Gerais, no século XVIII, bem como no extremo norte das Capitanias do Norte<sup>240</sup>. Este expansionismo da presença da Igreja e da vigilância da fé foi possibilitado pela articulação da instituição inquisitorial com o clero local. Yllan de Mattos e Pollyanna Muniz chamam atenção para este fator, ao afirmarem que:

[...] para pôr em funcionamento as denúncias e averiguações nas terras de além-mar que não conhecem a fundação do tribunal, a Inquisição teve que mobilizar membros locais do alto e do baixo clero, regulares – notadamente jesuítas –, poder secular e simples anônimos, além, claro, de seus próprios agentes. Essa peculiaridade garantiu aos inquisidores a constante atividade persecutória nas terras americanas.<sup>241</sup>

O mecanismo do envio de visitas foi utilizado pela Inquisição no Brasil, sobretudo, no contexto inicial da colonização, momento no qual o aparelho eclesiástico local mostrava-se pouco denso em relação a extensão territorial do espaço colonial luso-americano.

<sup>238</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social, século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014, p. 126.

<sup>239</sup> SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 160.

<sup>240</sup> Cf. SILVA, Lina Gorestein Ferreira da. *A Inquisição contra as mulheres*: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005; FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000; MOTT, Luiz. *A Inquisição em Sergipe*. Aracaju: Sercore Artes Gráficas, 1989; MOTT, Luiz. *A Inquisição no Rio Grande do Norte*. O Poti, (Natal), 13-7-1986; VIEIRA JUNIOR, Antônio Otaviano. *A Inquisição e o Sertão*. 1. ed. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2008; ALMEIDA, Nilton Melo. *Cristãos-novos, seus descendentes e Inquisição no Ceará*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2021; PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. *Novos ares, nova vida: mobilidade, casamento e família nos sertões do Siará Grande (1759-1766)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza – CE, 2016. Recentemente o Laboratório de Experimentação em História Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Lehs/UFRN, publicou uma série de registros localizados nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa sobre casos referentes a capitania do Rio Grande entre os séculos XVII-XIX. Cf. ALVEAL, Carmen; PEREIRA, Ana Margarida Santos [et. al.]. *Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)*, Natal, RN: Editora Flor do Sal, 2018 (Documentos Coloniais do Rio Grande). Para uma discussão atualizada sobre o uso do termo ‘Capitanias do Norte’, Cf. ALVEAL, Carmen; DIAS, Thiago Alves. *Por uma história das Capitanias do Norte: questões conceituais e historiográficas sobre uma região colonial no Brasil*. História Unicap, [S.L.], v. 7, n. 13, jan./jun. 2020.

<sup>241</sup> MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. Vigiar a ortodoxia: limites e complementariedades entre a Justiça Eclesiástica e a Inquisição na América portuguesa. *Revista de História*, São Paulo, n. 171, Jul/dez, 2014, p. 293.

Aldair Rodrigues, ao estudar os mecanismos de promoção social por meio dos cargos da Inquisição, chega mesmo a afirmar que houve uma espécie de reordenamento nas estratégias da Inquisição, a qual, no contexto do século XVIII, teria se apoiado principalmente na sua rede de agentes próprios, diminuindo, em consequência, o envio de comitivas para realizar visitas em nome do ‘Santo Ofício’. Esta ideia está apoiada sobretudo no volume de habilitações de agentes inquisitoriais expedidas no período entre 1700 e 1801, cujo número total seria de 198 comissários neste contexto.<sup>242</sup>

A complexidade da organização da malha eclesiástica colonial acompanhou a expansão territorial da Igreja, e podemos dizer que, por extensão, a atividade inquisitorial pôde atingir outros espaços por meio da colaboração da Justiça eclesiástica e seus representantes locais. O processo de apropriação e organização do espaço colonial do Brasil teve na ação da Igreja portuguesa um importante mecanismo de territorialização e cristianização destes espaços.

Ao atuar por meio de uma complexa rede de agentes e colaboradores, pode-se dizer que o alcance da Inquisição na colônia estendeu-se, atingindo não somente os períodos específicos de inspeção nas visitas, mas principalmente para o contexto do século XVIII, no qual o aparelho eclesiástico colonial já atingira um elevado grau de extensão e organização. Nesse sentido, a presença do Santo Ofício – presença mesmo que ‘virtual’, por meio de representantes eclesiásticos – nos espaços mais distantes e recônditos do império ultramarino português, e no nosso caso especificamente do Brasil, foi possibilitada devido à construção de uma complexa rede que era ao mesmo tempo social, política e religiosa, cujos valores da ortodoxia cristã e as mensagens de controle e ordem social por meio da religião estiveram presentes.

Ao lado da manutenção da fé, da moral e da ortodoxia da cristandade nos espaços coloniais do Brasil pela Inquisição, operou-se um exercício de integração destes espaços aos demais territórios do império ultramarino português. As visitas inquisitoriais, ao integrarem o mecanismo de atuação em rede, fizeram parte deste movimento de apropriação espacial. A presença e atuação inquisitorial no Brasil, seja por meio das visitas esporádicas ou através da ação de agentes locais devidamente habilitados, como é o caso dos comissários e familiares, foi um exemplo do intrínseco diálogo entre Igreja e Estado no mais refinado exercício de controle social e das consciências da coletividade cristã.

---

<sup>242</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social, século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014, p. 126-130.

## 2.5. Uma celeuma de burburinhos: as visitas do Santo Ofício no Brasil colonial

A construção social de estratégias de sobrevivência – individual ou coletiva; econômica, social e/ou religiosa, por exemplo – diante da ação repressora de instituições religiosas como é o caso da Inquisição portuguesa, não foi uma especificidade do Brasil; ao contrário, estas foram práticas que emergiram antes mesmo da própria fundação do tribunal inquisitorial lusitano em 1536, caso consideremos o batismo forçado dos judeus portugueses em 1497 como um dos episódios precursores da onda de intolerância que caracterizou a transição do medievo para a Época Moderna na Península Ibérica. Nesse sentido, cabe ressaltar que foi a consciência do perigo que se acreditava iminente que impulsionou a emergência de comportamentos auto protetivos.

No Brasil, a chegada da comitiva inquisitorial responsável pelas inspeções realizadas nas visitas inquisitoriais certamente provocou considerável alvoroço não apenas devido à grandiosidade da ocasião – receber em terras coloniais representantes do Santo Tribunal –, mas também pela transformação do cotidiano da população local sob inspeção, como discutimos anteriormente. De fato, a celeuma social provocada com a instalação das visitas do Santo Ofício pode ser percebida pelo próprio volume das denúncias e das confissões apresentadas aos representantes do tribunal lisboeta, bem como a sua distribuição ao longo do tempo decorrente dos períodos de inspeção.

Uma vez iniciada a visita, o comparecimento da população às Mesas inquisitoriais foi expressivo, seja para se confessar ou delatar outrem. Na primeira visita (1591-95), por exemplo, o grande volume das apresentações ocorreu no ‘período da graça’, momento da visita em que pesava mais a misericórdia e a brandura do Santo Ofício.

Na Bahia, o primeiro ‘período da graça’ concedido para a cidade de Salvador e seus arredores, iniciou-se no dia 29 de julho de 1591 e estendendo-se até 27 de agosto daquele mesmo ano, sendo registradas nesse momento 166 denúncias e 39 confissões<sup>243</sup>; além disso, 38 denúncias e 03 confissões foram registradas entre agosto de 1591 e janeiro de 1592, ou seja, entre o fim do primeiro e o início do segundo ‘tempo da graça’ (este segundo

---

<sup>243</sup> No livro organizado por J. Capistrano de Abreu (1925) com essa documentação, constam o total de 164 denúncias transcritas. No entanto, verificamos que as duas primeiras denúncias do manuscrito original não foram incluídas no livro de fontes impressas publicado sob a supervisão de Abreu no início do século passado, são elas: Ciprião Velho contra Manoel de Paredes e Bernardo Velho; Manoel Rodrigues contra Pero Nunes; ambas deleções foram realizadas no dia 29 de julho de 1591 e tratam de delitos como blasfêmias e proposições de cunho herético como, por exemplo, duvidar da virgindade de Maria de Nazaré, mãe de Jesus, ou praguejar contra Deus num momento de infortúnio. Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro 1 de denúncias da 1ª visita ao Brasil por Heitor Furtado de Mendonça, fl. 11-13; Denúncias da Bahia (1591-1593).

direcionado para a região do Recôncavo Baiano, durando do dia 02 de janeiro ao dia 11 de fevereiro de 1592, com o registro de uma denúncia e de 79 confissões). O Santo Ofício permaneceu atuante na capitania da Bahia até setembro de 1593 – registrando nesse interim, ou seja, entre fevereiro de 1592 e setembro de 1593, o total de 09 denúncias; não há registros de confissões nessa última etapa da visitação na Bahia –, momento em que a pequena comitiva inquisitorial se deslocou para a capitania de Pernambuco para dar prosseguimento à visitação.

Por mais que sejam bastante expressivos, estes números explicitam uma realidade relativa, definida pelos limites da própria documentação que permaneceu para a posteridade. Como nos explicou o historiador José Antônio Gonçalves de Mello, o segundo livro das denúncias da Bahia, relativo ao Recôncavo, bem como o segundo livro das confissões (formado por registros da Bahia e de Pernambuco) foram extraviados. Além destes, o primeiro livro das ratificações, relativo à Bahia, teve igual destino.<sup>244</sup>

Na documentação disponível e conhecida – devido à organização e publicação dos historiadores João Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia no início do século passado – há, de fato, uma considerável lacuna, principalmente nas denúncias da Bahia, cujos registros fornecem informações mais volumosas das delações ocorridas em 1591 (204 das 214 denúncias disponíveis para a Bahia), sendo os índices decrescentes para os anos seguintes – nove denúncias para o ano de 1592 e apenas um registro para o ano de 1593<sup>245</sup>. Certamente o acesso às informações contidas nos livros extraviados nos possibilitaria aprofundar o quadro das análises deste período, mas não há dúvida de que o conjunto documental das denúncias, confissões, ratificações e os processos-crime disponíveis decorrentes desta visitação são elucidativos para visualizarmos o funcionamento do tribunal inquisitorial na colônia luso americana do século XVI.

De todo modo, não deixa de ser interessante observar, de acordo com os documentos existentes, que na capitania da Bahia 77% das delações (166 denúncias) foram realizadas no logo primeiro mês de atividade inquisitorial, entre julho e agosto de 1591. Em relação às confissões, o maior índice refere-se às apresentações do ‘tempo da graça’ concedido a região do recôncavo, cujos registros concentram 65% (79 entre o total de 121) das confissões disponíveis apresentadas à Mesa inquisitorial na Bahia quinhentista<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> MELLO, José Antônio Gonçalves de. Introdução. Confissões de Pernambuco (1594-1595), p. 8-9.

<sup>245</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593).

<sup>246</sup> Confissões da Bahia (1591-1593).

Além do recebimento dessas apresentações espontâneas, a Mesa inquisitorial funcionou convocando pessoas para prestar depoimento, fossem elas testemunhas dos delitos denunciados; os próprios depoentes que, ao serem chamados, apresentavam-se para confirmar seus relatos; ou mesmo indivíduos com considerável prestígio social, convocados à Mesa para atestar o ‘crédito’, ou seja, a credibilidade dos denunciantes e demais testemunhas. Sobre estes últimos, Manoel Francisco, notário da visitação, registrava nos livros do Santo Ofício que “era necessário tomarse informarção de alguas pessoas honradas e de co[n]fiança” a fim de averiguar “se lhes parece q[eu] as tais test<sup>as</sup> fallarão verdade no que testemunharem pera com essa informação se saber o crédito q[ue] se lhas poderá dar a seus test<sup>os</sup>”<sup>247</sup>, de modo que podemos verificar o registro de 31 convocações de indivíduos pertencentes a setores com maior privilégio social, sendo na maioria das vezes identificados como ‘cidadãos’ de Salvador ou da ‘governança da terra’.

Na capitania de Pernambuco o visitador Heitor Furtado também concedeu dois períodos da graça; o primeiro destinado à vila de Olinda, mais especificamente às freguesias do Salvador, São Pedro Mártir, do Corpo Santo e de Nossa Senhora da Várzea do Capibaribe, tendo seu início junto com a própria visitação no dia 24 de outubro de 1593 e estendendo-se até o dia 23 de novembro do mesmo ano, sendo registrado nesse momento da visitação o total de 83 denúncias. Como as confissões de Pernambuco encontram-se incompletas – devido ao cariz lacunar da documentação apontado anteriormente –, falta-nos a parte referente ao ‘período da graça’ da vila de Olinda e arredores, além da parte inicial do segundo ‘período da graça’ em Pernambuco, que foi concedido à vila de Igarauçu e às freguesias de São Cosme e Damião, São Lourenço, Santo Antônio do Cabo e São Miguel de Ipojuca, iniciando-se no dia 13 de janeiro de 1594 e perdurando até o dia 08 do mês seguinte.

A documentação referente a este ‘período da graça’ de Igarauçu e demais freguesias registra 60 denúncias e 12 confissões, estas últimas realizadas entre os dias 06 e 08 de fevereiro de 1594, ou seja, no final da ‘graça’. Nos meses que se seguiram, após o término do ‘tempo da graça’, a Mesa inquisitorial instalada na vila de Olinda continuou a receber denúncias e confissões, registrando até o início de dezembro de 1594 o total de 60 denúncias e 22 confissões.

Entre dezembro de 1594 e fevereiro de 1595, Heitor Furtado visitou as capitanias de Itamaracá e da Paraíba. A permanência da Mesa inquisitorial nestes espaços foi mais pontual, tendo em conta que o tempo total reservado à visitação destes lugares correspondeu

---

<sup>247</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro 1 de denúncias da 1ª visitação ao Brasil por Heitor Furtado de Mendonça, fl. 234-251.

apenas ao chamado ‘período da graça’. Em Itamaracá a Mesa atuou entre os dias 08 e 21 de dezembro, concedendo, portanto, um ‘período da graça’ consideravelmente mais curto em comparação com os usuais 30 dias concedidos aos lugares em que se instalou anteriormente, recolhendo nesta capitania 22 denúncias e 14 confissões. Já na Paraíba, a Mesa recebeu denúncias e confissões entre os dias 08 e 24 de janeiro de 1595, sendo este o período destinado pelo visitador para a concessão da ‘graça’ e da misericórdia inquisitoriais, registrando 16 denúncias e nove confissões. Ao término das inspeções em Itamaracá e na Paraíba, a Mesa inquisitorial retornou para Olinda no início de fevereiro de 1595, permanecendo em atividade até Heitor Furtado de Mendonça seguir as instruções do Conselho Geral do Santo Ofício lisboeta e dar por encerrada a visitação, retornando para Portugal no início de 1596. Nesta última etapa da visitação – ou seja, após o retorno do visitador da Paraíba para Olinda – há o montante de cinco confissões (a última registrada em 29 de julho de 1595) e 38 denúncias (último registro realizado em 13 de setembro do mesmo ano).

Considerando-se o volume de delações realizadas na Capitania de Pernambuco, logo se pode perceber fenômeno similar ao ocorrido na Bahia, com o maior índice das denúncias ocorrendo no período inicial da inspeção do Santo Ofício, entre outubro e novembro de 1593 – 34% (83) do total das delações em Pernambuco. Além disto, pode-se também observar uma distribuição mais equilibrada das denúncias nos momentos subsequentes da visitação nesta capitania: 25% (60) das denúncias realizadas no ‘período da graça’ de Igarauçu e suas freguesias vizinhas; 25% (60) entre fevereiro e dezembro de 1594, ou seja, após o término dos dois ‘tempos da graça’ destinados à capitania; 16% (38) no retorno da comitiva para a vila de Olinda, após a realização das visitas ocorridas em Itamaracá e na Paraíba. Já em relação às convocações realizadas por Heitor Furtado nessas capitanias no decorrer de 1594 e 1595, identifica-se a ocorrência de trinta depoentes – a ampla maioria pertencente a cargos eclesiásticos e à nobreza da terra – para investigar o crédito dos denunciantes, sendo 20 deles em Pernambuco, 04 em Itamaracá e 06 na Paraíba<sup>248</sup>. As ratificações relativas a estas capitanias somam o total de 88 registros (51 em Pernambuco, 20 em Itamaracá e 17 na Paraíba). No entanto, são relatos que geralmente pouco acrescentam às narrativas das denúncias, tendo em vista que se trata, grosso modo, da confirmação dos fatos e

---

<sup>248</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro 3 das denúncias da primeira visitação ao Brasil, fl.97-128.



circunstâncias apontadas nos depoimentos anteriores, que são repetidos burocrática e pacientemente sob a pena do notário e ratificados pelos denunciantes.<sup>249</sup>

No tocante aos índices das denúncias da visitação de Marcos Teixeira entre 1618 e 1620 na capitania da Bahia verificou-se a incidência de 231 apresentações à Mesa inquisitorial – entre denúncias apresentadas voluntariamente, ratificações dessas denúncias e convocações de testemunhas. Nesta visitação, o inquisidor estendeu dois ‘períodos da graça’ – o primeiro para a cidade de Salvador e arredores e o segundo para a região do Recôncavo Baiano – com duração de 15 dias cada.

No ‘período da graça’ destinado à cidade de Salvador – iniciado em 11 de setembro de 1618 e estendido até o fim daquele mês – foram registradas 80 denúncias por meio de apresentações voluntárias; após esse período de ‘misericórdia’, houve o registro de mais 10 denúncias realizadas sem convocação do inquisidor, todas realizadas ao longo do ano de 1619 (02 em janeiro; 02 em maio; 03 em junho; 02 em outubro e 01 em dezembro), totalizando assim 90 denúncias voluntárias. Isto quer dizer que de um universo de 231 registros, apenas 39% referem-se, efetivamente, às delações apresentadas por livre escolha e iniciativa dos depoentes<sup>250</sup>.

Os outros 141 registros foram produtos do próprio labor inquisitorial, resultado das investigações realizadas pelo visitador Marcos Teixeira, constituindo-se de um conjunto de convocações de testemunhas, confirmações das denúncias e de registros sobre a credibilidade de acusados e de testemunhas. Caso o montante total dos registros dessa visitação seja dividido de acordo com os anos em que durou a inspeção, logo temos as já citadas 80 denúncias do ‘período da graça’ de 1618; 107 registros para o ano de 1619 – em que se incluem as 10 outras delações voluntárias, apontadas anteriormente – e 44 registros em 1620. Aqui é interessante observar que todas as denúncias registradas no ano de 1618 foram realizadas no mês de setembro durante o ‘período da graça’, não havendo, portanto, registros de delações voluntárias nos meses de outubro, novembro e dezembro daquele ano.

Pelo o exposto, pode-se pontuar que houve uma considerável diminuição das apresentações dos indivíduos delatores após um período inicial de intensa atividade da Mesa. Ao que parece, se se dependesse apenas das apresentações voluntárias dos indivíduos delatores, a atuação de Marcos Teixeira resumir-se-ia aos 15 dias iniciais da visitação em

---

<sup>249</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Segundo Livro das Ratificações da primeira visitação do Santo Ofício, das partes do Brasil, feita pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, por especial comissão do cardeal Alberto, inquisidor mor, fl. 1-89.

<sup>250</sup> Denúncias da Bahia (1618); ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil.

1618, acrescido de momentos pontuais no ano seguinte – o que sugere, nesse sentido, que a presença da comitiva inquisitorial provocou um susto inicial que foi concomitantemente acompanhado pelo desenvolvimento de estratégias de autopreservação. Já as confissões dessa visita somam o total de 125 registros, sendo que 44% (55) foram realizadas em 1618 durante o primeiro ‘período da graça’; 47,2% (59) no ano de 1619 e 8,8% (11) em 1620 (destas 11 confissões, 07 foram realizadas no segundo ‘período da graça’, destinado ao Recôncavo, iniciado no dia 18 de outubro de 1620 e finalizado no fim daquele mês).<sup>251</sup>

As duas últimas visitas inquisitoriais realizadas na colônia (1627-28 nas capitanias do Sul e 1763-69 na capitania do Grão-Pará e Maranhão), por razões diferentes, resultaram em um conjunto documental com menor volume de registros – que se relaciona, no primeiro caso, com as vicissitudes que envolveram a visita de 1627-28, e, no segundo caso, com próprio contexto político da Inquisição na segunda metade do século XVIII, momento em que as visitas inquisitoriais já não eram mecanismos largamente utilizados pela Inquisição portuguesa.

Como discutido anteriormente, a visita realizada por Luís Pires da Veiga nas capitanias do Sul entre 1627 e 1628 carece de um maior volume de documentação – devido ao episódio de captura da nau em que o visitador viajava e da realização do desesperado descarte dos livros contendo as denúncias e confissões – que permitam o levantamento significativo dos índices decorrentes dessa inspeção. Um dos principais documentos referentes a esta visita trata-se de um relatório produzido de memória pelo próprio Luís Pires da Veiga sobre acusações que recebeu no Rio de Janeiro, em São Paulo, na Vila de Santos e na Vila de Vitória na capitania do Espírito Santo.

A historiadora Ana Margarida Santos Pereira localizou este relatório em meio aos Cadernos do Promotor, de modo que, de acordo com o documento, Luís Pires da Veiga teria recebido 24 denúncias e 40 confissões, além processar três indivíduos em sua passagem por estes espaços<sup>252</sup>. Esta historiadora discute os resultados dessa visita, afirmando que “em termos concretos, parecem ter sido quase nulos os efeitos da visita de 1627-28 às Capitanias do Sul”, e complementa dizendo que “é natural que a presença do visitador tenha provocado algum alvoroço entre os habitantes, alterando momentaneamente o ritmo da vida e a boa condução dos negócios, mas nada que se assemelhe ao que aconteceu durante as

---

<sup>251</sup> Confissões da Bahia (1618-1620).

<sup>252</sup> *Relatório da visita de Pires da Veiga às Capitanias do Sul (1627/28)*. In. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, 24º Caderno do Promotor (liv. 224), fl. 313-316. Este documento foi reproduzido como apêndice documental no referido estudo de Ana M. S. Pereira. Cf. PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitanias do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

visitações ao Nordeste”<sup>253</sup>. De fato, como veremos mais à frente, um dos efeitos mais curiosos dessa visita não reside nos seus resultados práticos sob o ponto de vista do funcionamento da maquinaria inquisitorial, mas sim dos problemas enfrentados pelo visitador na sua recepção pela população local.

Relativamente à última visita realizada no espaço colonial luso americano, pode-se verificar uma manifesta desproporção entre o tempo de duração desta inspeção inquisitorial e os seus resultados no que diz respeito ao recolhimento de denúncias e confissões pela Mesa encabeçada pelo visitador Geraldo José de Abranches. Na documentação publicada pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa há o registro de apenas 27 delações e 20 confissões para os seis anos de duração da missão inquisitorial. Verifica-se a ocorrência da mesma tendência de maior concentração de apresentações à Mesa no período inicial da visita (14 denúncias e 09 confissões registradas em 1763), com o decréscimo do volume de registros ao longo do restante do período de visita (08 denúncias e 03 confissões em 1764; 01 denúncia e 02 confissões em 1765; 02 denúncias e 04 confissões em 1766; 01 denúncia e 01 confissão em 1767 e em 1769, respectivamente. Não há nenhum registro para o ano de 1768).<sup>254</sup>

É certo que o exame quantitativo do volume de apresentações (denúncias, confissões, testemunhos, ratificações) à Mesa inquisitorial é relativo e parcial, devido, principalmente, à característica lacunar da documentação que foi preservada para a posteridade. De todo modo, considerando-se o conjunto documental existente resultante dessas visitas, é possível observar algumas tendências em comum que podem ratificar ou relativizar o alcance social do poder de coerção impetrado pelo Santo Ofício em um espaço que, de fato, não tinha um tribunal inquisitorial formalmente estabelecido e que recebeu, pontualmente, comitivas vindas de Lisboa para visitar regiões estratégicas da colônia.

Ora, a celeuma inicial e a evidente correria da população para se apresentar à Mesa aproveitando-se do ‘período da graça’ não representou, necessariamente, uma total passividade diante do poder de coerção social do Santo Ofício, mas a conformação e demonstração pública de um comportamento que era socialmente esperado; quer dizer, os atos de deferência e respeito ao Santo Ofício – como o comparecimento nas cerimônias públicas de instalação das visitas e a demonstração de colaboração nas delações –, integravam ações que eram socialmente esperadas, tendo em vista a ameaça de excomunhão para aqueles

---

<sup>253</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitânicas do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006, p. 136.

<sup>254</sup> Livro da Visitação do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769)

que não o fizessem. Este foi o caso, por exemplo, de Bernardo Pimentel, vereador da cidade de Salvador, que se negou a participar das solenidades para a recepção do visitador Heitor Furtado de Mendonça, em 1591, sendo, por isso, obrigado a pagar cem cruzados para as despesas do Santo Ofício.<sup>255</sup>

Como afirma Scott, “uma pessoa pode tratar um padre com deferência por respeito pelos padres em geral e pela fé que representam, não deixando por isso de nutrir um desprezo inconfessado por esse padre em particular”<sup>256</sup>. Poderíamos dizer, parafraseando o autor, que o respeito público destinado aos inquisidores – considerando-se os índices das apresentações em massa nos ‘períodos da graça’ – certamente relacionava-se com o respeito a Deus e à Igreja, de modo geral, além do próprio medo provocado pela Inquisição; o que não quer dizer que a presença das autoridades inquisitoriais fosse algo ampla e socialmente desejado. É nessa relação complexa que podemos visualizar os diferentes tipos de tensões que costuravam o tecido social durante os períodos de visitação.

A aparente submissão pública que o volume de apresentações permite visualizar não deixa emergir as diferentes estratégias adotadas diante do perigo representado pelo Santo Ofício – dentre as quais se encontrava, inclusive, o comparecimento à Mesa da visitação aproveitando-se do ‘período da graça’ para delatar outrem ou confessar-se. A imersão no universo documental das fontes inquisitoriais das visitas ao Brasil possibilita, nesse sentido, a identificação de diferentes formas de resistência – individual e/ou coletiva; deliberada e/ou oculta – ao exercício de controle social, religioso e das consciências, operacionalizado pela Inquisição portuguesa no Brasil através de variados dispositivos, em que se destaca aquilo que convencionalmente se cristalizou na historiografia como ‘pedagogia do medo’.

---

<sup>255</sup> Anita Novinsky aponta este caso em seu inventário dos prisioneiros do Brasil sem, contudo, indicar o número do processo. Ao que parece, Bernardo Pimentel não chegou a ser efetivamente processado por Heitor Furtado. As informações sobre seu caso podem ser, no entanto, visualizadas no processo de Antônio Mendes, seu criado, acusado de proferir proposições de cunho herético. Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 6359; NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX* – 2. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 77.

<sup>256</sup> SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência* – discursos ocultos. Letra Livre, Lisboa, 2013, p. 56.

### 3. DISCURSOS OCULTOS: CRIPTOJUDAÍSMO COLONIAL – RESISTÊNCIA SOCIAL, CULTURAL E RELIGIOSA

As formas de resistência construídas historicamente perante o exercício polialesco inquisitorial – ou a sua ‘pedagogia do medo’ – nem sempre estiveram associadas a comportamentos de deliberado ataque ao Santo Ofício. Pelo contrário, as diferentes maneiras de resistir ao controle social imposto pela atuação do Santo Ofício foram forjadas no cotidiano, tendo como sua força principal a ideia de sobrevivência, seja física, propriamente dita, seja social, econômica, religiosa ou cultural. Nesse sentido, muito mais do que protestos, motins ou afrontas diretos de uma multidão em polvorosa contra as visitas realizadas pelos representantes do Santo Ofício, é possível interceptar, nas fontes inquisitoriais do período colonial brasileiro, ações sutis e camufladas, comportamentos dissimulados e sub-reptícios que, de uma maneira mais ou menos oculta, faziam parte do conjunto de ações táticas que compuseram as estratégias de resistência social judaizante.

O *criptojudaísmo* foi uma destas estratégias de resistência que se pretendia silenciosa, ou no mínimo discreta. Na verdade, o termo criptojudaísmo visa a dar conta de todo um complexo de costumes, práticas e hábitos vindos do judaísmo oficial e adaptados pelos cristãos-novos judaizantes que continuavam a praticar, em segredo, os ritos da lei de Moisés; ou seja, o criptojudaísmo era uma estratégia que implicava, necessariamente, em práticas mantidas em segredo e realizadas fora do espaço de sociabilidade público.

Desde a Baixa Idade Média, e com maior intensidade no final do século XV, o clima de intolerância religiosa para com os judeus ibéricos fomentou a perseguição popular e institucional a esta comunidade, culminando, em Portugal, com o batismo forçado de 1497, que proporcionou a emergência social de um novo grupo: os ‘cristãos-novos’. Com o passar das gerações, muitos desses abraçaram verdadeiramente a nova fé, tornando-se ‘exemplares’ cristãos católicos. No entanto, outra parcela considerável de neoconvertos encontrou na dubiedade religiosa um modo de manter suas tradições e identidade sociocultural. Eram, portanto, *criptojudeus* ou *judaizantes*, ou seja, “os judeus que, impelidos pelo terror, aceitaram o baptismo e se tornaram pseudo-cristãos, vivendo como católicos, mas prestando culto no seu íntimo à Lei velha”.<sup>257</sup>

Com efeito, o criptojudaísmo foi, por definição, uma estratégia de resistência de caráter oculto desenvolvida pelos cristãos-novos que judaizavam – não obstante as proibições

---

<sup>257</sup> LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999, p. 80.

perpetradas pela Coroa, pela Igreja católica e pelo Santo Ofício –, sendo constituído, sobretudo, por meio de táticas cotidianas que garantissem a manutenção de alguns costumes significativos no âmbito da tradição judaica, como, por exemplo, a guarda do sábado; a realização de jejuns, orações e juramentos ao modo dos judeus; o desprezo pelos símbolos católicos; a observação de ritos funerários e de interdições alimentares próprias do judaísmo; a posse e a leitura da Torah; a realização de reuniões clandestinas, entre outros indícios.<sup>258</sup>

Os registros acerca da manutenção de alguns hábitos do judaísmo oficial são indícios significativos de que, não obstante a desconfiança, a discriminação social e as perseguições destinadas aos neoconvertos, os costumes da tradição judaica se mantinham numa relação dúbia com o novo lugar social ocupado pela comunidade de cristãos-novos, sobretudo nos casos dos judaizantes. As denúncias apresentadas nas visitas foram resultado do atendimento da população aos itens listados no Monitório de culpas, lido nas igrejas e fixado em suas portas para que toda a comunidade tivesse conhecimento dos casos que deveriam denunciar ou confessar. Na Capitania da Bahia – sobretudo na região do Recôncavo – e nas Capitanias do Norte, importantes espaços das *plantations* açucareiras dos séculos XVI e XVII, são fartos os exemplos de grupos de cristãos-novos acusados de judaizar.

---

<sup>258</sup> ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2004, p. 12.

### 3.1. Criptojudaísmo colonial: indícios, suspeitas, dissimulações

O criptojudaísmo pode também ser compreendido nessa relação dialógica entre medo e resistência. Ora, o desenvolvimento desta estratégia de sobrevivência religiosa esteve historicamente ligado às perseguições empreendidas contra a comunidade de neoconvertos pela Igreja e pela Coroa desde o final do século XV – e a partir do segundo quartel do século XVI, pelo Santo Ofício. A necessidade de adaptar os ritos do judaísmo oficial para as circunstâncias socialmente desfavoráveis foi, em certo sentido, um produto desta sistemática e institucionalizada perseguição de que eram vítimas. Se o tribunal inquisitorial português utilizou-se de uma série de dispositivos que objetivavam alcançar o controle das consciências por meio, principalmente, de uma estética de terror e de intimidação, os cristãos-novos que continuavam a praticar a observância religiosa mosaica, por sua vez, desenvolveram na esfera cotidiana maneiras sutis de contornar as proibições que lhes foram impostas, principalmente aqueles cristãos-novos pertencentes às gerações mais próximas da conversão forçada de 1497, momento em que a memória da fé mosaica alcançava maior concretude na transmissão aos descendentes.

Com efeito, estamos aqui tratando de uma relação de poder significativamente desigual que fomentou a dubiedade social e religiosa dos judaizantes, a qual pode ser entendida, nos termos de James Scott, a partir das ideias de ‘discurso público’ e ‘discurso oculto’. De fato, se o ‘discurso público’ refere-se, segundo Scott, ao comportamento – como, por exemplo, atos de deferência e demonstrações de respeito – dos subordinados na presença da figura dominadora, o ‘discurso oculto’ relaciona-se, por sua vez, aos comportamentos que têm “lugar fora do campo de observação direta dos detentores do poder”, sendo, portanto, “conotativo no sentido em que consiste em enunciados, gestos e práticas que, tendo lugar fora de cena, confirmam, contraditam ou inflectem aquilo que aparece no discurso público”.<sup>259</sup>

Pode-se ponderar, nesse sentido, que o criptojudaísmo colonial constituiu-se como um tipo de discurso oculto estratégico no âmbito das relações de dominação perpetradas pelas instituições religiosas portuguesas, notadamente pelo Tribunal do Santo Ofício. A camuflagem social dos neoconvertos que judaizavam em segredo foi forjada, à vista disso, com base em diferentes táticas que, em determinadas circunstâncias, envolviam discursos públicos – por exemplo, o empenho em demonstrar que eram bons cristãos ou, no caso das visitas, o próprio comparecimento à Mesa do inquisidor para delatar ou confessar os

---

<sup>259</sup> SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência* – discursos ocultos. Letra Livre: Lisboa, 2013, p. 31.

desvios em matéria de fé. No entanto, muitas táticas desenvolveram-se, fundamentalmente, a partir de discursos ocultos, como os costumes que eram mantidos com certa discrição no cotidiano, o que, apesar de escandalizar muitos indivíduos, não aparentava ser um dos problemas mais urgentes, pelo menos até a instalação das visitas inquisitoriais no território colonial luso-americano significativamente despoliciado no que se refere ao estado espiritual dos colonos.

O encontro, ou o confronto, desses dois discursos pode ser visualizado nos testemunhos registrados nos documentos do Santo Ofício. De um lado, existia uma série de indícios que atribuíam culpas de judaísmo aos cristãos-novos; de outro, pode-se observar, nos documentos do Santo Ofício no Brasil, as tentativas destes sujeitos de dirimir as suspeitas sobre si através de um aparente comportamento colaborativo com a autoridade inquisitorial, além de diversas outras condutas que objetivavam proporcionar algum tipo de autopreservação (individual ou coletiva) e garantir a manutenção dos costumes mosaicos. Uma maneira de melhor visualizar essas questões é observar os relatos apresentados à Mesa inquisitorial pelos próprios cristãos-novos.

Apesar das proibições formais, o fato é que a manutenção e a transmissão dos costumes vindos do judaísmo oficial eram evidentes entre muitos grupos de cristãos-novos residentes nas capitanias inspecionadas nos séculos XVI e XVII. Mesmo em um contexto social desfavorável, hábitos, como os ritos funerários ou os costumes alimentares característicos da cultura judaica, por exemplo, eram amplamente praticados por diversos grupos familiares judaizantes nas capitanias do açúcar. Em Itamaracá há uma série de denúncias realizadas por membros de uma mesma família, que demonstram a tensão provocada pela presença da visita inquisitorial e a sutil operacionalização de táticas que flutuam entre a reação de medo e a ação de autopreservação.

A Capitania de Itamaracá recebeu a visita de Heitor Furtado de Mendonça entre os dias 08 e 21 de dezembro de 1594. Uma das primeiras denúncias registradas durante o ‘período da graça’ concedido a toda a capitania foi a de Paula Soares, filha de Simão Soeiro, cristão-novo, e de Maria Álvares, “a qual não sabe se era cristã-nova, mas antes ouvia dizer que era cristã-velha”. Paula Soares compareceu à Mesa para denunciar sua mãe por, certa vez, quando da morte de uma escrava na casa de seu pai, mandar “vazar fora a água do pote de que bebiam, que estava na sala”, afirmando que estavam presentes, como testemunhas do ato, suas irmãs Guiomar Soeiro, Branca Ramires e Beatriz Mendes.<sup>260</sup>

---

<sup>260</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 362.



Este é o primeiro relato que compõe um conjunto de cinco denúncias realizadas por membros desta família contra seus parentes, além de duas confissões. Todas as apresentações tratam da mesma matéria, ou seja, sobre o costume de esvaziar as águas dos cântaros quando da morte de outrem no espaço doméstico. Com efeito, este é um costume observado no âmbito das leis de luto do judaísmo tradicional; sua explicação tem relação com a crença de que o ‘Anjo da morte’ (*Malach Hamavet*), quando esteve ali presente para acompanhar o falecido na transição entre os estados de vida e morte, lavara sua espada na água armazenada nas residências, por isso a necessidade de dispensar a água de cântaros, púcaros ou recipientes similares. De fato, este é um dos itens descritos no Monitório de Culpas de 1536 que, entre outros itens acerca do luto judaico, chamava atenção para aqueles que derramavam ou mandavam “derramar água dos cântaros e potes, quando alguém ou algum morre, dizendo, que as almas dos defuntos se vem aí banhar, ou que o Anjo percuciente, lavou a espada na água”<sup>261</sup>. Este e outros hábitos judaicos registrados nas fontes das visitas inquisitoriais são indícios do *halachá*<sup>262</sup>, a lei religiosa judaica transmitida pela tradição oral, indicando a sobrevivência do judaísmo doméstico adaptado à situação colonial.

No caso em questão, é registrado que o referido hábito foi realizado tanto pela matriarca, Maria Álvares, quanto por sua filha Guiomar Soeiro e outros membros da família em diferentes ocasiões e tempos. Francisco Soares, filho de Maria Álvares e irmão de Guiomar Soeiro, denunciou ambas ao visitador alguns dias depois da sua irmã Paula Soares. Na Mesa inquisitorial afirmou que cerca de oito ou nove anos antes, quando “a dita sua mãe Maria Alvares ainda [era] viva e morando nesta ilha”, morreram duas pessoas em diferentes ocasiões na sua casa e “nas ditas duas vezes tanto que levaram de casa os ditos defuntos a enterrar, logo a dita sua mãe Maria Alvares mandava lançar fora a água dos potes que

---

<sup>261</sup> *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia – 1591-1592*. Prefácio de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935, p. 41. Sobre o Monitório de culpas da visitação realizada por Heitor Furtado de Mendonça, Ronaldo Vainfas explica que é improvável que “ao contrário do que diz Capistrano de Abreu, se tenha utilizado o Monitório de 1536, elaborado por d. Diogo da Silva, primeiro inquisidor-geral de Portugal”, chegando a conclusão de que “o monitório utilizado foi, provavelmente, o baseado no Regimento de 1552 ou no Edital da Fé de 1571, elaborados no tempo em que o cardeal d. Henrique, irmão de d. João III e tio avô de d. Sebastião, era o inquisidor-mor do Santo Ofício português. Monitório muito calcado, é verdade, no de 1536, porém acrescido das culpas que, neste intermezzo, passaram à jurisdição inquisitorial”. De todo modo, o Monitório da década de 1530 não deixa de ser um documento que representa a publicização da ampla maioria dos crimes do foro inquisitorial no contexto do século XVI. Cf. *Confissões da Bahia (1591-1593)*, p. 20-21.

<sup>262</sup> Cf. UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e traduções*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 112; VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 45-48.

estavam na cantareira da sala, de onde ela bebia, e tornar a enchê-los de água fresca da fonte”.<sup>263</sup>

Ao que parece, este hábito era recorrente neste ambiente familiar, tendo em vista que as narrativas dos diferentes membros desta família, mesmo que normatizadas e padronizadas sob a pena do notário, oferecem variados exemplos da manutenção deste ritual. Joana Mendes, outra filha de Simão Soeiro e Maria Álvares, também denunciou sua mãe, dizendo ao visitador que, há sete anos, quando uma de suas irmãs chamada Beatriz Mendes morreu, sua mãe mandou jogar fora a água da cantareira e “não lhe declarou a causa disso”. Já Maria da Fonseca, sua prima e filha de outra Joana Mendes (irmã de Simão Soeiro já defunta na época da visitação), narrou que após a morte de sua mãe foi morar na casa de sua tia Beatriz Soares, e lá observou os mesmos costumes funerários na ocasião da morte de uma cativa, dizendo sua tia que “tinha nojo de beber aquela água morrendo-lhe aquela negra em casa e que por isso a mandava botar fora”.<sup>264</sup>

Fosse por força de uma tradição imemorial ou por uma consciência religiosa, o fato é que este hábito, de acordo com as informações contidas nos registros, parece ter sido largamente praticado pela família de Simão Soeiro e Maria Álvares e pelo núcleo familiar constituído a partir do matrimônio de ambos. Isabel de Paiva, irmã da falecida Maria Álvares, em 14 de dezembro de 1594, disse que cerca de dois anos antes, enquanto visitava sua sobrinha Branca Ramires, “que estava então parida e pousou com ela aqueles dias do parto”, veio até elas Guiomar Soeiro, mãe de Simão Soeiro e homônima de uma de suas netas, e:

[...] estando assim na dita visitação levaram a enterrar da mesma casa uma criança de três anos, chamada Lianor, bisneta da dita Guiomar Soeiro, que falecera na mesma casa filha de outra Guiomar Soeiro, irmã da dita Branca Ramires, que também ali pousava. E depois que levaram a enterrar a dita criança, se chegou a dita Guiomar Soeiro, mãe do dito Simão Soeiro, a ela denunciante e lhe disse que ‘já que aquela criança falecera, mandasse lançar fora aquela água dos potes que estava em casa’; então ela denunciante, por que nunca tal tinha ouvido, lhe respondeu que a dita defunta não metera as mãos nos potes, nem era necessário vazá-los, e a dita Guiomar Soeiro se riu, dizendo que na sua terra lançavam a água fora quando alguém morria, não dando razão senão que era por asco [e] nojento, e contudo, ela denunciante não quis mandar vazar os ditos potes e que mais não sabe.<sup>265</sup>

É curioso observar a presença massiva desses familiares apresentando-se ao visitador, seja para realizar denúncias ou confessar suas culpas. Por mais paradoxal que possa parecer, as apresentações diante da autoridade inquisitorial adquiriram, muitas vezes, um

<sup>263</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 373.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>265</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 371.

caráter de autodefesa. Era indubitável a manutenção do ritual funerário pela família de Simão Soeiro e Maria Álvares, resultando em um costume perpetuado entre os descendentes deste grupo familiar, de modo que a possibilidade de delação durante a visitação era iminente, fosse por parentes, por vizinhos ou por pessoas próximas que orbitavam em torno do espaço doméstico.

Nesse sentido, pode-se considerar que a ameaça de uma denúncia motivou, pela força do medo, tanto as delações quanto as confissões apresentadas ao visitador; mas também é possível interceptar, nas falas dos denunciantes e confitentes, alguns indícios provocativos para visualizarmos uma sutil ‘arte da resistência’ diante de uma situação opressiva. Dito de outro modo, é possível observar na narrativa oferecida pelos indivíduos desta família posturas que sugerem a preocupação em colaborar com o Santo Ofício, mas também narrativas táticas que procuravam afastar de si e de seu grupo familiar as suspeitas do judaísmo oculto.

Observando as denúncias, logo percebemos que quase todas as pessoas delatadas já se encontravam falecidas no momento da visitação, como é o caso de Maria Álvares e de Beatriz Soares, esposa e irmã de Simão Soeiro, respectivamente. Seria esta uma tática para justificar a presença, no âmbito doméstico, de um costume condenado pelo Monitório do Santo Ofício, em uma tentativa de afastar de si as culpas que lhe poderiam ser imputadas? Responsabilizar os mortos para dirimir a suspeita sobre os vivos pode ter sido, assim, um arranjo improvisado diante da autoridade inquisitorial para proteger a si mesmo e aos seus familiares vivos, não obstante o Santo Ofício estender sua ação, inclusive, aos mortos, desenterrando seus restos mortais e queimando os ossos dos defuntos condenados. Isabel de Paiva é a única exceção neste grupo, pois não realiza denúncia contra sua falecida irmã Maria Álvares, mas sim contra a mãe de Simão Soeiro, seu cunhado, possivelmente em uma tentativa de não atrair a atenção do visitador sobre si devido ao grau de parentesco aí presente.

Na denúncia de Francisco Soares, por exemplo, após relatar os hábitos judaizantes de sua mãe, este delata também sua irmã Guiomar Soeiro, viva à época da denúncia, casada e residente em Itamaracá.

Denunciou mais que quando ora se esperava pela vinda dele Senhor Visitador nesta vila, estando um dia falando com sua irmã dele denunciante, Guiomar Soeiro, mulher do juiz Rodrigo Franco, e dizendo-lhe que era caso do Santo Ofício lançar água fora dos potes quando havia defuntos em casa, ela lhe disse que tambem ela uma vez morrendo-lhe uma sua escrava Cecilia, mandara botar a água fora dos potes da sala e trazer água fresca, dizendo que o fizera por lhe morrer na dita sala a dita escrava e deixava fedor.<sup>266</sup>

<sup>266</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 374.

Percebamos: aqui está presente a consciência temerosa de Francisco Soares acerca dos costumes perseguidos pelo Santo Ofício. Sua apresentação à Mesa é tanto uma representação do medo que o Santo Ofício inspirava quanto uma tentativa de diminuir as suspeitas que orbitavam em torno de seus parentes vivos, no caso, principalmente de Guiomar Soeiro, que mandou esvaziar os cântaros não por observância do judaísmo, mas sim pelo odor deixado pelo cadáver ao iniciar-se o processo de putrefação do corpo. Este é um argumento que se repete. A própria Guiomar Soeiro se apresentou à Mesa em 12 de dezembro para confessar o caso, afirmando que

isto só fez a dita vez, e a fez com nojo que tinha um grande fedor que ficou da dita negra que morreu em um corredor da sua sala e que não teve intenção ruim, nem sabia que era cerimônia de judeus e agora soube depois que veio esta Visitação do Santo Ofício.<sup>267</sup>

Na denúncia de Maria da Fonseca, sua prima, realizada alguns dias depois da confissão de Guiomar, o mesmo argumento é evocado para remediar o hábito suspeito desta. No entanto, o que também chama atenção nesta denúncia são os burburinhos sobre a presença do Santo Ofício e a eficácia pedagógica de seu cerimonial de apresentação, cuja repercussão da leitura dos editais de abertura da visitação se fazem ecoar no registro juntamente com a tentativa de justificação dos atos de sua parenta.

Denunciou mais que falando ela poucos dias há depois de estar já aqui esta Visitação do Santo Ofício com Guiomar Soeiro, cristã-nova, sua prima, filha de Simão Soeiro, senhor de um engenho de Goiana, irmão inteiro da dita sua mãe Joana Mendes, vindo a falar no Édito da Fé, que dizia ser coisa de judeus lançar água fora quando havia mortos em casa; disse a dita sua prima Guiomar Soeiro, mulher do juiz Rodrigo Franco, que era verdade que uma só vez mandara lançar água fora dos potes morrendo-lhe uma sua negra em casa, mas que o fizera por ter nojo do fedor da negra morta.<sup>268</sup>

Outros depoimentos de membros dessa família também apresentam uma situação similar e, mais uma vez, a repetição do mesmo argumento. Em sua confissão, Branca Ramires, irmã de Guiomar, dizia que, depois de casada, teria mandado esvaziar a água dos potes após a morte de um escravo “e que o fez somente por nojo e asco que teve e tomou de ver morrer o dito escravo e não já com outra nenhuma ruim intenção judaica”<sup>269</sup>, justificando-

---

<sup>267</sup> Confissões de Pernambuco (1593-1595), p. 108.

<sup>268</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 382.

<sup>269</sup> Confissões de Pernambuco (1593-1595), p. 106.

se, pois “ela nunca soube que botar água fora quando morria alguém era cerimônia judaica, senão depois que veio esta Visitação do Santo Ofício”.<sup>270</sup>

As diferentes formas de resistência judaizantes ao exercício de poder inquisitorial foram produzidas num contexto, como vimos afirmando, de dubiedade social e religiosa e podem ser interceptadas nos detalhes das narrativas normatizadas e burocráticas da documentação das visitas do Santo Ofício. O que fica muitas vezes evidente, nesses casos, é uma espécie de ‘economia das informações’, fornecendo os depoentes o menor volume possível de informações na Mesa inquisitorial e respondendo peremptória e negativamente às insinuações do visitador, que declarava os costumes judaicos condenados pelo Santo Ofício e listados no Monitório de culpas e perguntava aos depoentes se tinham conhecimento acerca dos mesmos ou se, por acaso, tinham parentes penitenciados pelo Santo Ofício. Nestas confissões, o tom do visitador Heitor Furtado parece ser mais enfático, considerando-se que o mesmo pressupõe a existência da realidade concreta do criptojudaísmo naquele contexto familiar. À Branca Ramires inquiriu “qual foi a primeira pessoa que lhe ela começou a ensinar as coisas e cerimônias dos judeus”, ao que a mesma respondeu que “ninguém lhe ensinou tal, nem ela tal fez nem sabe”<sup>271</sup>. Para Guiomar Soeiro, perguntou-lhe “quantos anos há que ela sabe e costuma fazer as cerimônias dos judeus”; esta, por sua vez, sustentava “que nunca tal fez”.<sup>272</sup>

Este jogo de imputação de culpa, de um lado, e de negativa em ocupar o lugar de culpado de crimes de heresia, de outro, é uma tônica comum dos registros inquisitoriais que representam, nesse sentido, a própria relação de força desigual entre o indivíduo comum e a instituição inquisitorial, estando aí presentes as intimidações provocadas por meio das admoestações realizadas durante os depoimentos. Branca Ramires foi “admoestada pelo Senhor Visitador, com muita caridade, que pois está neste tempo da graça, ela use de bom conselho e confesse a verdade de todas suas culpas para alcançar o perdão e a graça”<sup>273</sup>; já Guiomar, “foi admoestada para que fale a verdade e se saiba aproveitar, pois está na graça”, ao que lhe respondeu que era “muito boa cristã e que não tem mais que dizer”.<sup>274</sup>

Este é um caso que ajuda a visualizar um dos indícios do *avelut*, uma das etapas dos ritos funerários judaicos, e que, ao mesmo tempo, é demonstrativo da relação de força desigual que se estabelecia entre os depoentes e a Mesa inquisitorial, em que a

---

<sup>270</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), *loc. cit.*

<sup>271</sup> Confissões de Pernambuco (1593-1595), p. 107.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 109.

obrigatoriedade de se fazer presente diante do visitador foi acompanhada de depoimentos não raro dissimulados e escorregadios. O esvaziamento dos cântaros não foi o único indício da observância das leis de luto mosaicas que chegaram à Mesa dos visitadores, de modo que, nas fontes dos séculos XVI e XVII, encontram-se vários exemplos de comportamentos associados ao luto judaico.

André Lopes Ilhoa, por exemplo, foi um dos cristãos-novos preso e processado pelo Santo Ofício na visitação de Marcos Teixeira<sup>275</sup>. Era fama pública na cidade de Salvador e arredores que, no ano de 1611, morreu Branca Gomes, tia de André Lopes Ilhoa, e que, em sinal de luto, este adotara uma série de comportamentos que pareciam suspeitos aos seus vizinhos, amigos e demais pessoas do seu convívio, pois durante um período aproximado de seis meses costumara comer sobre uma caixa baixa ao invés de sentar-se à mesa, além de receber suas visitas, sentando-se ele próprio no chão. Chamado à época popularmente de comer em ‘mesa-baixa’, este costume tem uma relação simbólica na cultura judaica com a própria realidade emocional dos enlutados, que, por meio de um gesto de humildade, demonstravam sua tristeza e condolência durante o período de luto, sentando-se no chão.

Com efeito, este hábito, mesmo que praticado no âmbito do espaço doméstico, tornava-se facilmente observado e comentado, de modo que os depoimentos apresentados à Mesa inquisitorial são também registros de uma relação de sociabilidade que foi alterada com a presença do visitador da Inquisição. Catarina Fernandes, cristã-velha de sessenta e três anos, sogra de Aleixo Paes, que era vizinho do denunciado, foi convocada pelo visitador Marcos Teixeira, em julho de 1619, durante as investigações sobre o comportamento suspeito de André Lopes. Ao ser perguntada se sabia de pessoas culpadas por erros contra a “Santa Fé Católica e casos pertencentes ao Santo Ofício”, logo começou a relatar as notícias que tinha sobre o caso em questão, dizendo que, após a morte de Branca Gomes, o sobrinho desta

se anojara [sic] muito por algum tempo; e por nojo e luto se assentava no chão em um canto da casa e aí estava de continuo e ai comia e dormia publicamente, o que ela denunciante disse que sabia por lhe contar Aleixo Paes, seu genro, cristã-velho [...] lhe dizer que o vira, indo visita-lo algumas vezes pelo dito nojo por serem amigos e vizinhos [...] e que era verdade que ela denunciante tivera sempre muito escrúpulo nele, parecendo-lhe coisa mal feita, mas que não sabia se era cerimônia dos Judeus ou não.<sup>276</sup>

<sup>275</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 5391.

<sup>276</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 302-303.

Outros depoimentos registrados na Mesa inquisitorial trazem narrativas semelhantes que reforçaram a suspeita do luto judaico atribuído a este cristão-novo. Manoel Serrão, cristão-novo, de cinquenta e seis anos, natural de Lisboa, morador em Peruaçu, no recôncavo, era vizinho de André Lopes há mais de quinze anos e foi chamado pelo visitador para dar testemunho do caso. Dizia ele que, ao visitar o enlutado, o “achara e vira estar assentado no chão sobre um pano ou cobertor azul detrás da porta primeira da casa, no qual lugar tomava as visitas de outras pessoas”; enfatizando que todos permaneceram “assentados em cadeiras”, exceto André Lopes Ilhoa, que continuou “assentado no chão, como fica dito”<sup>277</sup>.

No fim dessa visita, ao sair da casa do denunciado, Manoel Serrão chegou a comentar com outras pessoas o quão estranho lhe pareceu o modo em que encontraram André Lopes e “perguntara espantado que novo modo era aquele de nojo que não tinha visto outro tal”<sup>278</sup>, sendo, pois, tranquilizado pelas pessoas que o acompanhavam, dizendo-lhe elas que aquela era uma maneira como se fazia em Lisboa “nas casas grandes, por mostras de maior sentimento”<sup>279</sup>, de modo que não se apresentou à Mesa antes por entender que “lhe não era caso disso”<sup>280</sup>. Situação semelhante também foi descrita por Antônio Gonçalves, convocado pela Mesa por ter sido referido como testemunha do caso no depoimento realizado por Catarina Fernandes, pois ele foi visitar André Lopes várias vezes durante o período de luto, encontrando-o sempre do mesmo modo<sup>281</sup>.

Já Pantaleão de Souza, cristão-novo, de “trinta e seis para trinta e sete anos”, natural da cidade do Porto, foi convocado pela Mesa, em 31 de outubro de 1619, por estar presente quando André Lopes Ilhoa recebeu a notícia da morte de sua tia. Ao ser perguntado pelo visitador se sabia de algo que deveria ser denunciado ao Santo Ofício, disse que não tinha em boa conta o licenciado Phelipe Tomaz de Miranda – que na altura deste depoimento já se encontrava preso pelo Santo Ofício –, por ser homem “muito dissoluto e largo da consciência”, e que suspeitava que André Lopes Ilhoa foi preso “pelos extremos que fizera pela morte de sua tia Branca Gomes, mulher que foi de Diogo Lopes Ilhoa”, pois o próprio André Lopes, antes de ser preso, dissera-lhe que duas mulheres tinham vindo denunciá-lo. No decorrer de seu depoimento, Pantaleão de Souza diz que, há nove anos, quando estava no Engenho Santiago, de propriedade de Diogo Lopes Ilhoa, tio do preso, chegara uma carta com

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, fl. 182 [v].

<sup>278</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>279</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>280</sup> *Ibid.*, fl. 183.

<sup>281</sup> *Ibid.*, fl. 309.

as notícias do falecimento de Branca Gomes, ao que André Lopes “mostraria ficar muito triste e anojado”.<sup>282</sup>

As notícias sobre este caso causaram, com efeito, certo burburinho entre os amigos, vizinhos e conhecidos de André Lopes Ilhoa. Foi, inclusive, por meio de Pantaleão de Souza, que o padre Pero Ribeiro – cristão-velho de trinta e cinco “para trinta e seis anos”, capelão na capela de Santo Antônio em Imbiara, no recôncavo baiano – soube do luto suspeito. Enquanto Pantaleão e o padre conversavam em uma tarde na varanda do engenho Imbiara, situado na região do recôncavo, veio à tona o assunto da prisão de André Lopes. Pantaleão de Souza parecia desgostoso com o ocorrido, dizendo que “não tinha naquela terra outro amigo senão ao dito André Lopes Ilhoa e que se ele não retornasse, não havia de morar mais nela”, e que se o réu tivesse de volta a sua liberdade “havia de [se] vingar das pessoas que o acusaram”. Neste depoimento há a insinuação de que a infâmia atribuída ao réu fora causada devido às delações de inimigos, pois Luís Rodrigues, o sogro do acusado, chegou a afirmar para o padre Ribeiro que “Aleixo Paes, e sua mulher e sogra, lhe fizeram o mal com os seus inimigos”, e, que, portanto, “as cerimônias que ele André Lopes Ilhoa, seu genro, fizera na morte de sua tia, que não era nada”.<sup>283</sup>

Estes testemunhos serviram para o visitador capturar mais informações que, a cada depoimento, fortaleciam a suspeita de que o acusado professava secretamente alguns dos preceitos do luto judaico. No entanto, o visitador Marcos Teixeira já tinha ouvido a versão do próprio André Lopes Ilhoa, pois este compareceu à Mesa no dia 14 de setembro de 1618, durante o ‘período da graça’, para confessar o ocorrido dizendo que:

[...] se acusava nesta Mesa em como ia em nove anos que pela morte de uma tia sua, que se chamava Branca Gomes, mulher de Diogo Lopes Ilhoa, morador em Liboa, a qual morrera em Portugal, se anojara ele Confitente muito porque a tivera por mãe e não conhecera outra e assim [...] comera ele Confitente por tempo de seis meses, pouco mais ou menos, algumas vezes, quando não tinha hóspedes, assentado em uma cadeira de espaldar sobre uma caixa da Índia de altura quase como uma mesa, e do mesmo modo comia quando tinha gente de casa, por ser muita e não querer comer com tanta gente [...] e, declarou que o não fizera por observância da Lei de Moisés, por que não soubera nunca que era cerimônia dela, senão depois da publicação do Édito da Fé, que ele Senhor Inquisidor mandara publicar há poucos dias nesta Igreja.<sup>284</sup>

Não obstante os consideráveis indícios que caracterizavam o luto judaico, como comer em ‘mesa-baixa’, por exemplo, o caso de André Lopes Ilhoa torna-se interessante

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, fl. 179-180.

<sup>283</sup> *Ibid.*, fl. 210-211.

<sup>284</sup> Confissões da Bahia (1618-20), p. 135-136.



devido à relação de força que se estabelece entre os rastros que o incriminavam e sua obstinação em sustentar sua inocência, esperando, talvez, num primeiro momento, alcançar a misericórdia prometida para aqueles que, no julgamento dos inquisidores, confessassem verdadeiramente suas culpas. Assim como em outros casos, neste podemos perceber a recorrência do depoente em explicitar desconhecimento sobre as cerimônias do judaísmo tradicional a fim de demonstrar que os atos suspeitos não foram praticados conscientemente, ou seja, com o intuito de realizar os ritos do luto judaico. Se André Lopes Ilhoa esperava, com sua confissão espontânea, alcançar a misericórdia do visitador, logo se viu frustrado nesse intento, de modo que se pode observar uma mudança de postura deste cristão-novo. Sua relação com a Mesa inquisitorial inicia-se com a sua apresentação voluntária para confessar-se, mas se transforma consideravelmente quando tem seu processo instruído e seu mandado de prisão expedido pelo visitador.

Vicente Álvares e Belchior Brandão, os dois Familiares do Santo Ofício que efetuaram sua prisão, foram os responsáveis por narrar ao visitador a cena de despedida de André Lopes Ilhoa da sua companheira, Ana da Silveira. A narrativa adquire, em certo sentido, um tom dramático, pois evidencia a obstinação do réu em sustentar sua inocência diante do crime de judaísmo de que era formalmente acusado, bem como evidencia as críticas por ele desferidas contra os procedimentos da Inquisição. De acordo com os depoimentos dos Familiares, ao efetuarem esta prisão em 31 de agosto de 1619, “se queixara e lastimara muito o dito André Lopes, preso, dizendo que o prendiam por certas coisas que fizera no nojo que tivera por sua tia Branca Gomes de que se tinha confessado ao Santo Ofício”<sup>285</sup>. Um dos pontos que chama atenção é o trecho do depoimento em que Vicente Álvares diz que “no ato da mesma prisão, despedindo-se o dito André Lopes Ilhoa de sua mulher, lhe dissera que se ficasse embora que nunca o mais veriam porque havia de morrer e não havia de confessar o que não fizera”<sup>286</sup>; narrativa esta que foi corroborada por Belchior Brandão<sup>287</sup>.

A posição de André Lopes Ilhoa era clara: preferia morrer ao ter de confessar um crime que afirmava não ter cometido. Ao despedir-se de Ana da Silveira, este réu parecia crer, de fato, que sua sorte não lhe seria favorável, aproveitando-se deste instante – talvez a última vez em que estaria na presença de sua mulher – para pedir-lhe perdão por não ter casado com ela formalmente, como preconizava a Igreja Católica (revelando aí um desvio no domínio da moral por viver em mancebia), e pedindo-lhe para cuidar de um filho recém-nascido que com

---

<sup>285</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 209.

<sup>286</sup> *Ibid.*, fl. 209.

<sup>287</sup> *Ibid.*, fl.181.

ela tivera. O discurso de despedida do réu não soou bem aos familiares, pois lhes parecia que o “denunciado não levava ânimo de se aproveitar da misericórdia do Santo Ofício”<sup>288</sup>, ao contrário, evidenciava ter “mais ânimo de morrer em seus erros, que de se arrepender e pedir misericórdia”.<sup>289</sup>

Não há notícias, nos documentos da Inquisição, de que André Lopes Ilhoa tenha reencontrado Ana da Silveira – esta é uma informação que os limites dos registros documentais não permitem alcançar –, mas é possível que tenha retornado ao Brasil após agosto de 1621, pois, até esta data, apesar de já sentenciado, estava proibido pelo Santo Ofício de ausentar-se da cidade de Lisboa<sup>290</sup>. Preso na Bahia, no final de agosto de 1619, este réu foi enviado para a sede do Santo Ofício lisboeta, entrando no Palácio dos Estaus, em 08 de dezembro deste mesmo ano. Seu processo decorreu ao longo dos dois anos seguintes, arrolando tanto acusações feitas contra o preso quanto sua defesa, insistindo o réu em desqualificar as possíveis testemunhas que tinha contra si, dizendo, para tanto, que as acusações eram fruto de inimizades. Após morosas investigações, o processo se encerrava com a avaliação dos autos pelos inquisidores. A conclusão era de que o réu deveria ser reconciliado e receber a sentença em auto de fé privado, ou seja, realizado na própria Mesa do tribunal, gozando de todos os privilégios prometidos no édito da graça, pois se apresentou voluntariamente durante o ‘período da graça’. Além disso, deveria realizar a “abjuração de levi suspeita na fé” e ser “instruído nas coisas necessárias pera salvação de sua alma”, assim como cumprir “as penitências espirituais, que pelos Inquisidores lhe forem impostas” e pagar os custos do processo<sup>291</sup>.

Outros indícios de judaísmo fartamente denunciados aos visitantes do Santo Ofício dizem respeito à *kashrut*, ou seja, as leis judaicas de alimentação, presentes na Torá, sobretudo no Levítico. Estas englobam tanto procedimentos específicos para a preparação de determinados alimentos quanto proibições do consumo de tantos outros. Segundo essas diretrizes, o termo *kosher* designa os alimentos apropriados para o consumo e preparados de acordo com as leis dos costumes alimentares e que, portanto, são de livre ingestão. Em contrapartida, há os alimentos não *kosher*, ou seja, não apropriados e, por isso, interditados para o consumo, como carne de animais de casco fendidos e não ruminantes, como o porco, por exemplo; além de répteis, aves selvagens e de rapina, bem como peixes sem escama e frutos do mar, como camarão, lagosta, ostra, entre outros.

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>289</sup> *Ibid.*, fl. 209 [v].

<sup>290</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 5391.

<sup>291</sup> *Ibid.*, fl. 99-100.

Em setembro de 1618, João Fernandes, cristão-velho, de dezenove anos, natural da Ilha Terceira e morador na cidade de Salvador, denunciou os irmãos Matheus Lopes Franco e Luís Lopes, pois trabalhou para ambos durante um período de sete meses e, nesse ínterim, observou que, nas sextas-feiras à noite, os irmãos “lavavam os pés, e todo o corpo em uma caldeira grande de engenho de açúcar com água morna, e vestiam camisas lavadas”; além disso, nunca os “viu comer carne de porco” durante o período que lhes prestou serviços<sup>292</sup>. Já Diogo Baptisa, mourisco cativo, de 26 anos, apresentou-se à Mesa, no dia 14 de setembro de 1618, para delatar Francisco Ribeiro, um senhor de engenho, morador na Ilha das Fontes, dizendo que, quando era cativo de Francisco Ribeiro e de seu irmão Fernão Rodrigues Ribeiro, ambos mandavam-no “varrer as casas de noite da porta para dentro” e que “por servir de cozinheiro ao denunciado, que ele comia de ordinário a galinha degolada e afogada depois com azeite, e que por mandado se lançava também azeite na panela da carne”. Além disso, de acordo com outra denúncia, estes irmãos não comiam peixe sem escamas.<sup>293</sup>

No conjunto de denúncias apresentadas nas visitas inquisitoriais dos séculos XVI e XVII, a ampla maioria das acusações de judaísmo está relacionada aos itens listados no Monitório, de modo que muitas dessas delações fazem eco umas às outras e apresentam um cenário por vezes impreciso, estereotipado, em que os hábitos judaizantes são informados aos visitantes através de rastros, indícios e notícias vagas por ‘ouvir dizer’. Os indícios e as suspeitas de judaísmo, bem como as dissimulações dos cristãos-novos que compareceram diante da Mesa inquisitorial são ilustrativos do encontro entre o discurso público e o discurso oculto dos cristãos-novos devassados pelos inquisidores.

Assim como no caso da família de Simão Soeiro e Maria Álvares em Itamaracá, na Capitania de Pernambuco também houve casos de denúncias entre membros de um mesmo grupo familiar cristão-novo, cuja suspeita de judaísmo oculto aparece envolta nas justificativas sobre costumes associados à manutenção da alimentação *kosher*. Gaspar do Casal, o Moço, filho de Gaspar do Casal, cristão-velho, e de Gracia Fernandes, cristã-nova, denunciou sua mãe e sua irmã Isabel do Casal pelo fato delas nunca comerem coelho e enguia. Sua denúncia, registrada em 17 de janeiro de 1594, aponta que:

vai em três anos que a dita sua mãe é falecida, e que antes de falecer viu ele denunciante que havendo em casa algumas vezes coelho e enguia para comer, e comendo-o os de casa, nunca a dita sua mãe o comeo, dizendo que coelho e enguia não comia ela, não lhe lembra que razão dava para isso, e que outrossim [...] sua

<sup>292</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 134; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visita do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 200; 300.

<sup>293</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 154; ANTT, *ibid.*, fl. 269.

irmã dele denunciante sendo solteira e estando em casa também ele viu nunca comia coelho nem enguia quando o havia em casa, não lhe lembra também que razão dava para isso, a qual Isabel do Casal está ora casada com Ignacio do Rego [...] e que a dita sua mãe e irmã tem por boas cristãs e delas não sabe nada que mal lhe pareça, mas que, porquanto, no Édito da Fé ouviu publicar, se trata desta matéria, vem fazer esta denúncia por descargo de sua consciência.<sup>294</sup>

Aqui se repete a flutuação entre a adoção de um comportamento colaborativo com o Santo Ofício e narrativas estratégicas de afastar a suspeita sobre sua família, o que equivale dizer afastar as suspeitas sobre si mesmo. Observe-se, também, que a principal pessoa responsável pela manutenção do referido costume alimentar – Gracia Fernandes – encontrava-se falecida na época da denúncia. Antônio Leitão, outro filho de Gaspar do Casal e de Gracia Fernandes, além de apontar os hábitos alimentares suspeitos de sua mãe e de Isabel do Casal, afirma também que, além dessas, suas irmãs “maiores de doze anos, Maria e Luzia, solteiras, que estão em casa do dito seu pai, também havendo em casa enguia para comer, a não comiam, dizendo todas que não comiam enguia por que era peixe feio e nojento”<sup>295</sup>. Já sua mãe, segundo seu relato, justificava-se “dizendo que não comia coelho nem enguia por que lhe tinha nojo”<sup>296</sup>. Antônio Leitão encerra sua denúncia com a tentativa de remediar sua delação, afirmando que “tem a dita sua mãe e irmãs por boas cristãs, e lhe parece não fazerem o sobredito por cerimônia judaica, senão somente por nojo como elas dizem”<sup>297</sup>.

Gaspar do Casal, chefe desta família, também compareceu à Mesa durante o segundo ‘período da graça’ concedido pelo visitador na capitania de Pernambuco, referente, exclusivamente, à vila de Igarassu e às freguesias dos Santos Cosme e Damião, São Lourenço, Santo Amaro, Santo Antônio e São Miguel, entre os dias 13 de janeiro e 08 de fevereiro de 1594. Na sua denúncia, apesar de tratar da mesma matéria que as delações antecessoras, percebemos os diferentes e reiterados argumentos para relativizar as suspeitas que o hábito alimentar de sua falecida mulher e de suas filhas suscitavam. Gaspar do Casal chega a afirmar, por exemplo, que certa vez Gracia Fernandes tentara comer “um bocado de coelho, dos coelhos do mato desta terra, e logo vieram engulhos para vomitar”<sup>298</sup>, dando a entender que esta interdição alimentar não tinha motivos religiosos e, desse modo, fazendo questão de frisar:

[...] que todo o mais peixe sem escama, moréia, lampreia, cação, arraia, ela comia e lebre e todo o mais peixe de couro comia muito bem, pelo que ele dela nunca teve

<sup>294</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 147.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 153-54.

<sup>296</sup> *Ibid.*, *loc.cit.*

<sup>297</sup> *Ibid.*, *loc.cit.*

<sup>298</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), 176.

ruim presunção, mas antes tem que ela foi sempre muito boa cristã e lhe viu sempre fazer boas obras disse, confessar-se e comungar muitas vezes, esmolar, mandar dizer missas continuar [sic] a igreja etc. e que também duas filhas moças que tem em casa donzelas [...] não comem enguias, dizendo que lhes tem nojo por que se parecem com cobras, mas todo o mais comem e ele não entende delas nenhuma intenção ruim.<sup>299</sup>

A dubiedade social e religiosa que caracterizava o grupo dos neoconvertos judaizantes está presente nestes relatos, como num pêndulo que flutuava entre a obrigatoriedade da delação – cuja pena de excomunhão era reservada àqueles que soubessem de casos de interesse do Santo Ofício e se furtassem à apresentação na Mesa – e o afastamento dos delatados do espectro de culpa que os envolvia. Um duplo movimento que representa, de modo quase sub-reptício, uma das formas de agir diante de uma situação de dominação e controle social exercido por meio de uma instituição de cariz tanto religioso quanto punitivo. No entanto, é significativo observar que a própria existência desses relatos sugere a permanência de costumes vindos de uma tradição ancestral e que sua manutenção se apresenta como um tipo de resistência que é, ao mesmo tempo, social, religiosa e cultural. Neste cenário, é notória a presença feminina cristã-nova, como podemos visualizar nos casos supracitados, de modo que o criptojudaísmo feminino adquiriu no Brasil colonial uma expressiva importância, ao pensarmos, sobretudo, em diferentes formas de resistência socialmente produzidas em um contexto histórico que tinha como uma de suas características a intolerância social e religiosa direcionada aos indivíduos e grupos dissidentes da fé oficial, como veremos mais à frente.

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, *loc.cit.*

### 3.2. ‘De portas a dentro’: discursos ocultos femininos no espaço doméstico

Esse judaísmo secreto, realizado, sobretudo, ‘de portas a dentro’, no Brasil colônia, encontrou na figura feminina uma das responsáveis pela construção desses discursos ocultos. A documentação do Santo Ofício nas capitâneas do açúcar, em especial as fontes relativas ao século XVI, apresenta variados registros de que a manutenção dos hábitos do judaísmo oficial ficou a cargo principalmente das mulheres cristãs-novas, que, na esfera do cotidiano, se tornaram as principais transmissoras dos costumes ancestrais originários de sua antiga fé. O historiador Angelo Assis lembra-nos da importância da figura feminina no âmbito religioso judaico.

As mulheres, que já desempenhavam papel fundamental na formação religiosa dos filhos no judaísmo tradicional, ganhavam maior destaque na orientação da profissão de fé dos familiares por conta das proibições vigentes no mundo português. Em alguns aspectos específicos, cabe salientar, o judaísmo demonstra ser uma religião de cariz tradicionalmente matrilinear, posto que a pertinência e a crença judaica é repassada aos filhos pela figura materna – só é plenamente judeu de nascimento aquele que é nascido de mãe judia –, responsável pelos primeiros contatos com a fé dos antepassados, atuando na iniciação dos rituais, orações, festas ou jejuns preparados no aconchego do lar, e auxiliando na educação religiosa dos filhos.<sup>300</sup>

Nos casos analisados anteriormente, a presença feminina é uma constante. Ao tentar interceptar, entre as confitentes, informações que pudessem imputar-lhes a culpa de judaizantes, o visitador Heitor Furtado questiona duas das filhas de Simão Soeiro e Maria Álvares sobre as origens de tais ensinamentos. Branca Ramires, por exemplo, ao ser perguntada sobre “quem lhe ensinou a ela lançar água fora”, respondeu que, antes de ser casada, viu que, morrendo alguns escravos tanto na casa de sua avó, Beatriz Mendes, quanto na casa de seus pais, era comum mandar jogar fora as águas dos potes, de modo que “dali lhe ficou a ela confessante, fazer o mesmo”<sup>301</sup>. No entanto, logo em seguida, quando é perguntada sobre “qual foi a primeira pessoa que lhe ela começou a ensinar as coisas e cerimônias de judeus”, respondeu “que ninguém lhe ensinou tal, nem ela tal fez nem sabe”<sup>302</sup>. Guiomar Soeiro, sua irmã, também respondeu que aprendeu o referido costume com sua mãe, pois “todas as vezes que lhe morriam escravos da porta a dentro em casa, mandava botar a água fora dos potes e trazer água nova da fonte”<sup>303</sup> e, do mesmo modo que sua irmã, ao ser

<sup>300</sup> ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2004, p. 344.

<sup>301</sup> Confissões de Pernambuco (1593-1595), p. 106.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 108-109.

questionada sobre “quantos anos há que ela sabe e costuma fazer as cerimônias dos judeus”, respondeu negativamente, dizendo “que nunca tal fez”<sup>304</sup>

Para além do jogo retórico de culpabilização e autopreservação contido nestes relatos, é interessante observar a presença e a importância da mulher cristã-nova na manutenção dos costumes tradicionais vindos do judaísmo tradicional (*halachá*)– é certo que de uma maneira improvisada, adaptada às condições locais da sociedade colonial – que era exercido, principalmente, por meio da repetição de hábitos de uma prática religiosa pretensamente oculta e que, em muitos casos, vieram à tona devido à devassa inquisitorial.

Esse quadro repete-se em quase todos os casos registrados nos livros de denúncias e de confissões que envolviam mulheres cristãs-novas, principalmente do século XVI – ou seja, num momento e em um contexto mais próximo das primeiras gerações de cristãos-novos, imediatamente posterior ao batismo forçado de 1497, quando os ritos do judaísmo tradicional se faziam mais presentes –, e que tenham como objeto da delação a suspeita do crime de judaísmo.

O caso da família Antunes, do Recôncavo da Bahia, estudado por Angelo Assis, é bastante exemplar para demonstrar a influência feminina na construção de discursos ocultos por meio da manutenção dos hábitos considerados judaizantes. Ana Rodrigues – e boa parte de seus parentes, principalmente suas filhas mulheres – foi acusada sistematicamente de ser judia e de praticar os diferentes costumes relacionados à fé de Moisés. Filhos e filhas, netos e netas, genros e noras de Ana Rodrigues e Heitor Antunes compareceram à Mesa inquisitorial. A maioria deles durante o ‘período da graça’ concedido ao Recôncavo; alguns acabaram por reforçar o estereótipo judaizante da família; outros confessaram suas culpas na tentativa de diminuir a suspeita judaica que rondava seu grupo familiar.

O que nos interessa, nesse momento, é perceber como o judaísmo oculto transmitido pela figura feminina pode ser entendido como uma forma de resistência à ‘pedagogia do medo’ da Inquisição. E sobre este ponto, as confissões de seus parentes são significativamente esclarecedoras. Na confissão de Beatriz Antunes, filha de Ana Rodrigues, há não apenas o relato da manutenção do ritual funerário de esvaziar a água dos cântaros, mas também um amplo panorama de comportamentos característicos do luto judaico.

E que jura, quando quer afirmar alguma coisa, este modo de juramento, *pelo mundo que tem a alma de meu pai*, e que algumas vezes, quando manda amortalhar os mortos em sua casa, os manda amortalhar em lençol inteiro, sem lhe tirar o ramo,

---

<sup>304</sup> ASSIS, *loc. cit.*

nem pedaço algum, por grande que o lençol seja, e até-los amortalhados apenas com ataduras, e que isso lhe aconteceu por seis ou sete vezes.<sup>305</sup>

E complementa:

E que todas estas coisas lhe ensinou sua mãe Ana Rodrigues, dizendo-lhe que era bom fazê-las assim, sem lhe declarar mais alguma outra razão, nem causa, somente que também lhe ensinaram, sendo moça em Portugal, na Sertã, uma sua comadre, parteira cristã – velha, por nome Inês Rodrigues<sup>306</sup>

No depoimento de sua irmã Dona Leonor Antunes, esta narrativa é confirmada. Esta afirmou que “sua mãe Ana Rodrigues lhe dissera que não era bom beber a água que havia em casa quando morria alguém e que era bom lançá-la fora”<sup>307</sup>, ensinando-lhe a fazer o mesmo. Assim como Beatriz Antunes, Leonor afirma que sua mãe aprendera este costume ainda em Portugal com a referida Inês Rodrigues, que ensinou “sem lhe declarar que era cerimônia judaica”<sup>308</sup>, o que, aparentemente, soa como uma dissimulação, considerando-se que estaríamos falando, neste caso, de uma cristã-velha responsabilizada por ensinar alguns costumes típicos da cultura judaica para Ana Rodrigues. Além disso, “a dita sua mãe lhe ensinou também que não comesse carne os ditos oito dias de nojo (*luto*) da morte de sua filha”<sup>309</sup>, bem como a fazer seus juramentos “ao modo dos judeus”, pois, “ouviu a dita sua mãe o dito modo de jurar *pelo mundo que tem a alma de seu pai* [...] e que por isso ela usava também o dito modo de jurar, sem nenhuma ruim intenção”<sup>310</sup>.

Não obstante admitir que praticava os costumes proibidos pelo Santo Ofício, os argumentos de Dona Leonor Antunes sempre convergem para demonstrar certa ingenuidade ou mesmo ignorância em repetir estes atos conscientemente, “e que tanto é verdade que ela em todas as ditas coisas que fez nunca teve ruim intenção, e as fez simplesmente”<sup>311</sup>, pois, apesar de ter aprendido estes costumes com sua mãe, ela “não lhes declarou nunca que eram lei judaica, nem ela entendeu nem presumiu de sua mãe, e a tem por boa cristã”<sup>312</sup>. Dona Leonor insiste, nesse sentido, na sua inocência, pois, de acordo com seu testemunho, só veio saber que tais hábitos eram proibidos depois da instalação da visitação na Bahia.

<sup>305</sup> Confissões da Bahia (1591-1593), p. 276 [grifo nosso].

<sup>306</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>307</sup> Confissões da Bahia (1591-1593), p. 290.

<sup>308</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>309</sup> *Ibid.*, loc. cit. [grifo nosso].

<sup>310</sup> *Ibid.*, loc. cit. [grifo nosso].

<sup>311</sup> Confissões da Bahia (1591-1593), p. 291.

<sup>312</sup> *Ibid.*, loc. cit.



E que tanto que ouviu dizer que, na publicação da Santa Inquisição, se declarou no Édito da Fé que estas coisas eram cerimônias dos judeus, ela confessante, por ver que é da nação simplesmente tinha feito estas coisas, ficou muito triste por ver que podiam cuidar que ela era judia, não o sendo ela, na verdade, porque é boa cristã.<sup>313</sup>

Apesar de suas negativas, os indícios apontavam o contrário, de modo que o visitador a admoestou porque não era crível que “sendo ela mulher de bom entendimento, como mostra em sua prática, e sendo ela cristã-nova, e fazendo as ditas cerimônias tão conhecidas de judeus, as não fizesse com intenção de judia”<sup>314</sup>, e que, devido a isso, estava “muito forte a presunção contra ela que é judia e vive na lei de Moisés, e não tem a lei de Jesus Cristo, verdadeiro Messias”<sup>315</sup>. Para alcançar a graça e a misericórdia do inquisidor, teria ela que se confessar inteira e verdadeiramente, admitindo sua intenção judaizante, “o que ela não faz, antes nega”<sup>316</sup>. Diante do discurso intimidador da Mesa, Dona Leonor mantém sua posição de que nunca “teve intenção de judia”, mas, ao mesmo tempo, confessa mais episódios que ratificavam as suspeitas do visitador e o papel de Ana Rodrigues nesses ensinamentos.

E logo declarou mais, e confessou mais a dita dona Leonor que, no dito tempo, depois de ser casada, lhe aconteceu duas ou três vezes que, morrendo-lhe em casa gentes, mandou amortalhar mandando atar com uns fios e mandando que não cosessem com agulha e linha a mortalha do lençol, e que isto fez por lho ensinar a dita sua mãe Ana Rodrigues, dizendo-lhe que não era bom coser na mortalha os defuntos com agulha e linha com que se cosia em casa, e também ouviu dizer à dita sua mãe que não era bom tirar ramo nem pedaço de lençol em que se amortalhasse alguém defunto, e o sobredito fez ela simplesmente, sem má intenção [...] e que entende que também a dita sua mãe, simplesmente, lhe ensinou o sobredito sem malícia, também por lhe ensinarem, sem entender que isso podia ser cerimônia judaica, e da culpa que teve em fazer a dita obra exterior, não tendo dentro, no coração, nenhum ruim intenção, pede misericórdia e perdão.<sup>317</sup>

A influência de Ana Rodrigues no papel de ‘mulher-rabi’, expressão cunhada por Angelo Assis, repercutiu na sua descendência. A confissão de Custódia de Faria – cristã-nova de 23 anos, casada com Bernardo Pimentel de Almeida, filha de Sebastião de Faria e Beatriz Antunes e, portanto, neta de Ana Rodrigues e Heitor Antunes – evidencia a transmissão cultural dos hábitos judaicos, quando ela narra que sua mãe:

lhe ensinou que lançasse a água fora que havia em casa porque era bom para os parentes do morto que ficavam vivos, sem lhe declarar mais nada, senão somente

<sup>313</sup> Confissões da Bahia (1591-1593), p. 290.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>315</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>316</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>317</sup> Confissões da Bahia (1591-1593), p. 292-293.

sua avó, dela confessante, lhe ensinara também isto, a qual, sendo moça, aprendera isto no Reino de uma cristã velha.<sup>318</sup>

Lucas D’Escobar, cristão-novo, que contava então com 21 anos, neto de Ana Rodrigues e Heitor Antunes, filho de Diogo Vaz Escobar e de Violante Antunes, todos estes, à exceção de Ana Rodrigues, já falecidos na época da visitação, mandou vazar fora toda a água dos potes que havia em casa três ou quatro vezes, “sem saber que era cerimônia judaica, mas somente tinha visto a dita sua mãe fazer o mesmo [...] e que sem saber a causa por que sua mãe o fazia, o fez, parecendo-lhe que ia naquilo alguma coisa boa”, complementando que “nunca teve intenção de judeu na dita cerimônia”<sup>319</sup>. Sua irmã Isabel Antunes (homônima de uma de suas tias maternas) disse que certa vez também realizou o mesmo gesto, “porquanto tinha ouvido dizer à sua mãe que era bom fazer isto”, e que “mandou fazer a dita cerimônia de deitar a água fora sem saber que era cerimônia de judeus, e sem intenção disso, mas ignorantemente, como moça.”<sup>320</sup>

Entre as apresentações dos membros desta família, há confissões que se assemelham muito mais às delações, como é o caso da apresentação de Nicolau Faleiros de Vasconcelos, marido de Ana Alcoforada – filha de Isabel Antunes e Antônio Alcoforado e, portanto, neta de Ana Rodrigues e Heitor Antunes –, cuja confissão, em 27 de julho de 1591, forneceu, mesmo que involuntariamente, diferentes elementos que incriminariam sua esposa. Ele chegou a afirmar que o rito funerário ocorrera por pelo menos duas vezes em sua casa – a primeira vez em 1589 e a segunda vez há cerca de sete meses antes de sua apresentação à Mesa, ou seja, em dezembro de 1590 –, explicando que, apesar de ter consentido e aprovado o derramamento da água dos cântaros na segunda vez, “não entendeu ser isto cerimônia dos judeus, nem o consentiu com essa intenção”, pois não sabia com qual “intenção lançava fora dita água a dita sua mulher”<sup>321</sup>, afirmando também que só teve noção de que o referido costume era cerimônia judaica quando “ouviu na Sé publicar o édito da fé e ouviu ler nela esta cerimônia e, por isso, a entendeu bem e se soube”, por isso acusava-se na Mesa e a fim de “pedir nela misericórdia”.<sup>322</sup>

Um ponto interessante deste caso diz respeito à construção de discursos ocultos que interrelacionam diferentes indivíduos, lugares sociais e círculos de afetividade, principalmente ao considerarmos a origem cristã-velha de Nicolau Faleiros de Vasconcelos.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 294-295.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 53.

Ora, os hábitos do judaísmo costumeiramente praticado na colônia pelos cristãos-novos que judaizavam, apesar de se distanciarem dos ritos formais do judaísmo sinagoga, eram consideravelmente conhecidos pela população, de modo que a narrativa de Faleiros parecia se sustentar numa tática argumentativa escorregadia e relativamente dissimulada. Este caso demonstra como os casamentos mistos entre cristãos-velhos e cristãos-novos possibilitou a emergência de laços de familiaridade que eram fortalecidos por redes de solidariedade e, poder-se-ia mesmo dizer, de tolerância e tolerantismo. Isto se torna evidente, sobretudo, pelo fato do depoimento de Nicolau Faleiros sugerir que hábitos judaizantes eram realizados diante de cristãos-velhos, ao menos aqueles com arranjos matrimoniais mistos. Nesta circunstância, é possível ponderar que a preservação da honra familiar superasse a diferenciação social entre os cristãos-velhos e os convertidos fomentada pela Inquisição.

Alguns meses depois do depoimento de seu esposo, a própria Ana Alcoforada se apresentou à Mesa para confessar-se. Primeiro afirmou, em uma narrativa confusa que parecia ter o objetivo de dissimular diante do visitador, que aprendera o costume de esvaziar os potes d'água havia quatro anos (1588) com Baltasar Dias Azambujo, um criado que teve durante certo tempo em sua casa<sup>323</sup>. Com sua avó, teria aprendido a utilizar o juramento “pelo mundo que tem a alma de Heitor Antunes”, o qual deveria ser evocado todas as vezes que quisesse ratificar sua convicção ao afirmar algo<sup>324</sup>. No entanto, sua confissão não parece ter convencido Heitor Furtado de Mendonça, uma vez que este a admoestou com veemência, insistindo que, pelo fato dela ser cristã-nova, “não se pode presumir senão que ela faz as ditas cerimônias e juramentos com intenção de judia, e que ela é judia e vive na lei de Moisés e deixou a fé de Jesus Cristo”<sup>325</sup>, ao passo que a mesma manteve sua posição de inocência, respondendo-lhe que:

é boa cristã e nunca soube nem teve nada da lei de Moisés, mas que fez as ditas coisas sem entender que eram judaicas, e que depois que se publicou a Santa Inquisição nesta cidade, e ouviu contar as coisas que se declaravam no Édito da Fé, entendeu serem judaicas as que dito tem e nunca mais fez, e da culpa que tem em as fazer exteriormente, sem ter no coração erro algum da fé católica, pede perdão e misericórdia.<sup>326</sup>

A esta altura podemos perceber a significativa influência da matriarca dos Antunes na transmissão e nos ensinamentos dos costumes culturais da religiosidade judaica, a julgar pelos depoimentos dos membros desta família que confirmam a presença e manutenção

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>326</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

destes hábitos – ensinados por Ana Rodrigues e suas filhas –, mesmo que negando peremptoriamente a intenção ou a consciência religiosa judaica, presentes nestas cerimônias. Os indícios de que os Antunes eram judaizantes inquietou o visitador do Santo Ofício lisboeta, de modo que o mesmo instruiu processos contra diferentes membros que integravam esta família. Muitos destes processos foram constituídos pelo rol de culpas dos réus e também pelas denúncias, confissões e ratificações tanto de testemunhas quanto dos próprios réus, estando presente a observação do inquisidor de que maiores detalhes sobre os casos deveriam ser observados no processo de Ana Rodrigues<sup>327</sup>, o que demonstra o lugar ocupado por esta cristã-nova como uma figura de importância no judaísmo familiar dos Antunes.

Alguns processos não tiveram continuidade, como é o caso de Heitor Antunes, que tem seu processo constituído apenas por um traslado de culpas<sup>328</sup>, e de sua filha Violante Antunes<sup>329</sup>, cujo processo foi formado pelas confissões e ratificações de seus filhos Isabel Antunes e Lucas d’Escobar. Observa-se que ambos, Heitor e Violante Antunes, já eram falecidos durante a visitação, o que é indicativo da concentração dos esforços do Santo Ofício àqueles indivíduos vivos. Nuno Fernandes, filho mais novo do casal de cristãos-novos, teve seu processo instruído por Heitor Furtado, sendo formado a partir do depoimento do próprio réu e de algumas denúncias que versavam sobre certo sacrilégio cometido por ele ao supostamente açoitarem um crucifixo e alguns indícios de judaísmo. O traslado de suas culpas foi encaminhado ao Conselho Geral em Lisboa, mas não há sentença definida, o que indica que não houve continuidade do processo<sup>330</sup>. Já seu irmão Álvaro Lopes Antunes, acusado de sacrilégio por desrespeitar um crucifixo, foi condenado, de acordo com Angelo Assis, “a comparecer ao auto de fé desbarretado, de pés descalços e em corpo”, além de açoites e penas espirituais, obrigando-o também ao “pagamento de uma quantia de dez cruzados para cobrir as despesas do Santo Ofício”.<sup>331</sup>

<sup>327</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 12142.

<sup>328</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 04309.

<sup>329</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 12926.

<sup>330</sup> Confissões da Bahia (1591-1593), p. 299, 343; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 12936.

<sup>331</sup> ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2004, p. 373. Há uma discordância entre alguns historiadores, como Anita Novinsky e Angelo Assis, sobre a trajetória deste réu com o Santo Ofício, tendo em vista que a primeira sugere que Álvaro Lopes teria sido julgado em Lisboa, ao passo que o segundo aponta que no processo do réu não há nenhuma indicação de que o mesmo fora encaminhado para a sede lisboeta do Santo Ofício, de modo que o mais provável é “que tenha sido um dos réus acusados de crimes menos graves julgados pelo próprio Heitor Furtado de Mendonça no Brasil”, comparecendo no Auto-de-fé improvisado na Bahia pelo visitador. Cf. NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. 2. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 60; ASSIS, *loc. cit.*

A própria Ana Rodrigues teve um destino trágico, sendo presa e enviada aos cárceres do Tribunal de Lisboa e falecendo em 1593. Na sua primeira confissão, em 01 de fevereiro de 1592, durante o ‘período da graça’ concedido à região do Recôncavo, apontou uma série de indícios judaizantes (hábitos alimentares, luto e juramento ao modo judaico, por exemplo), narrando diferentes episódios de seu passado, quando teria praticado esses hábitos exteriormente, isto é, por descuido e sem saber que eram judaicos<sup>332</sup>. É evidente que sua confissão não foi suficiente para sustentar sua inocência diante de tamanha fama e suspeita que lhe recaía. A trajetória desta cristã-nova octogenária com o Santo Ofício é, nesse sentido, bastante significativa para demonstrar não apenas a ocorrência do criptojudaísmo feminino na colônia, como também as tensões e intimidações provocadas pela ação inquisitorial.

Em 08 de abril, ou seja, alguns meses depois de sua primeira apresentação à Mesa, Ana Rodrigues foi convocada pelo visitador e, diante das admoestações que caracterizavam a pressão e intimidação exercida pelos inquisidores, aquiesceu, afirmando que há muitos anos “foi judia no seu coração” por “espaço de um mês”, mas que, no entanto, logo em seguida abandonou esses erros, tendo para si a lei de Jesus Cristo como verdadeira<sup>333</sup>. No entanto, no depoimento seguinte, prestado espontaneamente em 21 de abril de 1592, Ana Rodrigues voltou atrás, afirmando que o testemunho anterior era falso. Explicou, desse modo, que contou o caso para seu confessor sacramental e foi aconselhada por ele a retornar à Mesa, revelando, para tanto, o principal motivo da oscilação dos seus depoimentos:

dissera o falso testemunho sobre si com medo dele Senhor Visitador, porque ele lhe disse nesta Mesa que havia de mandar meter nas casinhas [cárceres], e que o dito seu confessor lhe disse que ela não podia fazer isso que pecava em alevantar falso testemunho contra si, pelo que ela ora movida de sua consciência vem por sua vontade a esta Mesa pedir misericórdia [e] perdão da dita falsidade e aleive que alevantou sobre si, dizendo que fora judia não o sendo ela nunca, e que ela ora se desdiz disso e torna a dizer e afirmar que ela nunca foi judia por nenhuma maneira, nem no coração, nem nas obras e que quando nesta Mesa disse o dito aleive e falsidade contra si, foi com medo dele Senhor Visitador, porquanto, lhe disse que havia de prender e que a haviam de queimar se não confessasse verdade e que com este medo de ela cuidar que a prendiam já e ver ela que elle Senhor Visitador tocava a campainha e mandou chamar o merinho pelo porteiro que abriu a porta desta casa do despacho e ver ela chegar logo a porta o merinho com a vara na mão, e cuidar ela que já a levavam presa para as casinhas, tudo isto lhe fez muito medo e por isso ela disse então que queria confessar verdade e então disse a dita falsidade e aleive, dizendo que ela fora judia no coração o dito mês, sendo falso por que sempre foi boa cristã, pelo que ora se desdiz.<sup>334</sup>

<sup>332</sup> Confissões da Bahia (1591-1593), p. 281-287.

<sup>333</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº12142, fl. 203.

<sup>334</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº12142, fl. 205-206 [grifo nosso]; Cf. ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2004, p. 350-351.

Como pontuou Angelo Assis, este depoimento de Ana Rodrigues “é relato dos mais valiosos para o trabalho do historiador, no sentido de compreendermos a angústia e o temor gerados pelo Tribunal em suas possíveis vítimas”<sup>335</sup>, cujo imaginário era permeado pelas “agruras e tormentos sofridos por todos aqueles que fossem alcançados pelo braço do Santo Ofício, na certeza de que ninguém escapava ileso da experiência inquisitorial”<sup>336</sup>. Justamente devido a este espectro que circundava o tribunal inquisitorial, também se pode dizer que a confusão nos depoimentos e as contradições da matriarca da família Antunes são representações (e produtos) de uma relação de força desigual, constituindo-se como um alerta gerado pelo medo da prisão e dos castigos do Santo Ofício, sendo, portanto, uma tática de autopreservação improvisada. Dona Leonor<sup>337</sup> e Beatriz Antunes<sup>338</sup>, filhas de Ana Rodrigues, e Ana Alcoforada<sup>339</sup>, sua neta, também foram processadas, tornando-se prisioneiras do Santo Ofício no início do século XVII. Dona Leonor e sua irmã Beatriz Antunes foram presas em 1601 e penitenciadas pelo auto de fé de 03 de agosto de 1603. A primeira recebeu como sentença cárcere e hábito penitencial perpétuo, sem remissão; já Beatriz Antunes, além do cárcere e hábito penitencial perpétuo, teve também o confisco de bens incluso em sua sentença. Em 1604 foi a vez de Ana Alcoforada cair nas malhas da justiça inquisitorial, permanecendo nos cárceres por pouco mais de um ano e sendo beneficiada pelo perdão geral de 1605.

Aqui não nos cabe fazer um extenso inventário da trajetória e dos destinos individuais dos membros desta família – trabalho que já fora realizado de maneira significativa e satisfatória por meio do estudo realizado por Angelo Assis<sup>340</sup>. No entanto, a necessidade de pontuar a experiência do ‘clã dos Antunes’ com o Santo Ofício vem da própria precisão de inserir numa perspectiva histórica o criptojudaísmo feminino colonial, tendo em vista que esse é um caso exemplar e dos mais conhecidos para demonstrar a sobrevivência do judaísmo colonial oculto e o papel das mulheres na condução da religiosidade praticada no espaço familiar e doméstico.

O criptojudaísmo colonial no Brasil foi, sobretudo, doméstico e feminino, construído a partir de táticas forjadas na esfera do cotidiano. Desse modo, a conformação deste criptojudaísmo esteve diretamente ligada ao espaço doméstico das habitações coloniais,

---

<sup>335</sup> ASSIS, *loc. cit.*

<sup>336</sup> ASSIS, *loc. cit.*

<sup>337</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 10716.

<sup>338</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos nº 1276; 8991.

<sup>339</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 11618.

<sup>340</sup> ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2004.

bem como à apreensão e à prática deste espaço pelas mulheres cristãs-novas. Esse judaísmo clandestino teve o lar como um dos principais espaços para a sua manutenção. Como explica a historiadora Lina Gorenstein, ao se referir à comunidade cristã-nova do Rio de Janeiro no século XVIII, “muitas das práticas criptojudaicadas que permaneceram eram de domínio doméstico: práticas alimentares, de higiene e purificação, o Shabbat e as celebrações festivas, todas tinham que ser efetuadas dentro das casas, ‘portas a dentro’”<sup>341</sup>, de modo que o criptojudaísmo praticado dentro das casas constituiu-se como uma “religião secreta e também uma religião principalmente feminina, em contraste com o Judaísmo, praticado principalmente nas Sinagogas e pertencentes à esfera do domínio masculino”<sup>342</sup>. As várias funções atribuídas ao espaço doméstico cristão-novo e o papel da mulher na manutenção da religiosidade e na sobrevivência cultural dos hábitos judaicos foram elementos importantes para conformação do criptojudaísmo feminino colonial, não obstante as observações e as desconfianças de vizinhos e a pouca segurança oferecida pelas condições espaciais das habitações coloniais.

Outro caso tão relevante quanto o da família Antunes na Bahia é o da família encabeçada por Diogo Fernandes e Branca Dias, moradores na vila de Olinda. Esta cristã-nova, bem como suas filhas, algumas netas e uma enteada foram acusadas na Mesa da primeira visitação por costumes característicos do judaísmo doméstico clandestino. A maioria das delações narram episódios que ocorreram décadas antes da visitação inquisitorial, na época em que Branca Dias matinha em sua casa uma espécie de escola, onde ensinava, junto com suas filhas Inês e Guiomar Fernandes, tarefas domésticas, como cozinhar e costurar, para outras moças da vizinhança. Joana Fernandes foi uma dessas antigas aprendizes que se apresentou à Mesa em Olinda e disse ao visitador que Branca Dias guardava os sábados, fornecendo na sua denúncia mais detalhes para reforçar sua narrativa, tendo em vista que

sendo costume da dita Branca Dias em todos os outros dias da semana fiar algodão e andar vestida do seu vestido da semana, ela denunciante viu a dita Branca Dias nos sábados de todo o dito ano que em uma casa aprendeu, não fiar nunca e viu que nos ditos sábados pela manhã se vestia com camisa lavada e apertava a cabeça com seu toucado lavado e vestia neles o melhor vestido que tinha, que era uma saia azul clara, que ela tinha de festa, a qual não costumava vestir nos dias da semana, e por quanto ela denunciante sabia ser a dita Branca Dias cristã-nova e dizerem que viera com suas filhas e marido por caso da Inquisição para este Brasil, tinha sua suspeita

---

<sup>341</sup> GORENSTEIN, Lina, A Inquisição contra as mulheres (Rio de Janeiro, séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; SANTANA, Nara Maria Carlos de; ALVES, Ronaldo Sávio Paes (Org.). *Desvelando o poder: histórias de dominação – Estado, religião e sociedade*. Niterói: Vício de Leitura, 2007, p. 76.

<sup>342</sup> GORENSTEIN, *loc. cit.*

dela e lhe parecia mal ver-lhe fazer o sobredito e por isso atentava nela aos sábados<sup>343</sup>.

Diferentes mulheres que passaram quando jovens pela casa de Branca Dias, a fim de receber instrução para realizar trabalhos domésticos do universo feminino da época, apresentaram relatos muito parecidos sobre o recolhimento sabático que ocorria semanalmente naquela casa. Alguns relatos são, inclusive, bastante sugestivos de como essa família preparava o espaço doméstico para o *Shabbat*. Maria Lopes, cristã-velha, de quarenta e três anos, natural da Vila de Olinda, fez diante da Mesa um exercício de memória, lembrando que há mais de trinta anos, ela foi aprendiz de costura com Inês Fernandes, filha de Branca Dias. Apesar de ser muito jovem na época e não ter clareza sobre o significado oculto de certos costumes daquelas cristãs-novas, observava que:

sempre todas as sextas-feiras à tarde, depois da véspera, espanavam as paredes e limpavam a casa e a louça; e sempre nos sábados, todos sendo dias de trabalho, guardaram e não trabalharam nada, e nos ditos sábados vestiam camisas lavadas e se toucavam com toalhas e toucados lavados e se enfeitavam e vestiam dos melhores vestidos, assim como os cristãos-velhos costumam fazer ao domingo<sup>344</sup>.

Com efeito, o espaço doméstico foi o principal lugar para a manutenção dos discursos ocultos observados no criptojudaísmo feminino. É interessante notar que os usos deste espaço e a manutenção dos costumes judaizantes que se pretendiam ocultos foram acompanhados de práticas improvisadas e dissimuladas no cotidiano, que tentavam alcançar a discrição que lhes era possível. Fechar-se em casa nos dias de recolhimento sabático, ou em outros tipos de reuniões, parece ter sido um desses improvisos que visavam preservar o caráter secreto que lhe era peculiar, bem como minorar os olhares curiosos e observadores de vizinhos, por exemplo. No entanto, a própria existência dos testemunhos que denunciam estas táticas já é uma demonstração dos seus limites e do alcance de seus objetivos.

Isabel Fraso, cristã-velha, de quarenta e cinco anos, natural de Pernambuco e enteada de Guiomar Fernandes, uma das filhas de Branca Dias, bem como Anna Lins, cristã-velha, de trinta e oito anos, natural da vila de Olinda, apresentaram-se à Mesa de Olinda, respectivamente, nos dias 6 e 10 de novembro de 1593, para denunciar Branca Dias e suas filhas, Ana da Paz, Inês Fernandes, Beatriz Fernandes, Felipa da Paz, Andressa Jorge e Isabel Fernandes. Os depoimentos delas giram em torno de como era o cotidiano desta família nas sextas-feiras e, principalmente, nos sábados, de modo que, segundo Isabel Fraso:

<sup>343</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 31.

<sup>344</sup> *Ibid*, p. 150.



todas se fechavam em uma casa térrea grande, e mandavam fechar as portas da Rua, que eram em umas casas nesta Vila na Rua que vai para Jesus, em todos os sábados daquele tempo que ela denunciante em sua casa esteve, e nos ditos sábados se fechavam a dita Branca Dias com as ditas filhas todo o dia de pela manhã até a noite, e não trabalhavam, e mandavam as moças que aprendiam para suas casas nos ditos sábados e algumas vezes as mandavam para um quintal a folgar.<sup>345</sup>

É interessante observar como o espaço doméstico aparece como lugar principal do criptojudáísmo feminino. Mas os relatos que fornecem essas informações são os mesmos que apontam que esse espaço era devassado pelos olhares curiosos de vizinhos<sup>346</sup>. Se, por exemplo, algumas dessas cristãs-novas se fechavam em casa, principalmente em dia de sábado, a suspeita judaizante era fortalecida e, caso cometesse o deslize de se expor publicamente sem trabalhar neste dia, a suspeita que lhes rondava era igualmente ratificada.

Em 12 de novembro de 1593, Antônia Bezerra, vizinha de Inês Fernandes, uma das filhas de Branca Dias que era casada com Baltazar Leitão, foi à Mesa do visitador acusar Inês pelo já conhecido costume de não trabalhar nos sábados, dizendo que “de dentro de sua casa, pelas janelas, vê o que se faz dentro na casa do dito Balthesar Leitão”, e que, de propósito, sempre atentou que a referida cristã-nova folgava “por muitos sábados em que de propósito olhava”<sup>347</sup>. Além disso, também foi acusada por outras pessoas de se enfeitar aos sábados e se pôr à janela e de manter comportamentos relativos às interdições alimentares consideradas judaizantes, como, por exemplo, não comer peixe sem escama, sendo esta última acusação também feita contra sua filha Maria de Paiva<sup>348</sup>.

Os depoimentos sobre os recolhimentos realizados dentro das possibilidades do espaço doméstico desta família apontam como praticantes, em sua grande maioria, as mulheres. No entanto, também há registros pontuais em que a presença masculina pode ser observada no *Shabat*, como é o caso do relato de Isabel de Lamas, por exemplo, que denunciou, em janeiro de 1594, Branca Dias, suas filhas Inês, Violante e Guiomar Fernandes e Bento Dias Santiago, parente delas, mercador e senhor de engenho em Pernambuco. A denúncia registra que todos estes se reuniam na casa de Branca Dias, indo:

de suas casas ajuntar-se com a dita Branca Dias, na dita sua casa, certas vezes na semana [...] se recolhiam em cima no sobrado levando consigo sempre para cima

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>346</sup> Sobre as condições de privacidade no período colonial. Cf. VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 221-274.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 105; 110 e 222.

outra filha da mesma Branca Dias, chamada Beatriz Fernandes [que nunca casou] [...] a qual sempre subia com má vontade.<sup>349</sup>

E aí permaneciam reunidos “por grande espaço de tempo, às vezes pela manhã, e às vezes depois de jantar com as portas fechadas por dentro”<sup>350</sup>. A fim de obter mais informações sobre este caso, o visitador questionou, inclusive, sobre a presença de outros homens da família, como Diogo Fernandes “ou algum filho macho”, nestes recolhimentos, ao que a denunciante respondeu negativamente, “porque o dito Diogo Fernandes sempre estava fora na roça e quando faziam o sobredito não estava ele em casa segundo sua lembrança”<sup>351</sup>, o que reforça o lugar de destaque ocupado pelas mulheres cristãs-novas na manutenção e transmissão doméstica da sua religiosidade e dos seus costumes culturais e na construção de táticas do cotidiano diante das constantes desconfianças de que eram vítimas.

É evidente que a documentação inquisitorial é, ela própria, produto de vozes polifônicas e de relatos que tinham como função, no âmbito do funcionamento da justiça inquisitorial, indiciar e atestar culpas de supostos crimes contra a fé católica. Quando se trata de casos envolvendo cristãos-novos, esta é uma questão ainda mais delicada, justamente pelo fato desse grupo social ser historicamente o mais perseguido pela Inquisição portuguesa, de modo que os depoimentos registrados pela pena do notário contra os neoconvertos – fossem ou não eles efetivamente judaizantes – são demonstrativos tanto da circulação social dos hábitos judaizantes, condenados pelo Santo Ofício, quanto uma representação da discriminação e da desconfiança que lhes eram direcionadas. Se a presença, por exemplo, de Bento Dias Santiago na casa de Branca Dias em um dia qualquer da semana teve uma intenção judaizante é algo de difícil confirmação. No entanto, a preocupação em evitar os olhares alheios, ao fecharem as portas e janelas da casa, continua sendo uma demonstração de uma tática improvisada dentro das possibilidades imediatas, a fim de sustentar um sutil, e nem sempre efetivo, tipo de autopreservação.

Além das denúncias sobre o recolhimento semanal característico do *Shabbat* judaico, os membros dessa família foram alvo de delações que reforçavam o estereótipo judaizante que os acompanhava. Há relatos que denunciam comportamentos suspeitos, como a negação da fé, por exemplo, quando Diogo Fernandes estava no leito de morte e alguns circunstantes, oferecendo-lhe a cruz e pedindo-lhe que clamasse por Jesus Cristo, contaram que ele “nunca nomeou o nome de Jesus, nem olhou direito para o crucifixo, mas virava o

---

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>350</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 183.

rosto para uma parte e outra, e assim na mesma morreu”<sup>352</sup>. Ou Branca Dias, que era conhecida por ter em sua posse a “Toura dos judeus”<sup>353</sup>, assim como por cometer sacrilégios açoitando um crucifixo e por oferecer a cruz ao demônio, pois “trazendo ao pescoço umas contas de rezar com uma cruz pendurada nelas [...] tomou com a mão a cruz e dizendo para a cruz ‘dou-te do demo’ a lançou para detrás das costas”<sup>354</sup>. Além disso, eram recorrentes as notícias sobre reuniões coletivas que ocorriam clandestinamente no engenho de Camaragibe com outros cristãos-novos da vila de Olinda para, segundo seus delatores, celebrarem os ritos do judaísmo e suas datas comemorativas, como veremos mais à frente.

Como se sabe, tanto Branca Dias quanto Diogo Fernandes já haviam morrido quando ocorreu a visitação na vila de Olinda. No entanto, assim como o caso dos Antunes do Recôncavo baiano, sua descendência também foi processada pelo Santo Ofício, sobretudo suas filhas. Beatriz Fernandes, chamada também de “alcorcovada” devido a uma característica física que lhe era peculiar, foi a primeira a ter seu processo instruído, tendo como base inicial as denúncias de Isabel Frasoia, Anna Lins, Maria Lopes e Isabel de Lamas, acima referidas<sup>355</sup>. Presa em Olinda, em 25 de agosto de 1595, foi entregue aos cárceres em Lisboa, em 19 de janeiro de 1596, permanecendo em privação de liberdade até pelo menos 1599, quando saiu no auto de fé em 31 de janeiro daquele ano, recebendo como sentença a abjuração em forma, isto é, confessando plenamente seus crimes e jurando não mais voltar a cometê-los, além do confisco de bens, cárcere e hábito penitencial perpétuo e penitências espirituais. No entanto, cinco anos depois foi dispensada do uso perpétuo do sambenito, teve suspensa a pena de cárcere e lhe foram impostas penitências espirituais<sup>356</sup>.

O espectro da ‘infâmia pública’, como discutido anteriormente, era um dos elementos da ‘pedagogia do medo’ empregada pelo Santo Ofício, de acordo com Bennassar<sup>357</sup>. Quando observamos o caso da família Fernandes, não é difícil verificar como o estigma judaizante rondava aquele núcleo familiar. Poucos meses depois do auto de fé em que Beatriz Fernandes foi sentenciada, as atenções do tribunal voltaram-se para sua irmã Andressa

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 406 e 456. ‘Toura’ era a forma popular e aporuguesada de *Torah*, “termo em hebraico significando doutrina, lei, ensinamento, com que se designam especificamente os cinco livros do Pentateuco”. Cf. LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999, p. 259.

<sup>354</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 202 e 282.

<sup>355</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 4580.

<sup>356</sup> *Ibid.*, fl. 120.

<sup>357</sup> BENNASSAR, Bartolomé. *L’Inquisition espagnole – XV<sup>a</sup>-XIX<sup>a</sup> siècles*. Paris: Hachette, 1979; BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In: BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981; BENNASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su ‘pedagogia del miedo’. In: ALCALÁ, Angel. (Org). *Inquisición española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 174-182.

Jorge, sua meia-irmã Briolanja Fernandes, meia cristã-nova, filha de Diogo Fernandes e Madalena Alves, cristã-velha, e sua sobrinha Ana da Costa, filha de Felipa da Paz e de Pero da Costa. Todas elas foram presas e entregues aos cárceres de Lisboa no dia 16 de dezembro de 1599, recebendo suas sentenças quatro anos depois no Auto de fé ocorrido no dia 03 de setembro de 1603.

Andressa Jorge e Briolanja Fernandes, por exemplo, foram obrigadas a ir ao Auto-de-fé com uma vela acesa na mão, e suas sentenças determinavam que deveriam realizar abjuração de veemente suspeita na fé, ou seja, procedimento destinado às “faltas consideradas tão graves que apesar de as negarem e elas não ficarem provadas, deixavam sempre dúvidas sobre a integridade de suas crenças”<sup>358</sup>. Além de abjurarem, também deveriam receber instrução e penitências espirituais, cárcere a arbítrio dos inquisidores e pagar os custos dos seus processos<sup>359</sup>. Já Ana da Costa fez abjuração de leve suspeita na fé, isto é, quando o réu tinha leves indícios contra si, recebendo também penas e penitências espirituais e a obrigatoriedade do pagamento dos custos do processo<sup>360</sup>. Certamente uma imersão mais demorada nesses processos possibilita alcançar mais detalhes sobre a teia do inquisidor envolvendo as trajetórias individuais e coletivas dessas cristãs-novas acusadas de judaizar, o que exigiria um trabalho de fôlego na perspectiva, por exemplo, dos estudos de caso, que fogem ao escopo desta pesquisa. No entanto, além de registrarem indícios do criptojudaísmo feminino, estes processos, se tomados como índices, ratificam o imaginário social acerca do estereótipo judaizante, bem como ratificam a perseguição social contra a comunidade cristã-nova e, em especial, contra as mulheres neoconvertas.

Nos exemplos anteriormente citados, podemos perceber o protagonismo feminino nas denúncias que envolvem os discursos ocultos envoltos no criptojudaísmo doméstico. Seja em relação aos ritos funerários, à cultura alimentar, ao descanso sabático ou a outros indícios que sugeriam culpas de judaísmo, a presença da mulher cristã-nova na manutenção desses hábitos é uma constante nas fontes do século XVI, por isso a importância de revisitar casos célebres como os acima referidos, tendo em vista que discutir as evidências do criptojudaísmo feminino nas fontes das visitações inquisitoriais realizadas no Brasil é um

---

<sup>358</sup> SIQUEIRA, Sônia. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 608.

<sup>359</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos nº 6321; 9417

<sup>360</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 11116

trajeto que passa, necessariamente, pela experiência histórica dos Antunes e dos Fernandes com o Santo Ofício lisboeta<sup>361</sup>.

No entanto, é curioso observar a flutuação no volume de narrativas sobre o judaísmo oculto praticado pelas cristãs-novas e registrado nas fontes das visitas dos séculos XVI e XVII. Se no primeiro século de colonização foram recorrentes os relatos sobre práticas judaizantes realizadas por mulheres cristãs-novas nas capitanias inspecionadas, os registros da visita inquisitorial do século XVII são menos numerosos nesse sentido nas fontes até aqui conhecidas. Considerando o caso da Bahia, que recebeu esta visita entre 1618 e 1620, pouco se vê sobre delações que indiciavam diretamente práticas judaizantes femininas.

Os hábitos alimentares das cristãs-novas Phelippa Gonçalves, sua filha Beatriz Nunes e Margarida Dinis, sogra de Beatriz, por exemplo, foram informados ao visitador Marcos Teixeira pela cristã-velha Margarida Jorge, em 13 de setembro de 1618. Segundo sua lembrança, cerca de onze ou doze anos antes, quando Beatriz Nunes se casou com Dinis Bravo, cristão-novo e senhor de engenho na Bahia, ela se hospedou em Lisboa na casa de Phelippa Gonçalves durante poucos dias, pois viria para o Brasil juntamente Beatriz Nunes. Foi então que a delatora observou “que no dia da boda se cozeu a carne com azeite na casa da dita Phelippa Guonçalves.”<sup>362</sup>

Em outra ocasião, depois da celebração do casamento e antes da viagem para o Brasil, Margarida Jorge acompanhou Beatriz Nunes à cidade do Porto a fim de visitarem Margarida Dinis e lá pôde ver que “a dita Margarida Dinis tirava a gordura da vaca antes de a salgar”, que se costumava cozinhar “o toucinho apartado” e que o davam “à gente do serviço”, o que presumiu ela ser “alguma cerimônia da Lei Velha”<sup>363</sup>. Apesar de não ser um caso que aconteceu efetivamente no Brasil, esta é uma das primeiras referências, no livro das delações da visita de Marcos Teixeira, que permite visualizar a manutenção de hábitos associados ao judaísmo e realizados por mulheres cristãs-novas. Além disso, esta denúncia não deixa de ser interessante, sobretudo, por estabelecer relações com outras pessoas também

---

<sup>361</sup> Com efeito, os casos das famílias Antunes e Fernandes são referidos em vários trabalhos clássicos, bem como na recente historiografia dos estudos inquisitoriais. Cf., por exemplo, COSTA PÓRTO, José da. *Nos Tempos do Visitador: subsídio ao estudo da vida colonial pernambucana, nos fins do século XVI*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968; LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos no Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1969; WIZNITZER, Arnold. *Os Judeus no Brasil Colonial*. Ed. Pioneira: São Paulo, 1966; MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1990; ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2004.

<sup>362</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 142.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 143-144.

delatadas durante a devassa inquisitorial do início do século XVII, como é o caso do próprio Dinis Bravo referido anteriormente.

Outas denúncias da visitação do início do século XVII estabelecem vinculações com a visitação do final do século XVI. Dona Leonor, “que já foi penitenciada pelo Santo Ofício, e sua mãe queimada”<sup>364</sup>, tinha se visto às voltas com o Santo Ofício, sendo processada por judaísmo, presa em 1601 e penitenciada em 1603. Ela era, como vimos, filha de Ana Rodrigues e de Heitor Antunes e esposa de Henrique Muniz Telles, mercador, cidadão de Salvador. O comportamento suspeito desta vez referia-se a sua insistência para que o casamento de seu filho Diogo Muniz fosse realizado “em dia de sábado”, como de fato aconteceu<sup>365</sup>. Além disso, chamava atenção os tipos de relações familiares estabelecidas a partir dos casamentos dos filhos de Dona Leonor, pois Diogo Muniz se casou com “uma filha de Manoel Gomes Victoria, da nação, que esteve preso nesta cidade pelo Santo Ofício por mandato do Bispo dela”<sup>366</sup>. Já sua irmã se casara com “Diogo Lopes Franco, da nação, cujo pai [...] fora queimado pelo Santo Ofício”, o que causou grande escândalo a todos que tinham conhecimento disso<sup>367</sup>. Este é um caso demonstrativo da mácula social que acompanhava os cristãos-novos, principalmente aqueles que, no passado, foram presos e penitenciados pela Inquisição. O menor indício de algo que pudesse implicar em culpas de judaísmo era observado nas relações sociais dos neoconvertos, incluindo-se aí as relações que estes estabeleciam com outros indivíduos e as notícias públicas sobre a vida pregressa dessas pessoas.

As denúncias de ‘ouvir falar’ também eram recebidas pela Mesa do visitador, afinal, as comunidades eram relativamente pequenas, fato que potencializava a credibilidade e a densidade informativa dos rumores públicos. Pedro de Aguirre, cristão-velho, de sessenta anos e capitão do Forte de São Felipe na Bahia, disse que, no ano de 1615, recebeu em sua casa por um período de quinze dias uma criada de Maria Cardosa, esposa de Diogo Lopes Abrantes, ambos cristãos-novos, pois a criada entrara em atrito com Abrantes. Dona Catarina, esposa do capitão, por ser amiga de Maria Cardosa, acatou o pedido de receber a referida criada em sua casa durante alguns dias. Foi então que a criada, cujo nome não é explicitado na denúncia, confidenciou a Dona Catarina, que, por sua vez, repetiu as informações para seu esposo, que Maria Cardosa a trouxe de Portugal “por força e enganada por que ela vira fazer

---

<sup>364</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 86.

<sup>365</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>366</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>367</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 86; 108.

algumas judiarias da dita Maria Cardoso, e outras parentas suas, e que por esta razão não queria largar de si”.<sup>368</sup>.

Em outros casos, o crime de judaísmo aparece como um véu que encobre outros tipos de conflitos pessoais. Em 24 de maio de 1619, o padre Jerônimo Peixoto compareceu diante da Mesa inquisitorial, declarando que, três anos antes, Francisco Gomes, morador em Sergipe do Conde, o procurou em Salvador, no Colégio da Companhia Jesus, dizendo-lhe que tinha “casos de consciência para tratar com ele”<sup>369</sup>. O padre, ao explicar ao visitador que ele estava dando o seu depoimento com a licença de Francisco Gomes, disse que este lhe confessou que, devido ao sentimento de ódio que nutria por uma de suas enteadas, “lhe levantara muitas coisas em que mostrava não ser boa cristã em matéria de nossa Santa Fé, e de judaísmo”<sup>370</sup>, dizendo ainda que Ângela Cordeira, a enteada em questão, era “judia e judaizava”. A fim de incriminar Ângela Cordeira, Francisco Gomes tinha, à época, denunciado o caso ao Bispo dom Constantino Barradas, obrigando, inclusive, “sua mulher Paula Cordeira, mãe da dita Ângela Cordeira, e duas ou três de suas enteadas e filhas dela Paula Cordeira” a também denunciarem, pois todas elas foram “induzidas por força e maus tratamentos, medos, e ameaças que lhes fizera”.<sup>371</sup>

Seguindo os rastros da documentação do Santo Ofício, é possível entender melhor as circunstâncias e os motivos que fomentaram a falsa acusação à Ângela Cordeira. Suas irmãs Agueda Cordeira, de quinze anos de idade, Marcelina e Úrsula Pinheira, de treze e doze anos de idade, respectivamente, apresentaram-se à Mesa da visitação para confessar o falso testemunho que fizeram não apenas contra sua irmã, mas também contra seu tio Domingos Ribeiro, por culpas de judaísmo. Agueda Cordeira, por exemplo, disse ao visitador que, no depoimento dado ao Bispo, cerca de três ou quatro anos antes, afirmou que sua irmã comia carne nas sextas-feiras, vestia camisa lavada aos sábados e cuspiu em uma imagem de Nossa Senhora. Já contra seu tio, disse que ele jogou a imagem de Nossa Senhora contra uma parede, que era não era bom cristão e que guardava os sábados<sup>372</sup>; todas estas acusações também foram feitas por Úrsula e Marcelina Pereira<sup>373</sup>, ambas coagidas a isso pelo seu padrasto. Todas elas, como se pode perceber, eram muito novas quando foram intimidadas por Francisco Gomes a mentir diante do Bispo.

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, fl. 204.

<sup>369</sup> *Ibid.*, fl. 282.

<sup>370</sup> *Ibid.*, fl. 282 [v].

<sup>371</sup> *Ibid.*, fl. 282.

<sup>372</sup> *Confissões da Bahia (1618-1620)*, p. 107.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 115 e 128.

Para além da imagem estereotipada dos costumes judaizantes que ordinariamente era utilizada como um dispositivo facilmente acessível para tentar incriminar outrem, é interessante observar como os registros do Santo Ofício permitem acessar, nas entrelinhas, relações familiares conflituosas. Na confissão apresentada no dia 13 de setembro de 1618, Marcelina Pinheira disse que sua irmã fugiu para a casa de seu tio pelo fato do seu padrasto “pretender usar da dita Angela Cordeira, sua enteada, desonestamente e ela o não querer consentir”<sup>374</sup>. Aqui nos fica evidente o motivo, que não estava presente no depoimento do padre Jerônimo Peixoto, do ‘ódio’ que Francisco Gomes nutria por sua enteada: ela resistira as suas recorrentes tentativas de defloramento. A própria Agueda Cordeira explicou ao visitador da Inquisição o comportamento de seu padrasto. Em seu depoimento consta que Francisco Gomes ficou:

apaixonado da dita Angela Cordeira se ir de sua casa sem sua licença para a casa do dito Domingos Ribeiro, seu tio, e ele a casar, tendo o dito seu Padrasto determinado de levar-lhe sua virgindade, como tentara fazer muitas vezes por ser homem muito deshonesto e desalmado, e tanto que o mesmo quis fazer as outras irmãs dela confitente, e a levou sua virgindade por força, e a outra sua irmã, e com muitos medos que lhes punha, e por ser homem muito terrível e cruel, como era notório, fez testemunhar falsamente como dito tem a ela confitente, usando de muitas ameaças e medos que havia de matar, se não jurasse quanto ele lhe ensinava e dizia contra a dita Angela Cordeira, e o dito Domingos Ribeiro.<sup>375</sup>

Como podemos perceber nos exemplos acima, os casos que fazem algum tipo de alusão ao judaísmo feminino na Bahia, no primeiro quartel do século XVII, estão longe de representar, principalmente se comparado às notícias da primeira visita inquisitorial ao Brasil ocorrida havia menos de três décadas antes, índices suficientemente seguros para exemplificar um cenário em que o criptojudaísmo feminino possa ser consistentemente caracterizado. O que se tem, como vimos, são indícios muito imprecisos e, não raro, estereotipados de mulheres cristãs-novas que reproduziram costumes considerados socialmente suspeitos, bem como notícias vagas de episódios que não ocorreram necessariamente no Brasil e até mesmo incriminações envolvendo denúncias falsas de judaísmo. No livro que restou das Confissões da visita de Marcos Teixeira, por exemplo, há apenas três depoimentos que envolvem o tema do criptojudaísmo feminino, mas tratam-se, nesse caso, justamente das acusações falsas realizadas pelas irmãs de Ângela Cordeira.

O que essas imprecisões, ausências e silêncios sobre as práticas criptojudaicadas femininas sugerem? Que ocorreu uma considerável descontinuidade do criptojudaísmo

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 108.



feminino no decorrer de pouco mais de uma geração, entre o final do século XVI e a segunda década do século XVII? Esse certamente é um juízo temerário, pois, constatar que existem poucos relatos registrados nos documentos da visitação do Santo Ofício sobre determinada prática não significa afirmar que a mesma deixou de existir socialmente, sobretudo quando se trata de costumes culturais transmitidos, na longa duração, de geração em geração, como é o caso dos elementos da tradição judaica presentes no criptojudaísmo feminino colonial. Tendo em vista os registros pontuais presentes na documentação conhecida da visitação de Marcos Teixeira, seria mais salutar ponderar (à guisa de hipótese) que, de tanto objetivar o alcance e o sucesso das estratégias de preservação desenvolvidas no cotidiano de discriminação social, os discursos ocultos dos judaizantes da Bahia do início do século XVII lograram algum sucesso, mantendo seus praticantes em uma posição de relativa segurança, distantes dos olhares curiosos e, por conseguinte, do Santo Ofício. Afinal, os silêncios, os indícios e as imprecisões dos registros documentais também fornecem rastros para a prática historiográfica.

A presença diminuta de denúncias sobre o judaísmo oculto feminino nesta visitação inquisitorial segue, na verdade, uma tendência mais ampla referente aos índices pouco volumosos das apresentações de mulheres à Mesa inquisitorial, independente de sua origem social, religiosa e/ou qualidade, na condição de deladoras, de delatadas, de testemunhas convocadas ou de confitentes<sup>376</sup>.

As denúncias espontâneas e as convocações de testemunhas mulheres não chegam a duas dezenas, alcançando o total de 16 apresentações, a ampla maioria realizada por mulheres cristãs-velhas, sendo exceções Ana da Silva, meia cristã-nova, que denunciou seu pai Frutuoso Antunes por duvidar da imaculação da Virgem Maria<sup>377</sup>; e Juliana, escrava de João Gomes, que deu conta do caso do Padre Balthasar Marinho, vigário da freguesia de Santo Amaro em Itaparica, o qual costumava dormir em uma cama com um “mulato chamado Manoel [...] que com ele dormia carnalmente”<sup>378</sup>. Esses relatos versavam sobre diferentes assuntos de interesse do Santo Ofício, como casos de sacrilégios, blasfêmias, sodomia, solicitação para atos torpes e judaísmo, este último representado por duas delações: a de Margarida Jorge contra Phelippa Gonçalves, Beatriz Nunes e Margarida Dinis, e a de Catarina Fernandes contra André Lopes Ilhoa.

---

<sup>376</sup> Anteriormente, no capítulo *Um Tribunal do medo na Época Moderna*, apresentamos com mais detalhes os índices quantitativos das apresentações às Mesas nas visitasções do Santo Ofício dos séculos XVI, XVII e XVIII ao Brasil. Cf. *Uma celeuma de burburinhos: as visitasções do Santo Ofício no Brasil colonial*, p. 90-97.

<sup>377</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 221-223.

<sup>378</sup> *Ibid.*, fl. 281.

Já em relação ao número de denúncias registradas contra mulheres, observa-se a mesma tendência. Além dos casos de judaísmo citados anteriormente (Phelippa Gonçalves, Beatriz Nunes e Margarida Dinis; Dona Leonor, Maria Cardoso e Ângela Cordeira), há o registro de mais três denúncias realizadas contra mulheres cristãs-novas: Dona Isabel, Violante Pacheca e Catarina Mendes. Essas denúncias não se referem diretamente a crimes de judaísmo, mas sim a blasfêmias e sacrilégios, como, por exemplo, afirmar que “estava tão virgem como a Virgem Nossa Senhora”<sup>379</sup>, cuspir na imagem de Nossa Senhora do Rosário<sup>380</sup> ou ter comportamentos desrespeitosos durante a missa, como ficar sentada durante toda a celebração, inclusive, no momento da consagração da hóstia<sup>381</sup>. Além destes registros, há na documentação da visitação do século XVII uma denúncia contra Gracia, escrava de Francisco da Motta, por realizar adivinhações<sup>382</sup>.

Sobre as confissões apresentadas na Mesa do visitador Marcos Teixeira, além das três cristãs-novas já mencionadas por falso testemunho contra sua irmã Ângela Cordeira, acrescentam-se mais três apresentações de mulheres cristãs-velhas: Maria de Espinosa, que praticava sortilégios envolvendo adivinhações<sup>383</sup>; Catarina Nunes, que confessou ter cometido o pecado de sodomia com Francisco da Costa, porteiro do Tribunal da Relação da Bahia<sup>384</sup>; e Joana Correa, que confessou ter realizado certos feitiços de bem-querença para fins amorosos<sup>385</sup>. Desse modo, pode-se observar que a tendência aos baixos índices de denúncias e de confissões realizadas por (e contra) mulheres não foi uma especificidade da parcela cristã-nova da população na Bahia seiscentista. No entanto, não deixa de ser interessante ponderar que se o criptojudaísmo constituiu-se, por definição, como uma prática oculta, os poucos rastros percebidos nas fontes da visitação do século XVII, ao invés de questionar sua materialidade, podem, ao contrário, ratificar sua existência como discurso oculto, não obstante os limites e indícios que a documentação existente permite interceptar.

Se, comparativamente, os registros documentais dos livros das visitas realizadas por Heitor Furtado de Mendonça e Marcos Teixeira apontam um decréscimo nos relatos de práticas criptojudaicais femininas ‘de portas a dentro’ no espaço doméstico, o mesmo não se pode dizer sobre outros comportamentos que sugerem indícios da permanência do judaísmo oculto praticado por homens, como é o caso das reuniões de caráter clandestino

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, fl. 81; 84.

<sup>380</sup> *Ibid.*, fl. 222-223.

<sup>381</sup> *Ibid.*, fl. 225-226.

<sup>382</sup> *Ibid.*, fl. 113.

<sup>383</sup> Confissões da Bahia (1618-1620), p. 202.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 302.

realizadas por cristãos-novos, cujos relatos evidenciam diferentes arranjos para que estes ajuntamentos passassem despercebidos pela comunidade local.

### 3.3. As esnogas coloniais: práticas de espaços e discursos ocultos

Podemos dizer que o criptojudáismo colonial foi um discurso oculto de estratégia de resistência ao controle social e religioso encabeçado pelo Santo Ofício e que se constituiu por diferentes tipos de arranjos táticos, como foi o caso do judaísmo feminino, predominante no espaço doméstico no mundo ibérico e colonial. No entanto, as fontes do Santo Ofício também registram outras formas de expressão e organização tática para tentar manter sob o véu da clandestinidade a manutenção do ‘judaísmo possível’. Se o criptojudáismo feminino permite visualizar a manutenção de hábitos judaizantes no cotidiano doméstico, as reuniões de caráter clandestino, que eram realizadas tanto no interior dos espaços domésticos como nos engenhos das capitanias da Bahia e de Pernambuco, são exemplos significativos da conformação e adaptação dos ritos do judaísmo oficial em um contexto de perseguição e discriminação social.

As *esnogas* coloniais, como eram denominadas essas reuniões, representam junto com o criptojudáismo doméstico feminino as duas táticas mais elementares do criptojudáismo colonial dos dois primeiros séculos de colonização. Sobre o significado das ‘esnogas’, o historiador Angelo Assis explica a origem deste termo:

Eshnoga, esnoga, exnoga, snoga, synoga, sinoga, senoga, todos a significar a mesma coisa: ajuntamentos clandestinos em locais específicos – ou, ao menos, dissimulados – de cristãos-novos com o intuito de judaizar. O significado da expressão ensina [Elias] Lipiner, mais do que uma simples corruptela do termo sinagoga, poder ser encontrado no Zohar (Livro do Esplendor): ‘Deus é chamado Nógah [em hebraico: relâmpago] e está escrito [Ezequiel I, 13] que o relâmpago saía do fogo [em hebraico: esh], daí chamarem ao lugar de reunião Eshnoga.’<sup>386</sup>

As esnogas coloniais foram historicamente um tipo de resposta judaizante às discriminações de que os cristãos-novos eram vítimas, constituindo-se muito mais como um tipo de comportamento do que um espaço físico, um templo, propriamente dito. Poderíamos dizer, nesse sentido, que as esnogas coloniais se forjaram como um tipo de ‘prática de espaço’, ou seja, como o conjunto de atribuições e de significados dados aos espaços a partir das práticas que lhe conferiam sentido<sup>387</sup>. Deste modo, o que caracteriza as esnogas não é necessariamente seu espaço físico, mas sim a reunião de cristãos-novos judaizantes nesses espaços – engenhos e casas, por exemplo –, a fim de professarem clandestinamente as

<sup>386</sup> ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da colônia: criptojudaismo feminino na Bahia – séculos XVI – XVII*. Tese de doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2004, p. 153. Cf. LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999, p. 102.

<sup>387</sup> Cf. CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

celebrações da lei mosaica. No entanto, é certo que havia considerável racionalização na escolha desses lugares, afinal, como lembra Elias Lipiner<sup>388</sup>, a preferência para que as esnogas ocorressem nos engenhos é explicada pelo próprio lugar de importância desses espaços na vida econômica e social do começo da colonização, pois, “além da função própria de empresa particular agrícola”<sup>389</sup>, cabia aos engenhos também a “função religiosa, e especialmente a militar, destinada a torna-los baluartes armados para defender-se dos ataques dos índios ou outros inimigos”.<sup>390</sup>

Com efeito, devido ao caráter secreto dessas reuniões, é possível observar na documentação do Santo Ofício uma série de comportamentos que visavam a projetar sobre si algum tipo de autopreservação dentro das possibilidades imediatas, como se fechar em casa para diminuir as observações alheias sobre si, reunir-se em lugares distantes dos núcleos urbanos (em engenhos, por exemplo), ou utilizar códigos próprios e cifrados para avisar quando aconteceriam estas reuniões, aproximando estes comportamentos a um espectro de clandestinidade, devido a sua condição que se pretendia oculta. Não obstante este caráter clandestino e secreto, essas reuniões não passaram despercebidas pelos olhares vigilantes da comunidade local e, por isso, chegaram até nós por meio das fontes da repressão. Talvez, por este fato, sejam mesmo exemplos significativos da concomitância entre controle religioso e as microrresistências sociais ou, dito de outro modo, das diferentes formas que os judaizantes da sociedade colonial do Brasil encontraram para exercerem sua limitada liberdade de crença em detrimento da desconfiança social e de uma possível ação inquisitorial.

Para a Bahia do século XVI, existe o registro sobre diferentes esnogas realizadas nas casas e engenhos de cristãos-novos, principalmente na região do Recôncavo e arredores da cidade de Salvador. Ambrósio Peixoto de Carvalho, cristão-velho, natural de Guimarães e “provedor maior dos defunctos e ausentes”, “ouvio dizer em geral que em Perabasu [sic] que é no recôncavo desta Bahia, havia uma esnoga”<sup>391</sup>. Bernaldimio Ribeiro de Gram informou que, há mais de vinte anos, corria a fama de que na casa de Álvaro Mendes funcionava “uma esnoga com uma toura”<sup>392</sup>; João Garcez, cristão-velho, de trinta e sete anos e natural da cidade do Porto, disse que o mercador Antônio Thomaz “tinha em sua casa a esnoga de judeus, e que em sua casa se ajuntavam cristãos-novos a judaizar”<sup>393</sup>; já Bernardo Pimentel de Almeida,

<sup>388</sup> LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos no Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1969.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>390</sup> LIPINER, *loc. cit.*

<sup>391</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 377.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 467.

cristão-velho, de quarenta anos e morador no Recôncavo baiano, testemunhou contra Antônio Lopes Ilhoa, mercador e irmão do senhor de engenho Diogo Lopes Ilhoa, dizendo que ali “havia suspeita haver esnoga de judeus”.<sup>394</sup>

As denúncias sobre esse tipo de ajuntamento apresentam informações, não raro, vagas e imprecisas, repercutindo o burburinho e rumor público em relatos baseados em ‘ouvir dizer’. No entanto, são nos detalhes dessas narrativas, por vezes repetitivas e mesmo estereotipadas, que conseguimos observar alguns rastros do funcionamento e organização das esnogas. Há relatos, por exemplo, que apontam para mudanças nos locais onde ocorriam essas reuniões, como foi o caso delatado por Miguel Gonçalves, cristão-velho, de “quarenta e cinco ou seis anos”, que informava em Salvador que a esnoga que funcionava na casa do mercador Rui Teixeira foi transferida para a casa de Gomez Fernandes depois que o primeiro foi para Lisboa.<sup>395</sup>

As notícias sobre a esnoga que a família Antunes mantinha no engenho de Matoim também chegaram à Mesa do visitador. Margarida Pacheca, cristã-velha, de quarenta e sete anos, residente em Salvador, por exemplo, informou que “haverá vinte anos que ouviu dizer nesta cidade geralmente em pública fama, que em Mathoim nesta Capitania havia uma esnoga de judeus”<sup>396</sup>; Ilena da Fonseca, cristã-velha, de cinquenta e cinco anos, viúva, natural de Leiria, foi ao visitador para denunciar que uma conhecida lhe dissera que “em Mathoim desta capitania havia uma esnoga de judeus”<sup>397</sup>; já o lavrador Diogo Dias informou à Mesa que ouviu sempre dizer que Heitor Antunes tinha “em sua casa esnoga e toura e que em sua casa se ajuntavam cristãos-novos e judaizavam e guardavam a lei judaica”.<sup>398</sup>

Como demonstrado anteriormente, estes não foram os únicos indícios de judaísmo presente neste grupo familiar, de modo que podemos observar que a prática da esnoga entre os cristãos-novos desta família processava-se no espaço doméstico, principalmente por meio do criptojudaísmo feminino, mas também em espaços específicos nos engenhos, recebendo, neste caso, outros cristãos-novos da região. Isto é o que sugere a denúncia de Inês de Barros, cristã-velha, de vinte e sete anos, casada e moradora na freguesia de Tasuapina, que ouviu dizer que Heitor Antunes “tinha em sua fazenda uma casinha separada, na qual certos dias ele com outros cristãos-novos se ajuntavam e que faziam ali a esnoga”<sup>399</sup>. Aqui, além da notícia desta reunião, é interessante observar as pistas que a denúncia oferece acerca das táticas

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 475.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 537.

utilizadas pelos frequentadores desta esnoga para despistar os curiosos, pois, segundo a delatora, “quando os cristãos-novos iam lá em aqueles certos dias, deixavam dito na cidade que iam fazer peso”.<sup>400</sup>

Se este é um indicio de uma postura dissimulada para diminuir as observações alheias – ou ao menos manter uma limitada discrição –, em outros casos não restam dúvidas de que essas reuniões foram acompanhadas da adoção de alguns procedimentos táticos a fim de manter seu caráter oculto, como, por exemplo, quando Manoel Brás, cristão-velho, de trinta e oito anos, lavrador e morador em Itaparica, narrou ao visitador em agosto de 1591 que três meses antes soubera, através do cirurgião Antônio Machado, que Diogo Lopes Ilhoa fazia em sua casa “esnoga com ajuntamento de Judeus”, e que, quando isso ocorria, “uns estavam dentro fazendo a esnoga, outros andavam de fora vigiando”<sup>401</sup>. Ao contrário da maioria das delações da Bahia, que narram casos em que a realização das esnogas ocorreu décadas antes da visita inquisitorial, a acusação contra Diogo Lopes Ilhoa sugere que essa esnoga estava em pleno funcionamento durante a visitação, o que ajuda a explicar ainda mais a preocupação dos cristãos-novos quanto a passarem despercebidos.

Na capitania de Pernambuco, as esnogas também foram uma realidade, assim como o desenvolvimento de táticas cotidianas para que sua existência se coadunasse com a dubiedade social dos judaizantes. As denúncias da Mesa de Olinda dão conta, em sua grande maioria, da esnoga de Camaragibe mantida no engenho da família Fernandes. As notícias que circulavam eram de que ali os cristãos-novos reuniam-se, há décadas, a fim de celebrarem seus ritos e observarem, por exemplo, algumas festas do calendário judaico.

Um dos acusadores foi Felipe Cavalcanti, florentino, ‘dos da governança’ da capitania de Pernambuco, que, no dia 16 de novembro de 1593, denunciou casos que ocorreram “haverá quarenta anos pouco mais ou menos”, informando ao visitador que o cristão-novo Anrique Mendes era, assim como seu cunhado Antônio Dias – conhecido como ‘Alma de Burzeguins’ –, frequentador da esnoga de Camaragibe. De acordo com a denúncia, Anrique Mendes:

era acostumado todas as luas novas de agosto ir com sua mulher, Violante Roiz, e com toda a mais casa e família em carros enramados e com festas, desta vila ao lugar de Camaragibe, que está daqui quatro ou cinco léguas, e lá se estavam um e dois meses e era fama pública nesta terra, geralmente dito por todos nobres ou principais, como mais gente e povo, que no dito Camaragibe havia esnoga onde se ajuntavam os judeus desta terra e faziam as cerimônias e que nas ditas luas novas de agosto iam ao dito Camaragibe a celebrar a festa do jejum do Kipur e que ele

<sup>400</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>401</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 420.

denunciante viu três ou quatro anos [...] ir o dito Anrique Mendes com sua família e casa pela sobredita maneira ao ditto Camaragibe.<sup>402</sup>

Com efeito, os relatos sobre estas reuniões de caráter oculto que ocorriam com certa regularidade no engenho de Camaragibe permite visualizar uma rede de sociabilidade cristã-nova. Além de Branca Dias e Diogo Fernandes, aparecem nestas denúncias outros familiares, como Bento Dias Santiago, Diogo Fernandes – genro de Branca Dias e homônimo de seu esposo – e Duarte Fernandes, irmão de Diogo, além de outros cristãos-novos que mantinham relações com esta família, como, por exemplo, Ambrósio Fernandes Brandão, cristão-novo, senhor de engenho na Paraíba e autor dos *Diálogos das Grandezas do Brasil*<sup>403</sup>. De modo geral, as denúncias sobre a esnoga de Camaragibe fazem eco umas às outras. Em outro relato sobre o caso, Diogo Barreiros, cristão-velho, de quarenta e sete anos, morador na freguesia de Santo Amaro em Pernambuco, disse que os cristãos-novos da família Fernandes “viviam no ditto Camaragibe na lei judaica e faziam suas cerimônias e faziam a esnoga e que com eles se ajuntavam e faziam o mesmo Francisco Pardo cristão-novo que ora é lavrador e morador no mesmo Camaragibe”<sup>404</sup>, Simão Vaz, feitor do engenho de Camaragibe, seus parentes Pantaleão Vaz e Manoel Vaz, “e outros muitos cristãos-novos que lhe não lembram”<sup>405</sup>.

Uma das coisas que chama atenção no caso da esnoga da Camaragibe tem relação com o desenvolvimento, no cotidiano, de certas táticas que tinham como finalidade manter uma comunicação secreta, ou cifrada, com os cristãos-novos judaizantes da vila de Olinda, com o objetivo de avisá-los sobre as esnogas. Este é o caso que se pode observar nas denúncias contra o mercador cristão-novo Thomas Lopes, que carregava a alcunha de ‘o Maniquete’, apelido adquirido possivelmente por associação popular ao paramento

---

<sup>402</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 75. O Yom Kipur é o Dia do Perdão (ou Dia da expiação), uma data importante do judaísmo que implica na reflexão individual dos erros e pecados cometidos voluntária ou involuntariamente. O Yom Kipur deve ser observado com um período de jejum de 24 horas. De acordo com Elias Lipiner, esta celebração “é o jejum do perdão ou da expiação praticado pelos judeus no dia 10 do mês de Trishré do calendário judaico, correspondente ao mês de Setembro. O dia é de jejum absoluto e o mais terrível da vida religiosa judaica [...]. Não havendo uma plena concordância entre os meses dos calendários judaico e não-judaico, ou por aproximação derivada de simples ignorância ou falha de memória, o jejum de Quipur às vezes é dado como praticado no mês de Agosto”. LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999, p. 141.

<sup>403</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 519. Cf. BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das Grandezas do Brasil* – Segundo a edição da Academia Brasileira / corrigida e aumentada com numerosas notas de Rodolfo Garcia e introdução de Jaime Cortesão. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. (Edições do Senado Federal; v. 134).

<sup>404</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 251.

<sup>405</sup> *Ibid.*, loc. cit.



litúrgico<sup>406</sup>. Thomas Lopes costumava “em certos dias e tempos atar um pano no dedo do pé para outros cristãos-novos irem ajuntar-se a Camaragibe a fazerem esnoga”<sup>407</sup>. Segundo os relatos apresentados ao visitador, este era, precisamente, o papel tático do “Maniquete” no âmbito da rede judaizante de Olinda, ou seja, circular despretensiosamente pelas ruas da vila com um pano atado ao pé para servir de ‘sinal’ secreto e de aviso sobre os dias das reuniões no engenho Camaragibe. O licenciado Diogo Bahia, que serviu de oficial de justiça do Santo Ofício durante a visitação de Pernambuco, também deu conta do caso ao visitador em 25 de agosto de 1595, dizendo que:

De três ou quatro anos a esta parte tem ouvido dizer nesta Vila geral e publicamente a algumas pessoas com quem fala na matéria de cristãos-novos, que quando se ajuntam os cristãos-novos em Camaragibe ou em outra parte para fazerem suas cerimônias judaicas, que Thomas Lopes, de alcunha o Maniquete, [...] ata um pano em um pé e que assim com aquele pano atado no pé lhes dá sinal, com o qual eles o entendem para se ajuntarem a fazer as cerimônias judaicas, e que isto tem ele testemunha ouvido dizer nesta Vila a muitas pessoas por maneira que entende que é fama pública nesta terra entre grandes, pequenos, altos e baixos.<sup>408</sup>

Não há dúvidas de que a presença do visitador reavivou estas memórias e os rumores públicos sobre os comportamentos duvidosos que indiciavam os cristãos-novos de judaizarem secretamente. No entanto, é também interessante observar que muitos dos relatos sobre o arranjo improvisado pelo ‘Maniquete’, para supostamente se comunicar ocultamente com a comunidade judaizante de Olinda, diz respeito a episódios que ocorreram antes da visitação inquisitorial. Aqui está claro que, se o pano atado ao pé de Thomas Lopes tinha um papel performático no sentido de camuflar o aviso para “fazer esnoga”, seu objetivo de manter-se oculto – dado a existência dos relatos apresentados na Mesa do inquisidor – esteve longe de ser alcançado.

Isto não significa, no entanto, dizer que este improviso não logrou algum sucesso; ao contrário, pareceu ser uma tática dissimulada e utilizada no âmbito das possibilidades do dia a dia, cujas notícias da existência de reuniões recorrentes confirmam o alcance da transmissão da mensagem carregada por Thomas Lopes. Se a comunidade cristã-velha observava essa cena pitoresca, e mesmo sabendo do seu potencial significado, convivia com essa prática de maneira mais ou menos harmônica, isto diz respeito ao cenário social de

---

<sup>406</sup> No âmbito dos paramentos litúrgicos, maniquete é a renda presente na manga das alvas, ou seja, das túnicas compridas, normalmente em linho branco, usada interiormente pelos padres, usada sob outros paramentos como a casula, dalmática e pluvial. Cf. FERREIRA, Maria João. Et.al. *Paramentos Litúrgicos* – Coleção Duarte Pinto Coelho. Catálogo da Exposição produzida pela Fundação D. Luís I – MFET Soluções Gráficas, Casa Duarte Pinto Coelho, março/2018, p. 56 e 65.

<sup>407</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 54.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 471-472.

tolerância e de cooperação entre cristãos-velhos e cristãos-novos, característico do início da colonização e que foi alterado com a presença dos inquisidores<sup>409</sup>.

Aliás, essa era efetivamente uma cena conhecida na vila de Olinda, pois, de acordo com o testemunho do padre Francisco Pinto Doutel, registrado em Salvador em outubro de 1591, há vinte anos era fama pública em Pernambuco que o calceteiro<sup>410</sup> Jorge Dias de Caja – já falecido à época deste testemunho – “era o rabi e sacerdote dos judeus” e que “saía pela Vila de Olinda com um pano atado num pé branco e com a espada na cinta que em outros tempos não costumava e que este era o sinal para se ajuntarem”<sup>411</sup>. A existência deste relato é bastante significativa, principalmente, para demonstrar a antiguidade dessa forma tática de comunicação, em que Thomas Lopes, antes de ser um ‘inventor’, aparece como uma espécie de ‘herdeiro’ de um lugar e de uma prática específica no âmbito da gramática oculta judaizante da vila de Olinda.

Com efeito, esse era um costume conhecido por muitas pessoas nesta vila, algumas dessas, inclusive, empenharam-se bastante na tentativa de esclarecer – ou desmascarar – os motivos desse comportamento atípico e curioso de Thomas Lopes. Este foi o caso da denúncia do padre Pero Leitão, religioso da Companhia de Jesus, que, no dia 13 de setembro de 1595, apresentou-se à Mesa e, entre outros casos, denunciou Thomas Lopes pelo conhecido comportamento, chamando-o de “campainha dos judeus [...] para saberem quando se haviam de ajuntar”<sup>412</sup>.

Este depoente contou ao inquisidor que observou Thomas Lopes e o viu “três vezes diversas em dias diferentes andar pelas ruas desta Vila da dita maneira com um pé descalço, que lhe parece era o esquerdo, com um lenço atado nele no artelho ou por cima do artelho”<sup>413</sup>. No entanto, desconfiado, “e por eles serem ambos conhecidos e falarem muitas vezes”<sup>414</sup>, perguntou-lhe o que era aquilo em seu pé, “e o Maniquete lhe respondeu que era

---

<sup>409</sup> Cf. MAIA, Ângela Vieira. *À sombra do medo – cristãos velhos e cristãos novos nas capitâneas do açúcar*. Rio de Janeiro: Idealizarte, 2003; SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>410</sup> De acordo com o dicionário do padre Raphael Bluteau a palavra calceteiro tem dois significados: a) aquele que faz e vende calças e b) o que calça as ruas com pedras. Por sua vez, calceta diz respeito tanto as argolas de ferro unidas por uma corrente e presas nas pernas dos indivíduos condenados às galés, quanto a estes condenados que trabalhavam forçadamente nas ruas; já calcetaria, diz respeito ao bairro ou rua de calçada. Cf. BLUTEAU, Rafael. *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 216. Considerando as informações da denúncia não é possível, no entanto, afirmar qual categoria correspondia Jorge Dias de Caja.

<sup>411</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 522.

<sup>412</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 480.

<sup>413</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>414</sup> *Ibid.*, loc. cit.

uma ferida”<sup>415</sup>, sendo em seguida interpelado pelo padre que pareceu não acreditar naquela resposta, pois este “lhe disse que olhasse não fosse o que diziam que ele Maniquete servia de companhia com aquele trapo assim atado no pé para que os judeus se ajuntassem em Camaragibe”, recebendo como tréplica de Thomas Lopes que aquele juízo que faziam dele “era dito de vadios.”<sup>416</sup>.

Não satisfeito com esta investida inicial, o padre Pero Leitão foi visitar Thomas Lopes dois dias depois, encontrando-o em sua casa “em chinelas sem ter pano nenhum atado”. Diante disso, perguntou-lhe pela ferida que Thomas Lopes afirmou ter no pé, e “ele lhe não respondeu com mais que se rir e dissimular”, sendo então desmascarado pelo padre, pois “de propósito logo lhe olhou o pé onde lhe tinha visto o pano atado e não lhe achou ferida, nem chaga nenhuma, nem nódoa, nem signal dela”<sup>417</sup>. Esta situação provocou tamanha má suspeita que o padre, desde a ocorrência desse episódio, deixou de ouvir as confissões sacramentais de Thomas Lopes.

Essas não foram as únicas investidas feitas contra Thomas Lopes. Pelo contrário, os relatos permitem visualizar outras querelas que envolviam o ‘Maniquete’ e a sua atuação na esnoga de Camaragibe. Em uma destas situações, o ‘Maniquete’ aparece como vítima num episódio numa tentativa de extorsão realizada por um falso Familiar do Santo Ofício. Manoel Ferreira, meirinho da vara eclesiástica da Bahia, denunciou este caso ao visitador, explicando-lhe que Thomas Lopes lhe contou a situação pouco agradável que vivenciou. Segundo a denúncia, Belchior (ou Melchior) Mendes de Azevedo, cristão-velho, de cinquenta anos, natural de Avis, procurou Thomas Lopes, dizendo ser ministro do Santo Ofício a fim de lhe dizer em segredo “que ele trazia da Bahia poderes e uma provisão dele Senhor Visitador para pender a ele ditto Thomas Lopes e o levar preso pela Santa Inquisição a Bahia”<sup>418</sup> devido à culpa que tinha em “dar sinal para os cristãos-novos se ajuntarem em certa parte a fazer sua esnoga”<sup>419</sup>. No entanto, caso o Thomas Lopes lhe desse “uma pipa de vinho e certo dinheiro”, ele “lhe daria na sua mão a provisão que trazia do Santo Ofício e o não prenderia”<sup>420</sup>, suborno este que ficou acordado entre ambos até o cristão-novo ir contar o caso aos padres da Companhia de Jesus e “por conselho deles não deu nada ao ditto Belchior Mendes”, o falso Familiar da Inquisição.<sup>421</sup>

---

<sup>415</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>416</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>417</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 481.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>419</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>420</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>421</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

Interessante observar que, não obstante a fama pública e geral que se tinha sobre este caso da ‘campanha dos judeus’, o próprio Thomas Lopes compareceu à Mesa do visitador, mas, ao contrário do que se possa inicialmente pensar, não se tratou de uma apresentação para confessar algum tipo de desvio que incorresse em culpas no Santo Ofício, mas sim para denunciar o chantagista Belchior Mendes de Azevedo. Esta denúncia, registrada no dia 11 de novembro de 1593, esclarece que, além de dizer ser ministro do Santo Ofício, Belchior Mendes teve o impropério de dizer que era “primo dele Senhor Visitador”, e que este tinha lhe dado na Bahia as referidas provisões para prender Thomas em nome da Inquisição. As idas de Belchior Mendes à casa de Thomas Lopes a fim de intimidá-lo tornaram-se frequentes – o denunciante aponta que ocorreram pelo menos quatro visitas –, mas suas tentativas de suborno pareceram não surtir o efeito desejado, de modo que o cristão-novo disse para Belchior Mendes que “não tinha vinho, nem dinheiro para lhe dar, nem tinha a dita culpa, nem outra alguma do Santo Ofício por que temesse nada”<sup>422</sup>. Diante da postura inflexível de Thomas Lopes, o falso Familiar insistiu na ameaça da prisão:

e vendo que ele denunciante lho não queria dar o vinho, nem dinheiro que lhe pedia, lhe disse então que, pois, lhe não dava nada que se aparelhasse por que o havia de levar em uma corrente de ferro preso pela Santa Inquisição à Bahia a ele Senhor Visitador que lá estava então, dizendo-lhe que ele tinha poderes que ele Senhor Visitador lhe dera para prender a ele denunciante pelo Santo Ofício.<sup>423</sup>

As intimidações recorrentes de Belchior Mendes de Azevedo parecem ter mexido com os brios de Thomas Lopes, pois foi ao colégio da Companhia de Jesus falar sobre o caso com os padres Henrique Gomes, Pero Leitão e Simão Travassos, dizendo-lhes, por desespero ou pelo exagero comum a uma situação emocionalmente instável, “que ele se havia de enforcar com uma corda se aquele homem lhe tornava a casa com aquilo” e que, por isso, “lhes pedia que o chamassem e repreendessem”<sup>424</sup>. Este pedido de ajuda aos padres jesuítas, aparentemente, surtiu efeito, pois depois disso Thomas Lopes não foi mais incomodado por Belchior Mendes de Azevedo. Ao final de sua denúncia, o visitador, como é de se esperar, interrogou Thomas Lopes sobre seus estranhos hábitos, perguntando-lhe “quem lhe ensinou a invenção de que ele usa de trazer o pano atado no pé para ser entendido dos Judeus e em que dias costuma ele fazer isto”<sup>425</sup>, cuja resposta foi peremptória ou dissimuladamente negativa, afirmando na Mesa “é falsidade que lhe alevantaram e que nunca tal fez [...] e que tal não usa

---

<sup>422</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 61.

<sup>423</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>424</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 62.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 63.

nem usou”<sup>426</sup>, mas que se por acaso o viram algumas vezes com o pé enfaixado foi devido ter “um dedo do pé doente entrapado como muitos tem nesta terra”<sup>427</sup>, encerrando seu relato dizendo que era bom cristão. Com efeito, é difícil apontar se os argumentos apresentados por Thomas Lopes foram o suficiente para despistar ou desviar as atenções do visitador Furtado de Mendonça, mas o fato é que não há nenhum rastro de que o “Maniquete” foi processado pelo Santo Ofício. O mesmo, no entanto, não se pode dizer de Belchior Mendes de Azevedo.

Na verdade, essa não foi a primeira vez que Belchior Mendes de Azevedo teve seu nome anotado nos registros da visitação quinhentista. A primeira denúncia apresentada nesta visitação contra Thomas Lopes, acerca da tática relativa ao aviso para as esnogas, não é encontrada no livro de denúncias da vila de Olinda, mas sim em 1591, no início da visitação, quando o inquisidor ainda estava na Bahia. Foi o próprio Belchior Mendes de Azevedo que, estando naquele tempo em Salvador, deu conta do caso da esnoga de Camaragibe em Pernambuco, dizendo que “quando é o dia em que hão de fazer a esnoga, os vai chamar a vila um homem que vive no Varadouro de alcunha, o Maniquete”<sup>428</sup>, o qual serve de campainha para os cristãos-novos, “passando-lhe pelas portas com um pé descalço e com um pano atado nele e desta maneira é entendido para se ajuntarem”<sup>429</sup>. Aqui ele figura como delator, no entanto, quando voltou para Pernambuco, pouco tempo após realizar esta denúncia, ele se tornaria réu devido ao caso em que fingiu ser agente do Santo Ofício para intimidar e extorquir Thomas Lopes.

No seu processo consta que seus crimes foram: perjúrio, revelar segredos do Santo Ofício e fazer-se passar por ministro da Inquisição<sup>430</sup>. Esse documento é constituído por diferentes peças, que datam de 1591 (denúncia de Belchior Mendes realizada em Salvador) até 1595 (ano da expedição de sua sentença), como traslados de denúncias, ratificações, confissões, sessões de interrogatórios e diligências da Mesa que, apesar de, no âmbito do processo, tratarem principalmente do caso do fingimento de Belchior Mendes de Azevedo, ratificam também as notícias sobre o papel tático desempenhado por Thomas Lopes para a realização das esnogas no engenho de Camaragibe.

Para entender a natureza do processo de Belchior Mendes de Azevedo e a relação deste com as notícias das esnogas da vila de Olinda, é preciso atentar para a trajetória deste delator que se tornou réu da Inquisição: primeiro denunciou o caso na Bahia, em 24 de agosto

---

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>428</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 450.

<sup>429</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>430</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7956.

de 1591; depois seguiu para Pernambuco e, em 1592, ou seja, antes da instalação da visitação naquela capitania, tentou extorquir Thomas Lopes. No entanto, quando o visitador chegou à vila Olinda, apresentou-se voluntariamente à Mesa em 18 de novembro de 1593, sete dias após Thomas Lopes t -lo denunciado, confessando-se durante o ‘período da graça’ concedido para aquela vila. Nesta confissão, ele diz que “há um ano pouco mais ou menos, que vindo ele da Bahia e estando nesta vila” foi   casa de Thomas Lopes e, l  estando, foi, de pronto, interpelado pelo cristão-novo que quis saber se era verdade que Belchior Mendes o acusou na Bahia, pois disto soube e queria que “aclarasse se era assim”.<sup>431</sup>

Neste retorno diante do visitador, agora na condição de confitente, Belchior Mendes omitiu uma série de detalhes que, com o desenrolar de seu processo, foram cada vez mais esclarecidos para a Mesa. D  a entender, por exemplo, que ele foi até   casa de Thomas Lopes apenas duas vezes; que na segunda visita, em decorrência de uma discussão entre ambos, possivelmente acerca da acusação feita à Mesa em Salvador, blefou dizendo que trazia o mandado de prisão expedido pelo visitador na Bahia; que inventou esta mentira porque estava colérico devido a queixa prestada pelo ‘Maniquete’ ao reitor do Colégio da Companhia de Jesus sobre o assédio de que era vítima. No entanto, contou que, como Thomas Lopes começou a se “mesquinhar dizendo que não dissera tal ao dito padre”<sup>432</sup>, o que evidentemente não era verdade, pois, de fato, Thomas Lopes recorreu aos padres jesuítas, ele “tomou o dito papel que fingira ser provisão e o rompeu perante ele em pedaços, dizendo-lhe que estava zombando”<sup>433</sup>, fazendo Thomas Lopes jurar que não contaria a ninguém o que ali aconteceu e, por fim, “se apartou dele e nunca mais lhe falou”.<sup>434</sup>

Neste relato, prestado espontaneamente em novembro de 1593 durante o ‘período da graça’ concedido a vila de Olinda e freguesias vizinhas, Belchior Mendes de Azevedo apresentou uma versão bastante superficial e descontraída dos acontecimentos. Mas o mesmo não aconteceu quando, quase dois anos depois, em 21 de agosto de 1595, ele foi convocado pelo visitador para a primeira sessão de interrogatório do seu processo. Ao ser admoestado para falar toda a verdade de suas culpas, Belchior Mendes de Azevedo pareceu entender a gravidade da situação em que se encontrava. Disse, então, que agiu sozinho “por si mesmo de propósito a fim de tirar do dito Thomas Lopes alguma coisa que lhe desse para suas necessidades”, confirmando que, de fato, afirmou que “tinha poder para embarcar a ele Thomas Lopes e o mandar preso a Bahia a ele senhor visitador”; negou, porém, que tivesse

---

<sup>431</sup> *Ibid.*, fl. 11.

<sup>432</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>433</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>434</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n  7956, fl. 11-12.

dito que era primo de Heitor Furtado de Mendonça, mas sim – como se fosse menos agravante – que “era parente dos parentes dele Senhor”, e que esta mentira dissera apenas “para mais efetuar seu intento”<sup>435</sup>, pedindo ao visitador perdão e misericórdia porque estava “muito arrependido, e disso deu mostras de joelhos, chorando muitas lágrimas”.<sup>436</sup>

No dia seguinte, 22 de agosto de 1595, este réu se apresentou, mais uma vez, diante da Mesa para sua segunda sessão de interrogatório. Nesta altura do processo, pode-se, sem dificuldade, perceber as investidas do inquisidor e o tom intimidador de suas admoestações e questionamentos, principalmente quando o mesmo coloca em xeque a narrativa de Belchior Mendes. Heitor Furtado perguntou, por exemplo, se ele, quando foi chantagear Thomas Lopes, atentou “então que incorria em perjúrio por ter testemunhado este caso na Bahia e jurar então ter segredo”, ao que o réu respondeu “que não atentou então a isso, nem lhe lembrou tal”<sup>437</sup>. Triste sorte de Belchior Mendes, que do lugar de delator passou a ocupar o lugar de réu, não apenas por ter fingido ser ministro da Inquisição, mas também por ter quebrado o juramento para manter segredo dos casos tocados na Mesa do Santo Ofício, feito diante do inquisidor em Salvador

Em um jogo argumentativo muito sagaz entre a Mesa e o réu, o visitador Heitor Furtado de Mendonça questionou se Belchior Mendes sabia que no Monitório estava explicitado que era caso de excomunhão revelar os assuntos contados na Mesa da Inquisição e teve como resposta do réu que este “não sabia do monitório geral, nem o ouviu na Bahia”<sup>438</sup>, mas apenas quando a visitação chegou a Pernambuco “ouvio o Édito e Monitório geral e por isso veio ele então no tempo da graça a esta Mesa fazer a confissão que nela fez”<sup>439</sup>. Nesta altura do depoimento, a arguição do inquisidor foi certa, pois o réu foi questionado: “porque então na graça não confessou ele a verdade de sua culpa, assim como ora tem confessado nestas sessões depois de chamado a juízo?”<sup>440</sup>

Ao ser confrontado, Belchior Mendes não pôde alegar senão que, naquela ocasião, não se lembrou de informar esses detalhes na sua confissão. Não por acaso, o esquecimento se deu justamente no que tocava às incongruências omitidas no seu relato – o próprio objetivo de extorsão material, a mentira sobre ser ministro do Santo Ofício e primo do visitador, a recorrência das visitas e a insistência das intimidações –, contradições estas que agora estavam evidentes para o visitador. Preocupado com seu destino, Belchior Mendes lançou

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, fl. 26-27.

<sup>436</sup> *Ibid.*, fl. 27.

<sup>437</sup> *Ibid.*, fl. 29.

<sup>438</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>439</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>440</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

mão de vários argumentos para sustentar que se foi omissivo com algumas informações o foi por puro esquecimento, explicitando, inclusive, que, ao final daquela sua confissão realizada em 1593, disse ele ao visitador que “se mais alguma coisa havia que por esquecimento o não declarava, ele o havia por declará-lo”<sup>441</sup> e que, portanto, “lhe pareceu então que com isso satisfazia na obrigação de confessar sua culpa”.<sup>442</sup>

Isto, no entanto, não aquiesceu a Mesa inquisitorial, tendo em vista que o visitador partiu para o confronto direto dos testemunhos, fazendo com que a confissão duvidosa fosse lida diante do réu e perguntando-lhe se reconhecia aquele relato como seu. Ao responder afirmativamente, Belchior Mendes de Azevedo ratificou, mesmo sem querer e sob a pressão da Mesa, as contradições dos seus testemunhos, sendo, portanto, prontamente admoestado pelo visitador, pois “tudo o que na dita confissão se contém é o contrário do que tem confessado nesta Mesa ontem e hoje”<sup>443</sup>. Posto em xeque, Belchior Mendes admitiu, enfim, que “agora vendo ele a dita confissão que então fez, que ora lhe foi lida, vê que tudo o que nela se contém é falso, por que a verdade é como ontem e hoje tem confessado”.<sup>444</sup>

Há ainda neste processo mais uma sessão de interrogatório, ocorrida em 23 de agosto de 1595, que pouco acrescenta as anteriores. Pode-se observar, de um lado, a insistência do visitador para que o réu confessasse toda a verdade de suas culpas “porque a desculpa que ele diz de esquecimento não parece verossímil”<sup>445</sup>, e, de outro, vê-se Belchior Mendes sustentando esta justificativa. Após esta terceira sessão, a Mesa analisou os autos e deliberou a sentença do réu, que foi expedida em Olinda, em quatro de novembro de 1595, determinando que Belchior Mendes de Azevedo fosse:

ao Auto Público da Fé em corpo com a cabeça descoberta e com uma vela acesa na mão, e que logo se confesse de confissão geral e se confesse e comungue de conselho do seu confessor todos os meses do ano seguinte e em cada um deles reze três vezes os salmos e penitências de David e assim mais em cada um deles jejeje uma quarta-feira nas quais quartas feiras ouvirá missa [e pague as custas].<sup>446</sup>

Este foi um dos processos instruídos e julgados pelo próprio visitador Heitor Furtado de Mendonça durante a visitação e sem a necessidade do envio do réu para os cárceres do tribunal de Lisboa. No entanto, como se vê na sentença, Belchior Mendes de Azevedo foi um dos indivíduos obrigados a participar da vexação pública através de um dos

---

<sup>441</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7956, fl. 30.

<sup>442</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>443</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>444</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7956, fl. 31.

<sup>445</sup> *Ibid.*, fl. 33.

<sup>446</sup> *Ibid.*, fl. 38.



Autos de fé improvisado pelo visitador na colônia, fato este que extrapolava, inclusive, os poderes que lhe foram delegados pelo Conselho Geral do Santo Ofício lisboeta. Por mais que não se trate, especificamente, de um caso de acusação de judaísmo, o processo de Belchior Mendes de Azevedo é bastante significativo, pois não só faz eco às notícias da esnoga de Camaragibe, como também exemplifica, em vários níveis, a relação entre o imaginário social temeroso acerca da Inquisição e o desenvolvimento de táticas de preservação individual e/ou coletiva. Observe-se, por exemplo, que o fato de Belchior Mendes cogitar intimidar alguém fingindo ser agente da Inquisição é um fator que demonstra como os familiares do Santo Ofício eram vistos socialmente e, nesse caso, não se pode negar que esta estratégia de intimidação tenha alcançado algum sucesso. Manoel Leitão, cristão-velho, de setenta anos, que atuou durante muitos anos como guarda da Inquisição de Coimbra, por exemplo, disse que Thomas Lopes quando falava com ele sobre o falso familiar “falava medroso, e como homem que teme”<sup>447</sup>. Por sua vez, o padre Henrique Gomes, reitor do Colégio da Companhia de Jesus, pediu que Belchior Mendes não falasse mais com Thomas Lopes, “porque estava temeroso dele”.<sup>448</sup>

É interessante observar o contraste, ou a flutuação, nas tomadas de posição de Thomas Lopes, pois, ao mesmo tempo em que demonstrava estar temeroso com o mandado de prisão supostamente expedido pelo visitador na Bahia, negava as investidas de Belchior Mendes de Azevedo fazendo questão de dizer que não tinha nenhuma culpa relacionada ao Santo Ofício “por que temesse nada”<sup>449</sup>. Aliás, se considerarmos a presteza com que se apresentou ao visitador para denunciar o falso Familiar, logo percebemos que a denúncia de Thomas Lopes contra Belchior Mendes de Azevedo foi também uma tentativa de dirimir as suspeitas sobre si, posto que sua acusação poderia manchar qualquer credibilidade do discurso de Belchior Mendes, seu delator em Salvador.

Já Belchior Mendes de Azevedo, em conversa com o padre Henrique Gomes, deixou transparecer que, se se utilizou do Santo Ofício para intimidar outrem, estava agora temeroso, pois, apesar de negar ao padre que tinha feito se passar por Familiar do Santo Ofício, perguntou-lhe sobre “que Remédio tinha aquilo se o viessem acusar a esta Mesa”, antecipando-se, portanto, em saber qual seria o tratamento dado pela Mesa do visitador se viesse a ter problemas com a Inquisição, ao que o padre “lhe aconselhou que quando ele Senhor Visitador viesse da Bahia, por que ainda então lá estava, que se aproveitasse com vir a

---

<sup>447</sup> *Ibid.*, fl. 14.

<sup>448</sup> *Ibid.*, fl. 26.

<sup>449</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 61.

Mesa”, ficando a partir dali com suspeitas e considerando que Thomas Lopes falava a verdade<sup>450</sup>. Além disso, nos pedidos de misericórdia feitos pelo réu na Mesa do visitador, não se pode deixar de observar sua preocupação com a infâmia pública e a sobrevivência material de sua família, não por acaso, dois dos elementos que compunham a ‘pedagogia do medo’.

E que de toda sua culpa a que neste caso tem pede perdão e esta muito arrependido e pede se use com ele de misericórdia por que tem mulher moça e muitas filhas e filhos [...] e que com tudo isto é muito pobre e tem muitas necessidades e que dando-se-lhe pena pública ficarão ele e sua casa e família desremedeados e que, portanto, pedia misericórdia a qual pede com muitas mostras de arrependimento, de joelhos com muitas lágrimas, com as mãos levantadas.<sup>451</sup>

Com efeito, os registros sobre as esnogas coloniais apontam rastros de diferentes trajetórias individuais que não estão necessariamente relacionadas aos indícios de judaísmo ou mesmo a indivíduos de origem cristã-nova, como no exemplo anteriormente discutido. De todo modo, esse não deixa de ser um exemplo das relações de força que constituíam o tecido social entre cristãos-velhos e cristãos-novos nos primeiros tempos de colonização do Brasil, além, é claro, de ratificar o imaginário social sobre o lugar de poder ocupado pela instituição inquisitorial.

Os resultados da visitação iniciada em 1618 na Bahia são pontuais, até onde a documentação alcança, no que se refere às reuniões de caráter clandestino realizadas pelos cristãos-novos. Como aponta a historiadora Sônia Siqueira, “apesar da fama que ia tendo a Bahia de ninho da marranagem peninsular, poucos réus foram apanhados. E por culpas inexpressivas de judaísmo”<sup>452</sup>. De fato, assim como o criptojudaísmo feminino, poucos relatos chegaram à Mesa do visitador sobre as esnogas na Bahia do século XVII. No entanto, as denúncias permitem observar a predominância masculina nessas ocasiões, considerando-se que não há nenhuma referência à participação de mulheres cristãs-novas nos casos delatados ao visitador Marcos Teixeira. Além disso, esses relatos são também indícios, mesmo que pouco volumosos, da sobrevivência e continuidade do criptojudaísmo colonial no primeiro quartel do século XVII.

Belchior Fernandes de Basto, mercador, cristão-velho, residente em Salvador, por exemplo, na denúncia que apresentou contra Simão Nunes de Mattos, disse que foi seu vizinho entre 1610 e 1611, e que devido a isso era comum observar que naquela casa se reuniam outros cristãos-novos, entre os quais se encontravam Francisco Tinoco de Lisboa,

<sup>450</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7956, fl. 16.

<sup>451</sup> *Ibid.*, fl.31- 32.

<sup>452</sup> Confissões da Bahia (1618-1620), p. 70.

Simão Machado, Diogo Fernandes de Elvas, Simão de Leão, Francisco Duarte Tinoco, Manoel Alvares de Gallegos e Pascoal Bravo. Em seu depoimento, registrado no dia 14 de setembro de 1618, consta que:

ouvira ele [...] por espaço de um ano ou mais todas as sextas-feiras e sábados, assim de noite como de dia, muita festa e traquinada em casa do dito denunciado, e via que nos mesmos dias principalmente vinham jantar e cear e dormir em sua casa muitos homens da nação, tanto que espantado [...] perguntara a um cabra do denunciado por nome Manoel [...] que era aquilo que não deixavam dormir a vizinhança com tanta matinada e festa, lhe respondera o cabra, que ‘tirvão a toura dos farelos’, do que elle denunciante ficara escandalizado.<sup>453</sup>

Em alguns casos, pode-se perceber certa confusão entre os ajuntamentos de caráter oculto e as reuniões de cristãos-novos em associações católicas, como confrarias ou irmandades. Como explicita Elias Lipiner, “os cristãos-novos aparecem frequentemente filiados nestas corporações e nelas ocupam posições de destaque, talvez, em muitos casos, para melhor dissimular com tais actos públicos de devoção as suas clandestinas práticas judaizantes”, e continua, “em certas ocasiões os cristãos-novos instituíram confrarias aparentemente católicas, destinadas, porém a dissimular o culto prestado à memória de célebres vítimas do Santo Ofício, bem como à prática de ritos judaizantes”<sup>454</sup>. Na segunda visitação inquisitorial ao Brasil, há algumas as notícias indiciárias sobre esta questão. Gaspar Affonso, cristão-velho, de trinta e quatro anos, natural da Bahia, denunciou, em setembro de 1618, os cristãos-novos Pedro Fernandes Raphael e Luís Lopes Paredes, pois havia oito ou nove anos em que Matheus de Souza, sobrinho do primeiro denunciado, teria confidenciado que “seu tio fechava de noite em uma loja sua com Luís Lopes de Paredes [...] e aí estavam até meia noite escrevendo em um livro grande [...] que não era senão o livro da confraria dos Judeus”.<sup>455</sup>

Há também notícias sobre a Confraria de Nossa Senhora da Ajuda, formada por cristãos-novos, entre os quais estava Duarte Álvares Ribeiro, tesoureiro desta confraria, que se confessou em setembro de 1618 por ter zombado de algumas imagens dos apóstolos que estavam na ermida de Nossa Senhora da Ajuda<sup>456</sup>. Estas são referências imprecisas e indiretas acerca do uso das confrarias católicas (discurso público) para supostamente mascarar reuniões de cunho judaizante (discurso oculto). De todo modo, estes ruídos não deixam de ser

<sup>453</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 150.

<sup>454</sup> LIPINER, Elias. *Terror e linguagem*: um dicionário da Santa Inquisição. Lisboa: Contexto, 1999, p. 70.

<sup>455</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 185.

<sup>456</sup> Confissões da Bahia (1618-1620), p. 121.

demonstrativos das diferentes possibilidades e maneiras de conformação do criptojudáismo colonial.

Outro caso diz respeito à esnoga mantida na casa do cristão-novo Gonçalo Nunes<sup>457</sup>, que era frequentada, inclusive, por alguns indivíduos citados anteriormente, como Pascoal Bravo e o próprio Simão Nunes de Mattos, além de outros denunciados, como, por exemplo, Dinis Bravo, irmão de Pascoal Bravo, Diogo de Albuquerque, Francisco Lopes Brandão, Domingos Álvares de Serpa e Diogo Lopes Franco. De acordo com Melchior de Bragança, delator do caso, este “viu e notou que de ordinário às sextas-feiras à tarde se ajuntavam em casa do dito Guonçallo Nunes”, observando também que:

[na] casa estavam todos com as portas fechadas mais de cinco horas, porque entravam às sete da tarde e saíam depois da meia noite, o que ele denunciante disse que sabia pelo ver três noites em que espreitou de um canto da rua detrás da cadeia até que os via sair, além de outras muitas vezes em que os via entrar na dita casa no mesmo dia que tem dito à tarde e fecharem-se por dentro, de que suspeitava que era para fazerem algumas cerimônias da Lei Velha e celebrarem a festa do Salvador.<sup>458</sup>

A trajetória pessoal de Melchior de Bragança é característica das desventuras de indivíduos que caíram nas malhas da justiça do Antigo Regime e que ajuda, inclusive, a explicar seu afinco em colaborar com o Santo Ofício, comparecendo por duas vezes à Mesa do visitador para denunciar alguns cristãos-novos da cidade de Salvador. Natural do Marrocos, judeu de nascimento, mas convertido ao catolicismo, Melchior de Bragança era doutor e havia ensinado hebraico nas Universidades de Alcalá e Salamanca, na Espanha, e no Colégio da Companhia de Jesus na cidade de Coimbra. No entanto, viu sua sorte transformada devido a um assassinato que cometeu em Portugal, sendo degredado por esta culpa para o Brasil.

Desterrado e passando por necessidades, foi, então, pedir ajuda aos cristãos-novos Domingos Álvares Serpa, mercador, e Dinis Bravo, senhor de engenho. Aqui, é interessante observar como a narrativa da denúncia dá acesso a episódios que ocorreram fora da cena pública. Ao ir à casa de Domingos Álvares Serpa, Melchior de Bragança explicava sua infeliz trajetória quando o anfitrião disse que:

sabia de certo que ele fugira de Marrocos por quebrar do crédito, e não por se vir fazer cristão de vontade, por quanto a lei de Moisés era a lei verdadeira, e que por

---

<sup>457</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 101-102; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitaçāo do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 86 [v].

<sup>458</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 101-102.

isso não podia ele denunciante deixá-la. E que se tinha necessidade, que se recolhesse a cada dele denunciado, e se declarasse com ele<sup>459</sup>.

Não há dúvidas de que aqui, apesar da situação não se relacionar especificamente com a prática das esnogas, trata-se de outro discurso oculto que veio à tona através das vozes polifônicas presentes na documentação inquisitorial. Defender ampla e abertamente o judaísmo era, certamente, algo possível de ser realizado apenas na limitada privacidade de um encontro sem muitas testemunhas. Além disso, há aqui a evidente sugestão de que o acolhimento ofertado a Melchior de Bragança estava condicionado à adesão – ou, neste caso, ao retorno – do mesmo ao judaísmo. Situação semelhante ocorreu com Dinis Bravo, que ironizou a situação precária em que Melchior de Bragança se encontrava, dizendo-lhe “vós sois, vós sois, vós sois o doutor hebreo? é possível que ereis pregador da lei de Moisés, e desamparastes dela? bem dizem que a não desamparastes, senão por necessidade. Ivos embora que temos cá muito a que acudir”.<sup>460</sup>

Com efeito, as duas denúncias realizadas por Melchior de Bragança, apesar de terem como foco as acusações de judaísmo, permitem também visualizar as tensões religiosas entre o cristianismo e o judaísmo, as duas principais religiões monoteístas do mundo ocidental no início da Época Moderna. Nesse exemplo específico, vemos as hostilidades de alguns cristãos-novos judaizantes em relação ao referido judeu de nascimento que se converteu ao cristianismo. Estas não foram as únicas vezes em que seus pedidos foram negados. Melchior de Bragança narrou que também pediu ajuda a Gonçalo Nunes, no entanto, assim como os demais, este não lhe ofereceu a melhor recepção, dizendo que ele era o principal responsável pela sua situação de penúria, pois “quem renunciara lei, pai e mãe, não tinha para que cá contar misérias”, lamentando pelo seu afastamento da “lei que se deu no Monte Sinai”.<sup>461</sup>

Já em outra ocasião este denunciante foi jantar na casa de Manoel Rodrigues Sanches, cristão-novo, mercador e senhor de engenho na Bahia, onde também estava presente Luís Álvares, cristão-novo, funcionário do referido engenho. Entre os diversos assuntos que conversaram, veio à tona uma discussão sobre o judaísmo de Flandres, nos Países Baixos. Foi então que, ao ser questionado pelo anfitrião, Luís Álvares apresentou um detalhado relato sobre o judaísmo e as sinagogas presentes naquela região, dizendo aos circunstantes que:

ao entrar da Sinagoga lavavam as mãos e punham a mão na testa e então beijavam a mesma mão e levantavam ambas e entravam dentro, e meneando o corpo rezavam os salmos de David em lingua hebréia. E depois que acabavam a reza, vinha um Rabino

---

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 130.

vestido com uma alva branca por cima do vestido ordinário e subia a um púlpito grande aonde dizia certas orações e respondiam os demais, Amém, dando saltos para cima dizendo ‘Cadox, Cadox, Cadox’, que queria dizer, ‘Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth’.<sup>462</sup>

Aqui, mais uma vez, a documentação inquisitorial permite acessar, mesmo que virtualmente e considerando os filtros presentes nas fontes do Santo Ofício e nas narrativas dos denunciantes, situações que dificilmente ocorreriam na cena pública. No meio desta discussão, Melchior de Bragança não deixou de se posicionar, respondendo que “a fé de Cristo Nosso Senhor era a que permanecia e havia de permanecer para todo sempre”<sup>463</sup>. Luís Álvares, suspirando, replicou, afirmando que “há que a lei escrita não se pode borrar, que foi dada por Moisés no Monte Sinai”, sendo, por sua vez, prontamente repreendido por Manoel Rodrigues Sanches, pois eles não sabiam se Melchior de Bragança realmente “era dos seus”, por isso “não falasse tão claro”<sup>464</sup>. Este foi, certamente, um discurso oculto que veio à tona duas vezes: primeiro, durante o jantar em que o caso ocorreu; depois, quando informado na Mesa do visitador.

Poder-se-ia ponderar, com certa razão, que as acusações realizadas por Melchior de Bragança foram motivadas por um ressentimento pessoal devido à hostilidade que lhe foi direcionada pelos cristãos-novos que ele denunciou ao visitador. No entanto, ele não foi o único acusador que compareceu à Mesa inquisitorial para relatar situações envolvendo os frequentadores da esnoga que tinha lugar na casa de Gonçalo Nunes. Há registros de outras acusações contra os cristãos-novos referidos nos depoimentos de Melchior de Bragança, que reforçaram, por sua vez, as suspeitas de judaísmo publicamente conhecidas em Salvador.

Paulo Affonso, cristão-velho, de quarenta e sete anos, natural da Bahia, denunciou em setembro de 1618 que, três anos antes, o meirinho Diogo de Albuquerque foi à igreja de São Bento, em Salvador, prender um fugitivo da justiça que ali estava presente e “andara por cima do Altar-mor que é onde está o Santissimo Sacramento, com chapéu na cabeça e espada nua com grandíssimo desacato e irreverência”, fato este que causou “grande escândalo em toda pessoa que sabia do caso”. Além disso, segundo o denunciante, o meirinho era “infamado nesta terra de judeu, e de conversar nesta terra com outros semelhantes, o que é notório nela”<sup>465</sup>. Álvaro Sanches denunciou, em 12 de setembro de 1618, uma situação que ocorrera cerca de um mês antes, quando observou durante a missa que “quando toda a gente

---

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>463</sup> *Ibid.*, *loc. cit*

<sup>464</sup> *Ibid.*, *loc. cit*

<sup>465</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 113.

estava de joelhos e batia nos peitos”, Domingos Álvares Serpa estava “sentado em um banco logo a entrada da porta principal à mão esquerda encostado a parede com uma perna sobre outra, dando e bolindo com a perna que tinha sobre a outra, sem bater nos peitos”<sup>466</sup>. Já aos irmãos Pascoal e Dinis Bravo eram somadas outras acusações, como, por exemplo, ter em sua posse a “toura dos judeus” e defender abertamente que os cristãos-novos queimados pelo Santo Ofício morriam como mártires.<sup>467</sup>

Uma dessas denúncias chama atenção não apenas por sugerir a presença do judaísmo oculto, mas também por apontar rastros de uma rede de comunicação secreta dos cristãos-novos da capitania da Bahia com indivíduos presentes em espaços com maior liberdade e tolerância religiosa, como a região de Flandres e algumas regiões da Península itálica. Este foi o caso narrado por Gaspar Affonso que, na denúncia realizada em setembro de 1618, disse ao visitador que, sete anos antes, estava no engenho de Pero Garcia “fazendo-lhe uma contas de sua fazenda” quando encontrou em seu escritório uma carta remetida da cidade de Piza, na Itália, pelo cristão-novo Diogo Fernandes e endereçada a seu irmão Henrique Fernandes, “já defunto também da nação”<sup>468</sup>. Segundo o denunciante, Diogo Fernandes pedia ao seu irmão “que se fosse para a dita cidade fazer o que Deus mandava porque sem fazer a dita viagem se não podia salvar”<sup>469</sup>. Por fim, requisitava que “quando lhe escrevesse, fosse por via de Diniz Bravo, ou de Luiz Vaz de Paiva ou de Francisco de Paiva seu irmão mercador e morador em Lisboa e encomendava na carta que tanto que fosse lida a queimasse”.<sup>470</sup>

A essa altura pode-se observar que as denúncias sobre a existência das esnogas coloniais informam não apenas sobre a existência dessas reuniões de caráter oculto; pelo contrário, também apresentam outros tipos de discursos ocultos que reforçavam as desconfianças sobre a existência de células judaizantes nas capitanias inspecionadas durante as visitas dos séculos XVI e XVII. No entanto, no conjunto de táticas que compunham o criptojudaísmo, não há dúvidas de que as esnogas representaram uma das práticas mais basilares para sua existência e manutenção.

O criptojudaísmo colonial no Brasil constituiu-se, nesse sentido, como um tipo de estratégia oculta de enfrentamento à desigual relação de forças entre as instituições régias,

---

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 194; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visita do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 297 [v].

<sup>468</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 186.

<sup>469</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>470</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

eclesiásticas e judiciais portuguesas, especialmente o Tribunal do Santo Ofício, e a comunidade cristã-nova estigmatizada socialmente. Como vimos, esta estratégia foi acompanhada de diversas táticas forjadas no cotidiano – sobretudo no âmbito do espaço doméstico, onde destaca-se a atuação feminina –, como fechar-se em casa em dias de reuniões sabáticas para tentar atenuar a observação alheia, a realização de reuniões clandestinas conhecidas como esnogas, além da utilização de códigos próprios que construíam uma gramática de comunicação oculta. Esses gestos, enunciados, práticas e performances sociais forjaram, por excelência, discursos ocultos, dado o caráter propriamente ‘cripto’ do judaísmo colonial.

Diante da autoridade inquisitorial, ao ir se confessar ou delatar outras pessoas, os cristãos-novos suspeitos de judaizar também adotaram posturas muitas vezes improvisadas para abrandar ou justificar as acusações que recebiam, acusando pessoas do círculo familiar para demonstrar colaboração com o Santo Ofício, mas, ao mesmo tempo, lançando mão de uma série de argumentos retóricos que visavam projetar algum tipo de autopreservação individual e/ou coletiva, tendo, não raro, posturas flutuantes e relativamente dissimuladas, assumindo a culpa dos seus desvios, mas, no entanto, alegando que não havia intenção judaizante na realização dos hábitos suspeitos.

É certo que o estabelecimento do Santo Ofício português teve como uma de suas principais motivações a perseguição aos cristãos-novos. Nesse sentido, pode-se dizer que o criptojudaísmo constituiu-se como um dos mais elementares – e talvez o primeiro – tipos de resistência às formas de controle social e religioso, perpetradas pelo Santo Ofício, com destaque para a chamada ‘pedagogia do medo’. No entanto, há, nas fontes documentais do Santo Ofício no Brasil, uma variedade de situações que permitem visualizar uma paisagem social que, apesar de muitas vezes se relacionar com indivíduos cristãos-novos e com o estereótipo judaizante que fomentava a discriminação social que lhes era direcionada, vai além do universo que envolve o criptojudaísmo, sendo, portanto, demonstrativas de outras estratégias e táticas cotidianas construídas nessa estreita relação entre medo e resistência, que podem ser visualizadas nos registros das visitas do Santo Ofício ao Brasil colonial.



#### **4. ENTRE MEDOS E RESISTÊNCIAS: O SANTO OFÍCIO NO BRASIL COLONIAL**

As relações de força entre a Inquisição e a sociedade colonial no Brasil constituíram-se com base em diferentes comportamentos que denotavam os conflitos e as tensões presentes no tecido social. As volumosas apresentações voluntárias, no início das visitas inquisitoriais, apesar de demonstrarem a relativa colaboração da população com o funcionamento do Santo Ofício, não significavam necessariamente a subserviência e a paralisia de indivíduos com consciências temerosas diante da maquinaria do tribunal do medo. Ao contrário, o espectro de terror e a sensação de insegurança provocada pelas visitas inquisitoriais impulsionaram a construção de diferentes arranjos individuais e coletivos que culminaram num leque de diferentes possibilidades para preservação da vida física e econômica, bem como da honra e da memória social dos acusados e processados pela Inquisição.

O domínio e a racionalização do medo provocado pelo Santo Ofício engendraram formas de resistência que iam desde estratégias e táticas, construídas na esfera do cotidiano por indivíduos comuns oriundos das mais diversas camadas e grupos sociais, chegando mesmo a alcançar debates políticos na cena pública, cujo questionamento acerca dos excessos dos métodos inquisitoriais influenciou o lento e gradual abandono dos mecanismos que formavam a ‘pedagogia do medo’ historicamente utilizada pelo Santo Ofício português. A experiência histórica da atuação do Santo Ofício no Brasil colonial foi, assim, marcada por uma linha tênue entre o controle religioso e o controle das consciências por meio da difusão do medo e a emergência de variadas formas de resistências sociais.

#### 4.1. Nos rastros dos medos, nas trilhas das resistências

O sentimento de insegurança causado pela possibilidade de ser preso e processado pelo Santo Ofício foi um dos fatores preponderantes para que muitos indivíduos tentassem de variadas maneiras colocarem-se à margem das inspeções inquisitoriais. O medo de ser preso originou a adoção de comportamentos de autopreservação que, em grande medida, tendiam a dificultar o trabalho dos inquisidores, como é o caso dos diversos tipos de deslocamentos espaciais cometidos por indivíduos e grupos familiares que fugiram para outros espaços a fim de distanciaram-se de possíveis diligências empreendidas pelo Santo Ofício.

Com efeito, o Regimento do Santo Ofício de 1613 registrava que, caso pessoas culpadas nos crimes de heresia e apostasia se encontrassem ausentes, os inquisidores deveriam fazer o Sumário de sua ausência e mandar publicar um Édito contra os culpados “para que venham alegar e dizer de da Justiça e mostrar sua inocência dentro no termo que lhe for assinado”<sup>471</sup> [*sic*]. O Santo Ofício, como discutimos anteriormente, contava com um denso conjunto instrumental de propaganda e controle, além da colaboração da comunidade local para dar notícias sobre os suspeitos. A publicação do édito na porta das moradias dos réus ausentes servia, portanto, para informar e animar a comunidade para a delação, ou, pelo menos, estimular o fornecimento de informações que pudessem levar ao paradeiro do ausente.

E no edito se declarará que dentro no dito termo venham aparecer perante eles, no juízo da Santa Inquisição, pessoalmente, a pedir perdão de suas culpas, e responder sobre certos artigos tocantes à Fé e em certo delito de heresia, e sob pena de excomunhão, com suas admoestações em forma. Os quais editos e citação se publicarão às portas da casa da morada onde sonham a morar e habitar os tais ausentes, notificando-se as pessoas de suas casas, se aí estiverem, e os vizinhos mais conjuntos. E depois o tal dito será lido e publicado em um domingo ou dia santo de guarda na igreja principal do tal lugar onde eram assim vizinhos e moravam e tal edito se lerá à missa do dia, acabada a pregação ou estação, em alta e inteligível voz, de modo que possa ser bem entendido dos circunstantes e depois se fixará na porta principal da dita Igreja.<sup>472</sup>

Casos de pessoas que se ausentaram das localidades inspecionadas pelos visitantes inquisitoriais, bem como casos de indivíduos que, por terem parentes condenados pela Inquisição, se organizaram e empreenderam fugas devido ao medo de também serem presos, ou situações em que outras pessoas ajudaram indivíduos suspeitos a fugir, não são tão raros de localizar nos documentos da Inquisição portuguesa. Com efeito, a documentação produzida pelas visitas do Santo Ofício português ao Brasil colonial registra trajetórias

---

<sup>471</sup> Regimento de 1613, Título IV, p. 635.

<sup>472</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

familiares e individuais de deslocamentos espaciais que explicitam o trânsito de pessoas entre Portugal, Espanha e suas possessões americanas, Brasil e os territórios coloniais portugueses na África, característicos do processo de mundialização do início dos ‘tempos modernos’. As motivações para esses deslocamentos são variadas. No entanto, muitas delas foram causadas pela emergência de um comportamento de autopreservação diante do perigo de se ver envolvido na engrenagem repressiva inquisitorial.

O cristão-novo Henriques Gomes, por exemplo, fugiu da Inquisição espanhola junto com sua família e foi refugiar-se na cidade do Porto. Esta história atravessou o Atlântico e teve sua continuidade na colônia. Foi Maria Salvadora, uma antiga conhecida, que, em 14 de janeiro de 1595, na capitania de Itamaracá, compareceu à Mesa para denunciá-lo, informando ao visitador Furtado de Mendonça que havia cerca de vinte anos que, na cidade do Porto, ela tivera amizade “e conversação em casa de Henrique Gomes e de sua mulher Isabel Nunes, mercadores ricos cristãos-novos”<sup>473</sup> e com os seus filhos Antônia Enriques e Duarte Dias Enriques, que à época da denúncia estava em Olinda. Foi Antônia que certa vez contou para a denunciante a trajetória de sua família: tinham eles vindo da região do Golfo Ártabro, na Galícia, Espanha, para a cidade do Porto, localizada cerca de 300 km de distância do norte do território espanhol. A motivação para a migração tinha sido a Inquisição, pois:

sendo moradores em Galícia, fugira da Santa Inquisição para o Golfo o dito seu pai Henrique Gomes e levava consigo a dita sua mãe Isabel Nunes e a ela e a todos os mais seus irmãos e que todos foram a cavalo e que depois de irem o Golfo se tornaram para a dita cidade do Porto onde então estavam.<sup>474</sup>

Muitos relatos de fugas apresentam essa linha tênue entre o medo do Santo Ofício e os estratagemas de autoproteção. Em uma denúncia de agosto de 1591, realizada na Bahia pelo cristão-novo João Batista, não se pode deixar de observar a paradoxal circunstância de seu comparecimento à Mesa do Santo Ofício, posto que, ao mesmo tempo em que acusava Gregório Nunes por comportamentos suspeitos na fé, fornecia informações de que ele próprio tivera um passado de apóstata. Francisco Roiz Montemor e Phelipa Cabros, seus pais, são identificados na denúncia como “cristãos-novos judeus”, em um explícito apontamento de uma reconversão ao judaísmo e, nesse sentido, do abandono voluntário e consciente da fé cristã católica. Assim sendo, teria João Batista vivido junto com seus pais em uma judiaria na

---

<sup>473</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 405.

<sup>474</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

Turquia, “de onde ele denunciante, sendo judeu, fugiu para Portugal e foi penitenciado pelos Inquisidores na Santa Inquisição em Lisboa”.<sup>475</sup>

O curioso desta fuga é o seu destino, que parece ir na contramão de tantos outros casos. Quais motivos alguém, com o passado de apostasia na fé cristã, teria para fugir de um lugar, onde se poderia praticar sua liberdade religiosa, justamente para o centro de ação de uma instituição repressora como era o Santo Ofício? Tratar-se-ia de um sincero arrependimento individual e do anseio de retornar ao cristianismo? Seu passado judaico teria sido escolha própria, ou foi resultado do retorno de seus pais ao judaísmo? Estas são questões cujas informações contidas no relato de sua denúncia não nos permitem aprofundar. No entanto, sua presença diante da autoridade inquisitorial na Bahia é um exemplo de um tipo de colaboração que, sub-repticiamente, visava a sua proteção individual ao tentar esclarecer sua trajetória para o visitador diante da possibilidade de ser denunciado por outrem.

João Batista contou ao visitador que, ao viajar da ilha da Madeira para a capitania da Bahia na mesma nau que Gregório Nunes, presenciara vários comportamentos escandalosos da parte de Gregório: este virava o traseiro para uma imagem de Cristo e lhe dava “muitos traques com o traseiro”<sup>476</sup>; no momento dos sermões e ladainhas, afastava-se e ia conversar com outras pessoas; “nunca tomou contas, nem livro na mão, nem rezava, nem dizia a dita ladainha”<sup>477</sup>; algumas vezes declamava as trovas de Bandarra<sup>478</sup> e, principalmente, ao conversar com João Batista, costumava atirá-lo, dizendo-lhe que seus parentes, moradores em Lisboa, eram judeus, e dizia isso a fim de testar sua reação. O medo de João Batista era, sobretudo, o medo da sombra de seu passado. Sua denúncia foi uma tentativa de demonstração de que sua reconciliação com a fé cristã católica foi efetiva, utilizando, para tanto, a acusação contra Gregório Nunes como estratégia de autodefesa.

O Brasil do primeiro século de colonização tornou-se um espaço atrativo tanto para aqueles que estivessem dispostos a fazer vida em meio às dificuldades de uma região de fronteira, sobretudo os cristãos-novos interessados na economia açucareira que despontava nas Capitâneas do Norte, principalmente na região do Recôncavo da Bahia e na Capitania de

---

<sup>475</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 316.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>477</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>478</sup> Gonçalo Anes Bandarra (1500-1556), sapateiro, natural de Trancoso, Portugal. Foi o autor de escritos de cariz messiânico, cujo teor profetizava o regresso do rei Dom Sebastião, sumido na batalha de Alcácer-Quibir (1578). Foi perseguido pela Inquisição na década de 1540. As Trovas de Bandarra inspiraram e fomentaram fenômenos relacionados ao sebastianismo e ao milenarismo em Portugal nos séculos XVI e XVII. Cf. MAGALHÃES, Leandro Henrique. As Trovas de Gonçalo Anes Bandarra, Sapateiro de Trancoso. *Temas & Matizes*, [S. l.], v. 3, n. 6, 2000, p. 65–70. Sobre o sebastianismo em Portugal, Cf. HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: A construção do sebastianismo em Portugal – Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Pernambuco, quanto para aqueles que estivessem às voltas com a Inquisição. Nesse sentido, pode-se dizer que, neste contexto, o território do Brasil apresentou-se como um refúgio, ou seja, como um espaço de relativa liberdade, tendo em vista que se configurava consideravelmente despolicado em questões de fé e distante dos inquéritos inquisitoriais.

Nos livros da primeira visitação do Santo Ofício, há diferentes registros de fugas realizadas para o Brasil. O conhecido casal de cristãos-novos da vila de Olinda, Branca Dias e Diogo Fernandes, foram acusados juntamente com suas filhas – mesmo ambos já falecidos na época da visitação – de serem judaizantes por diversas pessoas. Beatriz Luís, uma antiga vizinha de Branca Dias, dissera ao visitador, em novembro de 1593, que era de conhecimento público que a cristã-nova “viera degradada para este Brasil pela Santa Inquisição de Lisboa e que ele [Diogo Fernandes] viera fugido”<sup>479</sup>. Gaspar Pacheco, um mercador, cristão-novo, que morou em Salvador e que, à época de sua denúncia ao Santo Ofício, em agosto de 1591, morava em Itaparica, “veio [da ilha] de São Tomé haverá quinze ou dezesseis anos”, e de lá vinha “fugido por causa do Santo Ofício”<sup>480</sup>. Uma mulher, cristã-nova, identificada apenas como “mãe de Pero Teixeira”<sup>481</sup>, havia cerca de vinte anos, ou seja, no início da década de 1570, que viera da cidade do Porto fugida do Santo Ofício, e que “ora estão nesta terra netos e sobrinhos dela e diziam que em Portugal queimaram uma irmã dela”<sup>482</sup>. Já Maria Loba, uma cristã-velha, de cinquenta anos de idade, casada com Diogo Dias da Costa e moradora em Salvador, apresentou-se ao visitador para denunciar três irmãs cristãs-novas Maria Lopes, Catarina Mendes e Lianor da Rosa. Todas elas, segundo esta denunciante, mantiveram juntamente com sua mãe um crucifixo próximo da latrina onde faziam suas necessidades fisiológicas em uma antiga casa que moraram, sendo conhecidas por este caso e pelo fato de que quando “vieram a esta terra, vinham fugidas da Santa Inquisição e nela ficava preso em Lisboa o pai delas, marido da velha, e depois disseram que fora lá queimado”<sup>483</sup>.

Outro caso de fuga foi o de Pedro Homem, um cristão-novo, de cerca de vinte e seis anos de idade. Ele já tinha vindo de Portugal para o Brasil por volta do ano de 1582, então retornou para Portugal e voltou mais uma vez ao Brasil no ano de 1590. Na Bahia, Pedro residia na casa de parentes, seus tios Tristão Ribeiro e Leonel Mendes, e tinha um irmão chamado Daniel Mendes, “mercador desta cidade ao qual ele veio dirigido”<sup>484</sup>. João Alvares Pereira, seu primeiro delator, compareceu à Mesa chefiada por Heitor Furtado de

<sup>479</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 33.

<sup>480</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 321 [grifo nosso].

<sup>481</sup> *Ibid.*, 322.

<sup>482</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>483</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 358.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 509.

Mendonça no dia 31 de julho de 1591 e relatou que é “fama pública que o dito Pedro Homem veio fugido de Portugal da Santa Inquisição”<sup>485</sup>. Logo mais à frente dessa denúncia, entende-se o principal fato que motivou sua fuga, pois é “fama pública nesta terra que, em Lisboa, na Santa Inquisição, está presa uma sua irmã casada com um mercador que chamam Gonçalo Mendes Pinto e que por isto fugiu ele para cá”.<sup>486</sup>

Esta não é a única denúncia contra Pedro Homem. Alguns dias depois, em 13 de agosto, há outra referência sobre a trajetória deste indivíduo. João Batista, um mercador, cristão-novo, foi ao encontro de Heitor Furtado e afirmou que ouviu dizer que um mancebo, parente de Leonel Mendes, tio de Pedro Homem, “veio fugido [da cidade] do Porto com medo da Inquisição por que lhe prenderam uma irmã”<sup>487</sup>. Em 21 de agosto, outro mercador, chamado Pero Dias, denunciou que:

ouvio dizer em fama pública por esta cidade, que em casa de Tristão Ribeiro, morador em Pasé, estava um seu sobrinho cristão-novo por nome de Pedro Homem e que vem fugido [da cidade] do Porto da Santa Inquisição e que prenderam lá, pela Santa Inquisição, uma sua irmã e que veio fugido por via de Viana e isto ouviu em fama geralmente.<sup>488</sup>

No dia seguinte, em 22 de agosto, foi a vez de Sebastião Barreto delatá-lo. Ao que parece, este era um assunto que circulava na cidade de Salvador, tendo em vista que este denunciante também afirmou que soube publicamente que “Pedro Homem vem fugido da Santa Inquisição de Portugal e que naquele comenos em que ele dela fugiu, lhe prenderam uma sua irmã pela Santa Inquisição”.<sup>489</sup>

No total, o livro da visitação de 1591 na Bahia contém seis denúncias contra Pedro Homem, e todas elas são bastante similares em seu conteúdo. A denúncia de João Garcez, realizada no dia 25 de agosto, segue a mesma narrativa das anteriores, dizendo ele que soube desse caso há cerca de dois anos e repete que, quando prenderam a irmã de Pedro Homem na cidade do Porto, “ele fugira para Viana e de Viana se embarcara para esta Bahia”<sup>490</sup>. A última denúncia que dá notícias sobre a fuga de Pedro Homem para o Brasil foi realizada por Guilherme Martins Pompejo. No entanto, neste relato o denunciante afirma que, além da irmã, a mãe de Pedro também havia sido presa pelo Santo Ofício.

---

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 386 [grifo nosso].

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 467 [grifo nosso].

O interessante nesse conjunto de seis denúncias, realizadas entre julho e setembro de 1591, é que elas são representativas não apenas do medo social engendrado pela Inquisição, mas também dos dramas vividos por famílias que viviam ‘à sombra do medo’. Quando alguém era preso, sobretudo por suspeita de judaísmo, não era raro que, no decorrer do processo, alguns indivíduos, sob a pressão inquisitorial, delatassem parentes e amigos próximos. Nestas circunstâncias é possível compreender a estratégia de fuga do acusado, uma vez que estava diante da possibilidade de uma prisão iminente. No entanto, Pedro Homem não foi o único a fugir da Inquisição.

Em Pernambuco, a primeira denúncia realizada depois de iniciada a visitação, em outubro de 1593, foi contra Francisco Mendes Leão. Na delação, feita por Jorge Fernandes, consta que

haverá ora quinze anos pouco mais ou menos, estando ele [Jorge Fernandes] na vila da Vidigueira, em Portugal, ouviu dizer publicamente em publica fama geralmente a muitos assim honrados, como do povo da dita vila, que um Francisco Mendes Leão, cristão-novo, o qual ele testemunha já antes tinha conhecido na mesma vila, era desaparecido e fugido dela pela Santa Inquisição, e que no dito tempo pouco mais ou menos, houve uma prisão de judeus de Beja, quatro legoas da Vidigueira, e que **com medo de também ser preso pela Santa Inquisição** fugira o dito Francisco Mendes, e também diziam que juntamente fugira com ele outro seu cunhado, que eram casados com duas irmãs, o qual cunhado ele testemunha não conhece, nem sabe o nome, mas no ditto tempo seria de idade de vinte e cinco anos, pouco mais ou menos, barbirruivo, e ora dizem estar na Bahia, e quanto é ao dito Francisco Mendes Leão, aqui está ora morador nesta vila [de Olinda].<sup>491</sup>

Francisco Mendes Leão era casado com Beatriz Mendes, filha de Fernão Lopes e Branca Rodrigues<sup>492</sup>. A família de Beatriz já tinha um histórico de parentes penitenciados pelo Santo Ofício: Fernão Lopes, seu pai, e seu tio, o cirurgião-mestre Roque, foram ambos acusados em Évora de judaizarem e condenados à pena capital na fogueira. No processo de mestre Roque consta que ele foi preso em 1560 e que cometeu suicídio no cárcere do Santo Ofício. Sua sentença foi a excomunhão maior, seus ossos foram desenterrados e entregues à justiça secular para serem queimados<sup>493</sup>. Foi, portanto, em meio a uma tragédia familiar que Branca Rodrigues, sogra de Francisco Mendes Leão, fugiu junto com sua irmã Violante, o esposo desta e os filhos de ambas para a Bahia.<sup>494</sup>

Com efeito, temos neste caso trajetórias de fugas distintas. A primeira ocorreu na década de 1560 motivada pela prisão de Fernão Lopes e mestre Roque; a segunda foi

<sup>491</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 12. [grifo nosso]

<sup>492</sup> PINHEIRO, Cândido; LIMA, Koren de. Inquisição, o mar e a seca. *O Povo*, Fortaleza, 23 mai. 2010. Especial. *Inquisição* – no rastro dos amaldiçoados, p. 10.

<sup>493</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, processo nº 10161.

<sup>494</sup> PINHEIRO; LIMA, *loc.cit.*

realizada por Francisco Mendes Leão no final da década de 1570. Ambos os casos se relacionam, não apenas pelas motivações em comum para o empreendimento da fuga para o Brasil, ou seja, a estratégia de estar o mais longe possível dos espaços de atuação inquisitorial mais intensificada, mas também pelos laços familiares aí envolvidos. Neste caso, o enlace matrimonial de Francisco Mendes Leão com Beatriz Mendes, que tinha fugido de Portugal alguns anos antes com sua família para a Bahia.

As circunstâncias do casamento de Francisco e Beatriz Mendes não são explicadas nos documentos inquisitoriais. A denúncia contra Francisco Mendes aponta apenas que ele já era casado à época de sua fuga nos anos 1570, pois deslocara-se junto com seu cunhado, e ambos eram casados, respectivamente, com duas irmãs. Seria uma delas Beatriz Mendes? Em caso afirmativo, estariam eles vivendo a um oceano de distância durante mais de uma década? Ou seria o casamento com Beatriz Mendes seu segundo matrimônio já realizado no Brasil? Como se trata, neste caso, de uma denúncia e não efetivamente de um processo instruído pelas autoridades inquisitoriais, as informações que ajudariam a esclarecer essas questões são limitadas. Seja como for, o fato é que Francisco Mendes Leão e sua esposa Beatriz Mendes estavam devidamente estabelecidos na vila de Olinda à época da visitação em 1593.

Uma vez em Pernambuco, Francisco e Beatriz Mendes tiveram uma filha chamada Isabel Mendes, que se casou com Pero Cardigo, um cristão-velho processado pelo Santo Ofício por ter proferido blasfêmias<sup>495</sup>, e com ele teve duas filhas: Felipa e Tomázia Cardigo. A primeira se casou com Frutuoso Barbosa, o primeiro capitão-mor e governador da Paraíba nomeado pelo rei; já sua irmã foi esposa de Pero Coelho da Costa, personagem que, em 1603, participou da conquista da Ibiapaba, nos sertões do Ceará.<sup>496</sup>

O processo contra Pero Cardigo foi instruído devido à certa blasfêmia que ele teria proferido ao discutir com Frutuoso Barbosa. Em determinada ocasião, Pero Cardigo emprestara um cavalo de sua propriedade ao seu genro, que devolveu o animal sem a cela, o que gerou um conflito entre ambos que ficaram mutuamente se acusando do sumiço do acessório. Foi esta querela que provocou Pero Cardigo a dizer que “descria de Deus” se não tivesse ele entregado a cela aos cuidados de seu genro. Ao se apresentar ao inquisidor em junho de 1594, Pero Cardigo alegou que não se lembrava de ter proferido a referida blasfêmia, que se por acaso tinha dito isso, teria sido apenas uma única vez e pelo fato de estar

---

<sup>495</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 12967.

<sup>496</sup> Cf. PINHEIRO, Cândido; LIMA, Koren de. Inquisição, o mar e a seca. *O Povo*, Fortaleza, 23 mai. 2010. Especial. *Inquisição* – no rastro dos amaldiçoados.



aborrecido com a briga. O réu então pediu perdão “de joelhos e com lágrimas e mostras de arrependimento”<sup>497</sup>, insistindo que nunca se “confessou disso por esquecimento”<sup>498</sup>. Pero Cardigo foi repreendido na Mesa, em julho de 1594, sendo obrigado a pagar os custos do processo e cem cruzados para as despesas do Santo Ofício. Além dessas penas pecuniárias, ele foi encaminhado para ser instruído na fé, no Mosteiro de São Bento de Olinda, durante quinze dias, recebendo penitências espirituais e comprometendo-se a realizar confissão nas principais festas litúrgicas do calendário católico<sup>499</sup>.

Com efeito, a documentação inquisitorial é caracteristicamente marcada pelos diversos fios que tecem conexões entre as mais diferentes trajetórias individuais ou coletivas. Os casos apontados são demonstrativos da vida errante que muitos dos cristãos-novos portugueses levaram devido às perseguições da Inquisição e os medos daí decorrentes. Em um contexto de discriminação social para com os convertidos, e por isso mesmo de desconfianças constantes, o deslocamento de famílias inteiras de cristãos-novos é representativo do alcance do medo social que o Santo Ofício causava e da sensação de insegurança provocada pela atividade deste tribunal. No entanto, esses deslocamentos espaciais também podem ser considerados uma estratégia de sobrevivência, objetivando a migração para lugares em que pudessem viver sob menos pressão e perigo. Entre os elementos motivadores para estas fugas, pode-se observar a recorrência de parentes presos pela Inquisição, bem como a ocorrência de ações inquisitoriais em seus respectivos lugares de moradia.

O antijudaísmo ibérico da época moderna, representado, principalmente, pelas perseguições inquisitoriais, foi acompanhado, nesse sentido, de constantes deslocamentos de famílias de judeus e de cristãos-novos para regiões onde pudessem se ver distantes da discriminação social de que eram vítimas e dos tentáculos da ação inquisitorial. Assim sendo, pode-se dizer que esses deslocamentos no espaço foram, nesta perspectiva, um tipo de comportamento adotado diante do fenômeno da intolerância religiosa do início da época moderna, na Península Ibérica. As fugas de judeus e de cristãos-novos que se iniciaram a partir dos decretos de expulsão da Espanha (1492) e de Portugal (1496) são exemplos das linhas de força entre o controle social e religioso operado pela Coroa e pela Igreja e o desejo de liberdade e autopreservação, individual ou coletiva, dos grupos socialmente marginalizados. Foram estas motivações que possibilitaram, por exemplo, as fugas de cristãos-novos para as comunidades sefarditas da região do Mar Mediterrâneo no século XVI,

---

<sup>497</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 12967, fl. 15.

<sup>498</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>499</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 12967, fl. 25-26.

bem como a emergência de comunidades judaicas nos Países Baixos no decorrer do século seguinte, além da vivência em um espaço menos policiado em questões de fé, como o era o caso do Brasil quinhentista.

Que o antijudaísmo foi o móvel principal da Inquisição de Portugal e serviu de tônica para as perseguições sustentadas por uma hostil discriminação social, a qual os judeus convertidos e seus descendentes estiveram sujeitos, é algo já cristalizado quando se trata do estabelecimento das Inquisições ibéricas modernas. No entanto, é sempre importante lembrar que a condição social de ser ‘cristão-novo’ não foi um sinônimo de ser ‘judaizante’, ou seja, de continuar a praticar ocultamente o judaísmo, como muitas vezes os inquisidores e parcela significativa da população acreditavam. Não foram poucos os cristãos-novos que efetivamente abraçaram a fé católica, tornando-se exímios cristãos católicos e educando sua prole nesta fé. Isto, no entanto, não os livrou de serem taxados como pessoas de ‘sangue impuro’ e de sofrerem o preconceito, as desconfianças sobre sua fé e as hostilidades que lhes eram comumente dirigidas.

O documento intitulado “Lista de vários cristãos-novos que fugiram de Portugal por medo da Inquisição e viveram fora dele católicos”<sup>500</sup> é um exemplo considerável para perceber como a discriminação social contra os cristãos-novos estendia-se a indivíduos que demonstravam abraçar o catolicismo com afinco e que, não obstante seu zelo religioso, fugiram em decorrência da insegurança provocada pelas perseguições do Santo Ofício. O documento enumera o destino de alguns destes ‘homens divididos’ que eram considerados cristãos pelos judeus e judeus pelos cristãos.<sup>501</sup>

As pessoas listadas fugiram de Portugal para a Itália e “outras partes da cristandade”. Muitas pertenciam ao mesmo grupo familiar, como é o caso de certo Ruy Lopes Nunes, natural de Abrantes e que foi queimado sob a forma de efígie em Lisboa; de seu irmão frei Antônio, que se tornou religioso do hábito de São Paulo, bem como do seu filho Gracia Rodrigues e duas netas suas, filhas deste último, que foram parar no convento de São Bernardo dos descalços na cidade de Pisa<sup>502</sup>.

Outros indivíduos listados no documento também professaram uma vida exemplar e religiosa, ingressando, inclusive, em ordens regulares. Este foi o caso de alguns indivíduos, como Manuel Mendes da Cruz, que mudou de nome para frei Salvador, ingressante no

---

<sup>500</sup> ANTT, Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas, Lista de vários cristãos-novos que fugiram de Portugal por medo da Inquisição e viveram fora dele católicos.

<sup>501</sup> Cf. NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia – 1624-1654*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.

<sup>502</sup> ANTT, Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas, Lista de vários cristãos-novos que fugiram de Portugal por medo da Inquisição e viveram fora dele católicos, fl. 2.

mosteiro do hábito de São Paulo, na Itália; Simão da Silva, carmelita descalço em Roma, conhecido como frei Simão de São José; Antônio de Santa Maria e Joseph Mendes da Cruz, ambos também carmelitas. Alguns tiveram, à semelhança de outros casos de conversos, parentes que foram presos pela Inquisição, como é o caso de João Thomas e Antônio Pereira, que viviam em Roma e cuja irmã foi presa em Évora. Já Manuel Mendes, fugiu de Portugal com medo da Inquisição e se tornou “pregador em Holanda contra o judaísmo e tem convertido alguns judeus” para o catolicismo.<sup>503</sup>

Como podemos perceber nesses casos, a motivação para o empreendimento dessas fugas esteve relacionada a dois principais fatores: existência de parentes que se tornaram réus do Santo Ofício e a possibilidade, nem tão remota, de prisão dos indivíduos fugitivos. Isto não era por acaso. Os interrogatórios dos prisioneiros julgados no decorrer das visitas eram feitos em três sessões, sendo uma delas a sessão de genealogia. Nesta, os presos deveriam declarar como se chamavam, sua naturalidade, idade e ofício, se foram casados (e, em caso de afirmativa, quantas vezes contraíram matrimônio), o nome de seu cônjuge, de seus filhos, pais, avós paternos e maternos, se tinham ancestralidade judaica ou moura, se tinham algum parente antes processado pelo Santo Ofício, entre uma série de outras questões que serviam para esquadrihar a vida e os costumes dos réus<sup>504</sup>.

Este procedimento, ao mesmo tempo em que fornecia aos inquisidores detalhes sobre o acusado, construía também uma rede de possíveis suspeitos representados por amigos e familiares próximos. Aqui não se pode deixar de observar a presença de um dos elementos, apontados por Bennassar<sup>505</sup>, que constituiu a ‘pedagogia do medo’ empregada pelo Santo Ofício, que se trata, neste caso, da mácula social de ser considerado herege ou de ter má fama por ser parente de um. Acrescida à infâmia pública de ter um familiar processado pela Inquisição, residia o perigo iminente de se ver envolvido pela engrenagem dos processos inquisitoriais, ser delatado, processado, preso, penitenciado. As fugas adquirem, nesse sentido, uma dupla forma: são representações do medo provocado pelo Santo Ofício, mas também um tipo de comportamento que denota uma atitude de autoproteção, ou, dito de outro modo, uma forma de resistência ao poder e controle inquisitoriais.

---

<sup>503</sup> *Ibid.*, fl. 3.

<sup>504</sup> Regimento de 1613, Título IV, p. 629-630.

<sup>505</sup> BENNASSAR, Bartolomé. *L’Inquisition espagnole – XV<sup>a</sup>-XIX<sup>a</sup> siècles*. Paris, Hachette, 1979; BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In. BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981; BENNASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su ‘pedagogia del miedo’. In. ALCALÁ, Angel. (Org). *Inquisición española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 174-182.

Nos livros da visitação quinhentista à Bahia, há relatos de cristãos-novos que efetivamente se organizaram com o objetivo de fugir do Brasil ao terem notícias da instalação da comitiva do Santo Ofício. Em agosto de 1591, Belchior Mendes de Azevedo estava em Salvador e se apresentou ao visitador para relatar que, na capitania de Pernambuco, seu lugar de moradia, há cerca de dois meses, ou seja, em junho daquele ano, havia chegado notícias em Olinda de que o cristão-novo Thomas Nunes, que há pouco tempo tinha se ausentado de Pernambuco, “fora queimado por judeu”<sup>506</sup>. Com esta notícia, os cristãos-novos Duarte Dias Henriques, Diogo Vaz, Pantaleão Vaz, Gemmes Lopes e Manuel Nunes, todos eles mercadores e moradores na vila de Olinda, “trouxeram dó pelo dito queimado, por serem seus parentes e cunhados”<sup>507</sup>. Diante da notícia da execução de Thomas Nunes na fogueira, há na denúncia de Belchior Mendes uma evidente indicação de que os parentes do réu planejavam fugir devido a presença do visitador do Santo Ofício no Brasil.

E dizem em rumor público na dita vila, que o dito queimado deixou culpa dos setenta judeus, e porque os sobreditos nomeados, tanto que se soube que esta visitação da Santa Inquisição era entrada neste estado do Brasil, logo começaram a não querer passar letras, **presume-se que se aparelham para fugirem eles e outros mais que há na dita capitania**<sup>508</sup>.

Em outros casos são narrados episódios que ocorreram décadas antes da vinda do Santo Ofício ao Brasil, mas que não deixam de ser exemplos de casos em que prevaleceram estratégias que culminaram em fugas da Inquisição. Maria da Costa, cristã-velha, moradora nos arredores de Salvador, contou ao visitador, em agosto de 1591, que, há cerca de trinta e cinco anos, seu marido, Antônio de Castro, dissera-lhe que Francisco Mendes, cristão-novo, morador na capitania de São Vicente, “era judeu e vivia na lei de Moisés e guardava os sábados e se lavava e vestia neles de camisa lavada e do melhor vestido que tinha”<sup>509</sup> e, segundo sua suspeita, possuía o “livro da lei dos judeus”<sup>510</sup>. Para além dos indícios – ou estereótipos – que caracterizavam a conservação oculta do judaísmo, a delação de Maria da Costa é interessante por conter um indicativo da resistência cristã-nova diante de um destino supostamente já traçado, considerando-se que a mesma narrou que “viu que prenderam por judeu o pai do dito Francisco Mendes e que estando preso, seus filhos, a saber, o dito

---

<sup>506</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 451.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 451.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 452 [grifo nosso].

<sup>509</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>510</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

Francisco Mendes e outro seu irmão, de noite quebraram a cadeia e o tiraram e o embarcaram para Portugal”.<sup>511</sup>

Não há dúvidas de que as fugas serviram como alternativa para muitos indivíduos não serem presos pelo Santo Ofício. No entanto, nem sempre a estratégia de fugir ocorreu com o sucesso que era esperado. Margarida Pacheca e seu esposo Antônio da Fonseca compareceram à Mesa do Santo Ofício na Bahia, respectivamente, nos dias 24 e 25 de agosto de 1591, para denunciar o cristão-novo Luís Alvares, que tinha vindo de Angola para o Brasil. Segundo Margarida Pacheca, foi Manoel Barreto, mancebo, cristão-velho e conterrâneo de Luís Alvares, quem lhe contou que “ouvira sempre dizer de menino, em fama pública, que o dito Luís Alvares fugira da dita terra indo para o prenderem pela Inquisição, e que desaparecera dela e viera para estas partes”<sup>512</sup>. As informações sobre essa fuga são detalhadas na segunda denúncia e explicam o temor do fugitivo, tendo em vista que o delator Antônio da Fonseca afirmou que “o dito Luis Alves viera fugido para estas partes com medo da Santa Inquisição, e que fora ter a Angola, e de Angola viera para esta terra”<sup>513</sup>. Não obstante os esforços de Luís Alvares para permanecer em um espaço pouco policiado pelo Santo Ofício, estas duas denúncias foram suficientes para o visitador Heitor Furtado instaurar um processo contra o acusado.

De acordo com as informações do processo, Luís Alvares foi preso por mandado do visitador no dia cinco de setembro de 1591, menos de um mês após a realização das denúncias, sob a acusação de judaísmo<sup>514</sup>. No entanto, no interrogatório ocorrido seis dias após sua prisão, ele se defendeu dizendo que “não sente em si culpa contra a fé de Cristo, e que se ele esta culpado, [é] por algumas testestemunhas serão falsas”<sup>515</sup>, dando demonstrações de que era um bom cristão, pois benzeu-se, persignou-se e demonstrou saber as principais orações católicas – Pai Nosso, Salve Rainha, Ave-Maria e Credo –, bem como os artigos da fé católica, os pecados mortais, os Mandamentos da Lei de Deus e da Igreja e os Sacramentos, apenas não sabendo responder quais eram os dons do Espírito Santo e “disse que todos os dias ia ouvir missa e vive as pregações, se confessa três [ou] quatro vezes no

---

<sup>511</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 314.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>514</sup> Anita Novinsky (2009), confundiu este indivíduo com seu homônimo denunciado por judaísmo na visitação de 1618 na Bahia, dando-nos a impressão que se trata do mesmo sujeito. No entanto, verificamos que além das naturalidades serem diferentes – o primeiro (século XVI) era natural de Fronteira, comarca de Évora e o segundo natural da cidade do Porto – as idades informadas também se chocam, pois, o primeiro contava com vinte e cinco anos de idade em 1591 e o segundo com vinte e sete anos em 1618. Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 11073, fl. 1; Confissões da Bahia (1618-1620), p. 73; NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX* – 2. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 133.

<sup>515</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 11073, fl. 11.

ano”<sup>516</sup>. Assim sendo, segundo o réu, todas as acusações não passariam de testemunhos falsos.

Não se pode afirmar se o argumento de Luís Álvares foi convincente, mas o que seguramente sabemos é que o seu processo foi descontinuado, pois no documento não consta nenhum tipo de sentença, sendo o réu provavelmente posto em liberdade, pois, ao que parece, ele já se preparava para partir do Brasil. Isto fica mais evidente levando-se em consideração a preocupação do notário da visitação, Manoel Francisco, pois, no dia dois de setembro de 1591, apressava-se para concluir os autos do processo, dizendo que “há perigo na fartança, porque havendo muitos anos que o dito réu anda por estas partes, agora, novamente nesta conjunção, trata de se ir nesta armada que vai para o reino e está com sua fazenda embarcada”<sup>517</sup>.

Apesar de ser o grupo social mais perseguido pela Inquisição, não foram apenas os cristãos-novos que dela fugiram – seja de Portugal para o Brasil, no interior do próprio território colonial, ou da colônia para outros espaços do império ultramarino português. Na documentação das visitas inquisitoriais ao Brasil, há casos, por exemplo, de bigamos que deliberadamente fugiram ao terem notícias da comitiva inquisitorial. O fabricante de tonéis Diogo Gonçalves, por exemplo, foi denunciado na capitania de Itamaracá, em 1594, por se casar na Bahia com Beatriz Correa, de alcunha a “Baldaia”, estando sua primeira esposa viva em Portugal, e, de acordo com o denunciante Domingos Martins Santos, “antes de ele Senhor Visitador vir da Bahia para Pernambuco, correu no dito Pernambuco fama, e ainda corre, pública e frequentemente, que o dito tanoeiro fugiu da dita Bahia com medo do Santo Ofício, para as Capitânicas de baixo e delas passara para Angola”<sup>518</sup>.

Outro acusado de bigamia que fugiu para as capitanias do Sul do Brasil foi Domingos Fernandes. Morador de Porto Seguro, no início da década de 1580, contraiu união matrimonial com Maria Nunes e com ela permaneceu casado por cerca de quatro anos até chegarem notícias do reino que o desmascarou; devido a isso, registra o documento, “o dito Domingos Fernandes fugiu para as capitanias de baixo e dizem ainda ora andar neste Brasil”<sup>519</sup>. Nesta mesma denúncia, mais um bigamo também foi delatado. Trata-se de Rui Lopes, que se casou pela segunda vez com Maria de Aguiar, na Capitania do Espírito Santo. Estando na Bahia, foi descoberto “que era casado em Portugal e lá tinha sua mulher e filhos

---

<sup>516</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 11073, fl. 12.

<sup>517</sup> *Ibid.*, fl. 9-10

<sup>518</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 365.

<sup>519</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 455.

vivos”<sup>520</sup>; posto em xeque “o dito Rui Lopes fugiu pera Portugal”<sup>521</sup>. À margem da denúncia contra Rui Lopes, o notário registrou: “este se nomeou também por Rodrigo de Avellar, e o seu nome era Rodrigo das Neves”<sup>522</sup>. Este era um indício que corroborava a acusação, pois não era raro que os acusados mudassem de nomes a fim de encobrir o delito cometido.

Essa estratégia também foi adotada pelo marinheiro Antônio Monteiro, também conhecido como Antônio Gonçalves, bigamo, que fugiu do Peru para Lisboa para não cumprir a sentença de dez anos nas galés, a qual lhe foi determinada pela justiça castelhana. De Lisboa, Antônio Monteiro veio para o Brasil. Não obstante sua condenação não ter ocorrido no âmbito da justiça inquisitorial portuguesa, a documentação do Santo Ofício no Brasil registra a narrativa sobre sua trajetória. Quem se apresentou à Mesa do visitador, em novembro de 1593, em Olinda, foram Domingas Fernandes e Francisca Fernandes, duas irmãs, naturais de Vila Nova, na região do Algarve português, que eram nada menos do que a cunhada e a legítima esposa do acusado, respectivamente.

Em seu depoimento, Francisca Fernandes contou que há vinte e três anos era casada com Antônio, que à época do matrimônio chamava-se Antônio Gonçalves, e que, após cerca dez meses de casados, seu marido “a deixou e se foi as partes do Peru”<sup>523</sup>. Somente depois de passados sete anos, ou seja, em 1577, a esposa abandonada voltou a ter notícias de seu cônjuge por meio de conhecidos seus que tinham ido ao Peru e que lá descobriram que Antônio Monteiro casara-se de novo e “vendo-o assim casado e sabendo ficar ela viva em Vila Nova, o denunciaram a justiça castelhana da Guiana”<sup>524</sup>. Esta acusação resultou na sua prisão e na condenação para as galés e “sendo mandado para elas fugiu, e sem cumprir o degredo foi ter a Lisboa”<sup>525</sup>. Foi então que reencontrou sua primeira esposa e com ela voltou a viver maritalmente, justificando seu delito com o argumento de que teria casado de novo porque “lhe disseram, em Peru, que sua mulher era morta”<sup>526</sup>.

Depois desse episódio, Antônio Monteiro veio para o Brasil, fixando-se em Pernambuco e de lá “escreveu a ela denunciante que se viesse, como de feito veio, e vai ora em cinco anos que aqui está com ele vivendo como legítimos casados que são”<sup>527</sup>, disse sua esposa à Mesa em 15 de novembro de 1593, o que nos leva a crer que este casal manteve-se à distância, mais uma vez, durante onze anos, entre 1577 e 1588, ano em que Francisca chega

<sup>520</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>521</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>522</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 454.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>524</sup> *Ibid.*, loc. cit. [grifo nosso].

<sup>525</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>526</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 69-72.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 71-72.

ao Brasil acompanhada de sua irmã por mandado de seu marido. Com efeito, como diz Ronaldo Vainfas:

tudo nos parece indicar que, na Época Moderna, especialmente nos impérios coloniais ibéricos, a bigamia tornou-se um delito ‘popular’, impulsionado entre outros motivos pelo deslocamento constante de indivíduos entre a Península e as possessões ultramarinas.<sup>528</sup>

O caso de Antônio Monteiro (ou Antônio Gonçalves) é um claro exemplo dessa assertiva ao mesmo tempo em que, em outro sentido, também é uma demonstração de como a fuga foi um meio encontrado para não cumprir a sentença que lhe foi determinada pela justiça inquisitorial.

Com efeito, as notícias sobre a circulação de pessoas que tentavam se colocar à distância de lugares com maior controle inquisitorial fornecem exemplos dos deslocamentos nos espaços coloniais de Portugal e Espanha, nas Américas. O historiador José Gonçalves Salvador<sup>529</sup> chamou atenção para “o êxodo de judeus e de cristãos-novos”<sup>530</sup> para as regiões do rio da Prata e do Peru, no início do século XVII, “em vista das oportunidades econômicas que o altiplano andino lhes oferecia”<sup>531</sup>, considerando também o fato dos portos do norte da América portuguesa estarem “proibidos a estrangeiros, cristãos-novos, a hereges e apóstatas, e sob estrita vigilância da Inquisição”<sup>532</sup>. Uma das razões que impulsionou estes deslocamentos foi a conjuntura política da União das Coroas ibéricas, devido o afrouxamento das fronteiras das Américas hispânica e portuguesa. De acordo com Salvador, esta migração se intensificou no contexto da visitação de Marcos Teixeira à Capitania da Bahia.

A visitação de 1618 compeliu-os a se refugiarem no Sul pela via marítima ou pelo mediterrâneo de São Paulo. Relata Lafuente Machain que a 4 de março de 1619 chegou ao porto de Buenos Aires uma nave do Brasil, abarrotada de portugueses, tidos por judeus ou judaizantes, e que, até meados do mesmo ano, tinham chegado oito navios com passageiros lusos, usando toda sorte de ardis, ou se quisermos, de disfarces e recursos. Nesse sentido o comissário buenarense cientificou a Inquisição de Lima que essa gente vinha fugindo do visitador ‘que abia venido de Portugal a las costas del Brasil y Angola’, e pediu melhor orientação sobre como agir. Então os inquisidores limenhos se dirigiram ao rei, solicitando cédulas, a fim de que as autoridades platinas e vice-reis dessem ao comissário toda ajuda possível.<sup>533</sup>

<sup>528</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 99.

<sup>529</sup> SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas Capitanias do Sul, 1530-1680*. São Paulo: Pioneira. 1969.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>531</sup> SALVADOR, *loc. cit.*

<sup>532</sup> SALVADOR, *op. cit.*, p. 101-102.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 103.



Na segunda metade do século XVII, durante o desenrolar das guerras luso-holandesas, a região caribenha também se tornou um destino atrativo para a comunidade judaica que havia se enraizado na capitania de Pernambuco durante o Brasil holandês. Além das motivações econômicas e políticas envoltas nas ‘guerras do açúcar’, as perseguições religiosas destacam-se como mais um fator que impulsionou a migração, para as Antilhas, de cristãos-novos reconvertidos ao judaísmo e de judeus oriundos dos Países Baixos que até então se encontravam estabelecidos em Pernambuco. De acordo com a historiadora Daniela Levy:

A maior parte dos judeus que viveu no Brasil holandês voltou para a Holanda e algum tempo depois se dirigiu a outras regiões, como as Antilhas, onde desenvolveu uma zona produtora de açúcar. Isto foi possível por causa do conhecimento adquirido nos engenhos pernambucanos. Outra parte dos judeus se fixou nas Guianas, em Barbados, na Martinica, em Nova Amsterdã, na América do Norte e depois em Curaçao.<sup>534</sup>

Como podemos ver, esses deslocamentos espaciais são exemplos do constante fluxo de pessoas entre a Europa, a África e as Américas portuguesa e espanhola. No entanto, diversas fugas também ocorriam no interior do espaço colonial do Estado do Brasil. Em alguns casos, os registros sobre as intrigas do cotidiano explicitam o imaginário temeroso em relação ao Santo Ofício e a adoção de comportamentos de autopreservação realizados por meio de fugas. Aleixo Lopes, denunciado na Bahia, era morador da ilha de São Tomé e lá ficou conhecido como judeu. Em certa ocasião, ao espancar um de seus filhos, “o dito filho estava gritando que prendessem o dito seu pai Aleixos Lopes por que era judeu e que tinha um crucifixo e que o açoitava”<sup>535</sup>. Diante do escândalo, o denunciado “lhe rogou que se calasse e lhe faria tudo o que quisesse”<sup>536</sup>. No entanto, “sentindo o dito Aleixos Lopes que tratavam de o prender, fugiu para as roças”.<sup>537</sup>

Algumas vezes, os indivíduos desconfiados com a presença do Santo Ofício fugiram para regiões nem tão longínquas da Mesa inquisitorial. De todo modo, essas fugas são exemplos de diferentes arranjos para garantir certo distanciamento do controle inquisitorial. Um caso parecido com o de Aleixo Lopes foi o de Ana Franca, que, segundo os rumores que corriam, “era uma cadela judia que cuspira em um crucifixo dentro do mosteiro das convertidas de Lisboa”<sup>538</sup>, que blasfemara durante a páscoa dizendo que “os diabos a

<sup>534</sup> LEVY, Daniela. *De Recife para Manhattan: os judeus na formação de Nova York*. 1. Ed. – São Paulo: Planeta, 2018, p. 109.

<sup>535</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 291.

<sup>536</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>537</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>538</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 368.

levassem”<sup>539</sup> e cometera um grave delito moral ao desrespeitar o sacramento do matrimônio, pois vivia em mancebia com Antônio da Silva, escrivão dos órfãos na cidade de Salvador.<sup>540</sup>

Como pode-se observar, motivos não faltavam para Ana Franca ser delatada para o Santo Ofício, e sua situação tornara-se ainda mais delicada pelo fato de ela vir degredada do reino para o Brasil. No entanto, antes de efetivamente ter problemas com o Santo Ofício, Ana se ausentou de Salvador com a ajuda de seu companheiro, Antônio da Silva, que a mandou para o engenho de certo João de Ramirão, “por lhe ir a notícia que a haviam de vir acusar a Santa Inquisição”<sup>541</sup>. Fugir antes de ser delatada, eis a tática adotada por Ana Franca com a ajuda de seu companheiro.

Ao examinarmos a documentação inquisitorial, verificamos a recorrência de casos de fugas ocorridas no interior do espaço colonial luso brasileiro. O bígamo João Leitão, por exemplo, era morador da vila de Porto Seguro e foi denunciado em 1591, em Salvador, por ter casado, cerca de quinze anos antes, com Beatriz Dias, mesmo estando viva sua primeira esposa em Portugal. No entanto, logo após o primeiro ano de casamento com Beatriz, foi enviada de Lisboa uma carta precatória para ele ser preso por esse delito e “tanto que isto soube, o dito João Leitão fugiu daí para o rio das Caravelas, e daí para a capitania do Espírito Santo, costa deste Brasil”.<sup>542</sup>

No que tange as fugas ou ausências relacionadas a outros delitos investigados pelo Santo Ofício, como, por exemplo, os casos de feitiçaria, há registros, no livro das denúncias da visitação de Pernambuco, de como a presença do Santo Ofício naquela capitania alterou o fluir do cotidiano de alguns de seus moradores. Ana Jácome, uma conhecida feiticeira da região, foi acusada pela morte de uma criança recém-nascida, em outubro de 1593. Quem compareceu à Mesa inquisitorial para delatá-la foi a mãe da criança, Isabel Antunes, uma cristã-velha, de vinte e sete anos de idade, casada com André Fernandes e moradora na freguesia de São Pedro, em Olinda.

A denunciante contou ao inquisidor que, em abril daquele ano, estava convalescendo do parto na casa de sua mãe, Domingas da Costa, em Olinda. Além de sua mãe e da criança recém-nascida, também se encontravam na casa uma vizinha, chamada Branca Lopes, e uma menina cativa, de três anos de idade, que era afilhada de Isabel. Foi então que, em certo dia, durante sua recuperação, uma mulher “torta de um olho, cujo nome lhe parece ser Ana Jácome, mulher que não tem marido”, entrando nesta casa, dissera-lhe que “se quereis

---

<sup>539</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>540</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>541</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 369.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 444-445.

que não vos venham as bruxas em casa, tomai uma mesa e ponde-a com os pés virados para cima, e uma trempe<sup>543</sup> também virada com os pés para cima, e com sua vassoura em cima tudo detrás da porta, e desta maneira não vos virão bruxas a casa”<sup>544</sup>. Isabel continuou sua denúncia pormenorizando a situação suspeitosa.

E dizendo isto [Ana Jácome] se chegou a cama pela banda de onde estava a dita menina escrava mulatinha e disse estas palavras, como que falava com a mesma mulatinha, ‘vós afillhada vivestes e a minha filha morreu’, e acabando estas palavras cuspiu três vezes com a boca, lançando o cuspinho fora, por cima da dita mulatinha, e por cima da cama toda, e acabando de cuspir disse ‘ora ficai-vos’, e se saiu pela porta fora; e logo em se ela saindo pela porta fora, logo ela denunciante começou a ter febre e frio, e o mesmo começou também a ter febre e frio a dita mulatinha de que depois disso, alguns dias estiveram doentes, e logo tanto que se a dita Ana Jácome saiu pela porta fora, a dita sua criança pagã, que até então estivera sempre sã e lhe tomava bem a mama, começou de chorar alto e acudindo a criança, a acharam embruxada, com a boca chupada em ambos os cantos, tendo em cada canto da boca uma nódoa negra com sinal de dentada, e assim mais nas virilhas, em cada uma, outra chupadura e nódoa negra, e nunca mais lhe tomou a mama, nem pode levar pela boca coisa alguma, e logo a batizaram em casa, e chorando continuou até que não pode mais abrir a boca e no dia seguinte morreu, que ela denunciante parira ao sábado, e o ditto caso aconteceu a quinta-feira seguinte pela manhã, e a criança morreu logo a sexta-feira logo pela manhã.<sup>545</sup>

Como podemos observar, a morte da criança foi creditada a um pretense malefício supostamente realizado por Ana Jácome. Ao menos era o que acreditava Isabel Antunes, pois afirmou isso com bastante segurança ao visitador. Este é um significativo caso para demonstrar como o imaginário sobrenatural fazia parte da vida cotidiana no início da Época Moderna. Os casos de infanticídio atribuídos às mulheres identificadas como bruxas são mais comuns do que podemos imaginar. Com efeito, a historiadora Laura de Mello e Souza assevera que:

a precariedade da vida na época, a miséria, a incidência de doenças provocavam grande mortalidade infantil. Tanto no meio rural quanto no urbano a bruxa funcionou como uma espécie de bode expiatório, como aliviador de tensões geradas por esta conjuntura cruel. Um bebê nascera são, roliço, corado e, repentinamente, abandonara o peito materno, recusando o alimento, definhando? Uma bruxa o chupara, matando-o.<sup>546</sup>

Certamente, Ana Jácome tinha a consciência da demonização do discurso religioso sobre as mulheres identificadas como feiticeiras; e é mais possível ainda que tenha

<sup>543</sup> Trempe: espécie de aro de ferro sobre três pés em que se assenta a panela ao lume. Cf. BLUTEAU, Raphael. *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. (Volume 2: L - Z), p. 488.

<sup>544</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 25.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 25-26. [grifo nosso]

<sup>546</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna*. Editora Ática, 1987, p. 18.

se alertado do perigo que corria quando da instalação da visita do Santo Ofício, pois, de acordo com o relato, ela “se ausentou segundo dizem depois da vinda do Santo Ofício”<sup>547</sup>, o que evidencia uma medida cautelar racionalizada, se considerarmos os discursos detratores sobre as mulheres chamadas de feiticeiras e o imaginário misógino da Época Moderna, que enxergava na figura feminina a própria representação do diabólico<sup>548</sup>.

A documentação do Santo Ofício no Brasil também registra planos de fugas que contaram com a ajuda e a cumplicidade de outros indivíduos, demonstrando exemplos de uma forma de resistência que não era apenas individual, mas coletiva e colaborativa. Retornamos aqui ao caso de Diogo Gonçalves, o tanoeiro acusado de bigamia em Itamaracá, em 1594, que fugiu da Bahia para as capitanias do Sul, tendo como destino Angola. Este caso já era conhecido pelo visitador Furtado de Mendonça desde o final de 1591, momento em que o Santo Ofício moveu um processo contra Cristóvão Fernandes, pescador e morador na freguesia do Jaguaribe, no Recôncavo baiano, que foi acusado de ajudar na fuga de Diogo Gonçalves<sup>549</sup>. Com base neste processo, temos mais detalhes acerca do planejamento e execução da fuga do tanoeiro bígamo.

A prisão de Cristóvão Fernandes foi realizada em 17 de dezembro de 1591, e sua sentença foi publicada em 26 de janeiro do ano seguinte, sendo o seu processo instruído e concluído celeremente na própria colônia e baseado apenas na denúncia de uma única testemunha, Sebastião Alvares, cristão-velho, de vinte e oito anos e conhecido dos circunstantes. Os depoimentos contidos no processo, tanto a denúncia de Sebastião Alvares quanto a confissão e o interrogatório de Cristóvão Fernandes, dão a ver um verdadeiro estratagema, no qual também participou Pero Fernandes, amigo de Diogo e de Cristóvão, para embarcar o fugitivo em um navio que ia para as capitanias do Sul.

De acordo com as informações do processo, era dia 02 de dezembro de 1591 quando ocorreu o fato denunciado. Cristóvão Fernandes estava em uma casa de sua propriedade, localizada na praia da cidade de Salvador, e depois da meia noite ali apareceu Pero Fernandes, conhecido como ‘o maraxo’, para “pedir o seu barco para chegar a bordo do navio que ia para o rio da Prata”<sup>550</sup>, acompanhado “com negros sem lhe declarar para que é isso”, e junto com ele também ia um homem embuçado, isto é, com o rosto tapado, deixando

---

<sup>547</sup> Denúncias de Pernambuco (1593-1595), p. 26.

<sup>548</sup> Cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas*. 1600- 1774. 2a ed. Lisboa: Notícias, 2002.

<sup>549</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7949.

<sup>550</sup> *Ibid.*, fl.5 [v]

apenas os olhos de fora ou coberto com uma capa, o qual não foi reconhecido por Cristóvão.<sup>551</sup>

Se este réu afirma que não reconheceu o fugitivo encapuzado, o mesmo não acontece no depoimento de Sebastião Alvares que, em 09 de dezembro, havia denunciado o caso para o Santo Ofício dizendo que no dia do ocorrido:

se ergueu de madrugada três horas antes [da] manhã e saindo na praia para a fonte do pereiro, viu estar na praia Cristóvão Fernandes, morador junto da ilha de Itaparica, com Pero Fernandes maraxo [...] e com um homem embuçado como um foragido e um chapéu pardo e uns calções azuis e suas botas brancas, o qual depois conheceu que era Diogo Gonçalves Machado, tanoeiro, o qual ouviu dizer que andava homiziado por parte da Santa Inquisição por se casar duas vezes<sup>552</sup>

A identidade do foragido foi assim informada por essa testemunha, tendo em vista que o argumento de Cristóvão foi de que não conhecia Diogo Gonçalves, dando a entender que o conheceu fortuitamente naquelas circunstâncias e por intermédio de Pero Fernandes. Assim sendo, ao ser flagrado por Sebastião Alvares naquela madrugada emprestando o barco para que Pero Fernandes fosse junto com Diogo Gonçalves negociar secretamente a fuga deste último, Cristóvão Fernandes foi inserido no rol dos denunciados para o Santo Ofício, preso e processado.

Cristóvão Fernandes colaborou e emprestou sua embarcação. No entanto, permaneceu no continente. Segundo o registro do notário, somente após Pero e seu companheiro encapuzado retornarem, foi que “então perguntou ele preso ao dito Pero Fernandes quem era o embuçado, que com ele fora e tornara”<sup>553</sup>, ao que Pero Fernandes lhe respondeu que se tratava do “marido da Baldaia, tanoeiro, que andara escondido da Inquisição, que o queriam prender pela Inquisição por dizerem que é casado duas vezes”<sup>554</sup>. Sua resposta é esclarecedora em vários aspectos, pois não apenas narra o momento em que a identidade do homiziado lhe fora revelada, mas também oferece uma justificativa racionalizada para a fuga de Diogo Gonçalves, pois, se o prendessem “havia de estar preso um ano enquanto viesse a prova do reino”<sup>555</sup>. Nestas circunstâncias era melhor fugir do que permanecer preso na colônia, ou em Lisboa, até, idealmente, conseguir provas que remediasses sua situação jurídica perante as autoridades inquisitoriais. Além disso, o relato fornecido ao visitador é um exemplo indubitável das cumplicidades que forjaram as variadas

---

<sup>551</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>552</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7949, fl.2-3.

<sup>553</sup> *Ibid.*, fl.5 [v]

<sup>554</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>555</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

formas de resistência ao Santo Ofício, o que pode ser demonstrado no trecho em que Pero Fernandes teria dito para Cristóvão que, por ser amigo de Diogo Gonçalves, que com ele comia e bebia, “andava vendo se lhe podia dar secretamente remédio que se embarcasse e fosse para fora”, o que, segundo Cristóvão, logo “então lhe pareceu aquilo mal e lhe avisou que lhe poderia vir dano nisso”<sup>556</sup>.

Mesmo demonstrando certa consciência de que aquela ajuda oculta não lhe parecia uma atitude das mais corretas aos olhos das autoridades, Cristóvão Fernandes não deixou de colaborar com os demais, pois, segundo a testemunha Sebastião Alvares, o fugitivo teria pernoitado na casa de Cristóvão. No entanto, o problema do réu não foi apenas ter emprestado, por pedido de Pero Lopes, o barco para dar rota ao fugitivo, tampouco o ter recebido em sua casa, mas sim não ter comparecido ao Santo Ofício para dar testemunho do caso. Como esperado, essa ausência foi precisamente questionada pelo visitador, pois “se ele ouviu ao ditto Pero Fernandes que o dito tanoeiro fugia da Santa Inquisição, por que razão não veio logo a esta Mesa denunciá-lo?”, ao que ele respondeu “que não advertiu a isso e que ignorantemente pecou nessa falta e pede perdão e misericórdia”<sup>557</sup>. A sentença deste processo resume o episódio nos seguintes termos:

consta que aos dois dias do mês de dezembro, próximo passado depois da meia noite, antes de amanhecer, foi uma certa pessoa a casa do réu que tem na praia desta cidade, e lhe pediu o seu barco para chegar a bordo de um navio que estava para ir para as Capitania de Baixo, e o réu deu para isso o seu barco, cujo que se meteu nele um homem embuçado por não ser conhecido, e depois de chegarem a bordo tornaram a terra, e perguntou o réu a dita pessoa que lhe pediu o barco, quem era aquele embuçado, e ela lhe respondeu e declarou quem era o dito embuçado, dizendo-lhe que andava escondido da Santa Inquisição, que o queriam prender por culpas pertencentes ao Santo Ofício, e que por não o prenderem lhe andava negociando-se esta embarcação, **E sabendo o réu isto e vendo-o assim passar, não veio a esta Mesa declará-lo, e denunciá-lo, mas antes se calou e, enfim, o dito homiziado fugiu, no que o réu é muito culpado, pois, sabendo ser negócio da Santa Inquisição, que todos são obrigados com muita dilligência declarar e denunciar, ele o não fez assim.**<sup>558</sup>

A omissão de Cristóvão foi punida com a expiação pública de sua falta, sendo o réu obrigado a ir numa missa dominical na Sé de Salvador e nela permanecer em pé e com uma vela acesa na mão para que toda a comunidade soubesse do seu delito. Foi ainda obrigado a pagar dez cruzados para as despesas do Santo Ofício e os custos do processo, além de ser doutrinado na fé cristã, pois “sendo perguntado na Mesa, não se soube benzer, nem

<sup>556</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7949, fl. 6.

<sup>557</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>558</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7949, fl.9-10. [grifo nosso]

persignar, nem soube os mandamentos da Lei de Deus, nem os da Santa Madre Igreja, nem os pecados mortais”.<sup>559</sup>

É interessante aqui observar de que modo a própria linguagem inquisitorial é uma representação do poder do Santo Ofício e de seu discurso intimidador. Na sequência desta sentença, é feito o adendo de que o réu cumpriria o que lhe fora determinado, porém, com “cominação, que acontecendo-lhe outro caso semelhante se executará nele, o estreito rigor de Justiça. E assim também se há de executar, em qualquer pessoa que deixar de vir denunciar logo a esta Mesa os casos a ela pertencentes”<sup>560</sup>. A exposição pública de Cristóvão Fernandes serviu como um exemplo para a comunidade dos castigos vexatórios aplicados pelo inquisidor visitador, sendo assim uma estratégia pedagógica de controle inquisitorial. No caso de Cristóvão Fernandes, prevaleceu a misericórdia do Santo Ofício, mas não podemos deixar de observar que a advertência contida na sentença é indicativa de que, caso reincidisse, seria tratado com o rigor atribuído aos casos de relapsos, ou seja, aqueles que voltavam a ser processados após reconciliados.

Algumas personagens conhecidas na história do Brasil colonial também tiveram seus nomes registrados na documentação do Santo Ofício por serem testemunhas de casos de indivíduos que colaboraram com fugas de outras pessoas. Antônio Raposo Tavares, que se tornaria um afamado bandeirante dos sertões coloniais na primeira metade do século XVII, tinha 21 anos quando foi convocado à Mesa inquisitorial por Marcos Teixeira para prestar depoimento no dia 19 de fevereiro de 1619, em Salvador, afirmando ser cristão-velho, filho de Fernão Vieira Tavares, solteiro e natural de Beja, no Reino. De acordo com o relato, o pai de Raposo Tavares hospedou, na cidade de Salvador, certo Manoel Soares, cristão-novo, solteiro, de “idade de vinte e dois até vinte e três anos”<sup>561</sup>, cuja vinda estratégica para o Brasil é explicada no depoimento de Raposo Tavares. Este informou ao visitador Marcos Teixeira que perguntou a Manoel Soares “por novas da terra e pela causa por que se viera dela”, ao que este lhe respondeu:

que se viera por ter posto em salvo uma mulher da nação que era casada com Jerônimo Machado, também da nação, mercador e morador na praça da dita cidade que dizem que também fugira [...] além da dita causa de sua vinda a estas partes lhe dera também outra, a saber: que por o ameaçar um homem da nação que ia preso pelo Santo Ofício por nome João Pinto, sombrereiro, natural da mesma cidade, o denunciado se ausentara dela e se lançara nestas partes.<sup>562</sup>

<sup>559</sup> *Ibid.*, fl. 10 [v].

<sup>560</sup> *Ibid.*, fl. 10.

<sup>561</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 251.

<sup>562</sup> ANTT, *loc. cit.*

Outra testemunha deste caso, o padre Manoel Magro, também natural de Beja, capelão da Sé de Salvador, foi convocado pelo visitador no mesmo dia que Antônio Raposo Tavares. Seu depoimento confirma que, há cerca de oito meses, estava na casa de Fernão Tavares, na companhia do filho do anfitrião e do denunciado, quando presenciou o questionamento de Raposo Tavares sobre o motivo da viagem transoceânica de Manoel Soares. Este, então, respondeu que veio de Portugal para o Brasil:

por temer que o prendessem pelo Santo Ofício por causa de ter posto em salvo uma mulher da nação que queriam prender pelo Sancto Ofício, que era a mulher de Jerônimo Machado, da nação, mercador e morador na dita cidade de Beja, E por o ter ameaçado um homem que prenderam pelo Santo Ofício que o havia de fazer também prender.<sup>563</sup>

Ora, estes dois depoimentos são bastante significativos para atestar os tipos de comportamentos adotados a partir do medo provocado pelo Santo Ofício. Nesse sentido, é importante pontuar que as fugas não se constituíram apenas como um dos resultados do imaginário terrificante sobre a Inquisição, mas também em uma atitude bastante pragmática para a manutenção da vida e da liberdade. Mais pragmática ainda, devido ao destino que era recorrentemente escolhido, como é o caso dos chamados ‘lugares de liberdade’ no Mediterrâneo (nos séculos XV-XVI) ou no norte europeu (no século XVII), pois estas regiões integravam os espaços abarcados pelas redes comerciais sefarditas da época.

O medo de Manoel Soares aparece, principalmente, devido ao perigo que acreditava correr com a possibilidade de ser preso – e aqui se acrescenta o fato de seu pai, Fernão Mendes, ter sido penitenciado pelo Santo Ofício e obrigado a usar o hábito penitencial, como aponta o depoimento do padre Manoel Magro<sup>564</sup>. No entanto, esse medo não se converteu em um sentimento de paralisia ou de impotência, mas sim em estratégias de proteção. Estas, por sua vez, se encontraram com uma atitude de solidariedade, tendo em vista que um dos motivos para o empreendimento da fuga relacionou-se com a cobertura que o delatado forneceu para o deslocamento a salvo da cristã-nova, identificada nas denúncias pelo seu vínculo matrimonial com certo Jerônimo Machado. Estas fugas – fossem individuais ou coletivas, planejadas ou improvisadas – foram expressões dos rastros dos medos, mas, sobretudo, da construção das trajetórias de resistências.

---

<sup>563</sup> *Ibid.*, fl. 253.

<sup>564</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*



Na visitação do século XVIII, realizada à Capitania do Grão-Pará e Maranhão, não localizamos nenhum registro envolvendo este tipo de estratégia. No entanto, isto não significa dizer que, ao longo do setecentos, pessoas de diferentes origens não continuassem a fugir da Inquisição, sobretudo, aqueles indivíduos moradores nas capitanias do Sul do Estado do Brasil, região que teve atenção especial da Inquisição devido as mudanças econômicas e sociais daquele contexto como, por exemplo, a lenta e gradual transferência do eixo da economia colonial açucareira das Capitanias do Norte para a região aurífera das jazidas de ouro e diamantes na região das Minas Gerais e adjacências.

A historiadora Anita Novinsky, no levantamento que realizou dos processos de prisioneiros oriundos do Brasil<sup>565</sup>, identificou alguns casos de pessoas que fugiram das autoridades inquisitoriais na primeira metade do século XVIII. José Gomes da Silva, por exemplo, cristão-novo, de dezenove anos, acusado de judaísmo, morou no Rio de Janeiro e de lá fugiu em 1712, na companhia de alguns franceses. Este réu também teve sua esposa, filhos e netos penitenciados pelo Santo Ofício, sendo ele próprio relaxado em estátua, quer dizer, condenado simbolicamente à morte na fogueira, no auto-de-fé de 14 de outubro de 1714<sup>566</sup>. Martinho da Cunha Oliveira, outro cristão-novo acusado de judaísmo, foi preso pela primeira vez pelo Santo Ofício ainda em Portugal, em 1713. Ao ser reconciliado, migrou para o Brasil, em 1718, para a região das Minas Gerais, ocupando-se como mercador e tratante de diamantes. Quinze anos depois, retornou para Portugal e lá permaneceu até 1746, quando tentou fugir para a França, tendo, contudo, seu navio interceptado pelas autoridades inquisitoriais, tendo sido preso e entregue junto com sua família ao Santo Ofício<sup>567</sup>. Diogo Moreno Franco, cristão-novo e morador de Pernambuco, foi preso duas vezes entre 1716 e 1720, sendo na primeira vez condenado a usar o hábito penitencial e condenado a degredo de um ano. Acusado de judaísmo, quando foi preso, fugiu dos cárceres, sendo capturado novamente, pedindo, desta última vez, para que fosse perdoado do “dito degredo pela pobreza em que se acham desamparo sem família e bastante castigo teve, e vir preso nesses cárceres há seis meses”.<sup>568</sup>

Como podemos observar, a ampla maioria dos casos aqui analisados referem-se às visitas inquisitoriais realizadas nos séculos XVI e XVII, principalmente nas Capitanias do Norte. Ora, isto se relaciona tanto com a própria historicidade da atuação inquisitorial no

---

<sup>565</sup> Cf. NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX* – 2. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2009.

<sup>566</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 7547; Cf. NOVINSKY, *Ibid*, p. 129.

<sup>567</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 8106; Cf. NOVINSKY, *Ibid*, p. 149.

<sup>568</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 8207; Cf. NOVINSKY, *Ibid*, p. 88.

Brasil quanto com o conjunto de fontes documentais que compõem o escopo desta pesquisa. Em outras palavras, a evidência nas fontes dos dois primeiros séculos de colonização alinha-se e articula-se ao contexto religioso e político do Santo Ofício – Reforma Protestante e reordenação da Cristandade Católica, a partir do Concílio de Trento e da chamada Contrarreforma –, bem como ao envio de visitantes aos territórios coloniais portugueses no além-mar, mecanismo cuja utilização foi descontinuada na medida em que se formava a rede de comissários e familiares locais da Inquisição, nos espaços onde não existia um tribunal formal, como é o caso do Brasil. Nesse sentido, os exemplos de fugas aqui analisadas explicitam os diferentes casos e os variados motivos que impulsionaram o deslocamento de indivíduos isolados, ou de grupos familiares, para espaços onde julgavam estar distantes da ação dos inquisidores. Nessa perspectiva, esses deslocamentos no espaço são uma representação do medo do Santo Ofício. mas um medo que foi racionalizado, dominado e, nesse sentido, transformado em alerta para a sobrevivência física, material, moral, religiosa e/ou espiritual, logo, em um tipo de resistência social.

#### 4.2. ‘O Diabo trouxe o Inquisidor’: palavras (mal)ditas e comportamentos afrontosos contra o Santo Ofício.

Está claro que, concomitante ao sistemático emprego de uma pedagogia de intimidação por parte do Santo Ofício, a sociedade colonial forjou diferentes formas de enfrentamento ao controle social e das consciências, controle esse perpetrado pelo Santo Ofício português. Considerar que o medo provocado pela presença dos inquisidores foi um sentimento paralisante que culminou em comportamentos passivos, diante da devassa inquisitorial, é abrir mão de contemplar um universo de ideias, de práticas e de comportamentos que representavam as microrresistências, construídas na esfera do cotidiano, àquela instituição de poder. Na documentação das visitas do Santo Ofício ao Brasil, é possível interceptar diferentes tipos de comportamentos afrontosos, realizados através de críticas e de insultos direcionados ao Santo Ofício, aos seus procedimentos e aos seus agentes locais, além de episódios pontuais de deliberado ataque aos representantes do tribunal inquisitorial lisboeta.

Com efeito, no universo popular do início da Época Moderna, era comum que não apenas o Santo Ofício português, de modo específico, mas também a própria Igreja, como instituição religiosa oficial da Cristandade, fossem recorrentemente alvos de palavras consideradas injuriosas, afinal, como nos lembra Laura de Mello e Souza, “a ira contra a Inquisição não dizia respeito apenas ao temor infundido por suas práticas terríveis, conhecidas por todos, hóspedes constantes das imaginações aterradas. Traduzia a má vontade, o desagrado, a irritação popular contra a religião oficial”<sup>569</sup>. Esses comportamentos indecorosos e blasfematórios, em muitos casos, aproximavam-se de delitos de foro inquisitorial. A este respeito, o historiador Stuart Schwartz pontua que:

A Igreja sustentava que as ideias em conflito com as verdades reveladas pelos dogmas eram “proposições” (*proposiciones*), isto é, declarações que potencialmente indicavam concepções erradas em questões de fé e que eram, portanto, pecaminosas. Essas ideias punham em risco a alma do indivíduo, mas, pior ainda, a manifestação delas poderia provocar escândalo ou exercer influência sobre outras pessoas. A heresia não consistia necessariamente em duvidar dos dogmas ou em fazer declarações que divergiam da posição da Igreja, mas em não aceitar se corrigir e em persistir obstinadamente no erro [...] entre os tipos de proposição estavam as que pareciam heréticas; outras eram consideradas *temerárias*, isto é, defendiam posições em matérias de fé que eram incomprovadas ou careciam de autoridade; outras eram

---

<sup>569</sup> 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, 2009, p. 138.

cismáticas, defendendo uma divisão dentro da Igreja; e outras eram apenas errôneas, blasfemas, ofensivas, escandalosas ou *malsoantes* a ouvidos piedosos,<sup>570</sup>

De acordo com este historiador, apesar de intimamente relacionados, integrando o leque dos chamados atos de fala contra o Santo Ofício, as proposições e as blasfêmias não são necessariamente sinônimas, pois, as “proposições podem ser agrupadas basicamente em quatro ou cinco categorias”<sup>571</sup>, ao passo que a “blasfêmia ficava um pouco à parte, pois em geral era tratada como uma categoria específica de delito”<sup>572</sup>. Entre essas proposições apresentadas por Schwartz, encontram-se críticas à Igreja, dúvidas heréticas sobre os sacramentos e declarações sobre a moral sexual, ou seja, proposições de cunho popular que circulavam no mundo atlântico ibérico, como as fontes inquisitoriais do Brasil também permitem visualizar. Além dos tipos de proposições anteriormente elencadas – proposições *heréticas, temerárias, cismáticas e errôneas/malsoantes* –, o autor chama atenção para outro tipo de declaração ‘maldizente’, a qual nos interessa particularmente, por exemplificar alguns tipos de comportamentos afrontosos contra o tribunal inquisitorial e seus representantes. Nesse sentido, ele diz que:

Por fim, havia mais uma categoria de atos de fala que não se enquadravam formalmente na definição de proposições, mas às vezes guardavam alguma relação com elas. Eram as *ofensas contra a Inquisição*, uma miscelânea de crimes que iam desde fingir ser funcionário do Santo Ofício e prestar falso testemunho até violar as regras do sigilo dos tribunais. Essa categoria também incluía críticas verbais aos princípios, à missão e às atividades da Inquisição. Não era raro, por exemplo, que as pessoas dissessem que a Inquisição era injusta, estava mal orientada ou era movida pela cobiça do que pela religião. Como a maioria das instituições espanholas e portuguesas do começo da Idade Moderna, a Inquisição tinha poderes de censurar e processar seus críticos e adversários.<sup>573</sup>

Um caso interessante que condensa algumas tendências das críticas recorrentes realizadas ao Santo Ofício ocorreu na capitania da Bahia durante a visita inquisitorial realizada no início do século XVII. Belchior Chaves, cristão-velho, natural da vila de Viçosa em Portugal, casado e morador na Freguesia de Nossa Senhora do Socorro na região do Recôncavo baiano, denunciou ao visitador Marcos Teixeira, em outubro de 1619, o cristão-novo Fernão Rodrigues Ribeiro devido a algumas palavras escandalosas que este tinha dito contra o Santo Ofício. Era 9 de outubro quando Belchior Chaves passara pela fazenda de

<sup>570</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 38-39.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>573</sup> *Ibid.*, *loc. cit.* [grifo nosso]

Fernão Rodrigues em busca de um escravo seu que tinha fugido, e ali estando, conversando com o cristão-novo sobre algumas prisões efetuadas pelo Santo Ofício e sobre o envio de presos para Portugal, o denunciante presenciou uma série de opiniões que questionavam em vários aspectos a reputação supostamente ilibada do Santo Tribunal da Fé.

Fernão Rodrigues começou dizendo que os cristãos-novos presos “morreriam mártires, porquanto lhe haviam de dizer que eram judeus não o sendo”<sup>574</sup>. Esta defesa da reputação e da memória dos cristãos-novos sentenciados pela Inquisição é apenas o começo de outros impropérios que, segundo o denunciante, teriam sido ditos por Fernão Rodrigues Ribeiro. É possível verificar, por exemplo, a crítica popular que envolvia o universo pecuniário de funcionamento do Santo Ofício, sobretudo em relação aos confiscos de bens realizados a mandado dos inquisidores, quando Fernão Rodrigues dispara que “por lhe tomar as fazendas, lhe fazem no Santo Ofício tudo que lhe fazem” e “por ninharias se fizeram as prisões que eram feitas pelo Santo Ofício neste tema”.<sup>575</sup>

Ao ser retrucado por Belchior Chaves, Fernão Rodrigues Ribeiro insistiu na sua posição dizendo que afirmava suas palavras, jurando “pela paixão do Altar, pelo filho de Deus, pela Missa Santa, pelo menino Jesus”<sup>576</sup>, juntando a estas palavras outras “muitas e muito afrontosas”, de modo que o próprio Belchior Chaves teve receio de repeti-las diante de Marcos Teixeira. É somente neste momento do depoimento que a narrativa de Belchior Chaves deixa transparecer as palavras malsoantes, escandalosas e irreverentes que afrontavam a autoridade do visitador do Santo Ofício, pois as mesmas redundavam “em injúrias contra o Santo Ofício”<sup>577</sup>. De acordo com o delator, Fernão Rodrigues Ribeiro dissera que “ele Senhor Inquisidor era hum bestarrão e que fazia tudo como tal”, e que “o Diabo trouxe o Inquisidor para inquietar os homens que tão bons e honestos são”<sup>578</sup>. Não sendo o suficiente, disse ainda que não iria se acusar destas palavras na Mesa para “não ver o rosto a ele Senhor Inquisidor”.<sup>579</sup>

Situações como esta não eram tão raras de acontecer. Pelo contrário, a documentação das visitas inquisitoriais permite acessar um universo popular de críticas e resistências direcionadas a instituição inquisitorial. Nesse sentido, não deixa de ser curioso observar que são as fontes da repressão que apresentam alguns ruídos de resistência, como,

<sup>574</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl.217 [v].

<sup>575</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>576</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>577</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 218.

<sup>578</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>579</sup> *Ibid.*, loc. cit.

por exemplo, os desconfortos com a chegada e instalação da comitiva inquisitorial e as críticas realizadas aos procedimentos do Santo Ofício, como os confiscos de bens dos acusados e as prisões e condenações consideradas arbitrárias pelos seus críticos.

Em pesquisa recente, o historiador Yllan de Mattos dedicou-se a analisar o universo de críticas direcionadas ao Santo Ofício português no século XVII, mais especificamente entre 1605, data do perdão geral destinado ao cristãos-novos portugueses, e 1681, momento do reestabelecimento do tribunal inquisitorial após o período da suspensão de suas atividades iniciado em 1674. Ao analisar as críticas contra o tribunal inquisitorial português ao longo do seiscentos, Mattos abordou tanto as críticas oriundas do universo popular quanto aquelas vindas da cultura letrada da época, cujos argumentos críticos desenvolvidos por poetas, teólogos e juristas, por exemplo, descredibilizavam, não raro com escárnio e ironia, os inquisidores, bem como questionavam os procedimentos do tribunal inquisitorial.

Em relação ao uso do termo ‘popular’, este historiador faz uma relevante ponderação acerca da definição e da abrangência do termo, ao registrar que o mesmo se refere às:

[...] críticas mais cruas, com vocábulos até mesmo vulgares que provavelmente embaraçaram alguns inquisidores em sua perspectiva formalista e oficial. “Palavras malsoantes” que toavam como em escárnio, misturando-se aos elementos do corpo e encabulando a ordem constituída. Essas palavras e atos podem nos parecer bem rasteiros e de mau gosto. E talvez o fossem, caso tomemos a ótica da ordem. No universo popular, os limites são por demais tênues e nada fixos. Ultrajados pelas experiências e desventuras da vida, alguns indivíduos passaram a ressignificar a vida pela galhofa, pelo impulso violento e pela hipérbole. Seria tudo considerado uma grande imprudência própria da rusticidade, como algumas vezes qualificaram os inquisidores. Por isso, o riso, a violência, o baixo ventre, os insultos eram seu mote, que, paradoxalmente, as expressarem protesto contra a ordem inquisitorial, contribuíam sobremaneira para a legitimação dessa mesma ordem. Suas críticas foram radicais por não estabelecerem parâmetro ou objetivo de qualquer transformação; mostravam a mais prática, concreta e incrível visão de mundo.<sup>580</sup>

Já vimos que a abertura do ‘período da graça’ nas visitas fomentou a presença considerável dos indivíduos à Mesa inquisitorial, dando-nos a impressão de que a recepção dos representantes do Santo Ofício português foi acompanhada de uma absoluta obediência social. No entanto, é importante observar que isto não significa dizer, necessariamente, que a vinda de inquisidores a partes do Brasil era algo social e massivamente desejado. Não obstante o discurso público obediente da população durante as cerimônias de instalação das

---

<sup>580</sup> MATTOS, Yllan de. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)* – 1.º ed. Rio de Janeiro: Mauad: Faperj, 2014, p. 149.

visitações, pode-se observar que a presença dos visitantes nem sempre foi bem recebida pela sociedade colonial.

Na Bahia do final do século XVI, a conformação e obediência coletiva demonstradas publicamente, no comparecimento às cerimônias de instalação da visitação e à Mesa de Heitor Furtado de Mendonça, foram acompanhadas de comportamentos individuais, fora da cena pública, que permitem relativizar o alcance, ou mesmo eficácia da difusão e introjeção do medo social suscitado pela presença de inquisidores na colônia.

Uma das maneiras de demonstrar descontentamento com a presença dos inquisidores em terras coloniais baseava-se no recurso narrativo da inversão, ou seja, se se tratava de um ‘Santo Tribunal’, a presença de seus representantes era encarada por muitos como algo ‘diabólico’. A denúncia realizada, no dia 22 de agosto de 1591, pela cristã-velha Maria de Gois, natural da Bahia, casada com o lavrador Estevão Gomes Varela e moradora em Itapuã, termo da cidade de Salvador, aponta que há três meses certo cristão-novo, cujo nome não é identificado, estava na casa de Maria Soares, também moradora em Itapuã, e “dissera que o diabo trouxe a esta terra a Inquisição”<sup>581</sup>. Tratamento semelhante também foi dispensado ao Santo Ofício pelo cristão-velho João Luís, que, ao ser interpelado por Antônio Botelho sobre o paradeiro de sua irmã Francisca de Almeida, dissera que mesma “foi a essa diaba de Inquisição”<sup>582</sup>, referindo-se provavelmente à apresentação voluntária de sua irmã à Mesa inquisitorial no ‘período da graça’. Já Fernão Garcia realizara denúncia contra João Batista, mercador cristão-novo, no dia 02 de agosto de 1591, dizendo que “haverá [um] mês e meio, pouco mais ou menos, depois que ele Senhor Visitador entrou nesta cidade”<sup>583</sup> que João Batista afirmara categoricamente: “lá vem os diabos da Inquisição”<sup>584</sup>, ao se referir a instalação da visitação na capitania da Bahia. Como se vê, para estes indivíduos o tribunal era, com efeito, uma Inquisição diabólica.

Esses impropérios e afrontas verbais, além de exemplificar o escárnio e o descontentamento de parte da população com a presença do visitador, são também exemplos representativos da resistência à própria presença inquisitorial em um espaço até então pouco policiado, no que se refere às repressões às heterodoxias. Essa maneira, quase imperceptível, de desrespeito e afronta ao Santo Ofício pode ser observada nos detalhes, nos rastros e nos indícios presentes na documentação.

---

<sup>581</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 412.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 535.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>584</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

Em outubro de 1591, Isabel Ribeiro, cristã-velha, casada com Álvaro Lopes Antunes e nora de Ana Rodrigues, cristã-nova, octogenária, acusada de judaísmo que foi presa e condenada à fogueira, deixou escapar seu espanto com a presença do visitador, exclamando “Jesus estávamos quietos!”<sup>585</sup>, dando a entender que a visitação representou um tipo de ruptura no ambiente social relativamente harmônico anterior à inspeção que então se iniciava. Outras tantas situações chegaram até a Mesa do visitador através da circulação de informações e dos burburinhos que estes comportamentos afrontosos provocavam.

No dia 29 de outubro de 1591, por exemplo, Dona Ilena da Fonseca, cristã-velha, de 55 anos, dizia que no domingo, antes do Auto de instalação da visitação e da publicação dos éditos na Igreja da Sé de Salvador, Dona Maria de Vasconcelos lhe contou que uma pessoa, não identificada na denúncia, quando estava na casa de Francisco Rodrigues Castilho tinha dito que “por nosso mal veio cá esta Inquisição”<sup>586</sup>. Em outros casos, a resistência em relação à presença do Santo Ofício pode ser vista na tomada de posição de não comparecer à Mesa do visitador, seja para confessar-se ou delatar outrem. Este foi o caso, por exemplo, de Felícia da Costa, cristã-velha, casada com o lavrador Diego Álvares e moradora na freguesia de Paripe, denunciada por Maria de Oliveira no final de outubro de 1591, pois, cerca de dois meses antes, quando “se publicou [a] Santa Inquisição”, ela dissera a esta última que “não havia de vir à Mesa da Santa Inquisição e que não sabia nada para vir dizer”.<sup>587</sup>

Esses são alguns exemplos de situações em que se pode perceber que a presença daquele tribunal do medo foi acompanhada de comportamentos injuriosos que ocorriam à revelia do visitador e fora de sua zona de observação, o que contrastava com a sugestiva obediência e colaboração social que a população sob inspeção demonstrava praticar publicamente, não obstante a existência desses registros apresentar-se como evidência de que estas injúrias chegaram ao conhecimento do inquisidor através das delações realizadas na Mesa da cidade de Salvador.

Se estas proposições injuriosas são demonstrativas dos desconfortos e de diferentes formas de resistências, diante da presença da devassa inquisitorial, as quais sutilmente se operavam no cotidiano colonial, outros episódios exemplificam ataques deliberados ao Santo Ofício e seus representantes, resultando em ações diretas de afronte físico. A este respeito, há o registro de poucas, mas significativas situações, nas quais os visitantes do Santo Ofício no Brasil foram alvos da população local.

---

<sup>585</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 546.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 547.



A primeira delas refere-se ao atentado sofrido por Heitor Furtado de Mendonça em Salvador, durante a primeira visitação inquisitorial. Com efeito, em 1592, o visitador do Santo Ofício foi alvo de ataques com tiros de espingarda que foram direcionados ao prédio que ocupava como moradia<sup>588</sup>. O historiador Angelo Assis, ao falar sobre o caso, aponta que:

Na manhã do sábado 18 de julho de 1592, por volta das duas ou três horas, enquanto o visitador repousava, seria vítima de um atentado feito a tiros de espingarda que atingiriam a janela de seu quarto, deixando buracos na parede, sem, contudo, ferir o visitador. Passados dois dias, novos disparos sobre as casas de morada de Heitor Furtado.<sup>589</sup>

De acordo com Assis, “mais do que uma simples tentativa de homicídio, o inquisidor considerava o atentado dirigido mais ao Santo Ofício do que a ele próprio”<sup>590</sup>. De fato, as palavras do visitador deixavam transparecer seu juízo sobre a violência que sofrera, pois, segundo Heitor Furtado:

fica sendo muito grande afronta e injúria ao Santo Ofício e fica dando exemplo e ensinando caminho aos maus para fazerem o mesmo, o que é muito grande despeito do Santo Ofício, e tal que até hoje se não acha haver acontecido em outra parte alguma do mundo.<sup>591</sup>

Os suspeitos de orquestrarem o atentado foram Sebastião de Faria e Henrique Muniz Telles, dois cristãos-velhos pertencentes a nobreza da terra, ambos genros do casal de cristãos-novos Heitor Antunes e Ana Rodrigues, ou seja, pertencentes a uma das famílias mais denunciadas no contexto da primeira visitação inquisitorial, na capitania da Bahia. Esta iniciativa teve como objetivo, certamente, dirimir as suspeitas públicas que rondavam a matriarca da família, mas, também, e talvez de maneira mais significativa, constituía-se como defesa dos demais membros desse grupo familiar, tendo-se em consideração que, no contexto do ataque ao visitador, vários outros indivíduos da família Antunes estavam sendo denunciados e processados pelo Santo Ofício, como vimos anteriormente.

<sup>588</sup> Sobre este caso, Cf. DIAS FARINHA, Maria do Carmo J. O Atentado ao Primeiro Visitador do Santo Ofício no Brasil 1592. In: NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane (orgs.). *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1996, p. 233-253. Angelo Assis (2005), analisa o caso com base no processo n  14.315, da Inquisição de Lisboa. No entanto, ao tentarmos localizar o referido documento na base de dados do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, não tivemos sucesso, tendo em vista que, atualmente, o documento encontra-se indisponível para consulta. Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n  14315. Cf. ASSIS, Angelo Adriano Faria de. O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Londrina – PR, 2005.

<sup>589</sup> ASSIS, Angelo Adriano Faria de. O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Londrina – PR, 2005, p. 06.

<sup>590</sup> ASSIS, 2005, *loc. cit.*

<sup>591</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n  14315 *apud* ASSIS (2005, p. 6).

Motivos não faltavam, portanto, para que os membros dessa família, independentemente de sua origem cristã-nova ou cristã-velha, nutrissem sentimentos pouco nobres em relação ao visitador e ao Santo Ofício. Além de serem suspeitos de cometer este atentado, também circulava rumores de que os genros de Ana Rodrigues tinham mandado retirar da igreja de Matoim uma imagem fixada por ordem da Inquisição, que continha uma representação da cristã-nova em um cenário de danação, sendo queimada na fogueira inquisitorial em meio a figuras diabólicas, num evidente dispositivo imagético que tinha a potência de incutir o medo nas consciências, a fim de disciplinar a comunidade local. Ou seja, aqui se trata, sem dúvidas, de uma evidente sabotagem de um dos instrumentos que integrava o amplo leque de dispositivos de intimidação utilizados pelo Santo Ofício. Proteger a memória e a honra da família passava, neste caso, pelo ataque e pela sabotagem diretas ao Santo Ofício. Talvez, por isso mesmo, duas décadas depois, durante a visitação de Marcos Teixeira, o cristão-velho Domingos de Andrade, “de idade de perto de cinquenta anos”, disparasse que “vindo a Inquisição a esta cidade de Salvador havia dez casos para se darem culpa a Henrique Moniz Telles”.<sup>592</sup>

Outro caso conhecido ocorreu durante a passagem do visitador Luís Pires da Veiga às capitanias do Sul, entre 1627 e 1628, ocasião em que foi mal recebido pela população da Capitania do Rio de Janeiro. Como registra a historiadora Ana Margarida Santos Pereira, “a resistência dos habitantes teria sido porventura o entrave mais significativo à actuação do visitador”<sup>593</sup>. Apesar de existir um volume limitado de documentos resultantes desta visitação, tanto o historiador José Gonçalves Salvador (1969) quanto Ana Margarida Santos Pereira (2006; 2011) apontam registros que ajudam a entender o tipo de oposição sustentada pela comunidade que recebia, naquele contexto, a autoridade representante do Santo Ofício<sup>594</sup>. O licenciado Loureiro de Mendonça, por exemplo, algum tempo após a visitação, comentava em carta dirigida ao rei que:

un visitador, o comissário del Santo Ofício de la Inquisicion, a que ellos allá llaman Inquisidor, em llegado al Rio de Janeiro le envistieron a prender y matar, amotinando al Pueblo y llevando hasta los niños las pedradas en su Sacerdote, y

<sup>592</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 108.

<sup>593</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capitanias do Sul, 1627-28. *POLITEIA: História e Sociedade*. Vitória da Conquista, v.11. n.1, jan/jun, 2011, p. 57. Cf. PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitanias do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

<sup>594</sup> Cf. SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas Capitanias do Sul, 1530-1680*. São Paulo: Pioneira. 1969, p. 113-114; PEREIRA, *op. cit.*, 2006, p. 137.

Ministro del Santo Ofício que aun alcançaron al Christo; y esto fue ayer, y es notório por todo mundo.<sup>595</sup>

Há ainda outro registro sobre este caso. Alguns anos mais tarde, em 1646, o reverendo Antônio de Mariz Loureiro, em carta aos inquisidores de Lisboa, desculpava-se por intitular-se indevidamente como comissário do Santo Ofício, pois entendera que “como vs. ms. mandavam publicar o edital da fé nestas minhas Igrejas, e nele se dizia que as pessoas que soubessem dos interrogatórios o fossem denunciar à Messa do Santo Ofício, ou ao Comissário”, sua tomada de posição não lhe pareceu incorreta. O reverendo continua sua narrativa tecendo comentários sobre a dificuldade de correção da população local que, segundo o mesmo, era afeita à declaração de testemunhos falsos. Por fim, relembra o caso sobre “um inquisidor que aqui apedrejaram e lhe não valeu acolher-se a uma Igreja com um Cristo nas mãos, tais são os moradores destas capitanias e outros motins a que estamos sujeitos”.<sup>596</sup>

Estes episódios podem ser descritos como insurgências diretas, mas pontuais, contra os visitantes inquisitoriais instalados na colônia luso-americana. No entanto, pode-se observar também na documentação uma variedade de outros tipos de comportamentos críticos que contradizem o respeito e a reputação que integravam o capital simbólico do tribunal. Com efeito, o exame das denúncias registradas pelos notários das visitas possibilita verificar a recorrência de críticas populares feitas ao Santo Ofício, sobretudo, no que diz respeito ao confisco de bens, às prisões e às condenações que maculavam os réus e seu grupo familiar. Como se pode perceber, há aqui pelo menos dois elementos que compunham o conjunto de procedimentos da chamada ‘pedagogia do medo’. Ou melhor, há, nesses registros, consideráveis indícios de questionamentos transformados em afrontas, injúrias e, por vezes, em xingamentos à própria autoridade do tribunal inquisitorial e, nesse sentido, à sua pedagogia de intimidação.

Na capitania da Bahia, em 14 de outubro de 1591, Fernão Pires foi denunciado pela sua sogra Catarina de Almeida, pois, segundo a denunciante, ao conversarem sobre a prisão de Fernão Cabral de Ataíde, seu genro teria disparado alguns impropérios contra “ele Senhor visitador e mais seus oficiais”, dizendo que a comitiva do Santo Ofício “não vem cá senão para encher-se, mas que depois que forem cheios cessarão e ir-se-ão [...] com os

---

<sup>595</sup> *Súplica do Doutor Lourenço de Mendonça a S. Maj.*, lata 218, doc. 6440, Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) *apud* SALVADOR, *op. cit.*, p. 114.

<sup>596</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, 28º Caderno do Promotor (liv. 227), fl. 478. Cf. SALVADOR, *op. cit.*, p. 113-114; PEREIRA, *loc. cit.*

diabos”<sup>597</sup>. As ofensas se estenderam até mesmo ao meirinho da visitação, Manoel Francisco, que foi chamado de “esfola caras” e “má coisa” pelo denunciado.<sup>598</sup>

Com efeito, as críticas realizadas contra os procedimentos do Santo Ofício, entre os quais se encontrava a possibilidade do confisco de bens dos réus, circulavam sob diferentes formulações, em variados grupos sociais. Na historiografia do século XX, este tipo de questão suscitou intensos debates entre historiadores que sustentavam a ideia de que o funcionamento da Inquisição esteve fundamentado na construção do ‘mito judaizante’, ou seja, na atribuição de culpas de judaísmo aos cristãos-novos, a fim de processá-los e confiscar seus bens<sup>599</sup>. É evidente que reduzir os confiscos de bens à suposta sanha e sede inquisitoriais é algo pouco explicativo. No entanto, não se pode deixar de observar a recorrência, nos registros das visitasções, de discursos que questionavam e criticavam o universo pecuniário em torno do Santo Ofício, de modo que a avaliação social acerca dos confiscos de bens permite visualizar a circulação de formulações pouco decorosas direcionadas ao Santo Ofício.

Antônio Mendes, cristão-velho, de vinte e um anos de idade, natural do Porto, era criado e morador na casa de Bernardo Pimentel, vereador de Salvador que se recusou a participar da cerimônia de instalação da visitação. A injúria por ele proferida em defesa do seu patrão foi suficiente para que o visitador Heitor Furtado de Mendonça instrísse um processo, tramitado e concluído na própria Bahia, acusando-o de pronunciar proposições heréticas contra o Santo Ofício. Com efeito, de acordo com as duas únicas denúncias contidas no processo, Antônio Mendes dissera, em mais de uma ocasião, que, para se ver livre da Inquisição, a atitude mais acertada de seu amo seria “pagar e não curar demais por que estes [os inquisidores] se vinham cá encher [os bolsos] como os outros [...] das Justiças seculares”.<sup>600</sup>

Ao que parece, dada a celeridade da instrução do processo e o desenvolvimento do mesmo, o visitador Heitor Furtado de Mendonça logo buscou investigar o caso para entender as circunstâncias da injúria e da intenção do réu, mandando, assim, efetuar a prisão de Antônio Mendes em vinte e seis de agosto de 1591, ou seja, no mesmo dia das delações realizadas pelo Padre dom Bento e por Gonçalo Mota, seus acusadores. Poucos dias depois, em dois de setembro, o réu receberia sua sentença em auto de fé privado, quer dizer, apenas diante da Mesa inquisitorial formada pelo visitador e seus assessores. No entanto, antes disso acontecer, o próprio réu, durante a primeira sessão de interrogatório, confirmou, e até mesmo

---

<sup>597</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 530.

<sup>598</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>599</sup> Cf. SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa. 6º ed, 1994.

<sup>600</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 6359, fl.2-3 [grifo nosso].

incrementou, as acusações que recebeu, demonstrando ao mesmo tempo arrependimento pelas injúrias que verbalizou.

[...] e disse que naquele dia em que foi preso por mandado dele Senhor Visitador, vinha ele a esta Mesa acusar-se de umas palavras que disse parvoamente depois que ele Senhor Visitador houve por condenado a Bernardo Pimentel na pena em que incorreu dos cem cruzados, por não vir a procissão e Ato da Fé sendo vereador desta cidade e mordomo de uma confraria, disse ele réu preso ‘o bom é dar de comer a ladrões’ e que logo se achou compreendido nesta palavra e se arrependeu muito.<sup>601</sup>

Na sessão seguinte, o visitador pressionou Antônio Mendes, perguntando-lhe “se sente mal do ofício da Santa Inquisição ou se teve para si que haver a Santa Inquisição foi inventada pelos Reis Cristãos a fim de tomarem as fazendas aos homens e os condenarem em penas sem razão”, ao que o réu respondeu que “não tem dúvida que o ofício da Santa Inquisição é santo e ordenado pelos Sumos Pontífices e príncipes cristãos, principalmente para a salvação das almas, mas que parvoamente disse as ditas palavras”<sup>602</sup>. O argumento sustentado por Antônio Mendes foi o mesmo utilizado por tantos outros réus, ou seja, a alegação de inocência estava fundamentada na ausência da intenção de ofender, esvaziando-se, nesse sentido, o suposto fundamento herético de seu discurso. As injúrias proferidas contra a reputação do Santo Ofício e de seus representantes, chamados de ‘ladrões’ pelo réu, foram ditas parvamente, quer dizer, de modo parvo, tolo, estupidamente. A sentença do processo, apesar de favorável ao réu, deixa evidente o tom de desconforto do visitador.

Vistos estes autos, ditos de testestemunhas [e] confissão da parte, mostra-se Antônio Mendes, cristão-velho, natural do Porto, solteiro, vir a estas casas e dentro nelas falando-se na condenação em que seu amo Bernardo Pimentel foi ordenado para as despesas do Santo Ofício por não querer vir a procissão e publicação da Santa Inquisição, sendo vereador desta cidade e mordomo de uma confraria, dizer que o bom era pagá-lo e dar de comer a ladrões os quais não vinham cá a mais q encher-se como os outros, dando a entender nas tais palavras que o dinheiro de semelhantes condenações se convertia em próprios usos dos oficiais da Santa Inquisição, o que é falso, e deu muito escândalo a quem o ouviu, pelo que merecia que publicamente fosse açoitado por esta cidade e fosse degredado para as galés, porém, respeitando a ele ser mancebo menor de vinte e cinco anos e dizer as ditas palavras sem consideração, o condeno somente em dez cruzados para as despesas do Sancto Ofício e depois de satisfeito seja solto, e o absolvo das demais penas e pague as custas destes.<sup>603</sup>

Outro caso semelhante foi registrado, em seis de novembro de 1592, quando Bernardo Velho, morador em Salvador, apresentou-se à Mesa da visitação e contou que, em

---

<sup>601</sup> *Ibid.*, fl.3.

<sup>602</sup> *Ibid.*, fl.4.

<sup>603</sup> *Ibid.*, fl.5.

junho daquele ano, foi até Pernambuco visitar seu amigo Antônio Lopes Lago a fim de oferecer-lhe as condolências, devido a morte de seu filho. Nessa ocasião também estavam presentes Duarte de Sá, senhor de engenho em Pernambuco, e um negro cativo chamado Jorge, de alcunha ‘o Fanosca’. Ao que parece, Jorge tinha um temperamento intempestivo, pois, de acordo com a denúncia, o escravizado era dado a contrafazer pregações religiosas, de modo que foi repreendido por Bernardo Velho, que lhe alertou “que havia de ir a Inquisição a Pernambuco”<sup>604</sup>. Foi, então, neste momento, que Duarte de Sá entrevistou dizendo-lhe: “fala Jorge, fala, que se tu tiveras cento ou duzentos mil cruzados tu te callaras, mas não tens nada podes fallar”<sup>605</sup>. A ironia de Duarte de Sá traz consigo a alusão de que a ação da Inquisição era mediada por interesses econômicos e, portanto, direcionada aos grupos sociais com maior cabedal financeiro, como era o caso dos cristãos-novos que atuavam como mercadores ou eram proprietários de engenhos, inseridos de maneira significativa nas dinâmicas da economia colonial.

Alguns registros apontam a recorrência de denúncias contra o mesmo indivíduo que, em diferentes situações, não deixou de verbalizar o seu contragosto em relação a presença da visitação inquisitorial. Fernão Rodrigues Ribeiro, acusado de dizer que “o Diabo trouxe o Inquisidor para inquietar os homens que tão bons e honestos são”<sup>606</sup>, como demonstrado anteriormente, foi novamente citado nos autos da visitação cerca de dois meses depois da primeira delação. O acusador, dessa vez, foi Manoel Cordeiro, convocado pelo visitador para ser interrogado como testemunha do caso, tendo em vista que assim fora referenciado na denúncia apresentada por Belchior Chaves, o primeiro delator de Fernão Rodrigues Ribeiro.

Em 22 de dezembro de 1619, Manoel Cordeiro, cristão-velho, de “idade de vinte e sete para vinte e oito anos, Clérigo de Ordens de Evangelhos”<sup>607</sup>, natural de Ilhéus, teve seu depoimento anotado pelo notário, dizendo que, de fato, há, mais ou menos dois meses, estava presente no engenho de Fernão Rodrigues Ribeiro quando falavam sobre as prisões de alguns cristãos-novos de Salvador, ocasião em que, segundo a testemunha, o referido ofendeu o visitador “dizendo que o Senhor inquisidor era homem bruto e que por tal o tinha”<sup>608</sup>. Suas declarações sobre as prisões efetuadas por Marcos Teixeira eram bastante indecorosas, como se pode verificar no decorrer deste depoimento:

---

<sup>604</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 568.

<sup>605</sup> *Ibid.*, *loc cit.*

<sup>606</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl.218.

<sup>607</sup> *Ibid.*, fl.161.

<sup>608</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

E que da dita prisão se fizera por ninharias e velhacarias e por maldades que lhe alevantaram, como fora a prisão de André Lopes Ilhoa que por comer no chão mostrando sentimento da morte de sua tia, se fizera com falsidades e mentiras de seus vizinhos, e que logo havia de tornar solto e livre de Lisboa; por quanto ele Senhor Inquisidor era seu inimigo por causa de umas casas.<sup>609</sup>

Manoel Cordeiro ainda lhe fez réplica afirmando que “as prisões do Santo Ofício não se faziam, se não com muita consideração”<sup>610</sup>, ao que o denunciado teria respondido “que ele testemunha era menino que não entendia disso”<sup>611</sup>, e que as prisões da Inquisição “se faziam por respeito de lhes tomarem as fazendas, e que El Rei que folgaria de levar estas lambuçadas e que os presos da dita prisão se comunicavam por cartas com a gente da nação de fora”.<sup>612</sup>

Esta postura hostil de Fernão Rodrigues é representativa de um imaginário social popular em que a destreza nos insultos verbais aparece como uma forma de afronta possível no âmbito de uma relação de poder desigual entre o indivíduo comum e as instituições repressoras da Época Moderna – e sua atuação nos espaços coloniais portugueses. Os impropérios ditos por Fernão Rodrigues são exemplos de uma crítica ampla contra algumas das formas de funcionamento do Santo Ofício, como as prisões e o confisco de bens, considerados por muitos arbitrários, mas são também um exemplo dessa linha tênue entre uma sensibilização pelo medo e a improvisação de táticas de resistência cotidianas.

Isto já fica evidente no decorrer da denúncia de Belchior Chaves, seu primeiro delator. Este contou ao visitador que, cerca de vinte dias antes de se apresentar à Mesa inquisitorial, estava junto com Fernão Rodrigues na casa de Raphael Telles e, percebendo o seu baixo estado de ânimo, perguntou-lhe por que andava ele tão ‘melancolizado’. Fernão Rodrigues então lhe respondeu que era devido a “umas ninharias, que eram dizerem-lhe que tinham denunciado dele e de sua mulher [por] se vestirem e se enfeitarem aos sábados [...] e dizendo que não tinha dever com isso”<sup>613</sup>. É interessante observar como esta ‘melancolia’ tem relação com uma consciência temerosa em relação às possíveis deleções que poderia sofrer devido a sua origem social cristã-nova e alguns hábitos que facilmente eram associados ao judaísmo, como é o caso da manutenção do *Shabbat*.

---

<sup>609</sup> ANTT, *loc. cit.*

<sup>610</sup> ANTT, *loc. cit.*

<sup>611</sup> ANTT, *loc. cit.*

<sup>612</sup> ANTT, *loc. cit.*

<sup>613</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 218 [grifo nosso].

Mais interessante ainda é verificar que no livro de denúncias da visitação de Marcos Teixeira não se encontra, além das já referidas, nenhuma outra delação realizada contra Fernão Rodrigues Ribeiro, a não ser uma referência que se faz a ele em uma denúncia contra seu irmão Francisco Ribeiro, cujos hábitos alimentares, como, por exemplo, o fato de não comer peixe sem escama, despertavam a desconfiança de vizinhos de que aquilo poderia ser um hábito judaizante. Neste depoimento apresentado em 23 de março de 1619 por Antônio Martins, Fernão Ribeiro é denunciado não devido aos comportamentos que indiciavam judaísmo, mas sim por sepultar seus escravos em terra profana, em um lugar que servia de pasto de bois, e sem permitir a presença de um padre para dar a extrema unção, sendo este um ato “contra o costume da Santa Madre Igreja”<sup>614</sup>.

A preocupação de Fernão Ribeiro, expressada por meio de um medo melancólico, era mais do que razoável. O fato de ser cristão-novo e os estigmas sociais daí decorrentes potencializavam os perigos de se tornar alvo da ação inquisitorial lusitana. Talvez, por isso mesmo, o maior volume de situações que culminaram em impropérios contra o Santo Ofício tenha os cristãos-novos como protagonistas. Os questionamentos dos procedimentos do tribunal inquisitorial sugeriam que sua ação repressora era movida por interesses econômicos. O ourives Antônio Velho, cristão-novo, morador em Salvador, por exemplo, foi denunciado pelo seu vizinho e amigo João Rodrigues, em setembro de 1618, pois, em certa ocasião, quando conversavam sobre algumas prisões que o Santo Ofício tinha realizado na cidade do Porto, no Reino, Antônio Velho disse “que prendiam a gente da nação por lhe tomarem as fazendas, porque só Deus podia saber seu coração e vontade.”<sup>615</sup>

Opiniões indecorosas desta natureza eram direcionadas, às vezes, diretamente a Coroa e, por conseguinte, ao Santo Ofício, na condição de tribunal régio. Este foi o caso de Manoel Dias Espinosa, cristão-novo, natural da cidade do Porto. Segundo Antônio Carvalho, cristão-velho, porteiro da alfândega da cidade de Salvador, Manoel afirmara que “sua Majestade devia ter alguma necessidade de dinheiro, pois prendia a todos os homens da nação”<sup>616</sup>. Com efeito, se considerarmos apenas esta passagem, poderíamos constatar que se tratava de mais uma crítica popular que circulava sob diferentes formas. No entanto, um dia depois desta primeira denúncia, Manoel Dias Espinosa foi mais uma vez alvo de delações apresentadas ao Santo Ofício. As acusações que lhe foram direcionadas ajudam a entender sua tomada de posição crítica à Inquisição e expõe o drama familiar que vivenciava naquele

---

<sup>614</sup> *Ibid.*, fl.269.

<sup>615</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 133.

<sup>616</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl.221.



contexto. O segundo delator de Manoel Dias Espinosa, o cristão-velho Domingos Fernandes, de vinte e oito anos, realizou sua denúncia no dia quatro de janeiro de 1619, ratificando-a no dia vinte e dois do mesmo mês e ano. No seu relato consta que ele e Manoel Dias:

vieram a tratar das prisões que se fizeram por parte do Santo Ofício na cidade do Porto, em que também fora preso o pai do dito Manoel Dias, e dando-lhe ele denunciante os pêsames disso, respondera o dito Manoel Dias Espinosa que havia muitos testemunhos falsos porque se prendiam muitos homens: E respondendo-lhe ele denunciante que a Igreja não chegava a prender senão com prova muito boa, replicara o denunciado Manoel Dias Espinosa, que muitos homens que saíram a queimar que morriam mártires por quererem sustentar sua honra e serem homens honrados e não quererem confessar.<sup>617</sup>

Se, por um lado, o Santo Ofício utilizou-se de todo um arsenal discursivo de intimidação, ameaçando a população através de uma série de elementos, entre os quais se encontrava a expropriação econômica, a desonra e a humilhação públicas, por outro, pode-se interceptar nas fontes inquisitoriais recorrentes situações do cotidiano em que os poderes inquisitoriais foram questionados pela população. No caso de Manoel Dias Espinosa, suas opiniões sobre as prisões do Santo Ofício, e mais especificamente sobre a prisão de seu pai, parecem ter sido uma forma de defender não apenas sua reputação familiar, mas também de protestar contra o confisco inquisitorial.

Como afirma Domingos Fernandes na ratificação do seu depoimento, em 22 de janeiro de 1619, era fama pública na cidade de Salvador que Manoel Dias Espinosa encontrava-se “preso na cadeia pública dela por ser filho de um fulano Espinosa, da nação, preso pelo Santo Ofício na cidade do Porto, e não querer entregar ao fisco a fazenda que tinha de seu pai”<sup>618</sup>. A postura resistente de Manoel Dias Espinosa para não entregar ao Santo Ofício o cabedal econômico de sua família resultou na sua prisão. Esta é uma das referências mais diretas que podemos localizar no que se refere a adoção de uma postura de defesa do patrimônio econômico familiar. No entanto, outras táticas para preservar o patrimônio econômico também podem ser identificadas nessas fontes, como os casos que culminaram em fugas individuais ou coletivas, como vimos anteriormente.

Descrédibilizar as ações do Santo Ofício, como as prisões e os confiscos de bens considerados injustos, foi uma forma de se posicionar taticamente em uma relação de poder desproporcional, em que as afrontas e injúrias verbais podem ser identificadas como um tipo de dispositivo de combate dentro do horizonte de possibilidades de ações imediatas. Dito de outro modo, o ato de formular proposições injuriosas foi, em determinadas situações,

---

<sup>617</sup> *Ibid.*, fl.224.

<sup>618</sup> *Ibid.*, fl.227.

utilizado como uma forma de oposição ao controle e a repressão, ambos representados pelos agentes do Santo Ofício presentes na colônia, durante as visitas de inspeção. Não é por acaso, portanto, que, nos registros supracitados, sejam bastante recorrentes tópicos como o questionamento sobre os procedimentos pecuniários do tribunal, relacionado à ruína econômica ocasionada pelos confiscos de bens, e sobre as arbitrariedades das prisões, consideradas injustas e, por isso, produtoras de uma memória social infame sobre o acusado e sua família.

Nesse sentido, a documentação inquisitorial permite interceptar outros tipos de combates por meio dos atos de fala, como situações relacionadas à defesa da memória das vítimas da Inquisição. O depoimento de Domingos Fernandes contra Manoel Dias Espinosa, anteriormente aludido, já nos oferece um indicio deste tipo de posicionamento, pois, segundo Espinosa, os réus executados na fogueira poderiam ser considerados mártires, justamente por sustentar sua inocência diante dos inquisidores, obstinando-se a não confessar as culpas que lhes eram atribuídas. A postura adotada em favor dos cristãos-novos presos e condenados pelo Santo Ofício se relacionava com a defesa da honra familiar, como se o ato de denunciar as possíveis arbitrariedades do tribunal equivalêsse, nesse sentido, a uma tentativa de dirimir a infâmia social que acompanhava os penitenciados e/ou seus descendentes. Nesses casos, a defesa da memória e da honra das vítimas apresentava-se geralmente associada à ideia de sofrimento e martírio. Nas denúncias das visitas da Bahia quinhentista e seiscentista, diferentes exemplos podem ser identificados.

O cirurgião mestre Afonso Mendes, já falecido à época da visita, e sua mulher, Maria Lopes, ambos cristãos-novos, foram denunciados diversas vezes, entre 1591 e 1593, juntamente com vários outros membros de sua família, entre os quais se encontravam Branca de Leão, Antônia de Oliveira e Álvaro Pacheco, todos esses filhos do casal; além de Catarina Mendes e Leonor da Rosa, ambas irmãs de Maria Lopes, casadas, respectivamente, com Antônio Serrão e João Vaz. A maioria das delações contra esse grupo familiar diz respeito às suspeitas de judaísmo que lhes eram atribuídas. Desse modo, foram acusados de realizarem o *Shabbat* judaico, de cometerem sacrilégios com imagens sacras do catolicismo, de praticar a circuncisão nos recém-nascidos, entre vários outros hábitos que orbitavam o estereótipo judaizante.<sup>619</sup>

O falatório geral sobre os hábitos desse grupo familiar indiciava o judaísmo oculto praticado pela família. Além disso, as notícias que circulavam sobre o passado de alguns

---

<sup>619</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 242; 323; 325; 333; 334; 345; 358; 359; 364; 373; 377; 399; 404; 410; 424; 431; 540; 546; 547 e 552.

indivíduos dessa família com a Inquisição, principalmente de um tio de Maria Lopes, chamado mestre Roque, provocaram conflitos entre a cristã-nova e alguns de seus vizinhos. Maria Antunes, cristã-velha, de trinta e três anos, natural de Évora, casada com o pedreiro Estevão Gonçalves, apresentou-se ao visitador, em 16 de agosto de 1591, para denunciar Maria Lopes. De acordo com o relato, dez anos antes, a denunciante tivera alguns atritos com a cristã-nova, pois, em determinada ocasião, conversava com uma vizinha, chamada Luísa de Almeida, já falecida no contexto da denúncia, sobre as pessoas presas pelo Santo Ofício, especialmente,

como em Évora um físico por nome mestre Roque, cristão-novo, foi preso pela Santa Inquisição muitos anos há, o qual com um pedaço de vidro que quebrou de um urinol se degolou uma noite e saiu a sua estátua no cadafalso, e ela denunciante a viu e lhe viu queimar a ossada e lhe ouviu ler as culpas no auto de fé, entre as quais uma era que cada vez que tomava o Santíssimo Sacramento, o tomava da boca e o ia lançar em um monturo <sup>620</sup>

Aqui se apresenta de maneira mais evidente um dos principais motivos da má reputação que acompanhou esta família: primeiro, pelo fato de terem um parente preso e processado pelo crime de judaísmo; em segundo lugar, e não menos importante, o fato deste parente ter cometido suicídio nos cárceres da Inquisição. O desenrolar desta desavença foi impulsionado pelo fato de Luísa de Almeida ter comunicado a Maria Lopes tudo aquilo que ouvira na conversa que teve com Maria Antunes. Foi então que Maria Lopes chamou a sua casa Estevão Gonçalves “e lhe fez queixume”<sup>621</sup> contra sua esposa. A confusão continuou no dia seguinte, pois, segundo a denunciante, “a dita Maria Lopes pelejou muito com ela”, questionando-lhe que “se ela denunciante sabia que o dito mestre Roque morrera morte honrada, que por que dizia aquilo dele desonrando a ela e as suas parentas?”<sup>622</sup>

Poucos dias depois, o assunto sobre o suicídio de mestre Roque foi novamente evidenciado em outro registro. A denúncia, realizada em 22 de agosto de 1591 por Margarida Carneira, cristã-velha, de cinquenta e cinco anos, casada com o alfaiate Manoel Fernandes Leitão, confirma a versão apresentada pela primeira delatora de Maria Lopes. Com efeito, esta segunda denunciante, cerca de três meses antes de sua denúncia, foi visitar Maria Antunes e soube dos atritos que ocorreram com a viúva de mestre Afonso. De acordo com Margarida Carneira, durante a visita, a anfitriã fizera questão de explicar-lhe que “conhecia muito bem a ela dita Maria Lopes e conhecia seus parentes e seu tio mestre Roque físico que morreu uma

---

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>621</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>622</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

morte tão desonrada, degolando-se com um pedaço de vidro de um urinol, estando preso por judeu dentro na Inquisição de Évora”, ao que “a dita Maria Lopes lhe respondeu que o dito mestre Roque não morreria senão morte muito honrada”.<sup>623</sup>

De acordo com o processo do cirurgião mestre Roque, este era natural de Évora, tinha cerca de setenta e dois anos quando foi preso em 1560<sup>624</sup>, permanecendo nos cárceres da Inquisição de Évora e lá cometendo suicídio. Alguns anos depois, recebeu como sentença a excomunhão maior, tendo seus ossos desenterrados e entregues à justiça secular para serem queimados em effigie, ocasião presenciada por Maria Antunes que “viu queimar a ossada e lhe ouviu ler as culpas no auto de fé”.<sup>625</sup>

Apesar de não ocorrer efetivamente na colônia luso-americana, este caso não deixa de se relacionar com questões locais, sobretudo, por fortalecer tanto as desconfianças da comunidade local com Maria Lopes e sua família quanto por impulsionar a postura desta na edificação de uma memória familiar honrosa, em que as circunstâncias da morte de seu parente construíam sua imagem como mártir. Desse modo, pode-se ponderar que a defesa da memória pública e a construção de uma narrativa honrosa sobre a situação que culminou na morte de mestre Roque apresentaram-se como uma medida utilizada pela cristã-nova para preservar a honra de sua família. Nesta narrativa, pode-se ainda perceber, mesmo que subrepticamente, o sugestionamento da ressignificação da própria ideia de suicídio, podendo este ser tomado como um ato de resistência em situações de extrema opressão, como fica evidente nas repetidas vezes em que Maria Lopes contesta as opiniões caluniosas sobre a morte de seu parente.

Alguns anos depois, também na Bahia, pode-se verificar a recorrência e a sobrevivência desse tipo de prática em defesa da memória dos cristãos-novos vitimados pelo Santo Ofício. Em treze de setembro de 1618, foi registrada a denúncia de Manoel Rabello. Este contou ao visitador Marcos Teixeira que, cerca de um mês e meio antes, fora visitar seu vizinho Francisco Henriques, cristão-novo, alfaiate e morador em Salvador, e nessa ocasião conversou com Christovão Henriques, irmão do anfitrião, sobre “se dizer que vinha Inquisidor

---

<sup>623</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 424.

<sup>624</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, processo nº 10161. O processo de mestre Roque não se encontra disponível em formato digital. Atualmente o documento encontra-se com condição de acesso restrita, não estando disponível para consulta no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). As informações aqui disponibilizadas foram recolhidas com base na ficha com o nível de descrição do documento disponível na base digital da Divisão Geral de Arquivos/Digitalq do ANTT.

<sup>625</sup> Denúncias da Bahia (1591-1593), p. 345.

a estas partes e que haviam de queimar muitos judeus”, ao que Christovão Henriques lhe respondeu que “alguns [dos judeus] morriam mártires”.<sup>626</sup>

Estas não foram as únicas acusações realizadas contra este cristão-novo. Francisco Gonçalves, cristão-velho, de dezoito anos de idade, natural da Ilha da Madeira, e Domingos Pinto, cristão-velho, de dezessete anos de idade, natural de Lisboa, eram aprendizes de alfaiataria e, por isso, permaneceram algum tempo residindo na casa de Francisco Henriques. Ambos se apresentaram ao visitador da Inquisição, respectivamente, nos dias 18 e 20 de setembro de 1618, para registrarem suas acusações.

O primeiro afirmou que, cerca de seis meses antes, falavam “sobre a queima dos judeus que se fazia no Reino” quando “dissera o dito Christovão Henriques que os cristãos-novos que predia pelo Santo Ofício por testemunhos de outros que lhe queriam mal, estavam inocentes e por isso não confessavam e morriam mártires”<sup>627</sup>. Já o segundo, que também estava presente no episódio, confirmava as acusações dizendo que, de fato, durante a referida conversa, Christovão Henriques afirmou que “os judeus que queimavam morriam inocentes por respeito que lhe davam tratos, e por não confessarem os queimavam”<sup>628</sup>. Os argumentos utilizados pelo irmão do alfaiate repercutiam os conhecidos tópicos impetrados contra a Inquisição: a invalidação das acusações contra os réus, pois estas eram consideradas produtos de testemunhos falsos, e a morte na fogueira entendida como o resultado da resistência dos condenados a sustentar sua inocência, negando-se a confessar as culpas que lhes eram atribuídas. Daí a defesa e o ajuizamento por parte de Christovão Henriques de que essas vítimas se transformavam em ‘mártires’.

Em alguns casos, é possível identificar a recorrência de acusações contra indivíduos denunciados por outros comportamentos indicativos do judaísmo oculto. O cristão-novo Pascoal Bravo, além de ser identificado como um dos frequentadores das *esnogas* da cidade de Salvador, também era conhecido por defender o discurso do martírio cristão-novo. De acordo com as denúncias registradas em Salvador, entre 1618 e 1619, era comum Pascoal Bravo afirmar que os cristãos-novos queimados pela Inquisição “morriam mártires”<sup>629</sup>, que “alguns homens da nação presos pelo Santo Ofício morriam mártires por serem acusados por outros falsamente, por ódio e inimizade que tinham”<sup>630</sup>, ou que “muitos

<sup>626</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 139.

<sup>627</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 93-94.

<sup>628</sup> *Ibid.*, fl. 207-208.

<sup>629</sup> Denúncias da Bahia (1618), p. 194.

<sup>630</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro [2.º?] das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil, fl. 316.

presos da nação pelo Santo Ofício se livravam que mereciam [ser] condenados, e outros queimavam que morriam mártires”.<sup>631</sup>

Estes podem ser considerados ‘protagonistas anônimos’ da resistência à Inquisição. Na história das lutas contra a intolerância religiosa das instituições portuguesas, mormente o Santo Ofício, há indivíduos que se tornaram conhecidos pela sua obstinação em não abandonar sua fé, como é o caso de Isaac de Castro, considerado um dos baluartes da resistência contra as perseguições religiosas do Santo Ofício e alçado à condição de mártir pela comunidade judaica sefardita da Holanda, na segunda metade do século XVII. Como explica Ronaldo Vainfas:

A trajetória de Isaac prestava-se, de todo modo, a se transformar em grande monumento do martírio judaico. Era um jovem de 19 anos quando foi preso na Bahia, em 1644, pelo governador Antônio Teles da Silva, que o transferiu ao implacável bispo dom Pedro da Silva e Sampaio. Enviado para a Inquisição de Lisboa, em 1645, Isaac foi metido no cárcere secreto e interrogado por quase dois anos, recusando-se a deixar o judaísmo em favor da “lei de Cristo”. A Inquisição, a certa altura, estava mais empenhada em “reduzir” Isaac ao catolicismo do que em condená-lo a morte. Isaac recusou-se a “negociar” com os inquisidores. Enfrentou o sistema, debateu com os clérigos encarregados de convencê-lo de que o judaísmo era um erro, dispôs-se, enfim, a morrer na “lei de Moisés”. Saiu no auto de fê de 15 de dezembro de 1647, ouviu sentença e terminou sua vida na fogueira. Foi queimado vivo, pois dispensou a misericórdia do Santo Ofício, que costumava garrotear os condenados, antes de queimá-lo, caso desejassem morrer na “lei de Cristo”. Isaac preferiu a morte mais cruel.<sup>632</sup>

Não obstante os casos de indivíduos residentes no Brasil não terem tido na época ampla repercussão, como foi o de Isaac de Castro, esses não deixam de ser exemplos de uma resistência quase silenciosa e operada no cotidiano contra a Inquisição e sua ‘pedagogia do medo’. Como podemos perceber, a defesa da memória das vítimas do Santo Ofício constituiu-se como uma forma de afronta possível diante de uma relação de poder significativamente desproporcional, pois, além de combater a construção da infâmia pública, tinha como elemento basilar o posicionamento de que os procedimentos inquisitoriais eram, por definição, injustos. As acusações eram consideradas infundadas e entendidas como fruto da maldade alheia; já a resistência dos réus a não confessar as culpas de que eram acusados exemplificava uma clara posição em defender sua inocência. É possível afirmar, nesse sentido, que estes comportamentos são representativos de um universo popular, no qual os combates se apresentavam por meio dos atos de fala como uma maneira, no âmbito do horizonte de ações imediatas, de descredibilizar o Santo Ofício através destes pequenos atos

<sup>631</sup> *Ibid.*, fl. 98 [grifo nosso].

<sup>632</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 286.

afrontosos que ocorriam no cotidiano colonial, no contexto das visitas inquisitoriais realizadas no Brasil dos primeiros séculos. No decorrer do século XVII, os posicionamentos públicos em defesa dos cristãos-novos, por parte de figuras emblemáticas da cultura letrada da época, elevaram os debates contra o Santo Ofício e seus métodos terrificantes para o cenário político internacional.

### 4.3. Combates da fé: púlpito, pena e tinteiro

A situação religiosa na colônia, sobretudo nas capitânicas açucareiras, mudaria no primeiro quartel do século XVII. As disputas pelo comércio e pela hegemonia dos territórios coloniais provocaram uma série de conflitos que envolveram Espanha, Holanda, Portugal – anexado ao reino espanhol em decorrência da União Ibérica (1580-1640) – e suas possessões coloniais na África e na América. As ‘guerras do açúcar’, expressão cunhada pelo historiador Evaldo Cabral de Mello<sup>633</sup> para se referir ao estado de guerra do período de ocupação holandesa no Brasil (1624-1654), provocaram um impacto significativo na sociedade colonial, devido às repercussões das relações políticas e econômicas entre as potências envolvidas, mas também em decorrência da nova paisagem social e religiosa provocada pela presença batava nas vilas e Capitânicas do Norte do Estado do Brasil e no Estado do Maranhão: Olinda (1630), Recife (1630), Itamaracá (1633), Rio Grande (1633), Paraíba (1634), Ceará (1637) e Maranhão (1641). Afinal, os encontros – ou os confrontos – entre católicos, calvinistas e judeus, por exemplo, tornaram-se cada vez mais comuns na colônia.

A ocupação holandesa impulsionou a migração de judeus vindos de Amsterdã e interessados nos negócios do açúcar. Na colônia, estes se encontraram com os cristãos-novos que, por sua vez, não se constituíam como grupo homogêneo, tendo em vista que entre eles existiam tanto os que aderiram efetivamente ao catolicismo quanto os que judaizavam em segredo e desejavam retornar ao judaísmo. Sobre esta questão, a historiadora Daniela Levy explicita que:

Cristãos-novos e judeus tinham, basicamente, diferenças em relação à religião adotada. Os judeus que chegaram ao Brasil acompanhando os holandeses, e já educados no judaísmo em Amsterdã, foram os responsáveis pela organização da comunidade judaica de Pernambuco; já os cristãos-novos nascidos no Brasil, ou recém-chegados de Portugal, estavam afastados da religião judaica havia mais de 100 anos. Mas o comportamento desses cristãos-novos foi inconsistente e contraditório e não pode ser generalizado, como se todos eles constituíssem um grupo uniforme. Havia aqueles que não possuíam ideais religiosos ou políticos muito bem definidos, embora houvesse também integrantes mais rebeldes, inquietos e vulneráveis à introdução de ideias novas.<sup>634</sup>

A presença holandesa no Brasil seiscentista impulsionou a construção – ou reconstrução – das identidades religiosas entre os cristãos-novos da colônia. O historiador

---

<sup>633</sup> Cf. MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

<sup>634</sup> LEVY, Daniela. *De Recife para Manhattan: os judeus na formação de Nova York*. 1. Ed. – São Paulo: Planeta, 2018, p. 45.



Ronaldo Vainfas<sup>635</sup> discutiu as “metamorfoses identitárias” ocorridas no período, utilizando-se do conceito de “judeu novo” desenvolvido pelo historiador Yosef Kaplan, a fim de explicar as angústias, os dilemas e os trânsitos de identidade desses indivíduos. Com efeito, durante o período de ocupação holandesa, muitos cristãos-novos converteram-se ao judaísmo, alguns destes, inclusive, retornando ao catolicismo, de acordo com as circunstâncias. Afinal, vale lembrar que se tratava de um período de guerra em que os conflitos políticos se encontravam com as questões religiosas. À guisa de comparação, Vainfas recupera a imagem do ‘homem dividido’, aventada por Anita Novinsky<sup>636</sup>. O ‘judeu novo’ encontrava-se dividido, pois era “judeu para os cristãos, cristão para os judeus; nem judeu, nem cristão, ou um pouco dos dois, quando olhava para si mesmo”.<sup>637</sup>

Parte considerável dessa confusão identitária devia-se também à fragilidade do conhecimento do judaísmo rabínico pelos cristãos-novos portugueses da colônia, tendo em consideração que estes se encontravam distantes da ortodoxia das práticas talmúdicas tradicionais. O judaísmo colonial, como vimos, foi um ‘judaísmo possível’ adaptado, portanto, às circunstâncias locais. Devido às vicissitudes engendradas pela perseguição inquisitorial, muitos cristãos-novos não tinham acesso aos textos sagrados, nem recebiam a formação doutrinária fundamental para fortalecer seus vínculos e identidade religiosa. Além disso, “não liam o hebraico, os homens não eram necessariamente circuncidados, nunca sequer tinham posto os olhos em um pergaminho da Torá”<sup>638</sup>.

O estabelecimento da sinagoga Kahal Zur Israel (1636), primeira sinagoga das Américas, e da Kahal Kadosh Maguen Abraham (1637), ambas unificadas em 1648, bem como a organização das escolas religiosas Talmud Torá e Etz Hayim, são exemplos das estratégias desenvolvidas pela comunidade judaica da Capitania de Pernambuco para a construção de espaços formais de culto e doutrinação, destinados aos praticantes da lei de Moisés.<sup>639</sup> Estes espaços de culto no Brasil holandês não se tratavam, portanto, de estratégias secretas. Ao contrário das *esnogas* improvisadas, tratava-se de sinagogas tradicionais estabelecidas, com o aval dos holandeses, pelos judeus portugueses que se haviam refugiado na Holanda e, posteriormente, migrado para os territórios batavos no Brasil.

<sup>635</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 58.

<sup>636</sup> Cf. NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia – 1624-1654*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

<sup>637</sup> VAINFAS, *op. cit.*, p. 262.

<sup>638</sup> NETO, José de Lira Cavalcante. *Arrancados da terra: perseguidos pela Inquisição na Península Ibérica, refugiaram-se na Holanda, ocuparam o Brasil e fizeram Nova York*. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 64.

<sup>639</sup> LEVY, Daniela. *De Recife para Manhattan: os judeus na formação de Nova York*. 1. Ed. São Paulo: Planeta, 2018, p. 56-58.

No entanto, se tornaram também espaços públicos de resistência religiosa, principalmente por receberem muitos cristãos-novos judaizantes que apostasiaram do catolicismo para retornarem ao judaísmo rabínico tradicional.

O cenário de relativa segurança e liberdade de culto foi resultado das políticas de tolerância religiosa empreendidas pelo governo holandês desde o Acordo da Paraíba, em janeiro de 1634 que, logo no seu primeiro artigo, proclamou a liberdade de consciência e de culto. Desde 1641, por exemplo, o artigo 25 do tratado firmado entre Portugal e as Províncias Unidas, em junho daquele ano, assentava que “todas as pessoas das Províncias Unidas e residentes em colônias holandesas, de qualquer confissão religiosa, não seriam objetos de perseguição inquisitorial”<sup>640</sup>. Nos territórios ocupados pelos holandeses, isso se fortalecia devido à interdição da jurisdição inquisitorial nesses espaços, bem como pelo fato do tribunal inquisitorial não ter, efetivamente, alcance sobre os judeus, mas sim sobre os cristãos-novos acusados de judaizar ou aqueles que se tornaram apóstatas ao retornarem ao judaísmo.

Esse contexto de crise e de instabilidade política teve repercussão na atividade inquisitorial, afinal, o paulatino abandono do envio de visitas inquisitoriais para os territórios ultramarinos portugueses era justificado tanto pelo montante financeiro envolvido neste tipo de operação, problema este discutido desde a visita do século XVI, como registrado na correspondência trocada entre Heitor Furtado de Mendonça e o Conselho Geral do Santo Ofício lisboeta<sup>641</sup>, quanto pelo próprio contexto das guerras em que Portugal estava envolvido, seja a guerra contra os holandeses no Brasil ou, de maneira igualmente importante, os conflitos entre Portugal e Espanha, na Restauração da coroa portuguesa, em 1640, e o consequente fim do período de União Ibérica.

Isso não significa dizer, no entanto, que a colônia ficou desassistida dos mecanismos de investigação da Inquisição. Apesar de não poder atuar nos territórios holandeses conquistados, a Inquisição “não deixou de infligir angústias e pavor em alguns portugueses que viviam na região e suas proximidades”<sup>642</sup>. Foi neste período, inclusive, que a rede de comissários e de familiares do Santo Ofício começou a se fortalecer no reino, de modo que o aumento do número de habilitações expedidas para estes cargos no Brasil, ao longo do seiscentos, espelhou a tendência que também ocorria em Portugal<sup>643</sup>. A partir de

---

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>641</sup> Correspondência inédita da Inquisição do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição. Editado por Antônio Baião. *Revista Brasília*. v. 1. Coimbra: Imprensa Universitária, 1942, p. 543-551.

<sup>642</sup> LEVY, Daniela. *De Recife para Manhattan: os judeus na formação de Nova York*. 1. Ed. São Paulo: Planeta, 2018, p. 85.

<sup>643</sup> Cf. CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

meados do século XVII, os comissários e os familiares se tornaram, de maneira mais capilarizada no espaço colonial, os principais representantes do tribunal na América lusa.

Em relação à atuação inquisitorial na colônia, no século XVII, identificamos, com base nos levantamentos realizados pela historiadora Anita Novinsky<sup>644</sup>, o montante de 94 processos instruídos contra prisioneiros do Brasil (83 homens e 12 mulheres), sendo a ampla maioria referentes ao crime de judaísmo (55 processos instruídos contra 44 homens e 11 mulheres). Além da visitação realizada no início deste século, na capitania da Bahia, o Santo Ofício manteve-se atuante, dentro dos limites possíveis durante o período das guerras luso-holandesas, processando prisioneiros de guerra que tivessem atentado contra a fé. Um episódio conhecido ocorreu em 1645, na tomada do Forte Maurício, quando cerca de dez judeus foram detidos e enviados ao bispo da Bahia d. Pedro da Silva Sampaio para, posteriormente, serem encaminhados às autoridades da Inquisição lisboeta.

Alguns destes ‘prisioneiros do São Francisco’ ou ‘do Forte Maurício’, como são conhecidos, eram originários dos territórios que viriam a formar a Alemanha e a Polônia e conseguiram livrar-se da Inquisição. Outros, no entanto, por falarem fluentemente o português, despertaram suspeitas de que poderiam ser cristãos-novos apóstatas e foram investigados pelo tribunal inquisitorial<sup>645</sup>. Sobre este episódio, Ronaldo Vainfas assinala que:

O bispo da Bahia manteve os dez judeus presos até meados de 1646, tempo que julgou necessário para instruir os processos contra eles. Isso feito, os remeteu à metrópole, tudo com o aval do Tribunal de Lisboa, onde chegaram em fins de julho. Enquanto estiveram presos na Bahia, os judeus portugueses ouviram ameaças e imprecações, muitos dizendo que iriam todos arder na fogueira do Santo Ofício ou que “a Inquisição os haveria de queimar”. Ficaram apavorados, pois esse era o grande medo dos “judeus novos” quando irrompeu a guerra pernambucana, em 1645, e o principal motivo de embarcarem para a Holanda às centenas, fugindo do Recife.<sup>646</sup>

Outro momento de maior inflexão inquisitorial ocorreu no ano seguinte, na Capitania da Bahia, na chamada ‘Grande Inquirição de 1646’, estudada por Novinsky. Foi quando o Santo Ofício lisboeta mandou realizar um inquérito especialmente voltado para a investigação da vida e crenças dos cristãos-novos, tendo em vista que, na esteira dos eventos da guerra, desconfiava-se que esse grupo era um apoiador em potencial do inimigo

<sup>644</sup> Cf. NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. 2. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2009.

<sup>645</sup> LEVY, Daniela. *De Recife para Manhattan: os judeus na formação de Nova York*. 1. Ed. São Paulo: Planeta, 2018, p. 85-93.

<sup>646</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 224.

holandês<sup>647</sup>. Com efeito, a década de 1640 foi um momento de grandes tensões religiosas associadas ao contexto de guerra.

No Reino, este também foi um período especialmente desafiador para o Santo Ofício. Com a instauração da Dinastia Bragança na Coroa de Portugal, o Tribunal da Inquisição esteve envolto não apenas no combate aos famigerados hereges, inimigos-primeiros da Cristandade, mas, além dos habituais inimigos, a Inquisição enfrentaria, nesse contexto, relações de força com a Coroa, a fim da manutenção do controle e do funcionamento do tribunal, ao mesmo tempo em que era objeto de críticas e de insatisfações vindas de diferentes camadas e grupos sociais.

As injúrias contra a Inquisição registradas no Brasil, anteriormente analisadas, por exemplo, possuem semelhanças significativas com casos dos tribunais de Évora, Coimbra e Lisboa, analisados pelo historiador Yllan de Mattos<sup>648</sup>, em estudo já mencionado, de modo que se pode dizer que as críticas direcionadas ao Santo Ofício circulavam amplamente no mundo atlântico português, configurando-se como expressões dos descontentamentos sociais em relação ao famigerado tribunal da fé.

Essa circulação de discursos detratores – ou ao menos questionadores – sobre o Santo Ofício atravessou tanto as camadas populares quanto os circuitos da cultura erudita. Por mais que tenha se projetado como uma das mais importantes instituições religiosas de sua época, a Inquisição portuguesa não passou incólume aos mais variados tipos de críticas e de sentimentos hostis a ela dispensadas. “As críticas contra a Inquisição nasceram ainda no projeto de estabelecimento do Tribunal, na primeira metade do século XVI, e foram sendo acrescidas de outros pleitos ao longo dos anos”, diz Mattos<sup>649</sup>. No ‘mundo letrado’ também borbulhavam opiniões contra os procedimentos do tribunal da fé.

Um dos mais notáveis opositores da Inquisição, no século XVII, foi o padre Antônio Vieira (1608-1697). Nascido em Lisboa, viveu sua infância e juventude na Bahia; foi contemporâneo das conquistas holandesas, militante da catequese jesuítica e da defesa da

<sup>647</sup> Cf. NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia – 1624-1654*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.

<sup>648</sup> Cf. MATTOS, Yllan de. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. 1.º ed. Rio de Janeiro: Mauad: Faperj, 2014. Ainda sobre esta questão, ver também: MATTOS, Yllan de. “Me tome o Santo Ofício no cu”: injúrias populares, críticas e vocábulos da praça pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; LEVI, Joseph Abraham; MANSO, Maria de Deus Beites (Org.). *A Expansão: quando o mundo foi português – Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania à Timor-Leste (2002)*. Braga: NICPRI – Núcleo de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais, 2014, p. 132-151; MATTOS, Yllan de. “O Santo Ofício age com malícia e velhacaria, [...] prende as pessoas por amor ao dinheiro”: as críticas e os críticos processados pela Inquisição portuguesa (1605-1750). *Revista Ultramares*, n.º 7, jan/jun, 2015, p. 61-90.

<sup>649</sup> MATTOS, Yllan de. As notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821), *Topoi*, Revista de História, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, jan/abr. 2019, p. 86.

liberdade dos índios, sobretudo durante seu período de permanência no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1653-1661). Além de uma considerável trajetória religiosa, no âmbito da Companhia de Jesus, Antônio Vieira também teve uma significativa atuação política na luta pela legitimação do reinado de D. João IV, duque de Bragança, de quem foi conselheiro e diplomata.

Com efeito, a figura de Antônio Vieira é bastante representativa para explicar as relações de força entre as instituições religiosas portuguesas, explicitamente a Companhia de Jesus e o Santo Ofício, e o apoio (ou a oposição) destas à nova dinastia. Se, por um lado, a Companhia de Jesus, tendo Vieira como um de seus representantes, apoiava a legitimidade do rei D. João IV, por outro, a Inquisição tornara-se, é certo que não de forma homogênea, “um ninho de resistência à afirmação do Bragança”<sup>650</sup>, devido principalmente ao apoio dos cristãos-novos ao novo monarca entronado. Os conflitos entre o tribunal inquisitorial e a Coroa lusa se agudizaram neste contexto. A prisão do inquisidor-geral d. Francisco de Castro, no início da década de 1640, por suspeita de envolvimento em um plano para assassinar D. João IV, por exemplo, ilustra essas tensões entre a Coroa e a alta hierarquia do tribunal inquisitorial.

Foi neste cenário que Antônio Vieira apresentou-se como defensor dos cristãos-novos, chegando mesmo a ir a Roma defendê-los junto ao Papa. De acordo com os historiadores José Eduardo Franco e Célia Cristina Tavares, o padre Antônio Vieira:

estava convencido de que a comunidade cristã-nova constituía um motor importante para a reabilitação econômica do país. A saída maciça das empreendedoras famílias de sangue hebraico para outros países, como consequência das perseguições sistemáticas do Santo Ofício e da hostil mentalidade antijudaica, tinha contribuído para a depauperação de Portugal e beneficiado o crescimento de outros lugares para onde os judeus se deslocaram, como era o caso coevo da próspera Holanda.<sup>651</sup>

O jesuíta tinha a consciência da importância do suporte financeiro da comunidade cristã-nova para a Coroa restaurada, de modo que, por meio de sua atuação política, seus sermões e seus escritos, manifestava-se publicamente contra os estilos da Inquisição, refinando críticas que circulavam entre as camadas populares, como, por exemplo, o segredo do procedimento inquisitorial e o argumento do fluxo de cristãos-novos (e de seus cabedais) para fora do reino, devido às perseguições da Inquisição. Aliás, pode-se dizer que este último

---

<sup>650</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 182.

<sup>651</sup> FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidade e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, p. 61.

foi um dos pontos nevrálgicos das desavenças entre a Coroa de Portugal e Antônio Vieira, de um lado, e o Tribunal da Inquisição, de outro.

Como conselheiro do rei, Vieira ponderava sobre estratégias para estimular o retorno de cristãos-novos e judeus portugueses para o reino. “Desde 1643 Vieira defendia a liberdade de culto para os judeus portugueses, com vistas a atrair os exilados para o reino”, diz Ronaldo Vainfas<sup>652</sup>. Entre as propostas desenvolvidas pelo padre, destacou-se, sem dúvidas, aquela que propunha a isenção do confisco de bens dos cristãos-novos pela Inquisição, desde que estes investissem seus cabedais na recém-criada Companhia Geral do Comércio do Brasil. Essas ideias foram recebidas favoravelmente pela Coroa, inspirando D. João IV a determinar sua execução por meio de alvará régio, em 1649. Um golpe certeiro na Inquisição.

O alvará de 1649, inspirado por Vieira, deu início a um período conturbado para a Inquisição em sua relação com a Coroa lusa, mas também com a Sé Apostólica em Roma, que se arrastou pelas três décadas seguintes. A retirada da jurisdição inquisitorial dos confiscos de bens, exceto nos casos de réus impenitentes, representava uma ofensa para os inquisidores. Não se tratava apenas da diminuição do poder de confisco de uma instituição ‘sanguinária e cruel’, como queriam fazer crer seus contemporâneos, mas também da redução da autonomia do tribunal inquisitorial e do amplo poder e prestígio social que lhe acompanhava.

O Santo Ofício reagiu recorrendo ao papa Inocêncio X (1644-1655), que respondeu favoravelmente à demanda do tribunal, emitindo o Breve *Pro munere sollicitudinis*, anulando no ano seguinte o alvará régio, motivo da discórdia. Apesar de coagir os inquisidores para que não executassem o breve papal, D. João IV teve uma postura relativamente cautelosa, pois cedeu, parcialmente, à pressão de Roma e da alta hierarquia do tribunal português. O alvará seria suspenso momentaneamente e a Inquisição poderia continuar a executar os confiscos de bens dos cristãos-novos processados, excetuando-se aqueles que tivessem relações com a Companhia Geral do Brasil<sup>653</sup>. Postura estratégica do rei, sobretudo, pelo fato da Sé Apostólica a esta altura ainda não reconhecer a legitimidade da dinastia de Bragança, o que só ocorreu em 1668.

Com a morte do inquisidor-geral d. Francisco de Castro, em 1653, o comando do Santo Ofício ficou a cargo do Conselho Geral da Inquisição, justamente devido à ausência de legitimidade dos Braganças em Roma, situação que só foi resolvida durante o pontificado do

---

<sup>652</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 221.

<sup>653</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 186.

papa Clemente X (1670-1676), quando d. Pedro de Lencastre foi nomeado inquisidor-geral, em 1671. Em meados da década de 1650, a Coroa voltou a entrar em conflito com o Santo Ofício ao expedir, em 1655, um alvará ainda mais restritivo do que o anterior, pois determinava que o Fisco “passava a estar subordinado ao Conselho de Fazenda, deixando de ser administrado pela Inquisição”<sup>654</sup>. Este poderia ter sido outro duro golpe na autonomia dos inquisidores não fosse a morte do rei D. João IV, em 1656, e a ascensão da rainha consorte D. Luísa de Gusmão como regente no ano seguinte, devido a menoridade do futuro D. Afonso VI. Pressionada, a regente acabou por ceder às demandas do tribunal, revogando, em 1657, os referidos alvarás e devolvendo, enfim, o confisco de bens para a tutela da Inquisição.<sup>655</sup>

O fato é que, entre as décadas de 1640 e 1680, o tribunal inquisitorial enfrentou diferentes opositores no campo político e religioso, tendo o padre Antônio Vieira como um de seus principais rivais públicos. “Vieira foi o primeiro a desafiar a Inquisição portuguesa em campo aberto”, lembra-nos Vainfas<sup>656</sup>. Com efeito, os principais embates políticos travados entre o jesuíta e a Inquisição orbitavam em torno de questões como o conhecido e excessivo rigor dos procedimentos inquisitoriais e das perseguições aos cristãos-novos. A bem da verdade, pode-se dizer que Antônio Vieira impulsionou a visibilidade pública de muitas críticas que circulavam contra o Santo Ofício, em diferentes camadas sociais. Ao trazer para a cena política as insatisfações sociais em relação à Inquisição, Vieira colocava em xeque os dispositivos de controle inquisitorial. “O intento de limitação das faculdades do Tribunal do Santo Ofício visava também à alteração de alguns dos seus procedimentos regimentais mais desumanos e injustos”, apontam Franco e Tavares<sup>657</sup>, e complementam, “[...] em particular seu mais temível meio de manobra, o segredo garantido sobre a identidade dos denunciante, que os protegia do conhecimento dos acusados”<sup>658</sup>.

No campo religioso, o padre também chamou a atenção dos inquisidores por defender em seus escritos – especialmente na obra *Esperanças de Portugal* – ideias heterodoxas, como, por exemplo, a de que o rei D. João IV ressuscitaria “para conduzir, em pessoa, o triunfo de Portugal à frente do Quinto Império”<sup>659</sup>. Esta foi, de fato, a motivação formal para a instrução do processo inquisitorial contra Vieira, tendo-se em conta que, independentemente das posições políticas em jogo na defesa dos cristãos-novos e nas críticas

---

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>656</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 12.

<sup>657</sup> FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidade e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, p. 62.

<sup>658</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>659</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 225

aos estilos da Inquisição, havia na afirmativa do padre evidências significativas de conteúdo herético. O processo arrastou-se numa quebra de braço entre o tribunal e o padre, iniciando-se em 1663 e sendo finalizado em 1667. Depois de liberto pela Inquisição, Vieira migrou para Roma e obteve o apoio do papa Clemente X, sendo agraciado, em 1675, por um Breve papal que o isentava da jurisdição inquisitorial portuguesa. Se, por um lado, Vieira tornava-se um empecilho público para a Inquisição, por outro, o tribunal também soube utilizar-se de suas prerrogativas para perseguir o jesuíta por suas ideias proféticas em relação ao retorno do rei morto em 1656.

O jesuíta tornou-se um inimigo público da Inquisição. Não foi por acaso, por exemplo, que a ele foi atribuída a autoria das *Notícias recônditas do modo de proceder a Inquisição de Portugal com os seus prezos [...] <sup>660</sup>*, uma das mais conhecidas obras contra a Inquisição escrita por seus contemporâneos. Na verdade, a autoria deste documento foi objeto de polêmica e discussões na história e historiografia da Inquisição portuguesa, considerando-se que outros indivíduos também foram identificados como seus autores, como, por exemplo, Pedro de Lupina Freire, ex-secretário do Santo Ofício, e David Nieto, médico e pregador judeu em Londres. O documento manuscrito original, nomeado *Manda-me a quem devo obedecer*, foi produzido entre 1681 e 1700 e passou por uma série de manuseios em sua trajetória editorial, com edições impressas publicadas entre 1708 e 1821. Na Inglaterra, edições publicadas em inglês em 1708 e 1713. Em 1720 e 1722 publicações em português e espanhol; já a edição impressa em Portugal, com autoria atribuída ao jesuíta, data de 1821, sendo publicada, portanto, no mesmo ano de extinção do tribunal inquisitorial lusitano.<sup>661</sup>

Com efeito, as tentativas de reconstituição da autoria deste documento tornam-se relevantes não pelo fato de inferir a identidade de seu autor, mas por fornecer informações sobre a trajetória de constituição do próprio documento e sobre seu contexto de produção, afinal, de acordo com Mattos<sup>662</sup>, o manuscrito original carecia da assinatura de seu autor, isto possivelmente porque “[...] os autores sejam muitos e este texto tenha sido escrito sob certa tradição, compilando várias críticas ao Santo Ofício português”<sup>663</sup>. Nesse sentido, muito mais do que ponderar se Antônio Vieira foi ou não, efetivamente, o autor do texto, torna-se imperioso considerar que narrativa deste documento foi composta por ‘vozes polifônicas’.

<sup>660</sup> Na edição utilizada nesta pesquisa, a autoria do documento é atribuída ao padre Antônio Vieira. Cf. VIEIRA, Antônio. *Notícias recônditas do modo de proceder de Portugal com os seus prezos, que ao pontífice Clemente X deo o P. Antonio Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821.

<sup>661</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre a autoria e a trajetória editorial deste documento, ver: MATTOS, Yllan de. As notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821), *Topoi*, Revista de História, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, jan/abr. 2019, p. 84-110.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>663</sup> *Ibid.*, loc. cit.



A circulação pública de discursos detratores sobre a imagem que se pretendia ilibada da Inquisição e de seus estilos traz à baila um outro tipo de resistência interposta ao Santo Ofício, baseada em escritos que questionavam seus procedimentos excessivos. O combate ao tribunal inquisitorial também ocorreu por meio da pena, do tinteiro e do papel. De acordo com Mattos:

O texto das *Notícias recônditas* – tal como o gênero de ‘notícia’ – foi construído com a intenção de fornecer um relato sobre algo que permanecia oculto (recôndito) e, com isso, criar um ponto de vista sobre o procedimento da Inquisição portuguesa com os seus presos. O manuscrito, o livro e suas edições [...] apresentam uma narrativa pública e que se propõe verídica acerca da temática.<sup>664</sup>

Ora, a circulação de cópias manuscritas, na segunda metade do século XVII, e as edições impressas das *Notícias recônditas*, nas primeiras décadas do século seguinte, representaram uma oposição pública ao tribunal inquisitorial, constituindo-se como uma espécie de libelo acusatório contra os procedimentos da Inquisição. Isto pressupunha, obviamente, um ataque a cultura do segredo nutrida pelos inquisidores, tendo em vista que o documento fornecia ao leitor informações detalhadas sobre o funcionamento interno do tribunal, sobre as condições dos cárceres, sobre o percurso jurídico dos processos, por exemplo, questões estas que só poderiam ser explicadas por pessoas que tivessem relativo grau de familiaridade e conhecimento acerca do funcionamento da justiça inquisitorial.

No documento, pode-se interceptar diferentes passagens cujos exemplos demonstram os infortúnios decorrentes da atividade inquisitorial. Sobre a infâmia e humilhação social dos réus, o texto lembrava: “ainda hoje vive em Madrid uma mulher tão honesta, que pelo que lhe sucedeu nos cárceres de uma Inquisição de Portugal, não quis que ninguém mais lhe visse o rosto, e ainda hoje lá vive com este sentimento”<sup>665</sup>. Em relação aos confiscos dos bens dos prisioneiros, outro ponto sensível das críticas direcionadas ao Santo Ofício e presente em diferentes camadas sociais, as *Notícias Recônditas* enfatizam a dramática situação de vulnerabilidade econômica vivida pelas famílias dos réus cujos bens eram confiscados pelo tribunal.

Pronunciando um homem no Santo Ofício, o mandam prender, tratando-o como se já estivesse convicto, porque na mesma hora que o prendera, lhe põem na rua sua mulher, e filhos; atravessam-lhe as portas; fazem inventário de todos os bens; e como se a mulher não tivera parte neles, fica despojada de tudo sem nenhum

<sup>664</sup> MATTOS, Yllan de. As notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821), *Topoi*, Revista de História, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, jan/abr. 2019, p. 88.

<sup>665</sup> VIEIRA, António. *Notícias recônditas do modo de proceder de Portugal com os seus presos, que ao pontífice Clemente X deo o P. Antonio Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821, p. 41.

remédio: e quando são marido e mulher ambos presos, ficam os filhos em tal desamparo, que em muitas ocasiões meninos, e meninas de três e quatro anos, se recolhera nos alpendres das Igrejas, e nos fornos, se neles acham recolhimentos; pedindo pelas portas, por não perecerem.<sup>666</sup>

Outro ponto discutido no documento refere-se ao segredo do procedimento inquisitorial. O compromisso de manter segredo sobre a trajetória nos cárceres e sobre detalhes acerca do funcionamento do tribunal acompanhava os réus que eram reconciliados pela Inquisição. Disso resultava, não raro, episódios em que os ex-réus tendiam a questionar a idoneidade do processo inquisitorial, reservando para si o lugar de inocentes em um julgamento considerado fundamentalmente injusto, sendo este também um artifício de dirimir a mácula social que recaía sobre si. O autor das *Notícias recônditas* questionava: se no Santo Ofício “tudo é tão justificado, para que é tanto segredo com penas, juramentos, etc?”<sup>667</sup> A proposta vislumbrada pelo autor do texto não é menos surpreendente do que a provocação contida na sua indagação.

Não seria maior justificação do Santo Ofício deixar dizer aos réus publicamente o que passam, e como em tudo se procede com eles, impondo-lhes só a obrigação natural de dizerem a verdade [...] tirando-lhes o motivo de poderem dizer que padecem inocentes, e que não podem abrir a boca para procurar remédio, e que padecem indefesos, porque o medo, e o segredo, lhes impossibilita os meios de apurarem a sua inocência?<sup>668</sup>

Ao que parece, para o autor, o medo e o segredo, ao invés de provocarem obediência e submissão, forneciam o combustível para o argumento de inocência que era sustentado pelos réus reconciliados. Nesse sentido, a cultura do segredo, nutrida pela Inquisição, acabava por ter um efeito contrário àquele esperado pelos membros que compunham o tribunal.

As acusações realizadas contra os parentes eram justificadas, na perspectiva do autor das *Notícias Recônditas*, pelo próprio método inquisitorial, que induzia o depoente, no decorrer das sessões de interrogatórios dos processos, a declarar nominalmente os seus familiares até o segundo grau de consanguinidade. Diante dessas informações sobre a genealogia dos réus, ficava fácil para os inquisidores montar uma rede de perseguições, pois esperava-se que, sob a pressão dos interrogatórios, viessem à tona delações contra outros indivíduos. Este procedimento resultava em um “dano irreparável aos inocentes”<sup>669</sup>, pois “os

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 4-5.

<sup>667</sup> VIEIRA, António. *Notícias recônditas do modo de proceder de Portugal com os seus prezos, que ao pontífice Clemente X deo o P. Antonio Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821, p. 42.

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

presos, aflitos e oprimidos, às cegas, e cheios de temor”<sup>670</sup>, viam-se obrigados a denunciar seus parentes, precisamente porque “lhes parecia que se não dão em todos, não tem remédio para remirem a vida, e daqui vem darem muitos nos pais, filhos, irmãos, sobrinhos e primos, e em todos falsamente”<sup>671</sup>. Os testemunhos falsos apresentavam-se, nesse sentido, como um estratagema de autopreservação, justamente “porque a experiência lhes ensina que não tem outro remédio para a vida”<sup>672</sup>. Ora, em uma situação em que a vida se encontrava ameaçada, dizer a verdade perseguida pelos inquisidores significava comprometer os seus iguais. O texto das *Notícias* apresentava uma imagem dramática de denúncia pública dos excessos e dos assombros característicos do tribunal inquisitorial.

Oh valha-nos a piedade de Jesus Cristo! Para que é tanto rigor? Para que são tantos assombros? E se neste ato tremem e temem os homens de valor e juízo, que farão mulheres, meninos e meninas honestas e ignorantes, delicadas e fracas? É ponto este em que com mais declarado temor confessam muitos o que nunca fizeram<sup>673</sup>

Nesse contexto de embates políticos, as resistências à Inquisição e a sua ‘pedagogia do medo’ passavam pelo questionamento dos elementos constituintes desse aparato de coerção. Resistir ao Santo Ofício significava também questionar os procedimentos do tribunal, opor-se à cultura do segredo inquisitorial, criticar os confiscos dos bens dos processados, defender a honra e a memória dos réus e propor reformas nos modos de proceder dos inquisidores. Em 1672, sob o comando do inquisidor-geral d. Pedro de Lencastre, a Inquisição efetuou a prisão de um grupo de importantes contratadores cristãos-novos. Este episódio causou complicações nas atividades comerciais efetivadas por via de Lisboa, afinal, os mercadores cristãos-novos e judeus tinham considerável controle das rotas do comércio, isto devido à formação de redes de comunicação que eram facilitadas pelos laços de parentesco das famílias cristãs-novas com indivíduos espalhados pelo Brasil, em Portugal, na Itália e nos Países Baixos, por exemplo<sup>674</sup>. Tendo o apoio do jesuíta, a comunidade cristã-nova enviou representantes para Roma a fim de requerer a Clemente X a concessão de um novo perdão-geral, nos moldes daquele ocorrido no ano de 1605, e a reforma dos procedimentos inquisitoriais.

---

<sup>670</sup> VIEIRA, *loc. cit.*

<sup>671</sup> VIEIRA, *loc. cit.*

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>674</sup> Sobre as redes comerciais dos cristãos-novos nos séculos XVI e XVII, Cf. SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca. *Cristãos-Novos no negócio da Capitania de Pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

Além das críticas já conhecidas em relação ao segredo do processo, à infâmia pública dos penitenciados e ao fisco inquisitorial, havia também reclamações acerca das condições desumanas dos cárceres da Inquisição, o que, não raro, depauperava as possibilidades de sobrevivência do condenado. Também existiam reclames sobre a possibilidade de condenar à fogueira os réus diminutos, ou seja, aqueles que omitiam informações nos seus depoimentos, bem como o clamor geral para a abolição do uso das chamadas ‘testemunhas singulares’. Sobre estas, o historiador Bruno Feitler<sup>675</sup> esclarece que a ‘singularidade’ em questão não se trata de julgamentos baseados em uma única testemunha, afinal, a instrução dos processos inquisitoriais pressupunha a realização de uma investigação colhendo o máximo de denúncias possíveis, “mas sim de testemunhas que relatam fatos singulares, ou seja, os inquisidores julgavam válido o acúmulo de várias testemunhas que relatavam fatos ou atos incontestes, isto é, desencontrados, diferentes entre si”<sup>676</sup>. Tratou-se, na verdade, de uma discussão bastante refinada no âmbito da processualística inquisitorial e da mudança de seus estilos. Os longos memoriais produzidos pelos procuradores e apresentados em Roma expressavam os descontentamentos da comunidade cristã-nova, constituindo-se como importantes instrumentos nesta ‘batalha de papéis’ travada contra o Santo Ofício português, como assinalou Mattos.<sup>677</sup>

Nesses combates, o Santo Ofício sofreu mais um duro golpe. Com a morte do inquisidor-geral d. Pedro de Lencastre, em 1673, a condução do tribunal ficou a cargo, mais uma vez, do Conselho Geral do Santo Ofício. Aproveitando-se deste momento de instabilidade do tribunal, o papa Clemente X emitiu, em 1674, o breve *Cum dilecti*, decretando a suspensão das atividades inquisitoriais em Portugal. A partir de então, a Inquisição deveria suspender todos os processos em curso, interromper a realização dos autos-de-fé e se reportar diretamente à Santa Sé romana.

O papado requeria ao Santo Ofício o envio de documentos cuja exclusividade de posse pertencia ao tribunal português, como é o caso do Regimento inquisitorial de 1640 e dos processos originais para averiguar se, de fato, os pontos elencados pelos reclamantes tinham fundamento. Por sua vez, os inquisidores de Portugal respondiam negativamente aos pedidos de Roma. Essa situação arrastou-se durante mais de meia década, problema herdado tanto pelo novo inquisidor-geral D. Verissimo de Lencastre quanto pelo chefe da Igreja de

<sup>675</sup> FEITLER, Bruno. Teoria e prática na definição da jurisdição e da praxis inquisitorial portuguesa: da ‘prova’ como objeto de análise. In. ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula (Orgs.). *O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada do mundo ibérico (sécs. XVI-XIX)*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 82.

<sup>676</sup> FEITLER, *loc. cit.*

<sup>677</sup> Cf. MATTOS, Yllan de. Uma batalha de papéis: a suspensão e as críticas à Inquisição portuguesa (1670-1674). *Revista de História Moderna*, n. 33, 2015, p. 33-55.

Roma, a esta altura, o Papa Inocêncio XI. Somente no final do ano de 1680, o Santo Ofício português, depois de desobedecer a uma série de breves papais, aquiesceu e despachou para Roma os processos requeridos pelo pontífice.

Sem dúvidas, estas foram batalhas disputadas pelo Santo Ofício em várias frentes, tensões com a Coroa, com a Companhia de Jesus (na figura de Antônio Vieira), com a comunidade cristã-nova expatriada, com a nobreza portuguesa e com o próprio Papado. Nessas relações de força, o tribunal, não obstante golpeado em sua trajetória ao longo do século, teve êxito na contenda sobre a autonomia de seus poderes. Após a análise dos documentos inquisitoriais portugueses, o Sumo pontífice de Roma não apenas aprovou, como também estimulou, por exemplo, a manutenção do uso das ‘testemunhas singulares’, reabilitando o funcionamento pleno do Santo Ofício português, em 1681. As reformas estruturais dos procedimentos inquisitoriais ainda demorariam quase um século para efetivamente serem realizadas.

#### 4. 4. Uma pedagogia descontinuada: Inquisição e Estado no século das Luzes

O século XVIII na Europa foi marcado pelo desenvolvimento da filosofia iluminista. O ‘século das Luzes’, assim denominado por seus contemporâneos devido ao ‘esclarecimento’ decorrente do papel crítico da razão, foi, sem dúvidas, um momento de revisão e de crítica direcionadas à sociedade do Antigo Regime, suas instituições e seus costumes. Nesse contexto, o Iluminismo passava, necessariamente, pelo questionamento da autoridade religiosa e do fanatismo que, não raro, acompanhava os discursos e as práticas institucionais do Catolicismo. Ao discutir esse contexto cultural na Península Ibérica, a historiadora Sônia Siqueira pontuou que:

No âmbito da cultura europeia ocidental definiu-se uma Ilustração típica dos países católicos, que procurou limitar o poder jurisdicional da Igreja, defender o espírito laico, renovar a atitude científica, propagar as reformas sociais e políticas, proteger a indústria e comércio, levantar o nível da população. Uma Ilustração que pactuou com o Catolicismo – não apenas fé, mas principalmente visão de mundo – e se expressou em reformismo e pedagogismo. Nessa Ilustração se inseriu Portugal.<sup>678</sup>

Com efeito, a Ilustração em Portugal teve um cariz específico, devido à sua tendência em articular as mudanças, que então se processavam amplamente na Europa, com as estruturas culturais da sociedade portuguesa. A lenta e gradual inserção do pensamento ilustrado em Portugal ocorreu, consideravelmente, a partir dos chamados *estrangeirados*, ou seja, “homens que viveram em outros países europeus servindo ao reino em embaixadas e legações, ou estrangeiros que, a convite do rei, deslocaram-se para Portugal para contribuir com seus conhecimentos técnicos ou médicos”<sup>679</sup>. A atuação política e intelectual desses indivíduos foi fundamental para fortalecer o processo de transformações que se desenvolvia no reino. Entre os *estrangeirados* mais conhecidos, devido ao alcance de suas ideias e proposições, destacam-se médicos, diplomatas, filósofos, teólogos, escritores e embaixadores, como, por exemplo, Antônio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), Francisco Xavier de Oliveira, conhecido como ‘Cavaleiro de Oliveira’ (1702-1783), Luís Antônio Verney (1713-1792) e Dom Luís da Cunha (1662-1749), “todos eles mostraram preocupação com sua terra natal encarreirando sugestões para resolver seus principais problemas e recompor sua dignidade no contexto europeu”.<sup>680</sup>

<sup>678</sup> SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição e o inquisidor no outono da modernidade*. Saeculum, Revista de História. João Pessoa, jan/jun, 2014, p. 144.

<sup>679</sup> SIQUEIRA, *loc. cit.*

<sup>680</sup> SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição e o inquisidor no outono da modernidade*. Saeculum, Revista de História. João Pessoa, jan/jun, 2014, p. 145.

A opinião da época entre esses indivíduos dizia que Portugal era um país atrasado e que vivia à sombra da obscuridade cultural. Não por acaso, a questão religiosa foi um ponto de destaque nas discussões acerca da superação dos problemas que assolavam Portugal. Nesse contexto, as críticas direcionaram-se para o Santo Ofício, principalmente em decorrência das perseguições aos cristãos-novos e à censura intelectual operada pelos inquisidores, que isolava Portugal e seus domínios da ampla produção cultural, filosófica e científica que circulava na Europa dos setecentos.

Essas críticas assumiam um caráter propositivo de mudanças nos estilos da Inquisição, como a secularização do tribunal, a suavização das penas e a extinção da tortura, por exemplo. Em outros casos, a sátira e o descrédito em relação aos poderes sobrenaturais de figuras do imaginário cristão representavam, sub-repticiamente, um fundo cultural que se transformava à luz dos princípios do racionalismo ilustrado. A culminância dessas transformações no imaginário político, religioso e social sobre o Santo Ofício resultou na progressiva diminuição e esvaziamento dos poderes da própria Inquisição.

A célebre afirmação de Luís Antônio Verney – “tem-se notado que o diabo tem muito medo dos países onde se sabe bem Filosofia, Medicina, Leis e Teologia, pelo que não se atreve já em tais lugares a fazer pacto com homem nenhum”<sup>681</sup> – é bastante significativa para expressar de que modo o pensamento ilustrado se projetava como discurso combativo ao ‘obscurantismo’ religioso representado, sobretudo, pela Inquisição portuguesa. Note-se que o combate ao diabo, na perspectiva de Verney, seria travado a partir do conhecimento científico, e não necessariamente pelo Santo Ofício. Além disso, não deixa de ser curioso observar no seu discurso a inversão do lugar ocupado pelo diabo, tendo em vista que este deixava de ser uma figura que provocava medo; ao contrário, agora ele era a figura temerosa quando confrontado pelas ‘luzes’ do século XVIII. A sátira de Verney evidencia, com efeito, um imaginário social e religioso, baseado na desmistificação do poder sobrenatural do diabo, mas também da instituição inquisitorial. Outro importante representante da crítica ilustrada à Inquisição, no século XVIII, foi o magistrado português Dom Luís da Cunha. Nascido em Lisboa, em 1662, Luís da Cunha estudou direito canônico na Universidade de Coimbra, ingressando na década de 1680 em cargos da administração do Estado português, tornando-se desembargador da Relação do Porto (1685) e da Casa da Suplicação (1688). Dom Luís da Cunha teve sua carreira como diplomata iniciada em 1695, quando foi nomeado Enviado Extraordinário em Londres, ocupando este cargo até 1712. Sua atuação em missões

---

<sup>681</sup> Cartas de Verney, publicada por Cabral de Moncada. *Um Iluminista Português do Séc. XVIII*, 1941, p. 155-174 *apud* SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa. 6ª ed., 1994, p. 203.

diplomáticas em países como Inglaterra, Espanha, França e Holanda serviu para orientar a política exterior portuguesa durante o reinado de D. João V (1706-1750), de modo que a experiência construída nesta trajetória é representativa do pensamento português de renovação cultural e do espírito científico moderno do setecentos<sup>682</sup>.

Entre seus textos, destacam-se dois tratados políticos escritos na primeira metade do século XVIII: *Instruções políticas a Marco Antônio de Azevedo Coutinho (1738)* e *Testamento político ou Máximas discretas sobre a reforma necessária da agricultura comércio, milícia, marinha, tribunais e fábricas de Portugal (1748)*<sup>683</sup>. Nesses escritos, o diplomata reflete sobre os problemas de Portugal e propõe soluções para os males que atingiam o reino. De acordo com Dom Luís da Cunha, Portugal enfrentava alguns grandes problemas – por ele chamados de ‘sangrias’ –, que dificultavam a administração dos negócios do reino. O primeiro deles dizia respeito ao excessivo volume de pessoas integradas na vida religiosa; o segundo referia-se ao êxodo populacional que Portugal sofria, com indivíduos migrando para o Estado da Índia e para o Brasil. Este êxodo, na perspectiva de Cunha, era causado por dois outros problemas: o desequilíbrio no comércio, devido as maiores oportunidades nestes espaços do império ultramarino português, e a migração de pessoas em decorrência da ação da Inquisição.

Como vimos, as fugas de indivíduos foram muitas vezes motivadas pelo medo do Santo Ofício, sobretudo no que se refere à ameaça de prisão com confisco de bens. Dom Luís da Cunha identificou esse fenômeno, redirecionando, de forma pragmática, sua atenção para o campo econômico, ou seja, para os prejuízos que Portugal sofria com a saída de capitais, principalmente da comunidade mercadora cristã-nova. Nas *‘Instruções políticas’* este é um ponto abordado pelo diplomata, pois, de acordo com seu pensamento, a Inquisição era a sangria mais perigosa para o corpo do Estado.

por que sendo o Santo Ofício o sangrador, não há quem ouse pôr-lhe as ataduras: e assim é necessário que se deixe esvaír o sangue e perca toda substância, que são, como digo, os homens que, com medo da Inquisição, estão todos os dias saindo de Portugal, com seus cabedais, para irem enriquecer os países estrangeiros.<sup>684</sup>

---

<sup>682</sup> Cf. Nota introdutória de Nanci Leonzo. In. CUNHA, Dom Luís da. *Testamento político*. Revisão e nota introdutória de Nanci Leonzo. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1976, p. XIII-XVI.

<sup>683</sup> Utilizamos as seguintes versões publicadas: CUNHA, Dom Luís da. *Instruções políticas*. Introdução, estudo e edição crítica de Abílio Diniz Silva, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001; CUNHA, Dom Luís da. *Testamento político*. Revisão e nota introdutória de Nanci Leonzo. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1976.

<sup>684</sup> CUNHA, Dom Luís da. *Instruções políticas*. Introdução, estudo e edição crítica de Abílio Diniz Silva. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, p. 235.



Uma década depois, esta questão era novamente discutida por Dom Luís da Cunha em seu *‘Testamento Político’*.

A insensível e cruelíssima sangria que o Estado leva, é a que lhe dá a Inquisição, porque diariamente com medo dela estão saindo de Portugal com os seus cabedais os chamados cristãos-novos. Não é fácil estancar em Portugal este mau sangue, quando a mesma Inquisição o vai nutrindo pelo mesmo meio que pretende querer vedá-lo ou extingui-lo.<sup>685</sup>

Evidentemente, a preocupação do diplomata é de cunho econômico. No entanto, é significativo observar que Dom Luís da Cunha identificou na fuga uma das estratégias de resistência utilizada pelos indivíduos diante das ameaças do confisco de bens e da ruína econômica. Se era o medo provocado pela Inquisição que impulsionava o êxodo de pessoas e seus cabedais, tornava-se necessário a implementação de reformas que atingissem a origem do problema. Isso significava a adoção de uma política regalista, baseada no fortalecimento do absolutismo luso e na subordinação de todas as esferas – políticas, sociais, econômicas e culturais – ao poder régio. No século XVIII, o sucesso econômico de Portugal ia diametralmente de encontro à existência de um tribunal que funcionava baseando-se numa estética de terror.

Essas ponderações expressam, com efeito, uma postura consideravelmente crítica em relação ao modo de proceder do Santo Ofício português e ao espectro terrificante que o acompanhava. Nesse sentido, torna-se evidente, na narrativa de Dom Luís da Cunha, o deslocamento do lugar ocupado pelo medo no âmbito do funcionamento do Santo Ofício. Ora, se, no contexto dos dois primeiros séculos de funcionamento do tribunal inquisitorial português, a ‘pedagogia do medo’ era largamente utilizada, integrando-se intrinsecamente à estética e às representações formuladas sobre – e pelo próprio – Santo Ofício, no século XVIII, o efeito desta utilização tornara-se contraproducente para o desenvolvimento dos projetos políticos do Estado português.

Entre as propostas de Dom Luís da Cunha para o Santo Ofício, destacavam-se o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, assim como defendia Antônio Vieira na década de 1640, e a liberdade para os judeus viverem sua religião em Portugal e seus domínios, pontos que colocavam em xeque um dos principais argumentos para o estabelecimento e funcionamento da própria Inquisição, pois o pressuposto da existência do criptojudaísmo entre os cristãos-novos esvaziava-se. Outros pontos das propostas deste

---

<sup>685</sup> CUNHA, Dom Luís da. *Testamento político*. Revisão e nota introdutória de Nanci Leonzo. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1976, p. 75-76.

diplomata iam diretamente de encontro àquilo que integrava a ‘pedagogia do medo’, pois propunha o fim do confisco de bens e sua restituição aos herdeiros, a explicitação dos nomes das testemunhas e vistas dos processos e o fim dos autos-de-fé. Pode-se dizer, nesse sentido, que a reforma da Inquisição, proposta por Dom Luís da Cunha, passava necessariamente pela superação dos elementos presentes no modelo de ação baseado no controle social, o qual se efetivava por meio da sutil difusão do medo.

As proposições do diplomata são representativas da nova mentalidade que se instalava no cenário cultural europeu setecentista. As críticas dos *estrangeirados* às instituições religiosas do Antigo Regime, como é o caso do Santo Ofício, expressavam as refinadas formulações de uma elite intelectual desejosa da implementação de soluções eficazes para os problemas de Portugal. Este fundo cultural de mudanças paulatinas no imaginário social sobre o Santo Ofício também alcançou outras camadas sociais. Tratou-se, em verdade, de uma ampla circularidade de ideias, de crenças e de valores entre os diferentes ‘níveis culturais’, cujo ponto em comum era o tribunal inquisitorial como objeto de críticas e de insatisfações.

A compreensão do processo de descontinuidade da ‘pedagogia do medo’, no século XVIII, deve considerar, nesse sentido, tanto o entendimento dos aspectos políticos que engendraram mudanças internas no funcionamento do tribunal inquisitorial quanto a reflexão sobre as transformações mais amplas que se processavam no imaginário sociocultural e religioso daquele contexto. Os historiadores Carlos André Macedo Cavalcanti e Afrânio Jácome, ao discutirem as reformas no Direito Inquisitorial a partir da promulgação do Regimento inquisitorial de 1774, explicitam que:

Sem o mesmo apelo de antes, o Tribunal não mais movimentaria as multidões que marcaram seus autos-de-fé e que tanto haviam fortalecido o poder simbólico dos ‘homens de fé’. O papel de pretense canalizador das insatisfações populares, que havia marcado o Tribunal após a sua fundação, por mais de dois séculos, estava exaurindo-se.<sup>686</sup>

Com efeito, esse cenário de transformações teve um impacto significativo entre os inquisidores. Ao discutir as mudanças no imaginário inquisitorial acerca das narrativas sobre o medo das bruxas, Carlos André Macedo Cavalcanti<sup>687</sup> desenvolveu a ideia de ‘pedagogia do

---

<sup>686</sup> CAVALCANTI, Carlos André Macêdo; JÁCOME, Afrânio Carneiro. Da Pedagogia do Medo à Inquisição Esclarecida: o Direito Inquisitorial nos Regimentos de 1640 e de 1774. *REVTEO – Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE*, dez/2012, n. 1, v. 01, p. 117.

<sup>687</sup> CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. *O imaginário da Inquisição: desmitologização de valores no Tribunal do Santo Ofício, no Direito inquisitorial e nas narrativas do medo de bruxa (Portugal e Brasil, 1536-*

desprezo’, a fim de explicar o que define como processo de “desmitologização de valores”, operado pelo Santo Ofício no século XVIII. De acordo com Cavalcanti, “à Pedagogia do Medo opôs-se lentamente uma Pedagogia do Desprezo”<sup>688</sup>. Esta nova percepção paulatinamente adotada pelo tribunal inquisitorial é definida pelo autor nos seguintes termos:

trata-se da descrença em magias e bruxas, resultante da tendência desmitologizadora. Nos processos com a marca desta nova Pedagogia, os réus passaram a receber um tratamento de distância e desinteresse por suas culpas, que seriam consequência de ignorância e falta de conhecimento religioso [...]. Para a própria fé dos inquisidores, a concepção de desprezo tem fortes consequências: ao negar a mística em seu valor ontológico, o inquisidor estava fazendo-o não só para o réu, mas sobretudo para si.<sup>689</sup>

As ponderações desenvolvidas por Cavalcanti são consideravelmente pertinentes não apenas para perceber como as diferentes transformações na sociedade, na cultura e no imaginário religioso do século XVIII se fizeram sentir no Santo Ofício, mas principalmente para provocar a reflexão sobre o alcance deste tipo de mudança em outra escala, a saber: se figuras emblemáticas do imaginário demonológico da época moderna, como é o caso das bruxas, do diabo ou mesmo de tantos outros ‘agentes de Satã’, não mais provocavam entre os inquisidores a celeuma de emoções e dramaticidade características da sensibilidade barroca, o que dizer sobre o poder de intimidação do próprio Santo Ofício neste contexto? Em outras palavras: quais fatores impactaram para a descontinuidade do uso da ‘pedagogia do medo’ pela Inquisição portuguesa?

Na segunda metade do século XVIII, o Santo Ofício português passou por uma série de reformas efetivadas pelo estadista Sebastião José Carvalho de Melo (1755-1777), Marquês de Pombal e Conde de Oeiras, que atuou como Secretário do Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra (1750-1755) e Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino (1756-1777), durante o reinado de D. José I (1750-1777). Com efeito, a política pombalina em relação ao tribunal inquisitorial marcou indubitavelmente o destino do Santo Ofício, seu poder e possibilidades de atuação, afinal, como afirma Yllan de Mattos, “o fim último da ação pombalina para a Inquisição era sua subordinação ao poder régio”<sup>690</sup>.

---

1821). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em História, Recife, 2001.

<sup>688</sup> *Ibidem*, p. 91; CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. *No imaginário da intolerância: da pedagogia do medo à pedagogia do desprezo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 79-111.

<sup>689</sup> CAVALCANTI, *op. cit.*, 2001, p. 93.

<sup>690</sup> MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2009, p. 90.

De fato, a reforma pombalina da Inquisição consistiu num conjunto de estratégias que objetivavam a plasticidade do tribunal, moldando-o aos interesses e necessidades políticas da Coroa portuguesa, sem cogitar sua extinção, mas impactando significativamente o seu modo de proceder, o que culminou na paulatina descontinuidade da ‘pedagogia do medo’ operacionalizada pelo tribunal inquisitorial desde o seu contexto de estabelecimento. A este respeito, os historiadores Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, afirmam:

O projeto de Carvalho e Melo não se propunha a liquidá-la. Ao invés, tratava-se de reabilitar, adaptando-a e submetendo-a, no contexto das reformas eclesiásticas que se empreendiam de forma sistemática, coerente e sem o cariz pontual e avulso característico de tentativas similares desde o reinado de D. Manuel I. As traves mestras do programa resultam evidentes, numa época em que os valores globais na sociedade se alteravam, o peso da Igreja católica no contexto da política internacional europeia decaía, a piedade barroca era substituída por formas de devoção mais reguladas e o clero já não exercia a atração de antanho. Na linha do despotismo esclarecido, pretendia-se reforçar o processo de secularização do Estado, mantendo-o católico, mas libertando-o da pressão ultramontana em questões de jurisdição e afirmando a sua soberania face ao poder pontifício, enquanto a Igreja e o clero se deviam submeter à monarquia do domínio temporal, para o que urgia cercar-lhe os imensos privilégios que detinham. A Inquisição não foi uma ilha neste programa reformador e nele deve ser perspectivada. O plano tinha a marca de ideias de quem muito inspirara Pombal, como Luís da Cunha e outros ilustrados portugueses, os quais, embora condenassem o Santo Ofício tal como ele existia, cogitaram que uma reforma do mesmo podia servir de apoio ao Estado para preservar o aparecimento de novas ‘seitas’, como se fosse possível harmonizar Inquisição e Luzes.<sup>691</sup>

As proposições de Dom Luís da Cunha forneceram o lastro intelectual para a subordinação do Santo Ofício pelo Marquês de Pombal e a consequente fragmentação dos elementos emblemáticos que integravam o imaginário social sobre a Inquisição, como, por exemplo, o fim dos autos-de-fé públicos (1765) definitivamente extintos em 1767. De acordo com o historiador Luís A. de Oliveira Ramos, “[...] Pombal actua por forma a que cessem diversas práticas do Santo Ofício, o que concorre para atenuar a sua força, enquanto entidade produtora de medo e também a sua autonomia”<sup>692</sup>. Isto fica evidente com a criação da Mesa Real Censória, em 1768, que retirou da Inquisição a jurisdição sobre a censura de livros, mas fica mais evidente ainda com a abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, ocorrida em 1773, e com a publicação do Regimento inquisitorial de 1774, último regimento do Santo Ofício, que representou a consolidação da reforma pombalina da Inquisição.

---

<sup>691</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 349.

<sup>692</sup> RAMOS, Luís A. de Oliveira. *A Inquisição pombalina*. Lisboa: Separata da Revista *Brotéria*. vol. 115, n. 2-3-4, ago-set-out/1982, p. 7.

Com efeito, o último regimento inquisitorial sintetizou esse processo de mudanças no Tribunal do Santo Ofício português. No que se refere ao universo mágico-religioso da época moderna, em que imperava a figura do diabo, o tom do regimento inquisitorial de 1774 é de descrédito em relação aos poderes sobrenaturais das feitiçarias – e todo seu complexo de sortilégios, de malefícios e de adivinhações – e do próprio pacto com o diabo. O Título XI do Livro III deste regimento, a este respeito explicita:

[...] se compreende que os Espíritos malignos pelos pactos ajustados com os feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, e astrólogos judiciários, não podem romper as leis fundamentais da ordem da Natureza que a Providência do Supremo Autor da mesma natureza fez invioláveis, e imutáveis, para conservação do mundo: e pela outra parte se conclui, que se o contrário fosse, ninguém escaparia aos estragos do ódio genial dos sobreditos Espíritos malignos, sempre enfurecidos contra a miserável humanidade; e ninguém poderia refrear a péssima índole de todos os malvados, que com eles se dizem conspirar; porque logo que todos eles se achassem livres, queriam alistar-se debaixo das bandeiras de Satanás, para em causa comum extinguirem todos os viventes racionais.<sup>693</sup>

A narrativa do documento expressa uma postura de distanciamento e de desconfiança com os supostos poderes sobrenaturais oriundos das artes mágicas, refletindo a influência do imaginário ilustrado da segunda metade do século XVIII, nos procedimentos inquisitoriais. Esta nova postura é explicitamente evidenciada no texto do regimento que ajuizava categoricamente que “pela dedução e combinação de tudo o referido, se concluiu teológica, jurídica e geometricamente, que os feitiços, sortilégios, adivinhações, encantamentos e malefícios, depois da redenção do mundo foram manifestamente imposturas maquinadas”<sup>694</sup>. O famigerado pacto demoníaco tornara-se, na ótica inquisitorial, fruto da fantasia. Nesse sentido, se o conjunto de práticas mágicas englobadas na categoria de feitiçaria eram, na verdade, “maquinações da malícia”<sup>695</sup>, “não seria coerente que julgássemos” – diz o regimento – “aos sobreditos réus incurso no crime de heresia a que é anexa a pena capital; mas sim nos de fingimento, de impostura; de engano, e de superstição”<sup>696</sup>. As feitiçarias que anteriormente eram realizadas sob influência diabólica, neste contexto, passaram a ser tratadas com certo escárnio e foram pouco a pouco reduzidas a superstições praticadas por embusteiros. O Direito inquisitorial expressava com este

<sup>693</sup> Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito, e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e Gabinete de Sua Majestade, e Inquisidor-Geral nestes reinos e em todos os seus domínios – 1774, Livro III, Título XI. *In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, a. 157, n. 392, jul-set/1996, p. 949. Daqui para frente, apenas: Regimento de 1774.

<sup>694</sup> Regimento de 1774, Livro III, Título XI, p. 950.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 952.

<sup>696</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

regimento as novas concepções que subsidiavam a abordagem e as estratégias do Santo Ofício.

E por quanto no presente século iluminado seria incompatível com sisudeza e com o decoro das Mesas do S. Ofício, instruírem volumosos processos com formalidades jurídicas, e sérias, a respeito de uns delitos ideais, e fantásticos com a consequência de que a mesma, seriedade, com que fossem tratados, continuasse em lhes fazer ganhar maior crença nos povos, para neles multiplicarem tantos sequazes das doutrinas de terem verdadeira existência os sobreditos enganos e imposturas, quantos são os pusilos e ignorantes; quando pelo contrário, sendo desprezados e ridicularizados virão logo a extinguir-se como a experiência tem mostrado entre as nações polidas da Europa.<sup>697</sup>

O processo de descontinuidade da ‘pedagogia do medo’ esteve inserido, portanto, nesse contexto de transformações mais amplas relacionadas ao alcance das ideias ilustradas no direcionamento das reformas pombalinas da Inquisição, bem como nas mudanças de percepção que essas ideias lentamente provocavam nos diferentes grupos e níveis culturais.

No Brasil, a visitação realizada por Geraldo José de Abranches ao Grão-Pará ocorreu no mesmo momento em que as reformas pombalinas da Inquisição se processavam. A documentação desta visitação, não obstante o pouco volume de apresentações à Mesa inquisitorial, permite visualizar a atuação desta instituição no espaço colonial luso-americano em um período de declínio do poder político-religioso do Tribunal do Santo Ofício, bem como permite identificar indícios da sobrevivência do temor social provocado pela presença da Inquisição. Com efeito, o historiador José Roberto do Amaral Lapa, responsável por identificar as fontes dessa visitação nos arquivos portugueses, registrou que:

A Visitação no Pará se dá numa época em que já se iniciara o declínio da Inquisição em Portugal. Não há mais o rigor antigo, a mentalidade muda aos poucos, as perseguições ferozes aos judeus não mais se fazem. As penas de morte não mais existem, geralmente as penas são de penitencia, muito raros os casos de açoite e degredo [...] [A Inquisição] Era agora uma sombra do que tinha sido no passado, embora na verdade essa sombra ainda incutisse temor e a sua ação numa colônia, onde as dimensões das ameaças e castigos assumiam outras proporções, não podia ser desprezada, inclusive como eficiente instrumento do Estado e da Igreja em busca de disciplina e submissão, impondo-se pelo terror.<sup>698</sup>

Em nove de abril de 1764, o soldado Manoel José da Maia apresentou-se ao visitador do Grão-Pará para confessar suas culpas. Dizia ele que, cerca de três anos antes, estava em uma embarcação com destino a Ilha do Marajó e em companhia de Atanásio, indígena que lhe ensinou algumas orações para fins amorosos, “eficaz para atrair as mulheres

<sup>697</sup> Regimento de 1774, Livro III, Título XI, p. 951.

<sup>698</sup> Livro da Visitação do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), p. 27-28.

a vontade de quem usasse da dita oração tendo fé nela”<sup>699</sup>, entre as quais estavam a Oração de São Marcos e a Oração da Cruz. De acordo com o documento, a primeira oração era constituída pela seguinte invocação:

São Marcos, pela árvore divina três cálices consagrados, O Espírito Santo te confirme por estes teus olhos em terra de Lambis [sic] assim meu São Marcos brioso, sou pedra de Diamante, Jóias de Ouro para os teos olhos, assim como, digo, assim tal fulana abrandate como manso cordeiro, digo, abrandate rico plantor o coração de Touro bravo abrandate fulana pela árvore e pela cruz.<sup>700</sup>

E a segunda oração dizia: “fulana, juro-te por esta cruz, que teu sangue será embebido, que não poderás comer, nem beber, nem sossegar, sem que tu venhas falar comigo”<sup>701</sup>. Com efeito, este é um interessante exemplo das práticas mágico-religiosas populares que circulavam pelo espaço colonial e que eram constituídas por sortilégios vindos de diferentes matrizes culturais, como a indígena, a africana e a europeia<sup>702</sup>. No entanto, o que chama atenção na confissão de Manoel José da Maia é a advertência de Atanásio para manterem segredo sobre aqueles sortilégios, pois, de acordo com o confitente, o indígena lhe dizia “que não contasse a ninguém o que lhe havia ensinado, por ser tudo caso que se havia de denunciar a Santa Inquisição”<sup>703</sup>. Como se vê, o medo de ser descoberto pelo Santo Ofício provocou a estratégia de autoproteção de Atanásio. Apesar de relativamente infrutífero, notadamente pelo descumprimento do segredo acordado, o estratagema do indígena não deixa de ser um tipo de resposta ao temor ainda provocado pela Inquisição naquele contexto.

Há, nesse conjunto documental, alguns registros que explicitam narrativas de medos presentes no imaginário ocidental na longa duração. A pesquisa da historiadora Sarah dos Santos Araújo se debruçou sobre as fontes da visitação do Grão-Pará para traçar o que chamou de “fisionomia do medo”<sup>704</sup>. Utilizando-se de categorias explicativas baseadas no clássico estudo de Jean Delumeau sobre os medos no Ocidente<sup>705</sup>, Sarah Araújo identificou mais de duas dezenas de referências sobre diferentes tipos de medos: os ‘medos particulares’, ou seja, medo do diabo e de feitiços; os ‘medos difusos’, que consistiam no medo do escuro e

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>700</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>701</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>702</sup> Cf. 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, 2009.

<sup>703</sup> Livro da Visitação do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), p. 201.

<sup>704</sup> ARAÚJO, Sarah dos Santos. *À espreita do sentimento: Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em História, Manaus, 2015.

<sup>705</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

do invisível; e os ‘medos abrangentes’, constituídos pelo medo da morte e da Inquisição<sup>706</sup>. Neste estudo, Araújo aponta que entre os 28 relatos referentes às representações do medo 18 deles dizem respeito a denúncias com indicação de situações em que o diabo, supostamente, esteve presente, o que demonstra, por um lado, a presença e persistência do imaginário demonológico da época moderna e sua ‘obsessão’ pela figura do diabo e, por outro, a existência da religiosidade popular formada por práticas mágico-religiosas oriundas de matrizes culturais que eram demonizadas e associadas pelo discurso religioso às heresias.

Com efeito, o maior volume de apresentações à Mesa inquisitorial, chefiada por Geraldo José de Abranches, diz respeito às denúncias e às confissões sobre feitiçarias, totalizando 25 relatos entre as 47 apresentações registradas, no livro da visitação do Grão-Pará. O cristão-velho José Januário da Silva, por exemplo, compareceu diante do visitador, no dia 12 de outubro de 1763, a fim de confessar que praticava, há mais de vinte anos, alguns tipos de curas, como “uma cura do mal que chamam quebranto, o qual costuma dar-se a conhecer por sinais de febre quebramento de corpo, dores de cabeça”<sup>707</sup>; além disso, dizia também realizar curas de mau olhado e de dores de cabeça. Outra curandeira que confessou práticas semelhantes foi a indígena Domingas Gomes da Ressurreição, natural da vila de Cameté e que contava então com sessenta anos de idade à época de seu testemunho. Além de realizar as mesmas curas que José Januário, esta depoente afirmava também dominar a arte de curar ‘erisipela’ e um tipo de inflamação ocular popularmente chamada de “ar dos olhos”<sup>708</sup>. Estes eram males geralmente tratados com benzeduras, rezas, orações, defumações, entre outros procedimentos curativos. A este respeito, a historiadora Sônia Siqueira explica:

A medicina mágica, parte da medicina rústica, abrange a benzedura e a simpatia. A primeira usa rezas, gestos e orações, tendo como oficial o curandeiro; a segunda, gestos e palavras, transferência e susto e tem como agentes as comadres, os pais, os mais velhos. Os curandeiros, em geral, usavam conhecimentos provenientes de um pajé-feiticeiro curador e algumas práticas mágicas e místicas, além de recorrerem às virtudes medicinais da flora nativa. Usavam espécies de chocalhos, beberagens, fumos, palavras cabalísticas e orações católicas como o Pai Nosso, a Ave Maria, o Glória Padre. Mais do que misturas de religiões, além do pensamento mágico, convergiam elementos culturais para se alcançar a saúde do corpo. Todos criam nos poderes sobrenaturais de certos indivíduos privilegiados que podiam tratar com anjos e com demônios. E muitos porque ousaram se entregar a tais práticas ou permitir tais crenças acabaram em situações indefensáveis diante da Inquisição. Aos olhos do Santo Ofício tudo ficou muito suspeito. Assim preocupou-se o Visitador do Pará com o curandeirismo.<sup>709</sup>

<sup>706</sup> ARAÚJO, *op. cit.*

<sup>707</sup> Livro da Visitação do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), p. 151.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 179-182.

<sup>709</sup> SIQUEIRA, Sônia. A Inquisição como saber: saberes a não saberes da colônia. In: CAVALCANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula; CARMONA, Raquel Miranda (Org). *História das religiões: Inquisições, intolerância religiosa e historiografia*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2018, p. 70.



Acusados de praticarem feitiçaria, Domingas Gomes da Ressurreição e José Januário da Silva tiveram seus processos instruídos em 1763 e despachados no ano seguinte pelo visitador. Ambos compareceram, respectivamente, em 07 e 16 de janeiro de 1764, diante da Mesa inquisitorial para ouvirem suas sentenças: deveriam realizar abjuração de leve suspeita na fé, receber instruções na fé católica, executar penitências espirituais e efetivar o pagamento das custas de seus processos.<sup>710</sup>

Outros indivíduos processados por feitiçarias – ou por ‘superstições’ como descritos em alguns processos – receberam o mesmo tipo de sentença, como é o caso do ferreiro Crescêncio Escobar, mameluco, de 33 anos de idade, processado por ter transcrito em 1754 uma “carta de tocar”<sup>711</sup> para seu amigo Adrião Pereira de Faria (ou Adrião Ferreira de Passos), este também processado pelo Santo Ofício uma década antes da visitação ao Grão-Pará, mais especificamente entre 1756 e 1758<sup>712</sup>. Do mesmo modo, Manoel Nunes da Silva, ajudante de ordenança na vila da Vigia, também foi processado, pois costumava utilizar-se de sortilégios de benquerença para fins amorosos<sup>713</sup>

A fixação das sentenças variava e era progressiva de acordo com os indícios e o grau de culpabilidade dos réus. Alguns indivíduos processados realizaram abjurações de veemente suspeita na fé e abjurações em forma, ambas destinadas para casos em que existiam consideráveis indícios do cometimento de heresias. “Enquadravam-se neste caso”, diz Sônia Siqueira, “aqueles cujas faltas eram consideradas tão graves que apesar de as negarem e elas não ficarem provadas, deixavam sempre dúvidas sobre a integridade de suas crenças”<sup>714</sup>. O cristão-velho Inácio Pires Pereira, de 27 anos de idade, era sargento da companhia do capitão António Francisco de Carvalho na praça do Pará e foi processado, em março de 1765, por proferir blasfêmias e pactuar-se com o demônio, realizando abjuração em forma em auto-de-fé privado, além de receber penitências espirituais e pagar os custos do processo<sup>715</sup>. Manuel Pacheco de Madureira, cristão-velho, de 40 anos de idade, confessou, em novembro de 1765,

<sup>710</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos nº 2705; 2706

<sup>711</sup> As “cartas de tocar” eram conjuros amorosos que se apresentavam como um tipo de magia por contágio ou contato. Nos papéis que constituíam estas cartas, geralmente estavam escritas orações, símbolos sagrados e encantamentos de benquerença. Acreditava-se que estas cartas possuíam um poder mágico e, portanto, deviam ser utilizadas para tocar a pessoa desejada, que cederia ao encantamento. Cf. 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, 2009; BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>712</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 1894

<sup>713</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos nº 2696; 2702

<sup>714</sup> SIQUEIRA, Sônia. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 608.

<sup>715</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 2692

que realizava adivinhações e feitiços de benquerença, tendo invocado o demônio por duas vezes, dizendo “Satanás, abranda-me o coração de fulana”<sup>716</sup>. Já o indígena Alberto Monteiro apresentou-se ao visitador para confessar que também se utilizava das artes mágicas para fins amorosos, recorrendo, inclusive, ao pacto com o demônio para conseguir seduzir certa indígena casada, que reagia negativamente as suas investidas. A sua confissão realizada em 30 de abril de 1766, registra que:

Tentando ele confitente com ela, fez todas as diligências que pode para ter com ela trato ilícito, e não querendo ela consentir, mais fortemente tentado, fez com o demônio pacto expresso com a pretensão de a conseguir, invocando-o, e tratando com elle pela forma, e maneira seguinte ‘Jurupari Saõ ende cremunhão se remimutara, eyxe a caquere vaerame cuá Cunhan erume; Esxe avec ne rimimutara seriraraso cuau ne trume’. As quais palavras pela língua portuguesa querem dizer ‘Diabo, se tu me fizeres a minha vontade, permitindo-me eu dormir com esta mulher, eu te prometo fazer-te o que tu quiseres. E me podes levar contigo’ = E que não obstante que o diabo lhe não deu resposta; contudo, ele confitente sentiu no mesmo tempo um grande abalo dentro do coração, com o qual ficou bastante temeroso de que Deus Nosso Senhor o castigasse.<sup>717</sup>

Além de demonstrar o modo pelo qual se realizava a invocação do demônio, este relato é também um significativo exemplo dos filtros e das vozes polifônicas caracteristicamente presentes na documentação inquisitorial, como já advertiu o historiador italiano Carlo Ginzburg<sup>718</sup>. O mito de Jurupari, personagem da mitologia ameríndia identificada como uma entidade com características maléficas que visitava os indígenas durante o sono, provocando-lhes pesadelos e impedindo-os de gritarem por socorro, foi apropriado e demonizado pelo discurso missionário cristão no decorrer do processo de colonização e cristianização do imaginário indígena<sup>719</sup>. Alberto Monteiro continuou seu relato afirmando ao visitador que, uma semana depois do episódio narrado, repetiu o procedimento de invocação demoníaca:

E tendo outro semelhante abalo ou tremor no coração logo que acabou de se oferecer ao demônio na forma que tinha dito, vendo que não conseguia o seu depravado intento, ficou desconfiado de que o demônio lhe não queria fazer o que lhe pedia, ou do que não tinha poder algum para o fazer. E que susposto passado algum tempo, recolhido ele confitente também a dita certa mulher para a sua povoação, veio com efeito a consegui-la, não julgou que para isso concoresse imediatamente o demônio

<sup>716</sup> Livro da Visitação do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), p. 238; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2697

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 245; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2693

<sup>718</sup> Cf. GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo: Uma analogia e suas implicações. In. GINZBURG, Carlo. *Micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989, p. 203-214.

<sup>719</sup> Sobre o mito de Jurupari. Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1954.

por virtude da invocação e oferecimento que anteriormente lhe tinha feito, mas sim por virtude das diligências que fizera para o dito fim.<sup>720</sup>

Outros indivíduos processados por feitiçarias deveriam ser, segundo as sentenças de seus processos, apenas admoestados para não reincidirem nos delitos de que eram acusados. José, escravizado mandinga, era um conhecido curandeiro da região e, por isso mesmo, recorrentemente solicitado para tratar diversas enfermidades<sup>721</sup>; Maria Francisca, escrava do advogado Mateus Álvares Martins, foi processada por praticar superstições<sup>722</sup>; já os indígenas Joaquim Pedro e Anselmo da Costa, ambos sacristãos, foram processados por roubarem das igrejas hóstias e pedaços de pedra d'ara que eram utilizados para fazer bolsas de mandinga<sup>723</sup>. Todos estes foram asperamente repreendidos na Mesa da visitação de Geraldo José de Abranches.

É interessante observar na sentença destes processos a postura do visitador diante desses casos, demonstrando uma tendência que, na década seguinte, foi regulamentada pelo regimento inquisitorial de 1774 tanto no que diz respeito a categorização das feitiçarias como meras superstições quanto no sentenciamento dos réus, afinal, este regimento ordenava que

todas as pessoas de qualquer sexo, estado e condição, que forem denunciadas por algum crime de feitiçaria, sortilégio, adivinhação, astrologia judiciária, predição de futuros, encantamento, malefício e outra semelhantes superstições, sejam autuadas em processos meramente verbais.<sup>724</sup>

O último regimento inquisitorial sintetizava, desse modo, ideias, concepções e práticas que já eram relativamente executadas pelos agentes inquisitoriais.

Os processos instruídos por Geraldo José de Abranches expressam, nesse sentido, o contexto de paulatina descontinuidade do espectro de terror que acompanhava o Santo Ofício, sendo compostos por sentenças consideradas brandas e recebidas em auto-de-fé privado, ou seja, apenas diante da Mesa inquisitorial. Como podemos observar, dos 31 processos identificados relativos a esta visitação 13 deles não contêm sentença, sendo 07 relativos a feitiçaria<sup>725</sup>, 03 sobre blasfêmias e proposições heréticas<sup>726</sup>, 02 contra bigamia<sup>727</sup> e

<sup>720</sup> Livro da Visitação do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), p. 246-247.

<sup>721</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 212.

<sup>722</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 210.

<sup>723</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos nº 218; 213.

<sup>724</sup> Regimento de 1774, Livro III, Título XI, Capítulo I, p. 951.

<sup>725</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos nº 13325; 12889; 13331; 12890; 13336; 12893; 2704

<sup>726</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos nº 2701; 12888; 219.

<sup>727</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos nº 2699; 12885.

01 sobre sodomia<sup>728</sup>, de modo que se pode inferir que não tiveram continuidade; 07 contém sentenças constituídas por abjurações, penitências espirituais, instrução na fé católica e nos sacramentos da igreja e pagamento dos custos do processo<sup>729</sup>; e 11 deles limitando-se a admoestações e repreensões feitas pelo visitador aos réus para não reincidirem nas culpas – feitiçaria (04)<sup>730</sup>, bigamia (03)<sup>731</sup>, sodomia (03)<sup>732</sup> e sacrilégio (01).<sup>733</sup>

Nas denúncias e confissões dessa visitação, os registros sobre os medos provocados pelo Santo Ofício ou sobre os comportamentos relativamente estratégicos diante da ação do visitador Geraldo José de Abranches são bastante pontuais. Nesse caso, pode-se dizer que este conjunto documental expressa, a contrapelo, um medo ausente. Ou melhor, o esvaziamento do sentimento generalizado de insegurança, de medo e de terror, os quais caracterizavam historicamente o funcionamento do Santo Ofício. Considerando-se comparativamente os registros de denúncias e confissões das visitas inquisitoriais enviadas ao Brasil, há um evidente decréscimo de narrativas sobre o medo da Inquisição na documentação referente ao século XVIII, assim como há diminuição de diferentes formas de resistências semelhantes àquelas identificadas na documentação das visitas dos séculos XVI e XVII.

Este quadro parece, portanto, expressar a relação dialógica e de coexistência entre o sentimento de medo e as atitudes de autoproteção demonstradas sob diferentes formas de resistências sociais. Os medos de uma sociedade são historicamente localizados, tendo relação com as ameaças igualmente identificáveis no tempo e no espaço. Dessa forma, os elementos provocadores do sentimento de insegurança variam e se transformam na experiência humana no tempo, sendo necessário considerar, portanto, que as relações sociais entre o poder de coerção, exercido através do medo, e as formas de enfrentamento e/ou atitudes de autopreservação se retroalimentam. Dito de outro modo, o processo de descontinuidade da ‘pedagogia do medo’ foi acompanhado pela mudança na percepção social sobre a Inquisição e, conseqüentemente, nas formas de resistências adotadas diante da possível ameaça inquisitorial.

A escassez de registros acerca das diferentes formas de resistência ao Santo Ofício na visitação do Grão-Pará pode ser melhor entendida, levando-se em consideração o cenário

---

<sup>728</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 12894.

<sup>729</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos n° 2696; 2706; 2705; 2692; 2697; 2702; 2693.

<sup>730</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos n° 212; 210; 218; 213.

<sup>731</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos n° 5184; 225; 222.

<sup>732</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos n° 2694; 2707; 2695.

<sup>733</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2698.

de mudanças conjunturais que então se processava, em que se destacava o gradual esvaziamento do alcance do modelo inquisitorial baseado na difusão do medo. Parafraseando o historiador Carlos André Cavalcanti<sup>734</sup>, em estudo anteriormente citado, talvez poder-se-ia falar sobre um relativo ‘desprezo’ e/ou ‘indiferença’ social em relação a presença de uma instituição cuja atuação costumava provocar alterações no cotidiano da população durante os períodos de visitação. A permanência de Geraldo José de Abranches, no Grão-Pará, esteve longe de representar uma ameaça significativa cuja ação pudesse encaminhar os réus para os temidos ‘queimadeiros’ dos autos-de-fé em Lisboa.

Na segunda metade do século XVIII, a ação inquisitorial, fundamentada no espectro de terror, parecia ser cada vez mais uma imagem distante. A descontinuidade dessa pedagogia de intimidação, baseada em discursos de culpabilização e práticas inerentes a este aparato de coerção, como o segredo do processo inquisitorial, a infâmia pública e a ameaça da miséria econômica, foi produto de uma sociedade e de uma instituição que passavam por mudanças em diferentes aspectos. As críticas Ilustradas à Inquisição e as reformas internas que cristalizaram a submissão do Santo Ofício aos interesses políticos da Coroa portuguesa obliteraram o funcionamento da ‘pedagogia do medo’ inquisitorial. ‘Domesticado’, o Santo Ofício português deixou paulatinamente de ser o antigo ‘tribunal do medo’ da época barroca, sendo efetivamente extinto em 1821, quase meio século após o seu último regimento.

---

<sup>734</sup> Cf. CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. *O imaginário da Inquisição: desmitologização de valores no Tribunal do Santo Ofício, no Direito inquisitorial e nas narrativas do medo de bruxa (Portugal e Brasil, 1536-1821)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em História, Recife, 2001.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O TRIBUNAL DO MEDO NO BRASIL COLONIAL E OS LIMITES DE SUA PEDAGOGIA DE INTIMIDAÇÃO**

A Inquisição portuguesa foi uma instituição fruto do seu tempo. Ao longo dos seus quase trezentos anos de funcionamento (1536-1821), o tribunal inquisitorial incorporou as demandas da Igreja militante no combate às chamadas heresias, constituindo-se como uma das mais poderosas instituições religiosas da Época Moderna. Em uma espécie de relação de defesa e de ataque, os diferentes temores sentidos pela Cristandade e pelos doutores da Igreja, foram objetivados em práticas doutrinárias que tinham como fundo cultural o imaginário demonológico moderno, cuja sistematização foi alcançada com base na formação de um conjunto de dispositivos de controle religioso, social, dos corpos e das consciências. A ‘pedagogia do medo’ foi seu corolário.

A objetivação dos medos sentidos para àqueles que se queria fazer sentir, teve na instituição inquisitorial seu mais refinado e complexo meio de atuação. Os discursos, as cerimônias públicas, a emblemática e a estética de terror que acompanhavam as ações do tribunal inquisitorial flutuavam entre a ‘misericórdia’ e a ‘justiça’ de uma instituição cujo ofício se outorgava um estado de santificação. Era, portanto, um ‘Tribunal Santo’. Um ‘Santo Ofício’ da Inquisição.

A perseguição às heresias foi o móvel fundante da atuação desse tribunal, cuja concentração esteve historicamente relacionada aos cristãos-novos acusados de judaizar. A desconfiança generalizada que pairava sobre os neoconvertos fomentou diversos tipos de discriminações e, não há dúvidas, essa parcela da sociedade foi o principal alvo da atenção dos inquisidores, seja no Reino ou em seus espaços coloniais. No entanto, paralelamente à ‘obsessão’ pelos indivíduos acusados de continuar mantendo em segredo as práticas da religião mosaica, o poder de observação ‘panóptica’ da Inquisição se estendia a toda e qualquer pessoa faltosa na manutenção da ortodoxia cristã católica e das moralidades vigentes na sociedade do Antigo Regime. A Inquisição foi, pode-se afirmar, um tipo de ‘Leviatã’ religioso.

A cristianização dos espaços coloniais pressupunha o transplante de ideias, dos modos de vida e das instituições reinóis na empreitada colonizadora. No entanto, a simples transposição dos medos oriundos do imaginário cristão europeu para a América lusa não é, por si só, explicativa para inserir em um horizonte de compreensão a atuação da Inquisição no espaço colonial do Brasil. Na América portuguesa, o imaginário religioso europeu se

encontrou com uma paisagem social plural, em que as representações sobre esse espaço e suas gentes impuseram novos desafios à compreensão do Novo Mundo pelos representantes do Santo Ofício. Isto significa dizer que a experiência inquisitorial no Brasil colonial e a operacionalização de sua ‘pedagogia do medo’ precisa, necessariamente, ser entendida em sua própria historicidade, considerando seus limites e formas específicas de atuação, sobretudo, pelo fato de o Brasil não ter tido efetivamente a instalação de um tribunal inquisitorial permanente.

Os mecanismos de inspeção e ação inquisitoriais na colônia desestruturaram relações sociais e de solidariedade, instaurando períodos de crises, de conflitos e de tensões. No entanto, a própria periodicidade das visitas do Santo Ofício permite relativizar o alcance social dos temores engendrados pela presença dos agentes da Inquisição. Nesse sentido, é pertinente a afirmativa de que os períodos de visita representaram um tempo de medo. Apesar disto, tratava-se, isto sim, de medos pontuais, temporários, passageiros, que flutuaram durante o desenrolar das inspeções e que foram atizados justamente devido à presença dos inquisidores na colônia.

Com efeito, nos períodos das visitas as relações entre medo e resistência social se agudizavam. A convivência relativamente harmônica entre diferentes grupos sociais e a frouxidão na observância dos padrões morais e religiosos eram alteradas devido ao chamado inquisitorial à delação e à confissão, fomentados pela necessidade de demonstrar colaboração com os agentes do tribunal no decorrer das visitas. Nesse sentido, os períodos das visitas inquisitoriais se configuraram como os momentos mais sensíveis em que, de fato, poder-se-ia falar de um medo mais concreto em relação ao Santo Ofício e seus agentes na colônia, não obstante serem atravessados pelas resistências que demonstramos nesta pesquisa.

É evidente que, em Portugal e em seus territórios coloniais, a relação de poder entre o Santo Ofício e a sociedade cristã católica era substancialmente desigual. De um lado, uma instituição religiosa e com poderes jurídicos para determinar o destino individual de seus processados; de outro, indivíduos comuns oriundos de diferentes grupos e camadas sociais, cujo poder de ação e de defesa diante das ações inquisitoriais era consideravelmente limitado. Não obstante a celeuma social provocada por essas ações na colônia, o fato é que concomitantemente ao emprego da ‘pedagogia do medo’ pelo Santo Ofício, diferentes formas de resistência foram forjadas no cotidiano a fim de enfrentar a Inquisição e seus agentes, de driblar os infortúnios causados pela máquina inquisitorial, de preservar a vida física, de conservar a vida econômica e de dirimir a mácula social que recaía sobre os indivíduos e grupos perseguidos.

Pode-se dizer que a construção de discursos ocultos foi uma das principais estratégias de sobrevivência que se projetou como um contraponto ao conjunto de dispositivos que formavam a ‘pedagogia do medo’. Entre a comunidade cristã-nova acusada de praticar o judaísmo oculto, as estratégias e as táticas de autopreservação podem ser fartamente interceptadas nas fontes documentais produzidas pela instituição inquisitorial no decorrer das visitas realizadas no Brasil colônia, principalmente aquelas relacionadas aos dois primeiros séculos de colonização.

As posturas relativamente dissimuladas nos interrogatórios, a manipulação de informações oferecidas aos visitantes e as negativas sustentadas pelos depoentes se confrontavam com os indícios registrados nas denúncias apresentadas à Mesa dos agentes do Santo Ofício. As táticas improvisadas para afastar as desconfianças que pairavam sobre os cristãos-novos, a construção de códigos próprios e de linguagens que se pretendiam cifradas exemplificam a dubiedade social e religiosa vividas por este grupo social. O papel das mulheres cristãs-novas na manutenção e na transmissão do ‘judaísmo possível’ praticado no âmbito do espaço doméstico, bem como as reuniões de caráter clandestino nas chamadas ‘esnogas’ coloniais são exemplos de discursos ocultos, dos arranjos e dos estratagemas desenvolvidos no cotidiano para lidar com uma situação desfavorável no que diz respeito às discriminações sociais e religiosas presentes nessa relação de força entre a Inquisição e a sociedade colonial. O criptojudaísmo colonial foi, por definição, uma estratégia de autopreservação, constituindo-se como uma das mais elementares formas de resistência ao Santo Ofício e a sua ‘pedagogia do medo’.

Como vimos, além destes discursos ocultos, outros arranjos se constituíram a fim de escapar das malhas do Santo Ofício ou, ao menos, com o intuito de dificultar a captura pela engrenagem inquisitorial. Os deslocamentos no espaço ultramarino português e no próprio interior da colônia, realizado por meio de fugas improvisadas ou estrategicamente pensadas, também se estabeleceram como uma das formas de resistir à Inquisição. Ora, dito de outro modo, a preservação da vida e da liberdade eram imperativos fundamentalmente necessários para oferecer resistência à Inquisição. A circulação de pessoas entre a América, a África e a Europa, fugindo da Inquisição, permite visualizar uma das maneiras desenvolvidas para lidar com o perigo representado pela sanha persecutória do Santo Ofício. Distanciar-se das zonas de maior alcance da Inquisição significava impor obstáculos ao próprio funcionamento da maquinaria inquisitorial.

No universo das classes populares, as formas de resistir ao Santo Ofício e aos seus métodos baseados na difusão do medo no corpo social encontraram nas injúrias, nos insultos e



nos comportamentos afrontosos ao ‘Santo Tribunal’ mais uma das formas de se opor à Inquisição e aos seus agentes nos períodos de visitação. Os impropérios desferidos contra o Santo Ofício e contra os inquisidores foram expressões do descontentamento social de indivíduos e de grupos que se viam na iminência de cair nas malhas da Inquisi o.

Descr dibilizar a a o dos inquisidores teve assim, pelo menos, uma dupla fun o: pôr em xeque a reputa o pretensamente ilibada do Tribunal de Fé, ao mesmo tempo em que funcionava como um arranjo tático para a defesa social dos réus e demais indivíduos acusados de cometer heresias. Nesta rela o de força entre a Inquisi o e a sociedade colonial, a relativa liberdade representada pelos atos de fala no cotidiano, constituiu-se como uma maneira de se posicionar, no âmbito do horizonte de possibilidades imediatas, contra a ‘pedagogia do medo’ do Santo Ofício. Não é por acaso que os testemunhos que dão a ver o universo popular de críticas contra a Inquisi o v o de encontro àqueles elementos constituintes da pedagogia de intimida o inquisitorial como, por exemplo, o confisco dos bens dos prisioneiros e a defesa da memória dos indivíduos maculados pela vexa o pública que marcava a vida dos réus condenados e dos penitentes reconciliados ao seio da comunidade cristã católica.

Na segunda metade do século XVII e no decorrer do século seguinte, o refinamento destes discursos públicos contra os modos de proceder da Inquisi o expressaram a circula o de críticas entre as camadas letradas da sociedade em rela o aos excessos e aos rigores do Santo Ofício. Claro que não se tratava de propugnar a extin o daquele Tribunal da Fé, o que estava longe daquele horizonte sociocultural, mas sim de questionar alguns de seus ‘estilos’, propondo reformas no âmbito do funcionamento do Tribunal. As pondera es de indivíduos das classes letradas, como o padre Ant nio Vieira (1608-1697) e o diplomata Dom Luís da Cunha (1662-1749), questionavam justamente alguns dos elementos constituintes da pedagogia de intimida o inquisitorial.

Deste modo,   possível dizer que as críticas direcionadas ao Santo Ofício apresentaram-se como mais uma das formas de resistência ao tribunal inquisitorial e fortaleceram o projeto de reforma da Inquisi o realizada sob o governo do Marquês de Pombal, fomentando, nesse sentido, o processo de descontinuidade da ‘pedagogia do medo’ ao longo do último quartel do século XVIII, cristalizadas no Regimento inquisitorial de 1774. Estas reformas regimentais diminuir m consideravelmente o poder de a o e coer o da Inquisi o, reduzindo o Tribunal a um braço do Estado português para a persegui o de inimigos políticos. Agonizante, o Santo Ofício sobreviveu até o início do oitocentos quando,

na esteira da revolução de cunho liberal que se processava no Reino, foi definitivamente extinto no ano de 1821.

Como pudemos demonstrar, a experiência inquisitorial no Brasil foi marcada pela relação conflituosa entre o ‘tribunal do medo’ e a sociedade colonial, de modo que diferentes formas de resistência foram desenvolvidas para fazer frente ao Santo Ofício e a sua ‘pedagogia do medo’ no decorrer dos períodos das visitas. O aprofundamento destas questões em investigações futuras para espaços que não receberam visitas de agentes inquisitoriais vindos diretamente de Portugal. A observação mais demorada do diálogo entre o tribunal de Lisboa e a rede de colaboração representada pelos comissários locais, bem como a imersão nos registros de visitas episcopais, por exemplo, pode ratificar e ampliar os resultados desta pesquisa, explicitando e descortinando outras tantas formas de resistir aos dispositivos de poder e de intimidação das instituições religiosas e judiciais da Época Moderna no Brasil colônia.

Nos recém completos duzentos anos de extinção desse ‘tribunal do medo’, a análise histórica sobre uma instituição de cariz policialesco e punitivo permite ponderar sobre o uso de dispositivos de intimidação a fim de alcançar o controle da sociedade. No tempo presente, pode-se observar não apenas a sobrevivência de uma memória social sobre a Inquisição – é certo que muitas vezes caricaturada e estereotipada quando comparada com a análise histórica acerca desta instituição –, mas também a permanência de uma mentalidade inquisitorial, seja nas instituições judiciais do nosso tempo ou, mais ainda, em posturas que fomentam diferentes tipos de intolerância (religiosa, cultural e de gênero, por exemplo).

O medo é um sentimento e uma força produtora de instabilidades, de crises e de desesperança. Mas, ao mesmo tempo, é um alerta para a resistência; uma pulsão de vida para construção de estratégias de enfrentamento ao objeto temível, que possibilita, inclusive, o vislumbre de dias melhores. A consciência histórica acerca dessa história social de medos e de resistências estimula a reflexão sobre as linhas de força que costuram o tecido social do mundo contemporâneo. A história social de medos e de resistências é também, afinal, uma história do tempo presente.

## REFERÊNCIAS

### A) Fontes manuscritas – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Portugal.

- ANTT, Armário Jesuítico, mç. 29, n.º 25  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, processo n.º 10161  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, liv. 224  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, liv. 227  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 210  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 212  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 213  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 218  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 219  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 222  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 225  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 1894  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 2561  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 2692  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 2693  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 4309  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 4580  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 5158  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 5184  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 5391  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 6321  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 6342  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 6359  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 7547  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 7949  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 7953  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 7956  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 7957  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 8106  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 8207  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 9417  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 10716  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 11073  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 11116  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 11618  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 12142  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 12885  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 12888  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 12889  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 12890  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 12893  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 12894  
ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n.º 12926

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 12936  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 12967  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 13325  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 13331  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 13336  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 14315  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 1276  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 8991  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2694  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2695  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2696  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2697  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2698  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2699  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2701  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2702  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2704  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2705  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2706  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo n° 2707  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Registro de Visitações, liv. 779  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Registro de Visitações, liv. 780  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Registro de Visitações, liv. 782  
 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Registro de Visitações, liv. 784

## **B) Fontes impressas**

ALVEAL, Carmen; PEREIRA, Ana Margarida Santos [et. al.]. *Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)*, Natal, RN: Editora Flor do Sal, 2018

ASSIS, Angelo Faria de; VAINFAS, Ronaldo. *A Santa Inquisição em Portugal (II)*. Denúncias da Segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia. Leiria: Proprietas, 2022.

BLUTEAU, Rafael. *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. (Vol. I e II).

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das Grandezas do Brasil* – Segundo a edição da Academia Brasileira / corrigida e aumentada com numerosas notas de Rodolfo Garcia e introdução de Jaime Cortesão. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. (Edições do Senado Federal; v. 134).

Correspondência inédita da Inquisição do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição. Editado por Antônio Baião. *Revista Brasília*. V. 1. Coimbra, Imprensa Universitária, 1942, p. 543-551.

CUNHA, Dom Luís da. *Instruções políticas*. Introdução, estudo e edição crítica de Abílio Diniz Silva, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001

CUNHA, Dom Luís da. *Testamento político*. Revisão e nota introdutória de Nanci Leonzo. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1976

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores [Directorium Inquisitorum]*; comentários de Francisco Peña; tradução de Maria José Lopes da Silva. - 2. ed. - Rio de Janeiro Brasília, DF.: Rosa dos Tempos Edunb, 1993.

FONTOURA, Antônio (Org.). *Denúncias da Bahia: Denúncias feitas ao Santo Ofício em Salvador em 1618*. Curitiba, Edição do Kindle, 2020.

FONTOURA, Antônio (Org.). *Novas Confissões da Bahia: Os documentos da segunda visitação do Santo Ofício ao Brasil (s. XVII)*. Curitiba, Edição do Kindle, 2020.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das feiticeiras [Malleus maleficarum]*; trad. Paulo Froes. - 10. ed. - Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

LAPA, José Roberto do Amaral (Org.). *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

*Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça - Denúncias da Bahia - 1591-1593*. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1925.

*Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça - Denúncias de Pernambuco - 1593-1595*. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1929.

*Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia – 1591-1592*. Prefácio de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935.

*Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Confissões de Pernambuco 1594-1595*. Editadas por José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

*Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595*. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Os Regimentos da Inquisição. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)*, Rio de Janeiro, a. 157, nº 392. jul/set. 1996, p. 573-1020.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627)*. São Paulo: Editora Wieszflog, 1918.

*Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Denúncias da Bahia, 1618*. GARCIA, Rodolfo (Org.). Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 49, 1927.

*Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador Marcos Teixeira. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia, 1618-1620.* FRANÇA, Eduardo de Oliveira; SIQUEIRA, Sônia (Org.). Anais do Museu Paulista, v. XVII, 1963.

SIQUEIRA, Sônia (Org.). *Confissões da Bahia (1618-1620)*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Ideia, 2011.

*Súplica do Doutor Lourenço de Mendonça a S. Maj.*, lata 218, doc. 6440, Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB)

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*, Companhia das letras, 1997.

VIEIRA, António. *Notícias recônditas do modo de proceder de Portugal com os seus prezos, que ao pontífice Clemente X deo o P. Antonio Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821.

### C) Bibliografia

ALCALÁ, Angel. (Org.). *Inquisición española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984.

ALMEIDA, Nilton Melo. *Cristãos-novos, seus descendentes e Inquisição no Ceará*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2021.

ALVEAL, Carmen; DIAS, Thiago Alves. *Por uma história das Capitâneas do Norte: questões conceituais e historiográficas sobre uma região colonial no Brasil*. História Unicap, [S.L.], v. 7, n. 13, jan./jun. 2020.

ARAÚJO, Sarah dos Santos. *À espreita do sentimento: Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós- Graduação em História, Manaus, 2015.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial – Nordeste, séculos XVI-XVIII*. In. *Revista Brasileira de História*, vol. 22, nº. 43, 2002, p. 47-66.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitaçao do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil*. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História* – ANPUH, Londrina – PR, 2005.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2004.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Um rabi escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e inquisição no nordeste quinhentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012.

BAIGENT, Michel; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.

BAKHTIN, M. M. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1993.

BELLINI, L. *A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENNASSAR, Bartolomé. *L'Inquisition espagnole – XV<sup>a</sup>-XIX<sup>a</sup> siècles*. Paris, Hachette, 1979, p. 101-138;

BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In. BENNASSAR, Bartolomé [et.al]. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Critica, 1981, p. 94-125.

BENNASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su 'pedagogia del miedo'. In. ALCALÁ, Angel. (Org). *Inquisición española e mentalidade inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 174-182.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOXER, Charles. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1978.

BOXER, Charles. *O império colonial português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BRITTO, Rossana. *A saga de Pero do Campo Tourinho: o primeiro processo da inquisição no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

BRITTO, Rossana Gomes. *Os pecados do Brasil: luteranos e inquisição – séculos XVI e XVII*. 2010. Tese (Doutorado em História Política) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CALAINHO, Daniela Buono. Agentes inquisitoriais no Brasil: o medo na Colônia. *Discursos Sediciosos (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, v. 4, n.7 e 8, p. 237-243, 1999.

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

CALAINHO, Daniela Buono. Morrer nos cárceres do Santo Ofício. *Revista M. Estudos Sobre a Morte, Os Mortos E O Morrer*, 6 (12), 2021, p. 346–361.

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

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1954.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. *O imaginário da Inquisição: desmitologização de valores no Tribunal do Santo Ofício, no Direito inquisitorial e nas narrativas do medo de bruxa (Portugal e Brasil, 1536-1821)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em História, Recife, 2001.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo; JÁCOME, Afrânio Carneiro. Da Pedagogia do Medo à Inquisição Esclarecida: o Direito Inquisitorial nos Regimentos de 1640 e de 1774. *REVTEO – Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE*. Dez de 2012, n.º 1, v. 01, p. 105-122.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. *No imaginário da intolerância: da pedagogia do medo à pedagogia do desprezo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

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

CIDADE, Rodrigo Ramos Amaral. *Direito e Inquisição: o processo funcional do Tribunal do Santo Ofício*. 1º ed. Curitiba: Juruá, 2009.

CODES, Ana Isabel López-Salazar. *Inquisición y política el Gobierno del Santo Oficio em el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2011.



COSTA, Jorge Luiz de Oliveira. *Jean Cointa, o senhor de Bolés e a polêmica proveniente da França Antártica*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis-SP, 2019.

COSTA PÓRTO, José da. *Nos Tempos do Visitador: subsidio ao estudo da vida colonial pernambucana, nos fins do sculo XVI*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968.

DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13 – 18) – Bauru, SP: EDUSC, 2003. Vols. I e II*.

DELUMEAU, Jean. Uma pesquisa histórica sobre o medo: razões, explicações e conclusões. *In. Revista MultiTextos. O medo no Ocidente*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ CTCH, nº 03. 2006. Paginação irregular.

FALCON, Francisco José Calazans. *A Época Pombalina – política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1993.

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: igreja e Inquisição no Brasil – Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

FEITLER, Bruno. Teoria e prática na definição da jurisdição e da práxis inquisitorial portuguesa: da ‘prova’ como objeto de análise. *In. ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula (Orgs.). O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada do mundo ibérico (sécs. XVI-XIX)*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 72-93.

FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2000.

FERREIRA, Maria João. Et.al. *Paramentos Litúrgicos – Coleção Duarte Pinto Coelho*. Catálogo da Exposição produzida pela Fundação D. Luís I – MFET Soluções Gráficas, Casa Duarte Pinto Coelho, março/2018

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 1. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. *As metamorfoses de um polvo: religião e política nos regimentos da Inquisição portuguesa (sécs. XVI-XIX) – estudo introdutório e edição integral dos Regimentos da Inquisição Portuguesa*. Lisboa: Prefácio, 2004.

FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidade e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. 39. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000. [1933]

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideais de um moleiro perseguido pela inquisição – São Paulo: Companhia das Letras, 1987*.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. *Medo, reverência, terror: quatro ensaios de iconografia política*. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GONGAZA, José Bernardino Garcia. *A Inquisição em seu mundo*. São Paulo: Saraiva, 1993.

GORESTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Associação Editorial Humanas: Fapesp, 2005.

GRAZ, John. *Discussões sobre fé e liberdade: defendendo o direito de professar, praticar e promover sua crença*. Editora: Casa Publicadora Brasileira, 2009

GREEN, Toby. *Inquisição: o reinado do medo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

HERCULANO, A. (1853). *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, reimpressão com introdução de J. Borges de Macedo, 3 volumes. Lisboa: Bertrand.

HERMANN, Jacqueline. *1580-1660: O sonho da salvação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: A construção do sebastianismo em Portugal – Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã – ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1959].

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 14ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981. [1936].

LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos no Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1969.

LIPINER, Elias. *Os Baptizados em Pé: Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. As Trovas de Gonçalo Anes Bandarra, Sapateiro de Trancoso. *Temas & Matizes, [S. l.]*, v. 3, n. 6, 2000, p. 65–70.

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

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MATTOS, Yllan de. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681) – 1.º ed.* Rio de Janeiro: Mauad: Faperj, 2014.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós- Graduação em História, Niterói, 2009.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

MATTOS, Yllan de. 'Uma visitação fora de seu tempo? O Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)' In. CALAINHO, Daniela Buono (Org.). *Caminhos da intolerância no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Contra-capas, 2013, p. 1-20.

MATTOS, Yllan de. “Me tome o Santo Ofício no cu”: injúrias populares, críticas e vocábulos da praça pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII). In. ASSIS, Angelo Adriano Faria de; LEVI, Joseph Abraham; MANSO, Maria de Deus Beites (Org.). *A Expansão: quando o mundo foi português – Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania à Timor-Leste (2002)*, Braga: NICPRI – Núcleo de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais, 2014, 132-151.

MATTOS, Yllan de. “O Santo Ofício age com malícia e velhacaria, [...] prende as pessoas por amor ao dinheiro”: as críticas e os críticos processados pela Inquisição portuguesa (1605-1750). *Revista Ultramares*, n.º 7, jan/jun, 2015, p. 61-90.

MATTOS, Yllan de. Uma batalha de papéis: a suspensão e as críticas à Inquisição portuguesa (1670-1674). *Revista de História Moderna*, n.º 33, 2015, p. 33-55.

MATTOS, Yllan de. As notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821), *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, jan/abr. 2019, p. 84-110.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1990.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MOTT, Luís A *Inquisição no Rio Grande do Norte*. O Poti, (Natal), 13-7-1986.

MOTT, Luís A *Inquisição no Piauí*. Diário do Povo, Teresina, 29-10-1987, p.12-13.

MOTT, Luís *O sexo proibido: virgens, gays e lésbicas nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus. 1988.

MOTT, Luís. Pagode português, sub cultura gay nos tempos inquisitoriais. *Revista Ciência e Cultura*, nº 40. São Paulo. 1988.

MOTT, Luís *A Inquisição em Sergipe*. Aracaju: Sercore Artes Gráficas, 1989.

MOTT, Luís. *Rosa Egípcica: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

MOTT, Luís. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. (Orgs.). *Inquisição & Justiça Eclesiástica*. Jundiaí, Paco Editorial: 2013.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. Vigiar a ortodoxia: limites e complementariedades entre a Justiça Eclesiástica e a Inquisição na América portuguesa. *Revista de História* (São Paulo), n. 171. Jul/dez, 2014, p.287-316.

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

NETO, José de Lira Cavalcante. *Arrancados da terra: perseguidos pela Inquisição na Península Ibérica, refugiaram-se na Holanda, ocuparam o Brasil e fizeram Nova York*. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

NOVAES, Adauto. (Org.). *Ensaios sobre o medo*. São Paulo: Editora Senac; Edições Sesc-SP, 2007.

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

NOVINSKY, Anita. *Inquisição – Inventários de Bens Confiscados a cristãos-novos*. Fontes para a história de Portugal e do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1976.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: rol dos culpados: fontes para a história do Brasil (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.

NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane (Orgs.). *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1996, p. 233-253.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX – 2. ed. rev.* São Paulo: Perspectiva, 2009.

NOVINSKY, Anita. Do outro lado da vida: a construção do discurso marrano. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço 2013. p.175-187.

OLIVEIRA, Halysen Rodrygo Silva de. *Mundo de medo: Inquisição e cristãos-novos nos espaços coloniais – capitânias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em História, Natal, 2012.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

PAIVA, José Pedro. *Os Bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)*. Lusitânia Sacra, 2.<sup>a</sup> série, 15, 2003.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas. 1600- 1774*. 2a ed. Lisboa: Notícias, 2002.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitânias do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capitânias do Sul, 1627-28. *POLITEIA: História e Sociedade*. Vitória da Conquista. v.11. n.1. jan/jun, 2011, p. 35-60.

PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino: A Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

PIERONI, Geraldo *Documentos e historiografia: uma trajetória da Inquisição - Portugal e Brasil Colonial*. Tuiuti: Ciência e Cultura, n. 28, FCHLA 04, p. 187-206, Curitiba, mar. 2002.

PIERONI, Geraldo *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. *Novos ares, nova vida: mobilidade, casamento e família nos sertões do Siará Grande (1759-1766)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza – CE, 2016.

PINHEIRO, Cândido; LIMA, Koren de. Inquisição, o mar e a seca. *O Povo*, Fortaleza, 23 mai. 2010. Especial. *Inquisição – no rastro dos amaldiçoados*.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS. 2003.

RAMINELLI, Ronald. *Tempo de visitação*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo – USP, 1990.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. A Inquisição pombalina. Lisboa: Separata da Revista *Brotéria*. Vol. 115. N.º 2-3-4 – agosto-setembro-outubro, 1982, p. 170-180.

RIBEMBOIM, José Alexandre; RIBEMBOIM, Jacques. *Uma Olinda Judaica (1537-1631)*. 1º ed. Recife: Edições Bagaço, 2011.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social, século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014.

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

SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas Capitânicas do Sul, 1530-1680*. São Paulo: Pioneira. 1969.

SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (Coord). *INQUISIÇÃO*. Comunicações apresentadas ao 1º Congresso Luso-brasileiro sobre Inquisição, realizado em Lisboa, de 17 a 20 de fevereiro de 1987. 3. Vols.

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa. 6º ed, 1994.

SARAIVA, Antônio José. *A Inquisição portuguesa*. Lisboa: Europa-América. 1956.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência – discursos ocultos*. Letra Livre, Lisboa, 2013.

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

SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca. *Cristãos-Novos no negócio da Capitania de Pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. “Nos cárceres não há segredo nenhum e que se falam mui livremente como se estivessem em suas casas”: o cotidiano dos cárceres inquisitoriais. In. GANDRA, Edgar; POSSAMAI, Paulo (Orgs.). *Estudos de história do cotidiano*. Pelotas: Ed. da UFPEL, 2011, p. 37-70.

SILVA, Emãnuel Luiz Souza e. *Sem remo e sem soldo: o degredo para as galés del rei e a ação inquisitorial no Império português (Sécs. XVI-XVIII)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, RJ, 2018.

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

SIQUEIRA, Sônia. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

SIQUEIRA, Sônia. A Inquisição e o inquisidor no outono da modernidade. *Saeculum*, Revista de História. João Pessoa, jan/jun, 2014.

SIQUEIRA, Sônia. A Inquisição como saber: saberes a não saberes da colônia. In. CAVALCANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula; CARMONA, Raquel Miranda (Org). *História das religiões: Inquisições, intolerância religiosa e historiografia*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2018, p. 63-77.

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, 2009.



SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna*. Editora Ática, 1987. (série princípios).

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

SOUZA, Laura de Mello e; BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *1680-1720: o império deste mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TAVARES, Célia Cristina da Silva [et. al]. *Guia de fontes e bibliografia sobre a Inquisição: a Inquisição nos principais arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FAPERJ:EdUERJ, 2005.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Inquisição: seu estabelecimento e actuação (1536-1550). In. SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. (Coord). *INQUISIÇÃO*, Comunicações Apresentadas ao 1º Congresso Luso-brasileiro Sobre Inquisição. Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII. Universitária Editora, Lisboa: 1989 (b), vol.1. 403-406.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Inquisição: um “compellere intrare” ou uma catequização pelo medo (1536-1547). *Revista de História Económica e Social*, nº 21, Lisboa, Sá da Costa, Setembro-Dezembro de 1987 (a), p. 1-28.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Inquisição: uma catequização pelo medo. *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, Tomo II. Separata do Arquivo Histórico Dominicano Português, Porto, vol. IV, n.º 2, 1989 (a), p. 187-199.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisboa: Editorial Presença, 1987 (b), p. 175-188.

TENGARINHA, José (org.). *História de Portugal*. 2ª ed. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2001.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e traduções*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

VAINFAS, Ronaldo. A problemática das mentalidades e a Inquisição no Brasil Colonial. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n.º 1, 1988, p. 167-173.

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

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

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In. SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 221-274.

VAINFAS, Ronaldo. *Os "protagonistas anônimos" da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana da Gama Lima (Org.) *A inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VIEIRA JUNIOR, Antônio Otaviano. *A Inquisição e o Sertão*. 1. ed. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2008.

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