

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**“O QUE AS PALAVRAS SOAM”:
VIVÊNCIAS RELIGIOSAS NAS CAPITANIAS DE PERNAMBUCO, ITAMARACÁ E
PARAÍBA EM FINS DO SÉCULO XVI**

Leticia Detoni S. da Costa

**Recife
2007**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**“O QUE AS PALAVRAS SOAM”:
VIVÊNCIAS RELIGIOSAS NAS CAPITANIAS DE PERNAMBUCO, ITAMARACÁ E
PARAÍBA EM FINS DO SÉCULO XVI**

Leticia Detoni S. da Costa

**Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em História da
Universidade Federal de Pernambuco,
como requisito parcial para obtenção do
grau de mestre em História.**

Orientadora: Prof^a. Dra. Christine Rufino Dabat

Co-orientadora: Prof^a. Dra. Tanya Brandão

Recife

2007

Costa, Letícia Detoni Santos da

“O que as palavras soam”: vivências religiosas nas Capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba em fins do século XVI. – Recife: O Autor, 2007.

137 folhas : il., mapas.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História. Recife, 2007.

Inclui: bibliografia.

1. História – Religião. 2. Inquisição. 3. Catolicismo – Igreja Católica. 4. Protestantismo. 5. Santo Ofício (1591-1595) – Concílio de Trento (1545-1563). 6. Capitanias – Pernambuco – Itamaracá – Paraíba. I. Título.

**272
272.2**

**CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
BCFCH2007/77**



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA LETÍCIA DETONI SANTOS DA COSTA

Às 09:00 h do dia 26 (vinte e seis) de fevereiro de 2007 (dois mil e sete), no Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, a Comissão Examinadora da Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pela aluna **Letícia Detoni Santos da Costa**, intitulada **“O que as palavras soam: vivências religiosas nas capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba em fins do século XVI”**, em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder a mesma o conceito **“APROVADA COM DISTINÇÃO”** em resultado à atribuição dos conceitos dos professores: Prof^a. Dr^a. Christine Paulette Yves Rufino Dabat (orientadora), Prof^a. Dr^a. Tanya Maria Pires Brandão (co-orientadora), Prof. Dr. Carlos Alberto Cunha Miranda e a Prof^a. Dr^a. Suely Creusa Cordeiro de Almeida. Assinam, também, a presente ata o Coordenador, Prof. Dr. Antônio Torres Montenegro e a Secretária do Dept^o de História, Rogéria Feitosa de Sá, para os devidos efeitos legais.

Recife, 26 de fevereiro de 2007.

C. Rufino Dabat

Prof^a. Dr^a. Christine Paulette Yves Rufino Dabat.

Tanya Maria Pires Brandão

Prof^a. Dr^a. Tanya Maria Pires Brandão.

Carlos Miranda

Prof. Dr. Carlos Alberto Cunha Miranda.

Suely Creusa Cordeiro de Almeida

Prof^a. Dr^a. Suely Creusa Cordeiro de Almeida.

Antonio Torres Montenegro

Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro

Rogéria Feitosa de Sá

Rogéria Feitosa de Sá

AGRADECIMENTOS

Realizar uma pesquisa requer a ajuda das outras pessoas. A própria construção do conhecimento é coletiva. Deste modo, gostaria de agradecer às pessoas que me ajudaram, de uma maneira mais próxima, a desenvolver este trabalho.

À professora Christine Dabat, minha orientadora, por mais uma vez ter me auxiliado com seus conhecimentos e com sua experiência, e, principalmente, por ter me estimulado em todo tempo. Sempre atenciosa em nossas conversas e planos acerca da dissertação, considero-a minha grande parceira nesta pesquisa.

À professora Tanya Brandão, minha co-orientadora, que com a precisão de suas colocações me deu boas idéias e me impulsionou na elaboração deste trabalho.

Ao professor Carlos Miranda, que desde a graduação tem me estimulado e auxiliado no trilhar destas investigações historiográficas.

À professora Suely Almeida, que aceitou gentilmente acompanhar esta pesquisa como componente da banca examinadora e muito colaborou para o desenvolvimento desta com as suas críticas e sugestões feitas por ocasião da minha Qualificação.

Às minhas companheiras de Mestrado, Ívina e Natália, sempre amigas interessadas, e a Janaína, interlocutora fundamental.

Aos funcionários da Pós-Graduação em História da UFPE, Carmem e Aluísio, sempre solícitos.

Ao Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq), pelo auxílio financeiro que possibilitou a minha dedicação exclusiva ao mestrado.

Aos meus pais, Paulo e Marise, e a Lito, pelo amor e pelo apoio constante.

A Deus, por tudo.

Eis que metemos um freio na boca dos cavalos para que nos obedeçam, e desta forma governamos à vontade todo o seu corpo. Eis como os navios, apesar de serem tão grandes e impelidos por ventos impetuosos, são manobrados por um leme pequeníssimo, ao sabor da vontade do piloto. Assim também é a língua; não passa de pequeno membro e, contudo, pode fazer alarde de grandes coisas. Vede como basta uma faísca para incendiar toda uma floresta (Carta de São Tiago 3: 3-5).¹

¹ **Bíblia Mensagem de Deus.** 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 1268.

RESUMO

Em fins do século XVI as terras brasileiras receberam a primeira visitação do Santo Ofício (1591-1595). Uma comitiva liderada pelo inquisidor Heitor Furtado de Mendonça percorreu as capitanias da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba averiguando e apurando crenças e comportamentos condenados pela Igreja Católica. Nesta ocasião, as pessoas moradoras ou estantes nas capitanias supracitadas foram conclamadas a realizarem um minucioso “exame de consciência” com a finalidade de se lembrarem e relatarem “delitos” próprios e/ou alheios cometidos contra a ortodoxia católica. Deste modo, foram confessados e denunciados casos de bigamia, sodomia e fornicção, práticas judaizantes e “gentílicas”, blasfêmias e idéias subversivas em relação à confissão, culto dos santos, purgatório, castidade, entre outros crimes de fé e de costumes. Os testemunhos destas pessoas foram registrados pelo notário Manoel Francisco e transformaram-se séculos mais tarde em fontes para as mais variadas investigações históricas. Na presente pesquisa, abordamos algumas destas opiniões e atitudes registradas como criminosas pela narrativa inquisitorial referente às capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba por aparentemente se aproximarem do ideário protestante, considerado herético pela Igreja Católica, e definitivamente condenado por esta instituição no Concílio de Trento (1545-1563). A partir destes testemunhos, procuramos refletir sobre os possíveis significados destas crenças e comportamentos e sobre as múltiplas vivências religiosas na América portuguesa, que supostamente tinham as suas implicações políticas e econômicas, dado o lugar concedido à fé católica no projeto colonizador. Deste modo, inferimos que tais crenças e atitudes percebidas pela Inquisição como heréticas se relacionavam com a negação por parte de uma parcela dos leigos de uma inferioridade no âmbito religioso que lhes era imposta pela Igreja Católica. Por sua vez, tais idéias e atitudes possivelmente eram frutos tanto de reais contatos com o protestantismo, quanto da própria vivência do catolicismo na América portuguesa que, sob o regime do Padroado, ganhava contornos específicos.

Palavras-chave: Inquisição, Catolicismo, Protestantismo.

RÉSUMÉ

La première visite du Saint-Office en terres brésiliennes eut lieu de 1591 à 1595. L'inquisiteur Heitor Furtado de Mendonça et sa suite parcoururent les capitaineries de Bahia, Pernambouc, Itamaracá et Paraíba à la recherche de croyances et comportements condamnés par l'Église Catholique. À cette occasion, habitants et visiteurs de ces capitaineries furent appelés à faire un minutieux examen de conscience dans le but de se remémorer et relater les "délits" dont eux-mêmes ou autrui se seraient rendus coupables contre l'orthodoxie catholique. Ainsi, on dénonça des cas de bigamie, sodomie et fornication, pratiques judaïsantes et "gentilles", blasphèmes et idées subversives par rapport à la confession, au culte des saints, au purgatoire, à la chasteté, entre autres crimes contre les mœurs et la foi. Les témoignages de ces personnes, enregistrés par le notaire Manoel Francisco, sont des sources importantes pour la recherche historique. Nous nous centrons, dans ce travail, sur les opinions et attitudes tenues pour criminelles par l'inquisition dans les capitaineries du Pernambouc, Itamaracá et Paraíba, qui semblent se rapprocher des idées protestantes, considérées hérétiques par l'Église Catholique, et comme telles furent condamnées par le Concile de Trente (1545-1563). À partir de ces témoignages, nous proposons une réflexion sur les significations possibles de ces croyances et comportements, de même que sur les multiples expériences vécues dans le domaine religieux dans l'Amérique portugaise, avec leurs implications politiques et économiques, étant donné la place que tenait la foi catholique dans ce projet de colonisation. Dans ce sens, nous en arrivons à la conclusion que ces croyances et attitudes, perçues par l'inquisition comme hérétiques, étaient liées au refus d'une partie des laïcs de se considérer comme inférieurs du point de vue religieux, statut qui leur était imposé par l'Église catholique. Ces idées et attitudes pouvaient résulter de contacts effectifs avec le protestantisme, autant que de la façon dont le catholicisme était vécu dans l'Amérique portugaise, dans la mesure où le régime de patronage de la couronne (*padroado*) permettait qu'il y arbore des contours particuliers.

Mots-clefs: Inquisition, Catholicisme, Protestantisme.

SUMÁRIO

1 Introdução.....	09
2 Contextos Múltiplos.....	22
2.1 A União Ibérica.....	25
2.2 Colonização e ameaças estrangeiras.....	30
2.3 A aliança entre Estado e Igreja.....	34
2.4 As Inquisições.....	40
2.5 As Capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba.....	44
2.6 O Santo Ofício em ação.....	51
3 Sob o Primado da Palavra.....	65
3.1 Palavra e domínio metropolitano.....	65
3.2 Heresia e sociedade.....	72
3.3 Heresia e memória.....	75
3.4 Heresia e identidade.....	81
3.5 Contatos com luteranos.....	85
4 Vivências Heréticas	92
4.1 O Santo Ofício lisboeta e a “heresia” protestante.....	92
4.2 A querela dos estados.....	99
4.3 O “poder das chaves”.....	110
Considerações Finais.....	124
Referências.....	130

1 Introdução

O Tratado de Tordesilhas,² assinado entre Portugal e Espanha em 1494 teoricamente concedeu à Coroa lusa a posse das terras que fossem “descobertas” a leste da linha imaginária que passava a 370 léguas a oeste de Cabo Verde, enquanto as terras localizadas a oeste da referida linha eram destinadas à Espanha. Com a chegada da esquadra de Pedro Álvares Cabral à América em 1500 esta divisão artificial possibilitou ao Estado português “tomar posse” do território que futuramente se chamaria Brasil. Entretanto, além de enfrentar a resistência nativa, este domínio teve que combater as investidas de nações européias como a França e a Inglaterra que haviam sido aliadas nesta divisão oficial do Novo Mundo.

A ameaça estrangeira e o declínio do trato asiático estimularam a valorização da América portuguesa³ e os esforços de povoamento, o que impulsionou a criação das capitanias hereditárias em 1534 - entregues a donatários investidos de privilégios - e, mais tarde, em 1549, a constituição do governo-geral, que visou a centralização e a limitação dos poderes donatários. Neste empreendimento colonizador a Coroa lusa teve na hierarquia religiosa um meio de transmissão do seu poder, graças, sobretudo, ao Padroado, que garantiu às monarquias ibéricas o controle sobre o clero secular.

Por meio da força obliqua da Inquisição ou do zelo do clero, a Igreja ibérica desempenha o duplo papel. Ajuda a consolidar o *dominium* ao fixar o povoamento colonial nas regiões ultramarinas, e fortalece o *imperium*, na medida em que suscita a vassalagem dos povos do além-mar ao Reino.⁴

A doutrina da Igreja Católica foi reafirmada no Concílio de Trento (1545-1563) diante do cisma protestante. Nesta ocasião ficou determinado que as pessoas consideradas católicas

² Segundo Sérgio Buarque este tratado foi resultado das negociações entre portugueses e espanhóis realizadas diante do sucesso da expedição de Cristóvão Colombo, navegador a serviço de Castela. Alexandre VI, papa de origem espanhola, diga-se de passagem, tinha concedido à Espanha o domínio sobre as terras descobertas a ocidente do meridiano traçado 100 léguas a oeste das ilhas dos Açores e Cabo Verde. Diante dos protestos dos portugueses, que desejavam uma divisão baseada no segundo paralelo situado na altura das Ilhas Canárias que destinaria o norte para a Espanha e a região sul para Portugal, novas negociações terminaram com a assinatura do Tratado de Tordesilhas (7 de junho de 1494), somente ratificado por D. João II em fevereiro de 1495, que garantia a Portugal uma parcela do continente descoberto por Colombo e as regiões ricas em especiarias. Através deste documento ficava determinado o seguinte: “Dois meridianos estabeleciam-se, então, para separar o setor luso do espanhol: um passando 250 léguas a oeste das ilhas de Cabo Verde, e outro – que realmente valeu – a 370 léguas a oeste; a ocidente estariam as terras espanholas, a oriente, as portuguesas”. HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.) **História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial**. Tomo I. v. 1. Do Descobrimento à Expansão Territorial. São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL: 1976, p. 33.

³ Ou seja, da parcela da América considerada arbitrariamente como de propriedade lusa em detrimento da população autóctone.

⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 25.

deveriam declarar de maneira uníssona a superioridade do estado de religioso, ou seja, da abstinência sexual, em face do estado conjugal, a utilidade das indulgências e o poder da Igreja Católica de concedê-las, a intercessão e invocação dos santos, a honra e uso das relíquias e das imagens, a presença dos santos no céu, o benefício da confissão, necessária para se conseguir a salvação, e a existência do Purgatório, entre outras disposições.

Este fortalecimento da ortodoxia teoricamente concorria para a unidade religiosa e política nos reinos ibéricos tidos como baluartes do catolicismo e em suas conquistas no além-mar. Neste sentido, a América portuguesa, enquanto integrante do império luso, foi um dos alvos da expansão compulsória da doutrina católica, recebendo entre os anos de 1591 e 1595 uma visitação do Santo Ofício. Nesta ocasião, uma comitiva liderada pelo inquisidor Heitor Furtado de Mendonça foi enviada ao Brasil pelo Tribunal de Fé lisboeta, que tinha jurisdição sobre este território, e visitou as capitanias da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba.⁵ Segundo Ronaldo Vainfas⁶ a Inquisição ibérica funcionava, então, como base da autoridade da monarquia e como um órgão católico de reação à crise que atingiu a Igreja no século XVI.

Desta visitação quinhentista resultou um minucioso relato com descrições de idéias e atitudes, composto pelos representantes do Santo Ofício a partir dos depoimentos de confitentes e denunciante. Os documentos referentes às capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, transcritos e publicados,⁷ foram utilizados em nossa pesquisa como base para uma investigação acerca da vivência religiosa neste início da atuação colonizadora nas capitanias supracitadas.⁸

Estes livros de confissões e denúncias são constituídos por sessenta e duas confissões e duzentas e oitenta e três denúncias⁹ que abordam comportamentos e opiniões desviantes em relação à ortodoxia católica, sobretudo tridentina: casos de bigamia, sodomia e fornicação, práticas judaizantes, blasfêmias e idéias subversivas em relação à confissão

⁵ A comitiva do Santo Ofício era constituída pelo inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, pelo notário Manoel Francisco e pelo meirinho Francisco de Gouvêa.

⁶ VAINFAS, Ronaldo. A teia da intriga: delação e moralidade na sociedade colonial. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986, p. 41.

⁷ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Recife: FUNDARPE, 1984. Quando forem citados os documentos contidos nesta obra ao longo desta dissertação não será reproduzida repetidamente esta referência, aparecendo apenas, conforme o caso, “Livro das Denúncias” ou “Livro das Confissões”.

⁸ Entendendo a colonização do Brasil como um elemento do conjunto que teria sido o Império Português. Sobre as relações econômicas, políticas, sociais e jurídicas estabelecidas entre as parcelas deste império ver: BICALHO, Maria Fernanda, FRAGOSO, João, GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

⁹ Considerando o número de denunciante e não o de denunciado, visto que cada pessoa que se dirigiu ao inquisidor acusou, na maioria das vezes, mais de um nome.

sacramental, culto dos santos, Purgatório, castidade, batismo católico, Santíssimo Sacramento, indulgências e bulas, entre outros “crimes” de fé e de costumes.

Os documentos contêm os dados pessoais dos confitentes, denunciados e denunciantes, que incluem, na maioria dos casos, seus nomes, o dia e o período em que se apresentaram ao inquisidor,¹⁰ naturalidade, filiação, ofício, idade, se eram solteiros ou casados, condição religiosa¹¹ e endereço,¹² assim como uma descrição das circunstâncias e das supostas motivações da expressão das opiniões consideradas heresia: tempo em que o fato aconteceu, o local, as pessoas presentes e suas respectivas reações e os assuntos que eram discutidos nas referidas ocasiões.

Em meio às múltiplas abordagens que estes registros inquisitoriais poderiam receber, selecionamos para uma reflexão um conjunto de documentos agrupados segundo uma especificidade: eles contêm relatos de crenças e comportamentos que poderiam ser associados à época ao ideário protestante,¹³ ou seja, que questionavam principalmente a autoridade papal e do clero, o valor do celibato dos padres, os sacramentos católicos, as indulgências, o culto aos santos, a veneração das imagens e a existência do purgatório. Abordamos também alguns relatos que sugeriam um exercício de livre exame das Escrituras Sagradas por parte de alguns indivíduos, definido como impróprio para as pessoas católicas pelas determinações tridentinas e que foi um dos pilares da Reforma Protestante.

Conduzimos a análise a partir da percepção de que o uso da palavra escrita e falada foi primordial na doutrinação das populações coloniais, atividade esta que serviu como justificativa para o domínio metropolitano da América portuguesa. Neste sentido, percebemos que as falas das pessoas que confessaram ou denunciaram os supostos crimes de fé ao inquisidor, que abordamos nesta pesquisa, apontavam justamente para determinados usos das palavras, faladas e escritas, considerados errôneos, por contestarem e ameaçarem as determinações da Igreja Católica, e concomitantemente da Coroa, associadas no projeto colonial.

¹⁰ Dentro ou fora do Tempo da Graça: o período destinado à realização da confissão completa em que o tribunal não procederia com pena corporal, confisco de bens e penitência pública.

¹¹ Se o indivíduo era cristão-velho ou cristão-novo.

¹² No caso da testemunha ser mameluca ou mulata, esta informação também era registrado em seu relato.

¹³ O termo “protestante” foi cunhado em 1529 quando uma dieta, que pretendia colocar em prática o Édito de Worms e banir Martinho Lutero do Império, foi recebida com protestos por seis príncipes e catorze cidades, denominados a partir de então como “protestantes”. Sobre esta questão ver: DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. v. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1983, p. 126 e 316.

O Santo Ofício se referia genericamente às pessoas consideradas protestantes como adeptas da “seita de Lutero”.¹⁴ Segundo Francisco Bethencourt¹⁵, somente em 1598 foi publicado em Reggio Emilia um Édito de Fé¹⁶ que trazia uma classificação destas pessoas enquanto luteranas, huguenotes, calvinistas e anabatistas. Neste sentido, certas idéias e atitudes consideradas heréticas na visitação de 1593-1595 e que também abordamos nesta dissertação, foram identificadas pelos representantes da Inquisição como “luteranas”, entre estas podemos citar a valorização do casamento em detrimento do celibato e o questionamento da confissão penitencial.

Conforme veremos mais detalhadamente adiante, não foram encontrados ainda documentos que declarassem os motivos que impulsionaram a vinda da Inquisição ao Brasil em fins do século XVI. No entanto, historiadores e historiadoras levantaram hipóteses, principalmente associadas à presença dos cristãos-novos em solo colonial.

Por outro lado, uma questão também pode ser colocada: quais foram os crimes de fé especificamente investigados pelo Santo Ofício na referida visitação? Podemos afirmar o seguinte: o Monitório¹⁷ publicado em 1536, apontado por Capistrano de Abreu¹⁸ como o que foi utilizado nesta ocasião, não contém alguns dos supostos delitos encontrados nas confissões e denúncias resultantes desta inspeção inquisitorial, como as afirmações de superioridade do estado de casado em relação ao estado de celibatário e as práticas religiosas indígenas vivenciadas por indivíduos considerados cristãos.

A partir deste desencontro de informações podemos pensar que nesta oportunidade foi usado um outro monitório, que deveria conter, entre outros, uma parcela das opiniões e atitudes que abordamos em nossa pesquisa consideradas perniciosas pelo Santo Ofício. Deste modo, não temos como afirmar especificamente tudo o que o Santo Ofício considerou na supracitada visitação como sendo “luterano”. Entretanto, os delitos registrados serviram-nos de indícios do que foi investigado neste sentido, dado que as pessoas, que alegaram muitas vezes desconhecer a doutrina católica, confessaram e denunciaram aquilo que lhes foi apresentado como criminoso.

¹⁴ VAINFAS, R. A Inquisição e o Cristão-Novo no Brasil Colonial. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasileira da Biblioteca Nacional** – Guia das fontes sobre o Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001, p. 147.

¹⁵ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 163.

¹⁶ Documento que caracterizava os “delitos” investigados pelo Santo Ofício.

¹⁷ Documento contendo os crimes considerados da alçada do Santo Ofício.

¹⁸ **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92)**. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Liv. Briguiet, 1935, Prefácio, p. XXX.

Pensar algumas destas idéias e atitudes heterodoxas, que poderiam ser percebidas à época como protestantes, o lugar deste grupo de supostos hereges no conjunto das preocupações da visitação inquisitorial e ainda os limites da pregação católica subordinada ao projeto colonial e carente de sacerdotes adequadamente preparados para propagar uma doutrina em tão vasto território, nos parecem aspectos importantes para o debate acerca da experiência religiosa e da unidade do catolicismo na colônia portuguesa.

Nesta investigação foram abordados os anos referentes à visitação inquisitorial (1593-1595), embora as falas remetam continuamente a opiniões e práticas que, segundo os documentos produzidos pela Inquisição, eram repetidas desde anos anteriores à mencionada visita.

Segundo os relatos decorrentes dos depoimentos, as idéias heterodoxas eram motivadas pelas mais variadas circunstâncias ou reflexões. Muitas vezes elas ficaram registradas na documentação como questionamentos individuais de aspectos doutrinários católicos que aparentemente não faziam sentido na vivência cotidiana. Por outro lado, estas idéias também foram relatadas enquanto contestações de estrangeiros que, ao supostamente terem contato com as concepções protestantes, divulgaram idéias contrárias à ortodoxia católica nas conversas do dia-a-dia, ou seja, nas “práticas”,¹⁹ que ocorriam em frente às casas, nos quintais, nas ruas.

O conjunto documental resultante desta presença do Santo Ofício no Brasil (1591-1595)²⁰ foi explorado principalmente em trabalhos historiográficos que abordaram a presença de cristãos-novos em solo brasileiro,²¹ juntamente com outros que estudaram a temática da sexualidade,²² a atuação da Inquisição na sociedade colonial de uma maneira mais ampla,²³ a

¹⁹ O termo “prática”, usado com o significado de conversa, foi escrito repetidamente nos relatos feitos pelo notário Manoel Francisco. Não podemos afirmar se se tratava da própria palavra utilizada pelas pessoas inquiridas ou se foi escolhida pelo notário. Entretanto, neste caso, importa-nos destacar que, segundo percebemos na leitura dos relatos, as pessoas estavam continuamente “praticando” ou “em prática de boa conversação” sobre suas crenças e comportamentos religiosos.

²⁰ Além da obra já citada, **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**, também foram publicados os livros referentes às visitas da Bahia: **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias da Bahia - 1591-1592**. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1925; **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Confissões da Bahia - 1591-1592**. Rio de Janeiro, F. Briguiet, 1935; **Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa**. VAINFAS, Ronaldo (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

²¹ Ver, por exemplo: MELLO, José Antonio Gonsalves de. **Gente da nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco (1542-1654)**. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.

²² Ver, por exemplo: BELLINI, Ligia. **A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1989; VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986 e VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

²³ Ver: SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

feitiçaria²⁴ e outras práticas religiosas consideradas pela inquisição como heterodoxas.²⁵ Entretanto, as potencialidades destas fontes permitem ainda inúmeras abordagens, como esta análise específica de testemunhos que, como já foi mencionado acima, se referem às crenças e práticas associadas ao ideário protestante.

Em artigo intitulado “Protestantismo e missão indígena no Brasil”,²⁶ João Santos afirmou a relevância dos estudos sobre a penetração do ideário protestante na América portuguesa, defendendo que os episódios da França Antártica e da Nova Holanda não deveriam ser ignorados e tidos simplesmente como fugazes.

Por sua vez, em estudo acerca da ocupação francesa da baía de Guanabara, Paulo Knauss de Mendonça²⁷ observou as relações estabelecidas entre franceses, intérpretes e indígenas neste empreendimento de ocupação territorial específico e destacou o papel da religião como eixo dos acontecimentos. Nas suas palavras: “A vinda dos franceses, claramente associada á postura política de defesa da liberdade dos mares e da exploração colonial, é desde o seu início, permeada de signos religiosos (...)”²⁸

Entretanto, se por um lado foram efetuadas investigações, como as supracitadas, sobre o protestantismo nestes dois períodos específicos, lançando luz acerca da presença de idéias e atitudes que poderiam ser percebidas na América portuguesa como protestantes, outros momentos históricos, nos quais não foram observadas ocupações estrangeiras acompanhadas de atuações declaradas de emissários de igrejas protestantes em território colonial, ainda se mostram carentes em termos de pesquisas. O que temos mais precisamente é um conjunto de abordagens da documentação inquisitorial em direções diversas que por vezes mencionaram algumas das supostas crenças e atitudes protestantes, mas não dedicaram a estas uma análise sistemática.

Nestas pesquisas sobre a atuação da Inquisição no Brasil, os cristãos-novos e criptojudeus tiveram um lugar privilegiado.²⁹ Leonardo Dantas, editor das “Denúncias e

²⁴ Ver: SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

²⁵ Ver também: VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁶ SANTOS, João Marcos Leitão. Protestantismo e missão indígena no Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.

²⁷ MENDOÇA, Paulo Knauss de. **O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1991.

²⁸ Ibid., p. 119.

²⁹ Ver, por exemplo: ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **Um “rabi” escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista – o caso João Nunes**. 1998. 310p. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, [1998]; MAIA, Angela Maria Vieira. **À Sombra do Medo – Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitânicas do Açúcar**. Rio de Janeiro: OFICINA Cadernos de Poesia, 1995; MELLO, José

Confissões de Pernambuco”, inclusive, apontou a averiguação das práticas judaicas como objetivo principal da visitação inquisitorial de 1593-1595 a Pernambuco: “A propósito de investigar práticas judaicas, entre os cristãos novos e velhos aqui radicados, alguns deles fugidos da Inquisição em outras partes, tal devassa veio revelar os segredos mais escondidos pela sociedade de então.”³⁰

Em “A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial”, Sônia Siqueira³¹ também abordou estas visitas inquisitoriais que se dirigiram ao Brasil e descreveu a sociedade colonial de uma maneira ampla e elucidativa: as consciências, as atitudes religiosas e a ação do Santo Ofício com seus órgãos, agentes e procedimentos. Ao longo desta obra, a autora abordou principalmente os casos envolvendo os cristãos-novos e criptojudeus. Os demais delitos relativos à fé católica apontados pelos representantes do Santo Ofício foram estudados de maneira menos detalhada, sendo este também o caso das afirmações que aproximaram pessoas moradoras ou estantes nas capitanias visitadas do ideário protestante, visto que aparentemente o objetivo desta autora era realizar uma abordagem panorâmica da atuação da Inquisição em solo brasileiro.

Sônia Siqueira realizou ainda nesta obra um balanço dos processos resultantes das visitas e apresentou também resumos destes, fornecendo dados pessoais, culpas e sentenças, que incluíram informações a respeito de pessoas responsabilizadas por opiniões que poderiam ser tidas como luteranas.³²

Em “Trópico dos Pecados”, Ronaldo Vainfas³³ analisou as assertivas dos “casadouros”, termo que este autor usou para denominar os homens e as mulheres que contestaram a primazia do estado clerical. Para este autor, a “defesa dos casados” era composta por um conjunto de idéias e sentimentos por vezes divergentes que misturavam os seguintes elementos:

o apreço que a cultura ibérica devotava ao casamento, elementos da propaganda matrimonial tridentina e, às vezes, o questionamento da primazia que o catolicismo atribuía ao estado clerical – debate erudito, este último, que por caminhos intangíveis penetrara nas conversas de homens comuns. E também não lhe faltaria

Antonio Gonsalves de. **Gente da nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco (1542-1654)**. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996; NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972; SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

³⁰ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Recife: FUNDARPE, 1984, página sem numeração.

³¹ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. Op. cit.

³² José Antônio Gonsalves de Mello também traz o resumo de alguns processos julgados ao tempo da visitação de Heitor Furtado de Mendoça na obra “Gente da Nação”.

³³ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

certa dose de irreverência, familiaridade com Deus tão característica da cultura popular.³⁴

Estimulado pela obra de Carlo Ginzburg,³⁵ Ronaldo Vainfas relacionou esta polêmica dos “estados” às “convergências subterrâneas” entre a cultura erudita (nova e velha) e a cultura popular, ambas antagonistas da Igreja Católica. O autor destacou a possibilidade destas falas “casadouras” serem uma construção popular que prescindia de contatos com luteranos, contatos dos quais os inquisidores freqüentemente desconfiaram. “Rastreando heresias em falas populares, a Inquisição acabaria por culpabilizar as moralidades da gente simples.”³⁶

A elaboração empreendida por este autor no tocante aos “casadouros” foi importante para a nossa pesquisa, entretanto, nos pareceu primordial destacar também que estes questionamentos específicos se relacionam com uma visão particular a respeito do estado de abstinência sexual que se contrapõe ao ideal de “recusa do prazer”,³⁷ construído pelos teólogos do catolicismo ocidental, como Jerônimo e Agostinho, e que foi reforçado nas elaborações do Concílio de Trento. E ainda, pensar os significados destas opiniões em conjunto com outras falas que se aproximavam do ideário protestante, e não no âmbito da transformação dos “pecados da carne” em erros heréticos, trabalho realizado por Ronaldo Vainfas.

Neste sentido, o registro da denúncia de Pantaleão Jorge é ilustrativo ao atribuir a Gaspar Dias a seguinte opinião: “tanto serviço faz a Deus um bom casado na sua cama e casa, como um sacerdote que celebra a missa no altar.”³⁸ A partir da menção de falas como estas podemos inferir que a superioridade do estado de religioso não era uma idéia hegemônica como queriam os representantes da Igreja Católica.

Contudo, é preciso considerar ainda que, embora tenha ficado registrada uma associação entre “casadouros” e luteranos nestes documentos que o Santo Ofício produziu, o foco da nossa discussão será a multiplicidade das significações em jogo nas falas e atitudes

³⁴ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 101.

³⁵ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia da Letras, 1987.

³⁶ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Op .cit., p. 254.

³⁷ Esta “recusa do prazer” significa uma postura de constante renúncia presente na tradição católica que se realizou principalmente no campo de sexualidade a partir da visão do ato sexual enquanto algo pecaminoso e impuro. Esta concepção foi difundida no seio do cristianismo pela Igreja Católica que procurou propagar uma nova ética sexual. Como frutos desta visão negativa da sexualidade temos, por exemplo, a extensão do celibato monacal ao clero secular, uma “diabolização” do gênero feminino, e uma postura de constante vigilância e normatização da sexualidade dos leigos pelos integrantes do clero. Sobre este assunto ver: LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. In: DUBY, Georges (Org.) **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Porto Alegre: L & PM, 1992.

³⁸ Livro das Denúncias, p. 89.

tipicamente protestantes contidas nas fontes inquisitoriais e não apenas se estas tinham origem em relações com o luteranismo ou não. Vamos observar, contudo, as possibilidades de encontro a partir de relatos que apontam para o descrédito com relação à confissão sacramental e que narram contatos entre súditos portugueses, teoricamente católicos, e luteranos ingleses e franceses durante seqüestros marítimos realizados por estes.

O procedimento analítico de redução da escala de observação, característico da micro-história, foi bastante útil no exame desta documentação que serviu como suporte para o nosso estudo. O microcosmo da vivência religiosa, através do contexto das “práticas” - das conversas informais diárias - e os detalhes acerca das opiniões supostamente errôneas que compõem o registro inquisitorial, permitem uma investigação das maneiras possíveis de viver a religião cristã nestes recantos da América portuguesa, assim como refletir a respeito do surgimento e difusão das opiniões sobre a religiosidade. Seguindo as considerações do historiador Giovanni Levi, nesta abordagem micro-histórica, o trabalho assume um direcionamento específico:

(...) busca de uma descrição mais realista do comportamento humano, empregando um modelo de ação e conflito do comportamento do homem no mundo que reconhece sua – relativa – liberdade além, mas não fora, das limitações dos sistemas normativos prescritivos e opressivos. Assim, toda ação social é vista como resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais. (...) investigação da extensão e da natureza da vontade livre dentro da estrutura geral da sociedade humana.³⁹

A partir de uma análise deste tipo, os casos considerados pela Inquisição como heréticos, de cristãos tidos como anômalos, foram percebidos como bases para uma reflexão acerca do efervescente meio colonial, com seus acalorados debates sobre as questões que envolviam a fé. Tratando-se, segundo sugere Jacques Revel,⁴⁰ da percepção da atuação dos indivíduos, levando em consideração as suas estratégias sociais na experiência histórica coletiva.

Assim, o contexto homogêneo e unificado foi substituído pelos contextos múltiplos, nos quais, de acordo com Jacques Revel, a experiência individual é especialmente percebida: “cada ator histórico participa, de maneira próxima ou distante, de processos – e portanto se inscreve em contextos – de dimensões e de níveis variáveis, do mais local ao mais global.”⁴¹

³⁹ LEVI, Giovanni. Sobre a Micro-História. In: BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 135-136.

⁴⁰ REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

⁴¹ Ibid., p. 28

Por outro lado, o “paradigma indiciário” destacado por Carlo Ginzburg⁴² também tornou-se importante para a abordagem da documentação produzida pelo Santo Ofício. As opiniões e atitudes, os indícios das crenças e práticas, foram tomados como sinais da experiência religiosa das pessoas ouvidas pela do Santo Ofício, os confitentes e denunciante. Ao mesmo tempo, o livro “O queijo e os vermes”⁴³ deste mesmo autor também foi tomado como um referencial tanto por ser um exemplo de estudo que utiliza a abordagem micro-histórica como por ser uma pesquisa de “história vista de baixo” que teve as fontes inquisitoriais como suporte. Este texto de Carlo Ginzburg expôs a possibilidade de se compor um quadro mais amplo das idéias e práticas religiosas, partindo de registros de idéias individuais.

No que tange à utilização das fontes inquisitoriais, outros dois inspiradores trabalhos devem ainda ser citados aqui como referenciais teórico-metodológicos: o de Laura de Mello e Souza⁴⁴ e o de Emmanuel Le Roy Ladurie.⁴⁵ A primeira obra merece destaque por valer-se de documentos produzidos pelo Santo Ofício para investigar o universo da feitiçaria no Brasil do período colonial, considerando e dando voz às chamadas classes subalternas, e por abordar a religiosidade enquanto “vivência”. O clássico de Emmanuel Le Roy Ladurie, nos possibilitou uma percepção dos possíveis usos dos testemunhos inquisitoriais no pensar dos lugares de sociabilidade, da atuação dos poderes e do papel da oralidade na difusão da heresia, por exemplo.

Os cenários das conversas cotidianas narradas pelas pessoas inquiridas ao visitador Heitor Furtado de Mendoça foram percebidos como possibilidades de trazer à luz crenças e ações de pessoas comuns, ou seja, de escrever “a partir de baixo”, da percepção de agentes históricos que em discussões diárias supostamente expuseram opiniões contrárias às impostas oficialmente pela pastoral tridentina. Entretanto, em nossa análise pudemos observar aquilo que Jim Sharpe salientou a respeito deste tipo de abordagem:

(...) como nossos sentimentos nos recordam, a expressão “história vista de baixo” implica que há algo acima para ser relacionado. Esta suposição, por sua vez, presume que a história das “pessoas comuns”, mesmo quando estão envolvidos

⁴² GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁴³ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

⁴⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁴⁵ LE ROY LADURIE, Emmanuel. **Montaillou, povoado occitânico, 1294 – 1324**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

aspectos explicitamente políticos de sua experiência passada, não pode ser dissociada das considerações mais amplas da estrutura social e do poder.⁴⁶

Contudo, ao admitirmos que a utilização dos documentos na investigação histórica requer que seja considerado o meio em que estes foram produzidos, os seus produtores e as suas motivações, pensamos que o manejo das confissões e denúncias exige alguns cuidados, principalmente se levarmos em consideração as pressões as quais estavam sujeitos os interrogados e a própria escrita inquisitorial.

Segundo apontou Carlo Ginzburg⁴⁷ estes “antropólogos mortos”, ou seja, os inquisidores, possivelmente atuavam intrusivamente no registro dos estratos culturais relativos aos inquiridos. Todavia, esta suposta arbitrariedade não constitui-se como uma condição exclusiva deste tipo de fonte. Conforme destacou Carlo Ginzburg: “não ha textos neutros; até mesmo um inventário notarial implica um código, que tem de ser decifrado.”⁴⁸

Nestes casos, a proposta deste historiador que tem baseado muitas de suas pesquisas em material resultante da atuação inquisitorial é percebermos que mesmo diante das desigualdades de poder que caracterizaram estas interlocuções, e de seus reflexos, a estrutura dialógica destes textos, explícita ou implícita, pode permitir a investigação acerca do confronto de culturas que eles representam. Deste modo, podemos atentar para as suas potencialidades: “(...) ouvir vozes distintas, (...) detectar um choque entre verdades diferentes e contraditórias.”⁴⁹ São suas também as palavras seguintes:

Não é minha intenção afirmar que estes documentos são neutros ou transmitem informação objetiva. Devem ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas. Para a decifrar, temos de aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interpretação subtil de ameaças e medos, de ataques e recuos. Temos, por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos.⁵⁰

Uma excelente experiência neste sentido foi realizada por este autor em “Os Andarilhos do Bem”,⁵¹ investigação na qual as crenças diferenciadas dos “benandanti”, praticantes de um culto da fertilidade no Friuli, foram estudadas em profundidade a partir dos processos inquisitoriais. Desta maneira, conforme destacou Carlo Ginzburg na obra “Relações

⁴⁶ SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 54.

⁴⁷ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo (org.). **A Micro-História e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 207.

⁴⁸ GINZBURG, Carlo. **A Micro-História e outros ensaios**. Op. cit., p. 209.

⁴⁹ Ibid., p. 208.

⁵⁰ Ibid., p. 209-210.

⁵¹ GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

de Força”,⁵² as fontes não dão o acesso direto a uma realidade histórica como “janelas escancaradas” e também não são “muros que obstruem a visão como pensam os cépticos”, mas podem ser comparadas a “espelhos deformantes”, que possibilitam a partir da análise a produção de conhecimento histórico.

Escrevendo sobre a atuação dos inquisidores na averiguação dos casos de feitiçaria, Carlo Ginzburg⁵³ destacou a prática dos representantes do Santo Ofício de interpretar as crenças que lhes eram estranhas a partir dos seus quadros referenciais. Isto pode ser também visualizado nos textos que compõem a base documental desta dissertação. Como mencionamos acima, ao final de parte dos documentos que sugeriam a heresia protestante, o inquisidor perguntou se os indivíduos tiveram contato com luteranos ou leram seus livros. Eles pareciam não entender as crenças individuais fora dos modelos estabelecidos, sendo guiados pelo desejo de reconhecer nas falas perigos conhecidos e específicos.

Segundo Cornelius Castoriadis,⁵⁴ tudo o que “aparece” e que “acontece” a uma sociedade deve ter um significado. Trazendo esta reflexão para o âmbito da documentação inquisitorial podemos perceber que o Santo Ofício registrou os depoimentos a partir da sua chave hermenêutica. As falas aparentemente protestantes foram registradas porque isto fazia sentido para o Santo Ofício, porque estavam inclusas em suas preocupações.

Deste modo, no primeiro capítulo desta dissertação, procuramos construir um cenário no qual supostamente atuaram as pessoas ouvidas à mesa do Santo Ofício. Pretendemos delinear os múltiplos contextos nos quais elas possivelmente estavam inseridas, sendo estes construções históricas específicas em termos políticos, religiosos e econômicos, e que contribuíram para a atribuição de sentidos às suas falas. Assim, abordamos a atuação metropolitana, exploradora e colonizadora, na América portuguesa, embasada pelo projeto de expansão da fé católica às terras conquistadas pelas coroas ibéricas que se desdobrava em doutrinação e repressão, empreendida, aliás, vigorosamente pela ação inquisitorial.

No segundo capítulo, destacamos o lugar concedido à palavra, falada e escrita, neste empreendimento colonial. Na ótica metropolitana, esta deveria atuar no sentido de moldar a sociedade e favorecer a plena concretização dos anseios colonizadores, dominadores e hierárquicos. Nesta perspectiva, os usos das palavras que se opunham à ortodoxia religiosa, tanto no âmbito da escrita quanto no da oralidade, foram considerados heréticos e perigosos.

⁵² GINZBURG, Carlo. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.44.

⁵³ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo (org.). **A Micro-História e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

⁵⁴ CASTORIADIS, Cornelius. O imaginário: a criação no domínio social-histórico. In: **As Encruzilhadas do Labirinto/2**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987, p. 225-246.

No terceiro capítulo abordamos os casos específicos das falas e atitudes associadas ao ideário protestante, enquadradas enquanto heréticas devido aos sentidos contestatórios que poderiam ser-lhes atribuído com relação ao poder da Igreja Católica e da metrópole na América portuguesa. Poderiam significar simultaneamente o ultraje à majestade divina e à terrestre. Nestes casos, o ataque à ortodoxia católica poderia simbolizar o primeiro passo em direção à rebeldia política. Contudo, lembremos que as palavras podem receber múltiplas significações.

2 Contextos Múltiplos

Os testemunhos resultantes da visitação inquisitorial que alcançou o território brasileiro em fins do século XVI não apontam os propósitos específicos de tal inspeção. Por outro lado, as visitas do Santo Ofício não respeitavam uma regularidade estabelecida. Neste sentido, segundo Sônia Siqueira,⁵⁵ somente a análise dos registros do Conselho Geral do Santo Ofício e das correspondências trocadas entre os inquisidores poderia esclarecer os motivos específicos que impulsionaram a vinda pontual dos representantes do Santo Ofício lisboeta à América portuguesa. No entanto, a historiografia tem apontado algumas hipóteses acerca desta questão.

Para Sônia Siqueira, tratou-se de uma investigação que visava conhecer o estado da fé das pessoas que habitavam a colônia e integrar este espaço ao mundo cristão. Com a visitação, a Coroa também sondava as relações internacionais mantidas pelos cristãos-novos, principalmente com os “luteranos” do Norte europeu, lembrando que os “heréticos” dos Países Baixos eram os maiores adversários dos reis espanhóis à época.⁵⁶

Em algumas pesquisas historiográficas esta presença cristão-nova em solo colonial foi destacada como motivadora da referida visitação quinhentista. Segundo Anita Novinsky,⁵⁷ os inquisidores atravessaram o Oceano Atlântico motivados pela perseguição e possibilidade de confisco de bens de cristãos-novos enriquecidos com a prosperidade da economia açucareira. Sérgio Buarque de Holanda, por sua vez, associou a visitação ao intuito espanhol de conter os fluxos comerciais de cristãos-novos que se deslocavam de São Paulo para o Prata e chegavam ao Peru após utilizarem um caminho terrestre proibido que passava por Buenos Aires.⁵⁸

Por outro lado, Ronaldo Vainfas,⁵⁹ historiador que abordou a referida visita inquisitorial em alguns de seus trabalhos, não atribuiu a esta uma razão especial, incluindo-a no movimento de expansão do Santo Ofício português, que alcançava então o ultramar após ter se consolidado no Reino. Este autor viu como válidas, mas insuficientes, as justificativas

⁵⁵ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 189.

⁵⁶ Ibid., p. 184-186.

⁵⁷ Ver: NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

⁵⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.) **História Geral da Civilização Brasileira. . A Época Colonial**. Tomo I. v. 1. Do Descobrimento à Expansão Territorial. São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL: 1976, p. 180.

⁵⁹ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. . São Paulo: Companhia da Letras, 1995, p. 166.

apontadas por Anita Novinsky e Sônia Siqueira, entretanto, situou os cristãos-novos como o principal alvo de Heitor Furtado de Mendonça.⁶⁰

Ronald Raminelli foi outro autor que também se dedicou ao estudo dos documentos resultantes das primeiras visitas do Santo Ofício destinadas ao Brasil e encabeçadas pelos inquisidores Heitor Furtado de Mendonça (1591-1595) e Marcos Teixeira⁶¹ (1618-1619).⁶² Seu trabalho pode ser associado ao conjunto de abordagens que destacaram o anti-semitismo inquisitorial por situar os cristãos-novos como foco principal das atenções da Inquisição no Brasil e discutir a historiografia que se debruçou sobre estes indivíduos. Em sua investigação, ele relacionou a atuação do Tribunal de Fé lisboeta aos interesses metropolitanos de domínio e preservação dos territórios coloniais e destacou os possíveis contatos estabelecidos entre judaizantes e outros indivíduos considerados hereges pelo Santo Ofício, salientando os temores metropolitanos das associações entre luteranismo e ameaças estrangeiras.

Os luteranos representavam, então, uma dupla ameaça, pois agrediam o sentimento religioso dos cristãos quando liam a ‘Bíblia em linguagem’ ou desrespeitavam a autoridade do Papa e de seus enviados; além disso ameaçavam o domínio português sobre a costa brasileira. Os estrangeiros desafiavam o poder de comando e expansão do colonialismo lusitano ao se aliarem aos nativos e tomarem faixas do litoral.⁶³

A opinião de Ângela Maia⁶⁴ sobre as motivações da visita segue em direção semelhante à de Ronaldo Vainfas. Para esta autora, esta investida inquisitorial se associou a uma extensão dos instrumentos de domínio da metrópole, tanto eclesiásticos como políticos e administrativos, incentivada pelo desenvolvimento econômico dos territórios coloniais portugueses.

Por seu turno, Laura de Mello e Souza⁶⁵ relacionou a atuação inquisitorial na colônia portuguesa a um desejo tanto da Igreja Católica quanto da Coroa de homogeneizar a religiosidade das populações. Ela observou também o fato das três visitas inquisitoriais realizadas no Brasil terem alcançado espaços significativos em termos econômicos.⁶⁶ Segundo esta autora, tais regiões eram “pontos nevrálgicos” do império português, nos quais a heresia, os “delitos” sexuais e a feitiçaria poderiam ser mais ameaçadores à ordem.

⁶⁰ VAINFAS, Ronaldo. A Inquisição e o cristão-novo no Brasil Colonial. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasiliense da Biblioteca Nacional** – Guia das fontes sobre o Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001, p. 148.

⁶¹ Visita destinada à Bahia.

⁶² RAMINELLI, Ronald. **Tempos de Visitação**. 1990. 244p. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, [1990].

⁶³ Ibid., p. 118.

⁶⁴ MAIA, Angela Maria Vieira. **À Sombra do Medo – Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitanias do Açúcar**. Rio de Janeiro: OFICINA Cadernos de Poesia, 1995, p. 25.

⁶⁵ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 289-290.

⁶⁶ Bahia (1591-1593/1618-1620), Pernambuco (1593-1595) e Grão-Pará (1763-1769).

Todas estas colocações nos parecem apropriadas. A visitação possivelmente foi resultado da extensão do poder inquisitorial já atuante em Portugal aos territórios conquistados com o intuito de tomar conhecimento das condições religiosas de seus moradores e de fortalecer a unidade em termos de ortodoxia, elementos que contribuíam para o domínio político e econômico no ultramar ibérico. Ao mesmo tempo em que a inspeção pode ter sido influenciada também por uma atitude de perseguição frente às práticas judaizantes, atribuídas principalmente aos cristãos-novos, dado que estas eram abominadas pelos monarcas ibéricos e influenciaram na fundação de seus Tribunais de Fé.

Contudo, pareceu-nos importante observar o fato de outras crenças e práticas também terem sido investigadas durante a visitação e destacar a presença no registro inquisitorial de idéias e atitudes que poderiam ser vistas pelo Santo Ofício como reflexos das discussões teológicas que contribuíram para o cisma protestante. Estas opiniões e comportamentos específicos também estavam inseridos nas preocupações da Inquisição durante a visita e tiveram as suas implicações teológicas e políticas, tanto que as pessoas foram conclamadas a confessá-los e denunciá-los.

Quando determinada pessoa confessava diante do inquisidor que falara publicamente contra o poder espiritual conferido às bulas papais, por exemplo, poderia estar exprimindo tanto o resultado de suas próprias reflexões e discussões cotidianas como as ressonâncias de um debate em termos religiosos e políticos que dividia a cristandade ocidental. Em todo caso, ela estava agindo, segundo a perspectiva do Santo Ofício, em prol da difusão da heresia, tão temida pela Igreja Católica.

Deste modo, antes de abordarmos especificamente a documentação, e com isto as supostas heresias, consideramos necessária uma construção teórica dos contextos múltiplos nos quais possivelmente estiveram inseridas as pessoas alcançadas pela visitação do Santo Ofício. Atentando para a existência de diferentes escalas analíticas, percebemos que estas mulheres e homens estavam incluídos tanto num âmbito local, ou seja, de seus lugares de residência e de passagem, quanto em um domínio mais global, que transcendia estas fronteiras.⁶⁷ Em todo caso, participavam do amplo quadro das disputas religiosas e geopolíticas que envolviam as nações européias, e nestas dimensões as suas falas ganhavam significados heréticos.

⁶⁷ Neste ponto seguimos as reflexões de Jacques Revel acerca das redefinições operadas nas análises micro-históricas que implicam a inserção dos atores sociais em contextos múltiplos. REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 15-38.

Investigar o passado, acreditando que os seus elementos constitutivos se relacionam simultaneamente e de maneira complexa, significa reconhecer mesmo a impossibilidade de dar conta da sua totalidade. Diante disto, fizemos escolhas e relações entre fragmentos com o intuito de construir um cenário, que possui as suas limitações e manifesta o seu caráter arbitrário, no qual supostamente atuaram os nossos confitentes, denunciante e denunciados.

Assim, abordaremos neste capítulo a atuação metropolitana na colônia portuguesa, seja no momento da União Ibérica, seja nas décadas precedentes, destacando os perigos externos que preocupavam os soberanos, as íntimas relações estabelecidas entre a Coroa e a Igreja Católica na evangelização do Novo Mundo e a ação do Santo Ofício português que, criado no Reino, alcançava as longínquas regiões coloniais.

2.1 A União Ibérica

Inicialmente observemos que a primeira visitação do Santo Ofício “às partes do Brasil” ocorreu durante o período da União Ibérica (1580-1640), ou seja, quando Portugal estava sob o domínio da Espanha, mais especificamente no final do governo de Felipe II, chamado de Felipe I em Portugal (1581-1598). A ordem para que Heitor Furtado de Mendoça visitasse os bispados de Cabo Verde, São Tomé e Brasil, juntamente com a administração eclesiástica de São Vicente e Rio de Janeiro, partiu do Cardeal Alberto, Vice-rei de Portugal e sobrinho de Felipe II, nomeado em 1586 pelo papa como Inquisidor Geral dos Reinos e Senhorios de Portugal. Depois da saída de Alberto do cargo de Inquisidor Geral, o Conselho deu por encerrada a referida visitação mesmo sem que esta tivesse alcançado os destinos restantes.⁶⁸ O cardeal era Arquiduque da Áustria e partiu de Portugal para assumir um cargo elevado na administração dos Países Baixos.⁶⁹

⁶⁸ MAIA, Angela Maria Vieira. **À Sombra do Medo – Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitanias do Açúcar**. Rio de Janeiro: OFICINA Cadernos de Poesia, 1995, p. 59-60. Segundo Sônia Siqueira, o Santo Ofício lisboeta determinou o fim da visitação antes que esta tivesse atingido todos os locais previamente escolhidos para a inspeção alegando os altos custos da missão. Entretanto, a autora destaca, a partir da análise da correspondência trocada entre Heitor Furtado e o tribunal, que talvez os criticados excessos praticados pelo visitador como a promoção de um precipitado auto-de-fé e o envio para Lisboa de processos mal feitos tenham contribuído para o término precoce da expedição. Esta chegou a atingir apenas as capitanias da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 198-200. Estes excessos praticados pelo inquisidor também foram comentados por Angela Maia. MAIA, Angela Maria Vieira, **À Sombra do Medo – Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitanias do Açúcar**. Rio de Janeiro: OFICINA Cadernos de Poesia, 1995, p. 67-70.

⁶⁹ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 126.

Felipe II havia se tornado o soberano português após uma acirrada disputa pelo poder real. Com a morte de D. Sebastião em 1578 na batalha de Alcácer Quibir, o trono foi ocupado pelo seu tio-avô, o Cardeal d. Henrique. Este, sendo já idoso e não tendo filhos, ao morrer em 1580 deixou a questão da sucessão em aberto. Seis pessoas candidataram-se ao trono quando d. Henrique ainda era vivo. Três tinham menos chance por apresentarem ligações dinásticas mais remotas: dois pretendentes de origem italiana e a rainha Catarina de Médicis. Por outro lado, os netos de D. Manuel I estavam mais bem colocados na disputa: D. Antônio, prior do Crato, dona Catarina, duquesa de Bragança e o rei espanhol Felipe II.⁷⁰

A concorrência acirrou-se entre Felipe II e Antônio. Entretanto, o fato de Antônio ser bastardo, o desqualificou diante do pretendente espanhol. Após atuar por meio das armas, Felipe II fez uso da diplomacia para atingir os seus objetivos. Ele organizou uma junta de partidários e negociou o apoio de outros setores da sociedade portuguesa. Em seguida, preparou um estatuto que foi apresentado diante das Cortes reunidas em Tomar, a “Patente das Mercês, Graças e Privilégios” que foi acompanhado de um juramento público.

Com o referido “Juramento de Tomar”, Felipe II prometeu respeitar a autonomia portuguesa, entretanto, este compromisso foi cumprido apenas no que era conveniente aos interesses espanhóis. Atendendo ao estatuto, foi criado o Conselho de Portugal. Todavia, o rei ouvia as opiniões dos representantes deste colegiado quando lhe era conveniente. Por outro lado, os seus conselhos ministeriais poderiam atuar em defesa dos interesses da Espanha no tocante às questões relativas aos negócios e territórios portugueses. No ano de 1583, o monarca voltou à Espanha levando consigo o Conselho de Portugal e deixou Lisboa sob a responsabilidade do Cardeal Alberto. O Conselho português, que passou a assessorá-lo, inseriu a nação lusa na estrutura político-administrativa espanhola. Esta instituição atuou com o respaldo de outros organismos portugueses como os Conselhos de Estado, Guerra, Inquisição, Ordens Militares, Cruzada, Fazenda e Índias, que eram consultados e enviavam suas deliberações, juntamente com as do vice-rei, para a Espanha.⁷¹

As autoridades portuguesas no Brasil não foram substituídas. A intenção espanhola era manter Portugal como um território da Coroa e não como um país conquistado.⁷²

⁷⁰ WEHLING, Arno. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 63-64.

⁷¹ STELLA, Roseli Santaella. Brasil e Espanha: do Tratado de Tordesilhas ao Governo dos Felipes, Rumo às Novas Fronteiras Sul-Americanas. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasileana da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 200, p. 183.

⁷² HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.) **História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial**. Tomo I. v. 1. Do Descobrimento à Expansão Territorial. São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL: 1976, p. 180.

Teoricamente, entre os reinos da monarquia espanhola deveriam ser estabelecidas relações de igualdade e coordenação.⁷³

Durante o domínio filipino a expansão territorial em terras brasílicas recebeu grande impulso. Seguindo nas direções Norte e Nordeste, as terras foram conquistadas aos franceses que, aliados dos indígenas, contrabandeavam artigos locais, como o pau-brasil. “A forte reação neste sentido, durante o período espanhol, decidiu a grande incógnita que remanesce ainda no século XVII, isto é, se o Brasil seria francês ou português.”⁷⁴

Por outro lado, o zelo religioso foi uma marca do domínio de Felipe II, que teve a Espanha como baluarte do catolicismo em um período agitado pelas reformas religiosas. “A Contra-Reforma, enquanto empresa de reconquista territorial, foi portanto coisa sobretudo de soberanos, e muito particularmente dos Habsburgos.”⁷⁵

Como representante do catolicismo, este monarca participou ativamente do movimento contra-reformista de recuperação através das armas dos territórios tomados pela Reforma Protestante, visto que, segundo Jean Delumeau⁷⁶, as “ambições políticas se atravessaram sempre em propósitos confessionais.” Neste sentido, o referido autor destacou que caso Felipe II tivesse sido vitorioso em sua investida contra a Inglaterra em 1588 com a Invencível Armada, teria simultaneamente restabelecido o catolicismo neste território e eliminado temporariamente a concorrência inglesa em termos marítimos e coloniais.

Em seu zelo religioso, intimamente associado aos interesses estatais, este monarca atuou no continente europeu tanto no Mediterrâneo contra os “infiéis”, quanto em oposição aos reformados nos Países Baixos. Era através da unidade religiosa católica que deveriam se articular as parcelas de seu imenso Império.⁷⁷ Em 1556, Carlos V tinha concedido a Felipe II o domínio sobre a Espanha, o Franco-Condado, as suas possessões italianas (Milão e Nápoles) e americanas.⁷⁸ Com a União Ibérica, o monarca estendeu a sua autoridade a Portugal e aos territórios coloniais lusos.

Quando o visitador Heitor Furtado de Mendonça chegou ao Brasil em 1591, já havia transcorrido quase oito décadas do episódio de afixação das 95 teses luteranas em Wittenberg (1517). Outros grandes reformadores como Calvino e Zwingli também já haviam dado suas

⁷³ GARCÍA-SAÚCO, Juan Antonio Sánchez. **Quando a Espanha governou Portugal e Brasil**. Revista Nossa História. Rio de Janeiro, Ano 4, nº 38, p. 46-50, 2006.

⁷⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial**. Tomo I, v. 1. Do Descobrimento à Expansão Territorial. São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL: 1976, p. 182.

⁷⁵ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989, p. 166.

⁷⁶ Ibid., p. 164.

⁷⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial**. Op. cit., p. 179.

⁷⁸ DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. V. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983. p. 38.

contribuições para o cisma protestante. A expansão das idéias contestatórias com relação à ortodoxia católica atingira grande parte da Europa e subtraía à autoridade papal importantes espaços como a Inglaterra, a Escandinávia, a Escócia, parcelas da Alemanha, da França e da Suíça.

No caso da França a política real com relação ao posicionamento religioso foi bastante descontínua. O culto protestante foi autorizado várias vezes e proibido em muitas outras ocasiões,⁷⁹ de maneira que os protestantes formavam na França, nas palavras de Jean Delumeau “um Estado dentro do Estado.”⁸⁰ A Inglaterra, que também alternou oficialmente a confissão protestante e a católica, consolidou o anglicanismo com a rainha Elizabeth I (1558-1603).

As mudanças religiosas contribuíram para a alteração da constituição geopolítica da Europa. As Províncias Unidas, por exemplo, anteriormente sob o domínio espanhol, declararam guerra pela independência num conflito que teve duração de oitenta anos (1568-1648). Já em 1581 a República das Províncias Unidas foi proclamada pelos confederados calvinistas, que depuseram Felipe II.⁸¹ Assim, diante de sua experiência de combate às forças que considerava heréticas na Europa, o monarca espanhol deveria temer os prejuízos que poderiam resultar de antagonismos políticos e religiosos simultâneos.

Possivelmente estas apreensões filipinas com relação à manutenção do controle religioso e político em seus territórios favoreceram a realização da primeira inspeção inquisitorial em terras brasileiras, que, conforme mencionamos acima, foi ordenada pelo inquisidor-geral Alberto, sobrinho de Felipe II e vice-rei de Portugal.

As preocupações do soberano espanhol com a suposta pureza religiosa em seus domínios, ou seja, com o respeito à ortodoxia católica, aparentemente refletiam o seu medo frente às investidas inimigas realizadas contra os territórios ibéricos no ultramar. Franceses, ingleses e holandeses, por exemplo, alijados na artificial divisão do Novo Mundo entre portugueses e espanhóis operada pelo Tratado de Tordesilhas (1494), além de resistirem ao monopólio colonial ibérico, poderiam professar um credo diverso do católico, prejudicial para a construção de uma desejada unidade de fé nas colônias ibéricas.

(...) quando os holandeses passaram à ofensiva em sua Guerra dos Oitenta Anos, pela independência contra a Espanha, no final do século XVI, foi nas possessões portuguesas mais do que nas espanholas que se concentraram seus ataques mais pesados e consistentes. Uma vez que as colônias espanholas estavam espalhadas

⁷⁹ Segundo Jean Delumeau, o protestantismo foi permitido em 1562, 1563, 1568, 1570, 1573, 1576, 1577, 1580, 1589 e proibido em 1562, 1568, 1572, 1585 e 1588. Jean. DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989, p. 180.

⁸⁰ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. . São Paulo: Livraria Pioneira, 1989, p. 182.

⁸¹ Ibid., p. 200-202.

pelo mundo todo, a luta subsequente foi travada em quatro continentes e nos sete mares (...).⁸²

Entretanto, é importante observar, segundo destacou Charles Boxer, que união das coroas ibéricas não foi o único motivo das investidas holandesas e inglesas nos territórios ultramarinos portugueses. A guerra de Felipe II contra os Países Baixos e os embargos ao comércio holandês teriam contribuído para a aceleração destas hostilidades. No quadro destas disputas, os vice-reinos espanhóis na América (México e Peru) estavam muito menos sujeitos aos ataques estrangeiros visto que devido às suas localizações interioranas não poderiam ser dominados somente através de investidas marítimas, enquanto as possessões portuguesas, litorâneas e expostas, estavam mais vulneráveis. De acordo com Jacqueline Hermann⁸³, as cerca de trinta fortificações construídas em terras brasileiras ao longo dos anos relativos à União Ibérica refletem este assédio estrangeiro.

Por outro lado, a vizinhança entre os territórios lusos e espanhóis na América constituiu um problema para a administração espanhola empenhada em garantir o monopólio do comércio nas suas colônias. Neste sentido, a Espanha tentou impedir que os estrangeiros⁸⁴ atuassem na América hispânica. “Os espanhóis estavam expressamente proibidos de comerciar ou de se fixar no império português, e os portugueses, no espanhol.”⁸⁵

Assim, Felipe II pretendeu aplicar na década de 1580 ao território colonial luso a mesma política imposta em suas colônias no tocante ao ingresso dos estrangeiros. Segundo as suas determinações, que contrariavam as posturas portuguesas aplicadas até então, os adventícios estavam proibidos de exercer atividades comerciais, agrícolas e mineradoras.⁸⁶

⁸² BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 120.

⁸³ HERMANN, Jacqueline. **O Brasil Espanhol**. Revista Nossa História. Rio de Janeiro, Ano 4, nº 38, p. 51-52, 2006.

⁸⁴ Segundo Sérgio Buarque o conceito de estrangeiro teve o seu significado alterado ao longo do tempo na Espanha, referindo-se a princípio inclusive aos espanhóis que não eram castelhanos e abarcando os portugueses mesmo depois da União Ibérica. HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.) **História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial**. Tomo I. v. 1. Do Descobrimento à Expansão Territorial. São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL: 1976, p. 179.

⁸⁵ BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. Op. cit., p. 122.

⁸⁶ WEHLING, Arno. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 75.

2.2 Colonização e ameaças estrangeiras

A ameaça estrangeira⁸⁷ foi uma dificuldade enfrentada por Portugal desde o início de sua atuação no território brasileiro. As riquezas existentes no Novo Mundo foram continuamente levadas por outras vias que não as lusitanas. De acordo com Charles Boxer,⁸⁸ antes mesmo do começo da colonização, marinheiros franceses e mercadores da Normandia e Rouen atuaram no litoral brasileiro conseguindo pau-brasil por meio das trocas que realizavam com os ameríndios. Neste movimento, eles levaram da costa brasileira uma quantidade tão grande de pau-brasil que talvez superasse a que foi embarcada pelos portugueses.

Segundo Charles Boxer, inicialmente os autóctones não distinguiram as nações rivais, entretanto, por volta de 1530, eles já as diferenciaram e firmaram com estas alianças, o que agravou os conflitos intertribais: os tupinambás, por exemplo, colocaram-se a favor dos franceses, enquanto os tupiniquins posicionaram-se ao lado dos portugueses. Esta competição entre europeus, e também contra os autóctones, evidencia a luta ininterrupta que os portugueses tiveram que travar para garantir a posse de domínios coloniais.

(...) a América portuguesa não foi mera consequência natural dos fatos, mas uma construção social, resultado de um processo conflituoso em que se confrontaram múltiplas forças sociais, envolvendo políticas coloniais e Estados rivais.⁸⁹

A atmosfera de perigo eminente vivenciada especialmente nos caminhos marítimos pode ser percebida, por exemplo, a partir da leitura de uma provisão régia de 15 de dezembro de 1557,⁹⁰ que ordenava que todos os navios portugueses navegassem abastecidos com artilharia, armas e munições.

Seguindo a perspectiva de Paulo Knauss, a disputa colonial teve início com o Tratado de Tordesilhas e se definiu como uma disputa de mares na qual se tornou fundamental para os Estados colonizadores europeus a construção de impérios. “(...) Tratava-se de construir um

⁸⁷ Vinda principalmente das nações européias excluídas na divisão territorial estabelecida pelo Tratado de Tordesilhas.

⁸⁸ BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 100.

⁸⁹ KNAUSS, Paulo. A França Antártica, a França Equinocial e os Corsários franceses do século XVIII. In PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasileira da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001, p. 166.

⁹⁰ **Provisão de 15 de dezembro de 1557 sobre navegação**. Publicado na coletânea intitulada “Documentos para a História do Açúcar”, volume I, Legislação (1534-1596). Rio de Janeiro: Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954. p.141.

império colonial para fazer frente a outros impérios.”⁹¹ Assim, o colonialismo foi constituído sob a lógica do monopólio econômico que era legitimada pelo Estado, preocupado em enriquecer-se às custa de outros Estados.

A política econômica definia, assim, a política exterior dos Estados europeus absolutistas e os métodos da política do poder, tendo sido a navegação o seu triunfo. Nesse sentido, a própria realização mercantilista impunha um quadro de rivalidade entre os Estados europeus e o desenvolvimento da disputa colonial.⁹²

A assinatura do Tratado de Tordesilhas procurou impor uma exclusividade dos mares que tornava políticos os caminhos oceânicos e a atividade náutica. Neste contexto, a principal nação contrária ao exclusivismo ibérico foi a França que, principalmente na primeira metade do século XVI, atuou contra o pretendido fechamento dos mares que beneficiava os reinos ibéricos.

A atividade corsária, que teve a sua definição jurídica na época moderna, foi legitimada pela concessão à iniciativa náutica da “Carta de Marca” por parte dos Estados, que afirmavam assim o seu poder no âmbito das disputas entre nações. Tal documento definia o corso como atividade oficial. Desta forma, este empreendimento foi investido de honra por se relacionar com o monarca e foi constituído como uma ação militar realizada em benefício do Estado. As atuações francesas na baía da Guanabara (1555-1560) e no Maranhão português (1612-1615), denominados França Antártica e França Equinocial, podem ser citados como exemplos da ação do corso.⁹³

O reino português, por seu turno, considerava a atuação corsária como uma infração que colocava em risco o seu império colonial. Além de carrear riquezas da América, os estrangeiros se articulavam em alianças com os nativos e possivelmente estimulavam reações ao domínio territorial lusitano. Neste sentido, a atuação exclusivista ibérica encarava como infratores os defensores da abertura dos mares.⁹⁴

Entretanto, a despeito das considerações e dos interesses lusitanos, os navios estrangeiros grassavam pelo litoral do Brasil. A atividade dos franceses na América portuguesa, por exemplo, atingiu ainda na primeira metade do século XVI a extensa faixa territorial que ia do Rio Amazonas à costa catarinense. Os locais privilegiados eram aqueles

⁹¹ KNAUSS, Paulo. A França Antártica, a França Equinocial e os Corsários franceses do século XVIII. In PEREIRA, Paulo Roberto (org.) **Brasiliana da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001, p. 161.

⁹² KNAUSS, Paulo. **Brasiliana da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil**. Op. cit., p. 162.

⁹³ Ibid., p. 163-166.

⁹⁴ Ibid., p. 164-166.

onde existia grande quantidade de pau-brasil. No movimento de alianças com os nativos, eles exploraram vários pontos da costa brasileira como Paraíba e Sergipe.

Outros estrangeiros, como os ingleses, também estabeleceram contatos com a população autóctone e comerciaram produtos americanos como pau-brasil, algodão e papagaios. Entre os anos de 1530 e 1532, por exemplo, William Hawkins fez três viagens ao Brasil e chegou a levar um chefe nativo com ele na sua volta para a Inglaterra. Em 1595, outro inglês, James Lancaster, tomou o porto de Recife, levando consigo quinze navios carregados.⁹⁵ Entre os anos de 1589 e 1591, a prosperidade do comércio açucareiro oriundo do Brasil foi tamanha que sessenta e nove navios utilizados no transporte do produto foram capturados por corsários autorizados pela rainha anglicana Elizabeth I.⁹⁶

Algumas ações empreendidas por estrangeiros no litoral brasileiro ficaram registradas na documentação inquisitorial referente à visitação de Heitor Furtado de Mendonça às capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Entretanto, através dos relatos produzidos a partir das narrativas dos confitentes não é possível dizer se se tratavam de corsários que agiam sob autorização real ou de piratas que atuavam independentemente em suas investidas. De todo jeito, qualquer uma destas ações minavam a autoridade luso-espanhola.

Entre os dias 26 de outubro e 28 de novembro de 1594, dez homens procuraram o inquisidor em Olinda para contar que foram feitos prisioneiros no mar por ingleses ou franceses. O que levou tais indivíduos a relatarem estas experiências foi o fato dos estrangeiros professarem um credo diverso do católico, ou seja, tratava-se nestas ocasiões de contatos declarados com luteranos.⁹⁷

Estas relações travadas com protestantes, confessadas pelos homens raptados por estrangeiros no mar eram claramente temidas por Felipe II. O alvará emitido por este monarca em fevereiro de 1591 ilustra as preocupações da Coroa a respeito das associações que poderiam se estabelecer entre idéias e práticas heréticas e ameaças econômicas.⁹⁸

O referido documento destacava os danos causados ao “serviço de Deus” e ao do monarca pela presença de pessoas estrangeiras em possessões suas como o Reino do Brasil, Costa da Guiné, Ilha de Cabo Verde e São Tomé e proibia a entrada de navios não originários de Portugal nas ditas conquistas. Do mesmo modo, as embarcações saídas dos territórios

⁹⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.) **História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial**. Tomo I. v. 1. Do Descobrimento à Expansão Territorial. São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL: 1976, p. 147-175.

⁹⁶ BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 118.

⁹⁷ Estes episódios serão discutidos no próximo capítulo desta dissertação.

⁹⁸ Alvará de 9 de fevereiro de 1591 proibindo o comércio com estrangeiros. In: **Documentos para a História do Açúcar**, v. I, Legislação (1534-1596). Rio de Janeiro: Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954. p. 379-383.

coloniais eram obrigadas a ter somente o reino português como destino. A justificativa para tais medidas era a seguinte:

(...) convem muito prover-se nisso conforme ao que pede o estado presente em que a Igreja Católica está tão perseguida, e oprimida de heresias semeadas pela maior parte da Cristandade de que resulta sua comunicação, e comércio de estrangeiros nas ditas conquistas de muito perigo para a conservação da pureza da fé Católica nelas principalmente na nova Cristandade, que nelas tem plantado com ajuda de Deus, e com o santo zelo dos Senhores Reis meus predecessores que estão em glória: e considerando também a perda, e dano que receberá este Reino de se devassar pelos mercadores estrangeiros, e naturais, o comércio das ditas conquistas, navegando-se para elas de outros portos, que não sejam do mesmo Reino (...).⁹⁹

Interessante observar que este documento foi emitido no mês anterior à nomeação de Heitor Furtado de Mendonça como visitador das regiões coloniais nele mencionadas. Segundo este alvará, o monarca atuava declaradamente em defesa das suas rendas. Por isso, as embarcações estrangeiras somente poderiam alcançar os territórios reais de posse das devidas licenças fornecidas pela Coroa. Se os navios fossem abordados e não possuísem um documento assinado pelo soberano deveriam ser confiscados juntamente com as suas fazendas, sendo a tripulação presa.

Ainda segundo as determinações contidas no alvará, os vassallos do rei e os habitantes das terras conquistadas estavam proibidos de fretar navios estrangeiros ou de conduzir pessoas estrangeiras em embarcações naturais sem a devida licença real. Estas pessoas somente poderiam se deslocar para as ditas possessões a partir de Portugal e mesmo assim de posse de registros produzidos pelos oficiais das Alfândegas. Em caso de não apresentarem os documentos exigidos, seriam remetidas aos portos do referido Reino.

Assim, Felipe II justificou a sua cautela frente aos estrangeiros a partir dos acontecimentos religiosos que no momento abalavam a Cristandade. A “conservação da pureza da fé Católica” servia como suporte das suas medidas de segurança. Quando um navio de luteranos capturava e saqueava uma embarcação de supostos fiéis católicos, colocavam-se em risco, simultaneamente, as riquezas materiais e as consciências. No contato poderia haver tanto perdas materiais como contágios doutrinários indesejáveis pela Igreja Católica, e concomitantemente pela Coroa.

Entretanto, Felipe II, percebendo que o alvará supracitado não tinha conseguido impedir que os navios autorizados em Portugal a viajar com destino ao Brasil se dirigissem, ao saírem deste local, para portos que não eram ibéricos, proibiu terminantemente com outro

⁹⁹ Alvará de 9 de fevereiro de 1591 proibindo o comércio com estrangeiros. In: **Documentos para a História do Açúcar**, v. I, Legislação (1534-1596). Rio de Janeiro: Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954. p. 379.

alvará de 18 de março de 1605 a ida de navios estrangeiros ao Brasil e a outras possessões portuguesas.¹⁰⁰

Pelas determinações do referido documento, os navios lusos também estavam impedidos de conduzir estrangeiros para o Brasil e eram consideradas inválidas todas as concessões de licença para a realização destas viagens expedidas anteriormente. Ao mesmo tempo, todas as pessoas estrangeiras que morassem, ou estivessem temporariamente em terras brasileiras, tinham o prazo de um ano para irem para o Reino.

2.3 A aliança entre Estado e Igreja

Estas apreensões metropolitanas com relação ao Brasil não foram características apenas do período da União Ibérica. Desde o início da colonização portuguesa deste território, a Coroa não aceitou a violação de suas determinações exclusivistas, ao mesmo tempo em que a ortodoxia católica, que contribuía para o controle e a unidade no império português, não deveria sofrer abalos e concorrências. Muito pelo contrário, o catolicismo deveria, segundo observou Leopoldo Zea,¹⁰¹ ser imposto aos conquistados, percebidos pelos conquistadores iberos como passíveis de serem subordinados e possuidores de uma cultura inferior e diabólica que precisava ser rejeitada.

O Padroado foi fundamental no processo ibérico de colonização e domínio das novas terras conquistadas. Segundo Guilherme Pereira das Neves¹⁰² esta instituição passou por transformações ao longo do tempo. Originariamente tratava-se de uma concessão às pessoas que fundassem igrejas ou mosteiros nos territórios tomados aos mouros de propor quem ocuparia o benefício, entre outras prerrogativas. Abaixo arrolaremos as etapas principais do processo, que envolveu muitas bulas e breves papais, no qual o Padroado Régio tomou forma.

Esta instituição significou uma série de direitos, deveres e privilégios cedidos pela Santa Sé às monarquias ibéricas que se tornaram patronas das atividades religiosas católicas nos territórios coloniais da África, Ásia e Brasil.¹⁰³ Seguindo a perspectiva de Charles

¹⁰⁰ MELLO, José Antônio Gonsalves de. Os Livros das Saídas das Urcas do Porto do Recife, 1595-1605. In: **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**. v. LVIII. Recife, 1993, p. 29.

¹⁰¹ ZEA, Leopoldo. **Filosofia de la historia americana**. México: Fundo de Cultura, 1978.

¹⁰² NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994, p. 606-607.

¹⁰³ BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 243.

Boxer, a concessão do Padroado aos monarcas ibéricos deveu-se ao envolvimento do papado no período com a política européia, a ameaça turca no Mediterrâneo e o avanço protestante, de maneira que este não pretendeu assumir a evangelização nos territórios conquistados pelos reinos ibéricos. Sobre a postura dos papas quinhentistas, o autor escreveu:

Sucessivos vigários de Cristo não viram nenhum mal em deixar à custa dos monarcas ibéricos a construção de capelas e igrejas, a manutenção da hierarquia eclesiástica e o envio de missionários para converter os pagãos, em troca da concessão de amplos privilégios, tais como propor bispos para as sés coloniais vagas (ou então recém-fundadas), cobrar dízimos e administrar alguns impostos eclesiásticos.¹⁰⁴

A origem do Padroado associa-se à Ordem dos Templários e à sua sucessora em Portugal, a Ordem de Cristo. A Ordem dos Templários foi fundada em 1118 em Jerusalém e tinha um caráter militar e religioso ao atuar na proteção das pessoas que realizavam peregrinações à Terra Santa. Inicialmente os seus integrantes eram denominados como os “pobres cavaleiros de Cristo”, entretanto, posteriormente, ao receberem do rei Balduíno II um palácio situado próximo ao templo de Salomão, passaram a ser conhecidos como Templários. Em 1125 a ordem chegou a Portugal e se instalou à margem do rio Tomar, contudo, em 1310 ela foi extinta pelo papa Clemente V. Aprovada pelo papa João XXII em 1319, a Ordem de Cristo tornou-se herdeira dos Templários em Portugal.¹⁰⁵

Devido ao contexto de reconquista das terras da Península Ibérica aos mouros, que deu origem a Portugal, a Ordem de Cristo adquiriu relevância no território lusitano. Com a conquista de Ceuta em 1415, esta passou a exigir direitos em termos espirituais e financeiros sobre as novas possessões, que foram atendidos com a concessão por parte do papado de sucessivas bulas, conhecidas como “bulas da cruzada”,¹⁰⁶ durante o século XV.¹⁰⁷

¹⁰⁴ BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 243. Entretanto, é importante observar, segundo destacou Charles Boxer, que os papas seiscentistas procuraram reverter esta entrega das atribuições religiosas no ultramar aos reis ibéricos realizada pelos papas do século XVI.

¹⁰⁵ AZZI, Rioldo. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 161-162.

¹⁰⁶ “Bula: (Do lat. com o significado de bolha ou de bola). 1. Selo de metal usado nas chancelarias dos Estados para autenticar os documentos mais solenes. Houve bulas de ouro e de prata. A chancelaria da Santa Sé passou a usar bulas de chumbo em forma de medalhão, desde o séc. VI. Depois o nome de bula passou para o próprio documento assim autenticado. 2. Por **Bula da Cruzada** entendem-se as sucessivas concessões de indulgências aos fiéis que, no território português ao tempo da reconquista cristã, ajudassem com os seus bens a luta contra os sarracenos, em termos semelhantes aos das cruzadas da Terra Santa. Depois da reconquista, os créditos da B. da C. passaram a ter outros fins, como a manutenção das ordens militares, as conquistas de além-mar e o resgate de cativos, etc. Em 31.12.1914, Bento XV substituiu a B. da C. por Indultos Pontifícios, ligados à disciplina penitencial, tendo os seus créditos em vista especialmente a fundação e manutenção dos seminários. Com a nova disciplina penitencial decretada pela Constituição ap. Paenitemini (1966), cessaram esses Indultos”. **Enciclopédia Católica Popular**. Disponível em: http://www.agencia.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=226. Acesso em: janeiro de 2007.

¹⁰⁷ HOORNAERT, Eduardo. A Evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 34-35.

Ficamos sabendo através de uma carta datada de 1582, escrita por José de Anchieta,¹⁰⁸ que uma destas bulas, inclusive, circulou pela capitania de Pernambuco. Segundo o religioso, durante um período de dois anos, graças à publicação do referido documento, a frequência da participação das pessoas em confissões e comunhões diminuiu. Entretanto, findo o tempo concedido pela bula, a situação regularizou-se. Sobre este caso, o padre Hélio Abranches, comentador desta carta de Anchieta, escreveu em nota explicativa que a tal bula trazia, entre outras disposições, a dispensa de penitências, como jejuns e abstinências.

Em 1455-56 a Ordem de Cristo recebeu a jurisdição sobre os territórios já conquistados pelos portugueses e sobre os que ainda seriam conquistados no futuro.¹⁰⁹ Segundo Riolando Azzi,¹¹⁰ no ano de 1522 D. João III tornou-se grão-mestre da Ordem de Cristo por determinação do papa Adriano VI e a partir de então esta dignidade deveria ser passada aos monarcas que lhe sucedessem.

Doravante, com o auxílio da Mesa da Consciência e Ordens, os reis portugueses como grão-mestres da Ordem de Cristo, recolhiam os dízimos, apresentavam os postulantes aos cargos eclesiásticos infra-episcopais e proviam as condições para o culto, ao mesmo tempo que, enquanto reis, conservavam o direito de propor a criação de novos bispados e seus titulares. (...) Na prática, por conseguinte, o padroado representou a subordinação das necessidades da Igreja aos interesses da Coroa.¹¹¹

Com a morte de Dom Jorge em 1550, mestre das Ordens de São Tiago e de São Bento, a Coroa portuguesa passou a ser detentora também do mestrado destas duas ordens por determinação do papa Júlio III. As bulas *Super Specula* e *Praeclara Charissimi*, ambas do ano de 1551, formalizaram as supracitadas atribuições régias. Por meio delas foi criado o bispado de Bahia e o rei tornou-se mestre das ordens militares de maneira definitiva. Em virtude do Padroado, os monarcas podiam ainda utilizar parte dos dízimos em propósitos seculares.¹¹²

Na ótica de Eduardo Hoornaert,¹¹³ a evangelização que então se desenrolou no território brasileiro, baseada em um discurso religioso universalista, doutrinário e guerreiro,

¹⁰⁸ ANCHIETA, José de. **Cartas: correspondência ativa e passiva. Obras Completas**. V. 6. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p. 300-320.

¹⁰⁹ BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 243.

¹¹⁰ AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 163.

¹¹¹ NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994, p. 606.

¹¹² Ibid., p. 606.

¹¹³ HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 23-27.

foi condicionada pelo projeto colonial português, posto em prática tendo como justificativa a expansão do credo católico.

Neste sentido, não é de se admirar, segundo observou Charles Boxer, que a atitude da Igreja Católica diante da escravidão tenha sido permissiva. De acordo com este autor, as muitas bulas papais que estimularam a expansão territorial dos portugueses possibilitaram que estes tivessem o direito de submeter e escravizar pessoas caso estas fossem consideradas pagãs e inimigas do cristianismo.¹¹⁴ A bula *Romanus Pontifex* de 1455 foi a primeira a justificar, baseada em componentes evangélicos, a escravização negra. De acordo com a argumentação contida no texto papal o comércio e a posse de pessoas negras não eram percebidos como algo injusto, dado que, chegando a Portugal muitas destas se convertiam ao cristianismo.¹¹⁵

A lenda divulgada à época em Portugal de que o apóstolo Tomé já havia passado pelo Brasil, tendo deixado inclusive suas pegadas gravadas nas rochas, foi um indício para os portugueses de que o cristianismo deveria chegar até os confins do mundo. Assim, seguindo uma perspectiva que não admitia limites territoriais para a pregação cristã, os religiosos envolvidos na colonização trabalharam com o intuito de tornar única a crença de todas as pessoas por eles alcançadas.¹¹⁶

Eles atuaram como portadores e transmissores de uma mensagem de salvação universal. Com isso, se acharam responsáveis pela missão de doutrinar os habitantes da terra conquistada também o restante da população nela instalada. Este discurso universalista e doutrinário revestia-se também de um caráter guerreiro porque a evangelização não questionava o projeto colonial, mas ajustava-se a ele assumindo então os seus termos.

E como o sistema era estruturalmente agressivo diante de indígenas e africanos, o discurso evangelizador não conseguiu escapar à agressividade, mesmo em condições favoráveis. A terminologia “evangelização” passou a ser justificativa da opressão e escravização de indígenas e africanos: assim já na época de Nóbrega, Anchieta, Luís da Grã, Antônio Blasques, Francisco Pires, Afonso Brás, homens sobremaneira respeitáveis mas que já aceitam pacificamente a famosa tese expressa no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, de Nóbrega: conversão só após sujeição.¹¹⁷

Lembremos ainda que este movimento português de expansão territorial e da fé católica ao Novo Mundo foi contemporâneo do empenho da Igreja Católica em fazer frente ao

¹¹⁴ BOXER, Charles. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Rio de Janeiro: Edições 70, sem data, p. 45.

¹¹⁵ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 53.

¹¹⁶ HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 24.

¹¹⁷ Ibid., 26-27.

avanço das crenças protestantes. Entre os esforços da referida instituição neste sentido podemos destacar a reorganização da Inquisição romana (1542), a aprovação dos estatutos da Companhia de Jesus (1540), a realização do Concílio de Trento (1545-1563) e a publicação de *Index* de livros e autores proibidos.¹¹⁸

As coroas ibéricas, que em meio às dissensões religiosas européias se mantiveram fiéis ao catolicismo, tiveram na instituição eclesiástica, animada por um fôlego combativo, uma parceira na apropriação da América. Ao mesmo tempo em que conquistaram territórios se empenharam em alargar as fronteiras da cristandade católica seriamente ameaçada no Velho Mundo.

De acordo com Riolando Azzi,¹¹⁹ o Brasil, como “cristandade dependente” de Portugal, recebeu alguns religiosos desde a primeira metade do século XVI, sobretudo franciscanos, entretanto, foi só a partir de 1549 com a chegada dos jesuítas que a presença dos servidores do altar foi oficializada na colônia. Esta ordem agiu com exclusividade em termos oficiais até a década de 1580 quando, com a União Ibérica, outros grupos religiosos tiveram abertura para atuarem no projeto colonial.

A Ordem dos Jesuítas foi aprovada pelo papa Paulo III no contexto da contra-ofensiva católica dirigida aos protestantes. Inácio de Loyola, fundador da ordem, colocou-se totalmente submisso ao papa com o intuito de levar adiante a obra missionária na Terra Santa ou em qualquer outro lugar para o qual fosse enviado pelo papado. Entre os votos dos representantes desta ordem estava a obediência absoluta ao papa, atitude basilar para o fortalecimento da instituição. “Os jesuítas se tornariam a mais importante força isolada da reforma católica e um dos principais sustentáculos do papado.”¹²⁰

Atendendo aos pedidos de D. João III, o papa Paulo III permitiu que os membros da Companhia de Jesus atuassem na propagação da fé nos territórios lusos localizados na Ásia, África e América, de maneira que os jesuítas atingiram o Brasil em 1549 chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega. Os membros da Companhia de Jesus eram missionários, vieram para as terras brasileiras com a tarefa de se inserir na população e atuarem tendo em vista a dimensão social. Como militantes da Contra-Reforma, eles tiveram o saber e o ensino como suas principais armas. Neste movimento doutrinário, a perspectiva destes religiosos era a seguinte:

O mundo, apesar de tudo é cristão: é uma realidade *material*, feita por Deus, e que os homens – particularmente os sacerdotes – não têm o direito de ignorar. Uma

¹¹⁸ Elementos que serão discutidos adiante.

¹¹⁹ AZZI, Riolando. História dos Religiosos no Brasil. In: AZZI, Riolando (Org.). **A vida religiosa no Brasil**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983, p. 11-23.

¹²⁰ DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores: História dos Papas**. São Paulo: Cosac e Naify Edições Ltda, 1998, p. 167.

possível “ignorância” teria efeitos letais para a cristandade que precisa encarar um duplo desafio: o da perda de territórios tradicionais (pela Reforma) e o do aparecimento de novos territórios (pelos “Descobrimientos”).¹²¹

A entrada de outras ordens religiosas no Brasil possibilitou um reforço no movimento evangelizador. Diante da extensão territorial e da carência de sacerdotes, os regulares deram assistência espiritual aos fiéis em geral e viajaram em direção às regiões interioranas para catequizar e administrar os sacramentos nas chamadas “desobrigas”, oportunidades em que os deveres do culto se tornavam acessíveis às populações distantes dos centros litorâneos. As Ordens Femininas, embora mais tardiamente, e as Ordens Terceiras também se fizeram presentes no América portuguesa.¹²²

Segundo Riolando Azzi,¹²³ os habitantes da colônia de origem lusitana solicitavam a presença de religiosos tanto por estes atenderem as suas necessidades espirituais quanto porque os conventos conferiam prestígio às localidades em formação. Assim, a vinda das ordens religiosas procurou atender tanto aos propósitos da Coroa de impor a doutrina católica nos territórios conquistados quanto ao desejo de uma parcela dos colonos que viviam em tais possessões.

Em fins do século XVI chegaram ao Brasil os beneditinos (1581), que primeiramente se estabeleceram em Salvador, e os carmelitas (1583) e franciscanos (1585), que inicialmente instalaram-se em Olinda. Os membros da Ordem de São Francisco e da Ordem do Carmo vieram como resultado da solicitação feita por Jorge de Albuquerque Coelho, donatário da capitania de Pernambuco. Segundo a carta que escrevera a Felipe II, ele desejava que a capitania ficasse repleta de mosteiros dedicados ao “serviço de Deus.”¹²⁴ No século XVII chegaram os Capuchinhos, os Mercedários, os Carmelitas Descalços, os Oratorianos e os Agostinianos e, em 1820, vieram os Lazaristas.¹²⁵

O clero secular também atuou na colônia. Com o regime do Padroado os religiosos seculares formavam a “espinha dorsal” da Igreja. Todavia, eles eram em reduzido número no século XVI, tornando-se mais numerosos apenas no século XVIII. Por outro lado, eram na maioria deficientes em termos de instrução e distribuíam-se de maneira irregular.

¹²¹ GIOSEFFI, Maria Cristina; NEVES, Luiz Felipe Baeta das. A Igreja no Brasil Colonial: a Companhia de Jesus. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001, p. 122.

¹²² AZZI, Riolando. As Ordens Religiosas na Sociedade Colonial. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001, p. 131-142.

¹²³ AZZI, Riolando. História dos Religiosos no Brasil. In: AZZI, Riolando (Org.). **A vida religiosa no Brasil**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983, p. 12.

¹²⁴ AZZI, Riolando. As Ordens Religiosas na Sociedade Colonial. Op. cit., p. 131-142.

¹²⁵ NEVES, Guilherme Pereira das. Clero Regular. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994, p. 167.

Privilegiava-se com a presença eclesiástica o litoral e os centros urbanos. Por se dedicarem, muitas vezes, a atividades econômicas e terem concubinas, os seculares podiam se diferenciar pouco dos leigos em seus modos de vida. Esta categoria clerical alcançava uma grande diversificação abarcando religiosos bem remunerados, como os integrantes dos cabidos, e os de menos recursos, ocupantes, por exemplo, das vagas oferecidas para capelão.¹²⁶

Assim, a Igreja Católica atuou em solo colonial transmitindo uma doutrina que contribuía para o fortalecimento do domínio metropolitano. Agindo, segundo Luiz Felipe de Alencastro, “na colonização dos colonos”, a ortodoxia católica destacou-se nos séculos XVI e XVII sob a influência da Contra-Reforma e da Inquisição. “De golpe, a repressão religiosa transpõe o quadro doutrinário para intervir como instrumento disciplinador da política e da economia metropolitana no ultramar.”¹²⁷

2.4 As Inquisições

A Inquisição foi um poderosíssimo instrumento político utilizado pelos monarcas ibéricos. Os representantes desta instituição atuaram no sentido de tornarem uniformes e direcionadas as crenças e práticas religiosas. Deste modo, quando o tribunal lisboeta estendeu o seu poderio ao território brasileiro e deu curso através de uma visitação às suas investigações em vilas e pequenas localidades, agiu provavelmente de acordo com a parceria estabelecida entre a Igreja Católica e a Coroa.

A instituição da Inquisição na Península Ibérica atendeu às solicitações dos soberanos. Em Portugal foram necessárias longas e conflituosas negociações para que os monarcas finalmente detivessem o controle, que desejavam, do tribunal eclesiástico. D. Manuel (1495-1521) foi o primeiro rei a pedir ao papa a instalação, entretanto, apenas durante o reinado de D. João III (1521-1557), após pressões políticas e ameaças de cisma, este objetivo foi alcançado. Em 1536, passados alguns anos de avanços e recuos, a instalação do Santo Ofício lisboeta foi permitida pelo papa Paulo III com a bula *Cum ad nihil magis*.¹²⁸

¹²⁶ NEVES, Guilherme Pereira das. Clero Secular. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994, p. 171-175.

¹²⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 23-24.

¹²⁸ GONZAGA, João Bernardino Gonzaga. **A Inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1993, p. 228-229.

Segundo este documento, o tribunal deveria ser composto por quatro inquisidores: três escolhidos pelo papa e apenas um selecionado pelo monarca. Roma pretendia, com isto, evitar os excessos lusitanos contra os cristãos-novos, enquanto Portugal queria dominar completamente a instituição. Com a fundação, prosseguiram as disputas e as ameaças de cisma. Em 1542 o papa aceitou que o infante D. Henrique ocupasse o posto de inquisidor-mor e, finalmente, em 1547 a Inquisição portuguesa foi definitivamente autorizada pelo papa.¹²⁹

A solenidade de publicação da bula que fundou o Santo Ofício português, ocorreu no dia 22 de outubro de 1536 na catedral de Évora com a presença do rei, do clero e da população. Nesta ocasião foi pregado o sermão da fé e publicado o Édito da Graça. No dia 19 de novembro foi divulgado pelo inquisidor-geral D. Diogo da Silva o Monitório com a descrição dos delitos sob a alçada da inquisição. Neste documento foram descritos os crimes de judaísmo, supostamente praticados pelos cristãos-novos, luteranismo, islamismo, feitiçaria e afirmativas heréticas.¹³⁰ No dia 20 de novembro o monarca enviou uma carta às autoridades (infantes, duques, marqueses, condes, juízes, etc.) para que atuassem em benefício da Inquisição.¹³¹ Conforme veremos adiante, o cardeal Alberto também expediu uma Comissão em favor da comitiva inquisitorial que visitou o Brasil em fins do século XVI.

O papel do rei foi central no estabelecimento do Santo Ofício português. O monarca assumiu as responsabilidades de criação desta instituição e se fez pessoalmente presente na solenidade de sua fundação. No caso lusitano, a bula que originou a Inquisição não foi apresentada às autoridades civis. Foi a Coroa que teve o encargo de expor o documento e providenciar as condições de sua execução. Deste modo, a fundação do Tribunal de Fé foi um reflexo da centralização política de Portugal e contou com o apoio das autoridades civis. “Ao contrário do que se passou na Espanha, o rei português nunca prestou juramento perante o inquisidor-geral num auto de fé.”¹³²

O monarca português atuou explicitamente sobre a justiça eclesiástica, promovendo o alcance do Santo Ofício a todo o território português. Passaram a existir seis tribunais que deveriam operar em jurisdições específicas.¹³³ O de Évora, fundado em 1536, agia sobre a

¹²⁹ GONZAGA, João Bernardino Gonzaga. **A Inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1993, p. 228-229.

¹³⁰ Neste monitório temos uma descrição privilegiada das idéias e práticas judaizantes, dada a importância destas nas preocupações dos tribunais ibéricos em formação. Este documento encontra-se publicado juntamente com as “Confissões da Bahia”. Ver: **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92)**. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Liv. Briguiet, 1935.

¹³¹ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 25.

¹³² Ibid., p. 27.

¹³³ MAIA, Angela Maria Vieira. **À Sombra do Medo – Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitanias do Açúcar**. Rio de Janeiro: OFICINA Cadernos de Poesia, 1995, p. 55.

província do Alentejo e sobre o Algarve; o de Lisboa passou a funcionar a partir de 1539 e ficou responsável pelas províncias da Estremadura, parte da Beira e a totalidade dos territórios conquistados até o Cabo da Boa Esperança.¹³⁴ Os tribunais de Coimbra, do Porto, Lamego e Tomar foram estabelecidos em 1541. Todavia, apenas o de Coimbra continuou existindo após os anos 1546-1548. Esta instituição teve domínio sobre as províncias situadas entre os rios Douro e Minho, ou seja, Trás-os-Montes e o restante da Beira não abarcado pelo tribunal de Lisboa. Em 1560 foi fundado ainda o tribunal de Goa, que se tornou responsável pelos territórios lusitanos localizados além do Cabo da Boa Esperança.¹³⁵

Por meio de visitas até partes mais longínquas do Império português foram alcançadas pelo funcionamento da máquina inquisitorial. Segundo Francisco Bethencourt,¹³⁶ as ilhas da Madeira e Açores, localizadas no Oceano Atlântico, foram inspecionadas em 1575-1576, 1591-1593 e 1518-1519, enquanto as terras brasileiras receberam visitas em 1591-1595, 1618-1620 e 1763-1769. Angola foi vistoriada também em três oportunidades, 1561-62, 1589-1591 e 1596-1598 e os territórios asiáticos foram examinados em 1596, 1610, 1619-21, 1636 e 1690. Malaca e Macal, regiões inclusas na jurisdição do tribunal de Goa também foram visitadas, entretanto, Bethencourt não encontrou as datas precisas.

A Inquisição portuguesa surgiu, assim, entre a monarquia e o papado, em nome da ortodoxia. Ela foi criada sob a influência simultânea da Igreja Católica, imbuída do universalismo e com uma jurisdição que transcendia as fronteiras nacionais, e dos Estados, com seus territórios específicos.

Essa ambivalência de fontes de poder da Inquisição, que, no exercício, era depois distribuído por vários órgãos e inúmeros indivíduos, constituía marca do século. Século em que se defrontavam dois poderes: o do Estado e o da Igreja, e no qual um princípio dinástico, patrimonialista, imposto à religião – “cuius regio illius religio” – minava a autoridade suprema do Papado.¹³⁷

O tribunal lisboeta se destacou entre os demais em termos de importância. Por ser o centro administrativo de Portugal, seu poder estendeu-se ao Brasil. A instituição teve o encargo de atuar contra diferentes idéias e comportamentos considerados heréticos pela Igreja Católica: ritos e cerimônias judaicas, maometanas e luteranas, feitiçaria, sortilégios, sodomia, molície, bestialidade, solicitação, apostasia, blasfêmia e bigamia. “Tentava afirmar no Novo

¹³⁴ A jurisdição deste tribunal passou a incluir posteriormente a Ilha da Madeira (em 1550), as demais ilhas atlânticas (1551) e o Brasil (1579), segundo comissões do Cardeal D. Henrique. Ver: SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 25.

¹³⁵ Este tribunal alcançava as conquistas portuguesas na Ásia e na Costa oriental africana. SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. Op. cit., p. 122.

¹³⁶ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 215.

¹³⁷ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. Op. cit., p. 117.

Mundo, sobre a unidade da crença, o Império Português, nos mesmos moldes do Hispânico de Carlos I.”¹³⁸

Todas as pessoas cristãs poderiam ser alcançadas pela ação inquisitorial, independente de suas condições sociais. Até mesmo clérigos, desde que seus superiores fossem avisados. Na América portuguesa, apenas os indígenas que não haviam recebido ainda o batismo e por isso não faziam parte da Igreja Católica, estavam livres da atuação inquisitorial. Por outro lado, os indivíduos estantes no Brasil, ou seja, que circulavam pelo território em função do comércio, mas não eram habitantes das localidades inspecionadas, dariam conta das suas supostas heresias somente nos distritos correspondentes aos seus lugares de habitação.

A atuação rotineira do tribunal lisboeta sobre o Brasil ocorria por meio da ação do Bispo e daqueles que o assessoravam, enquanto as inspeções realizadas por visitantes ocorriam sem uma regularidade estabelecida. Em alguns casos de apostasia e heresia, o bispo mandava os presos, juntamente com os autos, para serem julgados em Portugal, em outros, sentenciava e degredava. Entretanto, ele não era um membro do Tribunal do Santo Ofício, mas agia juntamente com esta instituição.¹³⁹

Paralelamente, outras pessoas, ou seja, os demais funcionários do Santo Ofício, contribuíram no esforço de manutenção da unidade em termos doutrinários. As funções e cargos eram os seguintes: Inquisidores, Deputados, Notários, Solicitadores, Meirinhos, Promotores, Procuradores das Partes, Alcaide dos Cárceres, Visitadores das Naus, Qualificadores, Comissários, Capelães, Porteiros, Visitadores, Revedores e Familiares. Para ocupar estes espaços era necessário, entretanto, que o candidato atendesse a requisitos morais, de limpeza de sangue,¹⁴⁰ que fosse letrado e, para certos cargos como comissários, qualificadores e revedores, que pertencesse a uma ordem religiosa.¹⁴¹ No tocante à análise dos documentos produzidos pelo Santo Ofício destaca-se o papel do notário, encarregado de relatar os depoimentos de maneira fidedigna para que depois estes se tornassem objeto da justiça inquisitorial.

Francisco Bethencourt, em sua abordagem sobre a atividade inquisitorial em Portugal, Espanha e Itália, destacou a existência de especificidades em cada Tribunal de Fé instalado. Deste modo, cada um deles atendia a necessidades localizadas temporal e espacialmente. Seguindo a perspectiva deste autor, as Inquisições seguiram se adaptando, ao longo dos

¹³⁸ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 125.

¹³⁹ Ibid., p. 139-155.

¹⁴⁰ Ausência de sangue mouro, judeu ou infiel. Mais tarde, segundo Sônia Siqueira, as restrições atingiram os mestiços.

¹⁴¹ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. Op. cit., p. 156-160.

séculos, às diferentes realidades políticas, sociais e culturais em que eram constituídas. A partir de uma extensa rede de funcionários, estas instituições se estenderam da Europa meridional ao ultramar, posicionando-se como tribunais eclesiásticos instituídos pela monarquia que deveriam influenciar os valores e as relações sociais. Devido ao poder político e simbólico que estes tribunais de fé conferiam, tornaram-se objeto de apropriação por parte das elites.¹⁴²

2.5 As capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba

Conforme mencionamos anteriormente a América portuguesa não possuía uma sede do Santo Ofício. Entretanto, a população desta zona de colonização teve as suas opiniões e práticas heterodoxas severamente confrontadas durante a primeira visitação do Tribunal de Fé lisboeta ao Brasil ocorrida em fins do século XVI. Entre os anos de 1593 e 1595, após vistoriar a capitania da Bahia, uma comitiva inquisitorial atuou nas capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba fiscalizando e apurando supostos crimes cometidos no âmbito da fé.

O inquisidor chegou a Olinda em 24 de setembro de 1593, onde iniciou as suas investigações em terras pernambucanas. À época, a vila era constituída por duas freguesias: a de São Pedro Mártir e a do Salvador. O Recife, com a freguesia do Corpo Santo e a Várzea do Capibaribe, com a freguesia de Nossa Senhora do Rosário, também estavam incluídas no termo de Olinda. Além deste limite estava a freguesia dos Santos Cosme e Damião de Igarauçu, a de São Lourenço que tinha a capela anexa de São Miguel em Camaragibe, a freguesia de Santo Amaro com as capelas de Nossa Senhora das Candeias e Nossa Senhora da Graça, a freguesia de Santo Antônio no Cabo de Santo Agostinho, com as capelas de São João e Nossa Senhora da Anunciação e a de São Miguel de Ipojuca, com a capela de Santa Luzia.¹⁴³

A capitania de Pernambuco, criada em 1534 e entregue a Duarte Coelho, destacou-se juntamente com São Vicente em meio ao empreendimento colonizador da Coroa lusitana que dividiu a América portuguesa em 15 parcelas de territórios que constituíram 12 capitanias hereditárias. Apesar de ter enfrentado problemas como as demais capitanias que se

¹⁴² BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, passim.

¹⁴³ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Recife: FUNDARPE, 1984, p. IX e X da Introdução escrita por Rodolpho Garcia.

desenvolveram mais dificilmente¹⁴⁴ ou que resultaram em tentativas fracassadas,¹⁴⁵ a capitania de Pernambuco teve sua colonização solidificada mais rapidamente a partir de um maior investimento realizado tanto em termos humanos quanto de capitais se comparado aos demais pontos de povoação.¹⁴⁶

A exploração do pau-brasil de Pernambuco, produto de excelente qualidade, conduziu à instalação de uma feitoria no início do século XVI, que se tornou objeto de disputas entre portugueses e franceses. Em 1537 Olinda foi fundada no lugar desta edificação. Após a criação da capitania, a cana-de-açúcar passou a ser o principal artigo destinado à exportação. O número de engenhos subiu ao longo do século, de maneira que em 1546 contavam-se cinco engenhos em funcionamento, por volta de 1570, somavam-se 23 e em 1585 já eram 66, ou seja, a metade do número de engenhos existentes na colônia.¹⁴⁷

Este desenvolvimento em termos açucareiros da capitania de Pernambuco foi seguidamente apontado por cronistas que a visitaram durante a segunda metade do século XVI e início do século XVII. Apesar das subjetividades e motivações específicas de cada um destes autores, que possivelmente influenciaram os seus escritos, consideramos importante mencionar alguns dados contidos em seus relatos. As riquezas da Nova Lusitânia destacadas nestas narrativas tornam compreensíveis as preocupações metropolitanas de domínio, que provavelmente contribuíram para a realização da inspeção inquisitorial.

Pero de Magalhães de Gândavo relatou em seu “Tratado da Terra do Brasil”¹⁴⁸ a existência de 60 engenhos de açúcar no ano de 1587, ou seja, às vésperas da visita inquisitorial de 1593. Destacando a grandeza da vila de Olinda, “a cabeça da capitania de Pernambuco” o cronista Gabriel Soares de Sousa argumentou sobre a necessidade de protegê-la melhor das investidas inimigas:

E parece que será tão rica e tão poderosa, de onde saem tantos provimentos para estes reinos, que se devia ter mais em conta com a fortificação dela, e não consentir que esteja arriscada a um corsário a saquear e destruir, o que se pode atalhar com pouca despesa e menos trabalho.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Caso de Itamaracá, Bahia, Porto Seguro, Espírito Santo e Santo Amaro.

¹⁴⁵ Caso do Maranhão, Rio Grande e São Tomé.

¹⁴⁶ WEHLING, Arno. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 68-69.

¹⁴⁷ CARVALHO, Marcus. Capitania de Pernambuco. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994, p. 628-629.

¹⁴⁸ GÂNDAMO, Pero de Magalhães de. **Tratado da terra do Brasil; História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil**. 5 ed. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana, 1995, p. 5.

¹⁴⁹ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. 9 ed. Recife: FJN, Ed. Massangana, 2000, p. 21.

O jesuíta Fernão Cardim,¹⁵⁰ que esteve em Pernambuco no ano de 1583 também mencionou em sua narrativa a prosperidade local. Segundo ele, a capitania possuía 66 engenhos que moíam uma grande quantidade de cana-de-açúcar, fruto dos férteis canaviais. A fabricação açucareira era tão vultosa que o número de navios vindos anualmente a este recanto da América para buscar o “ouro branco”, em número de “quarenta ou mais”, eram insuficientes para escoar toda a produção. Ainda de acordo com as descrições deste religioso, a vila de Olinda situava-se em local privilegiado e era composta por “boa casaria de pedra e cal, tijolo e telha”. A população pernambucana seria superior a dois mil vizinhos e contava ainda com cerca de duas mil pessoas escravas. Por outro lado, a população nativa já se encontrava reduzida. Sobre esta, ele escreveu: “os índios da terra são já poucos.”¹⁵¹

Fernão Cardim escreveu ainda em sua “Narrativa Epistolar” sobre a opulência de uma parcela da população, ou seja, da camada dirigente. Apreciadores de festas e banquetes regados a vinho português, os homens possuíam muito dinheiro e se vestiam ricamente com tecidos de seda, veludos e damascos que chegavam a recobrir até mesmo as selas de seus cavalos.¹⁵² As suas mulheres, segundo o jesuíta, também se vestiam com esmero, juntamente com seus filhos. Diante desta realidade, ele concluiu: “Enfim em Pernambuco se acha mais vaidade que em Lisboa.”¹⁵³

Ao escrever acerca de Pernambuco no início do século XVII, Ambrósio Fernandes Brandão¹⁵⁴ destacou Olinda como centro comercial da capitania. Nesta vila, que nas suas palavras se assemelhava a uma “Lisboa pequena”, os mercadores eram numerosos assim como as lojas, repletas de mercadorias. Por outro lado, Olinda contava ainda com “bons edifícios e famosos templos”, pertencentes à Companhia de Jesus, aos franciscanos, capuchos, carmelitas e beneditinos. “Os Padres da Companhia têm escolas públicas, aonde ensinam a ler e escrever e latinidade, e pelos mais mosteiros se lêem as artes e teologia, donde saem consumados teólogos.”¹⁵⁵ Segundo este cronista, os habitantes da capitania da Paraíba vinham, inclusive, a Pernambuco para se abastecerem com as coisas de que necessitavam.

¹⁵⁰ CARDIM, Fernão. *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica*. In: CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 139-206.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵² Apesar de alguns encontrarem-se endividados devido às perdas de recursos relacionadas com sustento e mortalidade dos escravos.

¹⁵³ CARDIM, Fernão. *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica*. Op. cit., p. 164.

¹⁵⁴ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos da Grandeza do Brasil**. Organização e introdução de José Antônio Gonsalves de Mello; prefácio de Leonardo Dantas Silva. 3.ed. integral segundo apógrafo de Leiden. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997, p. 25-33.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 33.

Segundo Marcus Carvalho,¹⁵⁶ os nativos hostis ao projeto colonizador português foram vencidos e escravizados na capitania de Pernambuco durante os anos de 1548 e 1565 com o auxílio dos Tabajaras que tinham aliança com os colonos. E, em torno de 1570 este domínio português contava com uma população branca de seis mil pessoas, talvez dobrada até 1585.¹⁵⁷ O número da população negra na década de 1580 seria de dois a cinco mil africanos. Da população de trinta mil portugueses que se dirigiram à América ao longo do século XVI, quase a metade, ou seja, doze mil, teria se dirigido a Pernambuco. Apesar das dificuldades de se precisarem os números populacionais brasileiros nas décadas de 1580 e 1590, Charles Boxer salientou que o que pode ser afirmado é o fato de que o número de pessoas brancas e negras cresceu sensivelmente ao longo dos últimos 25 anos do século XVI, juntamente com a expansão da indústria açucareira.¹⁵⁸

Duarte Coelho governou a capitania de 1534 a 1554. A plantação de cana-de-açúcar a que deu início prosperou em mãos de seus descendentes e auxiliares, que usufruíram dos ganhos em termos açucareiros até a chegada dos holandeses. Brites de Albuquerque, viúva de Duarte Coelho, sucedeu o donatário no governo da capitania ajudada pelo seu irmão Jerónimo de Albuquerque, instituído procurador. Após 1560 a capitania foi comandada pelos filhos de Duarte Coelho e por procuradores.¹⁵⁹ Quando Heitor Furtado de Mendoça chegou a Pernambuco, D. Felipe de Moura era o governador da capitania nomeado por comissão do donatário José de Albuquerque Pereira que se encontrava em Portugal. Nascido em Lisboa, Felipe de Moura governava a capitania pela segunda vez e era parente do donatário.¹⁶⁰

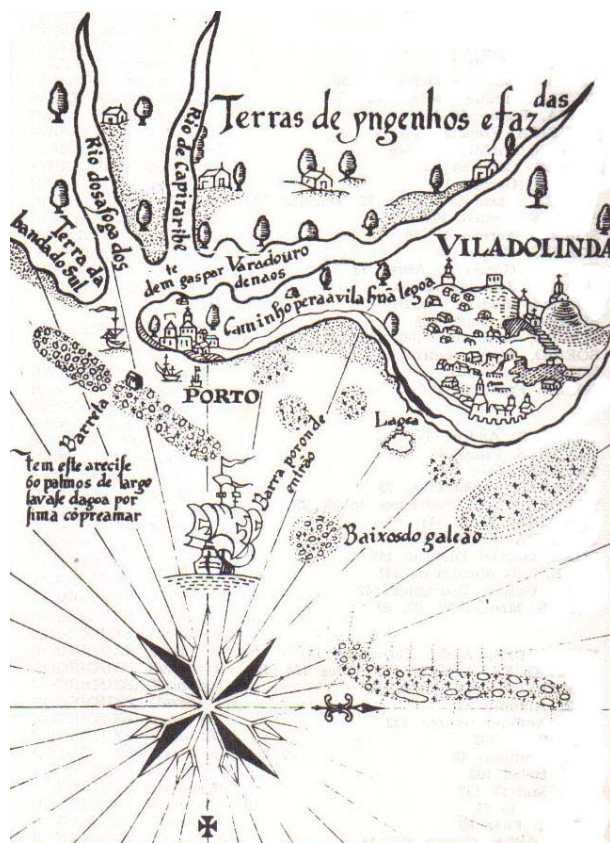
¹⁵⁶ CARVALHO, Marcus. Capitania de Pernambuco. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994, p. 628-629.

¹⁵⁷ De acordo com Eduardo Hoornaert, a capitania de Pernambuco somente prosperou com o fim da “guerra justa” feita em oposição aos caetés, iniciada em 1562 e justificada pela morte do primeiro bispo do Brasil, Pero Fernandes Sardinha, efetuada pelos índios. Este morticínio empreendido pelos colonos não poupou nem mesmo os nativos pertencentes aos aldeamentos, de maneira que os cerca de quinze mil indivíduos que integravam as aldeias do Bom Jesus, Santo Antônio, São Pedro e Santo André foram reduzidos a cerca de mil. Ver: HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época** Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 58.

¹⁵⁸ BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 118.

¹⁵⁹ CARVALHO, Marcus. Capitania de Pernambuco. Op. cit., p. 629.

¹⁶⁰ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Recife: FUNDARPE, 1984, p. XI da Introdução escrita por Rodolpho Garcia.



Vila de Olinda e porto de Recife - Mapa de Luís Teixeira, elaborado por volta de 1570.¹⁶¹

Vizinha à capitania de Pernambuco estava Itamaracá, também alcançada pela visitação. A proximidade destas capitanias foi destacada por Diogo de Campos Moreno: “Esta capitania tem tanta vizinhança com Pernambuco que mais parece aldeia sua, que vila ou jurisdição à parte (...).”¹⁶² Neste ponto lembremos a observação do cronista Ambrósio Fernandes Brandão, mencionada anteriormente, de que os habitantes da Paraíba encontravam em Pernambuco víveres para abastecimentos.¹⁶³

Antes da divisão do Brasil em capitanias hereditárias havia sido fundada uma feitoria no ano de 1516 ao sul da ilha de Itamaracá. Os seus primeiros habitantes foram colonos portugueses, principalmente degredados, que deveriam servir de elo entre a Coroa e os povos nativos por meio do aprendizado da língua e costumes destes habitantes do Novo Mundo e do desenvolvimento de relações comerciais com os mesmos.¹⁶⁴

¹⁶¹ Fonte: **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Recife: FUNDARPE, 1984, p. 158.

¹⁶² MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá razão do Estado do Brasil – 1612**. Edição crítica com introdução e notas de Helio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955, p. 194.

¹⁶³ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos da Grandeza do Brasil**. Organização e introdução de José Antônio Gonsalves de Mello; prefácio de Leonardo Dantas Silva. 3.ed. integral segundo apógrafo de Leiden. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997, p. 25-33.

¹⁶⁴ ANDRADE, Manuel Correia de. **Pernambuco Imortal**. Suplemento do Jornal do Commercio publicado em parceria com o governo de Estado de Pernambuco, v. 1, 1995, p. 7.

A referida feitoria foi alvo de investidas estrangeiras, como a do francês Jean Duperet em 1531, frustrada pela chegada do navio comandado por Pero Lopes de Souza. Quando da divisão do Brasil em capitanias em 1534, D. João III deu ao capitão Pero Lopes três parcelas de terra: Itamaracá, Santo Amaro e Santana. Entretanto, o comandante morreu em um naufrágio no Índico e as capitanias foram entregues a prepostos.¹⁶⁵

Frei Vicente do Salvador, em sua “História do Brasil” de 1627, escreveu acerca da existência da feitoria e de uma fortaleza de madeira em Itamaracá quando esta capitania foi doada a Pero Lopes de Souza. Nesta narrativa, o religioso destacou também as dificuldades enfrentadas pelos portugueses para expulsar os franceses do território.¹⁶⁶ Para o cronista Pero de Magalhães de Gândavo,¹⁶⁷ Itamaracá era a mais antiga capitania, situada em uma pequena ilha e com uma população que podia chegar até cem vizinhos. Em 1587 esta localidade possuía um engenho de açúcar, dois em construção e grande quantidade de pau-brasil e algodão.

Quando Heitor Furtado de Mendonça chegou à Itamaracá esta capitania era constituída pela freguesia da Igreja matriz da vila de Nossa Senhora da Conceição. Segundo a narrativa inquisitorial, os representantes do Santo Ofício foram recebidos respeitosamente nesta capitania no dia seis de dezembro de 1594 pelo capitão governador Pero Lopes Lobo e por outras autoridades ligadas ao governo e à justiça local.¹⁶⁸

A capitania da Paraíba, último destino da visitação do Santo Ofício do final do século XVI, possuía apenas a freguesia de Nossa Senhora das Neves¹⁶⁹. Criada no ano de 1574, ela foi constituída no movimento de conquista de território iniciado a partir de Pernambuco e foi objeto de disputa constante entre portugueses e estrangeiros. Foram necessárias cinco expedições oficiais para que o domínio territorial fosse efetivado: a primeira ocorreu em 1574 e a última em 1585, ano em que foi fundada por ordenação real a cidade de Nossa Senhora

¹⁶⁵ ANDRADE, Manuel Correia de. **Pernambuco Imortal**. Suplemento do Jornal do Commercio publicado em parceria com o governo de Estado de Pernambuco, v. 1, sem data, p. 8. Neste trecho, Manuel Correia cita como referência a obra “Estudo Crítico do Diário de Navegação de Pero Lopes de Souza” de Comte Eugenio de Castro.

¹⁶⁶ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: USP, 1982.

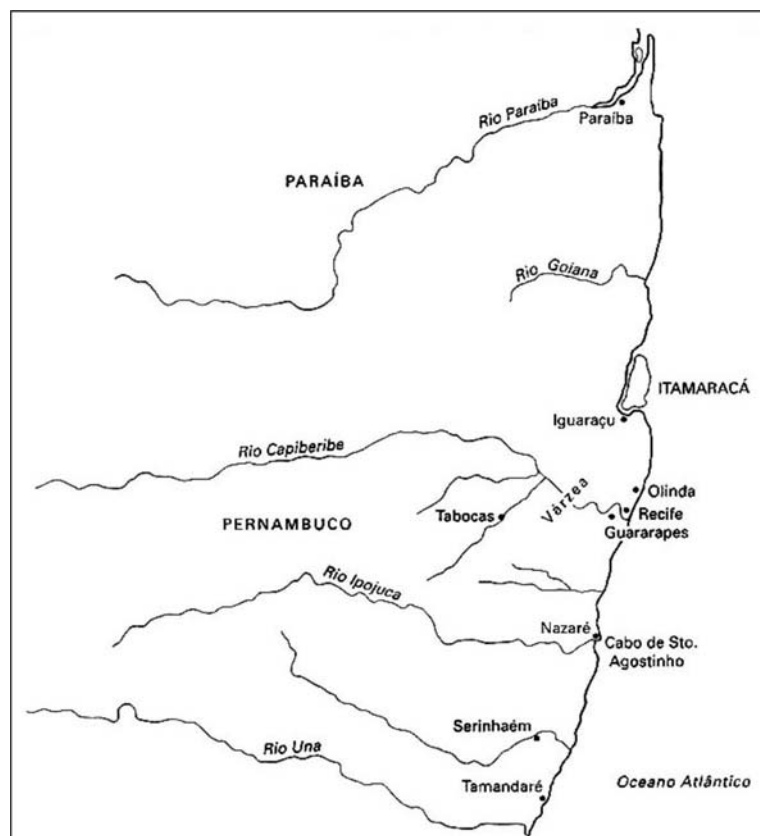
¹⁶⁷ GÂNDAMO, Pero de Magalhães de. **Tratado da terra do Brasil; História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil**. 5 ed. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana, 1995, p. 4 e 58.

¹⁶⁸ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Recife: FUNDARPE, 1984. p. X, XIX (Introdução escrita por Rodolpho Garcia) e 357.

¹⁶⁹ Ibid., p. X (Introdução escrita por Rodolpho Garcia).

das Neves, capital da Paraíba. Como se tratava de uma Capitania da Coroa, os governadores eram escolhidos pelo rei e atuavam de maneira autônoma.¹⁷⁰

Quando a visitação inquisitorial chegou à capitania, no dia seis de janeiro de 1595, a cidade de Nossa Senhora das Neves era chamada de Filipéia e tinha como governador Feliciano Coelho de Carvalho que, diante da inexistência de outras autoridades (ouvidor, juiz, vereador e Câmara), era responsável pela condução das atividades relativas ao governo e à justiça.¹⁷¹



A costa brasileira (1602-1682).¹⁷²

A atuação inquisitorial também alcançou a vila de Igarauçu, entretanto, por tratar-se de uma povoação pequena constituída por propriedades espalhadas e sem lugar adequado e seguro para a instalação dos oficiais da inquisição, seus habitantes foram conclamados a comparecerem em Olinda para relatar seus supostos delitos de fé.¹⁷³ Observemos neste ponto o quanto o Santo Ofício se preocupava em atingir as localidades, por menores que fossem, à

¹⁷⁰ OLIVEIRA, Elza Regis de. Capitania da Paraíba. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994, p. 612-613.

¹⁷¹ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Recife: FUNDARPE, 1984, p. 389.

¹⁷² SCHATZ, B. Stuart. O Brasil Colonial 1580-1750: As Grandes Lavouras e as Periferias. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**. América Latina Colonial V. II. São Paulo: Edusp, 1999, p. 342.

¹⁷³ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Op. cit., p. XIX (Introdução escrita por Rodolpho Garcia).

procura daquelas pessoas que considerava como hereges, mesmo que os lugares fossem longínquos e inóspitos. Afinal, na ótica desta instituição era preciso aniquilar todas as possibilidades de heterodoxia.

2.6 O Santo Ofício em ação

Os enviados do tribunal lisboeta foram recebidos em seus locais de destino com toda a pompa que a presença de tal instituição exigia. Procissões, missas solenes e publicações do Monitório Geral e Edito de Fé¹⁷⁴ e do edito da graça foram elementos constituintes do ritual que deveria marcar a submissão da população ao poder inquisitorial e dar início às investigações acerca das crenças e práticas consideradas heréticas pelo Santo Ofício.

Segundo ficou registrado pelo notário Manoel Francisco, os oficiais que constituíam a comitiva inquisitorial foram honrados e respeitados desde a chegada a Pernambuco, vindos da Bahia. Eles aportaram no Recife no dia 21 de setembro de 1593, de onde partiram no dia 24 em uma embarcação em direção à vila de Olinda. Chegando lá, foram recepcionados pelas autoridades civis e religiosas, entre as quais estava o governador da capitania, Felipe de Moura, e pela população em geral. “Bem recebidos” e “aposentados nos mais convenientes aposentos”, começaram os preparativos para a inspeção.¹⁷⁵

Do dia 5 ao dia 20 de outubro, as autoridades procuraram Heitor Furtado de Mendonça no local onde ele estava instalado e leram a provisão do rei que ordenava a visitação, beijando-a e colocando-a sobre a cabeça como sinal de respeito. Em seguida, prometeram completa cooperação no cumprimento da referida ordenação. O primeiro a prestar o juramento foi o ouvidor da vara eclesiástica, Diogo Couto, no dia 5 de outubro de 1593, em seguida compareceram à presença do inquisidor o governador Felipe de Moura (8/10/1593), os membros da Câmara (09/10/1593) e o ouvidor geral, Gaspar de Figueiredo Homem, juntamente com o ouvidor da capitania, Pedro Homem de Crasto (20/10/1593). Interessante perceber que foram as autoridades que se dirigiram ao lugar onde estava hospedado o inquisidor, e não o contrário, numa clara demonstração da hierarquia dos poderes.

¹⁷⁴ Ou seja, dos documentos que continham o rol dos crimes que deveriam ser prontamente confessados e denunciados pela população.

¹⁷⁵ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595.** Recife: FUNDARPE, 1984, p. 1.

A provisão real informava sobre a autoridade inquisitorial conferida a Heitor Furtado de Mendoça e mandava que todas as pessoas colaborassem com ele em sua missão. No documento, o inquisidor-geral Alberto registrava a confiança que tinha em seu enviado, que segundo ele era um homem letrado e de “sã consciência”, capaz de desempenhar “bem e fielmente” as suas obrigações como visitador do Santo Ofício. Isto é, de inquirir, prender e sentenciar pessoas consideradas heréticas, apóstatas ou envolvidas em outros crimes da alçada do tribunal.¹⁷⁶ O fato do visitador ser considerado um homem de “sã consciência” concorria para o adequado desempenho de sua função, visto que, ele atuaria em oposição ao herege, isto é, àquele que possuía uma consciência considerada pela Inquisição como enferma pela heresia.

Neste ponto, o cardeal Alberto aparentemente seguia e repetia na comissão o que determinava o regimento do Santo Ofício de 1552, norteador da visitação de acordo com Sônia Siqueira.¹⁷⁷ O capítulo II trazia as seguintes características que deveriam ser exigidas para os inquisidores: “(...) serão letrados de boa consciência prudentes constantes e os mais altos e idôneos que se poderem haver cuja vida e honesta conversação dê exemplo de sua pureza e bondade.”¹⁷⁸ A bondade exigida do visitador provavelmente seria provada pelos confitentes e denunciados somente se estes se mostrassem profundamente arrependidos e agissem em plena cooperação com o Santo Ofício. Caso contrário, a suposta misericórdia, simbolizada pelo ramo de oliveira que estampava as armas da Inquisição, prontamente cederia lugar à justiça, representada pela espada, que não admitiria o ultraje à majestade divina. Tratava-se, neste sentido, de uma bondade bastante relativa.

Para que Heitor Furtado de Mendoça tivesse comprovada a sua “pureza de sangue” e pudesse integrar o Tribunal de Fé foram realizadas - antes, durante e após a visitação - dezesseis inquirições com testemunhas. Segundo Capistrano de Abreu, o inquisidor tivera antepassados nobres e era licenciado, desembargador real, capelão fidalgo do rei e deputado do Santo Ofício, além de receber do cardeal Alberto a patente de visitador.¹⁷⁹

¹⁷⁶ As comissões de Heitor Furtado de Mendoça, do notário Manoel Francisco e do meirinho Francisco de Gouvêa, foram transladadas pelo referido notário e publicadas na seguinte obra: **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92)**. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Liv. Briguier, 1935, p. 1-4.

¹⁷⁷ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 193.

¹⁷⁸ Regimento da Santa Inquisição - 1552. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: IHGB, n. 392, 1996, p. 574.

¹⁷⁹ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias da Bahia - 1591-1592**. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1925, p. 5-6 (Introdução escrita por Capistrano de Abreu).

A comissão mencionava ainda os locais de destino da visitação¹⁸⁰ observando que “todas as cidades, vilas e lugares dos referidos bispados” deveriam ser inspecionados. Vemos aqui que se tratava de uma rigorosa investigação na qual não deveria ser ignorada nenhuma localidade, por menor que fosse, como foi o caso de Igarapu, mencionado anteriormente.

No dia 24 de outubro de 1593 aconteceu o primeiro ato do Santo Ofício realizado em Pernambuco. Segundo a descrição feita por Manoel Francisco,¹⁸¹ a cerimônia teve início com uma “soleníssima” procissão que seguiu da Igreja da Misericórdia à Igreja Matriz do Salvador conduzida por Diogo do Couto, vigário da Matriz e ouvidor da vara eclesiástica. Uma multidão formada por autoridades e população em geral, vinda de todos os recantos da capitania participaram da celebração. Para que isto pudesse ter ocorrido, as pessoas foram avisadas antecipadamente, a pedido do inquisidor, sobre a realização da tal solenidade e não houve pregação concorrente em outros lugares.

Heitor Furtado de Mendoça, aparentemente o centro das atenções, foi conduzido sob um púlpito. Chegando à Matriz, ocorreram a missa, a pregação realizada pelo provincial da Ordem do Carmo, Damião Cordeiro, e a publicação, feita “em alta e inteligível voz”, do Édito e Monitório Geral, do Édito da Graça e da determinação do papa Pio V, que favorecia o Tribunal de Fé.

Após toda esta cerimônia, o inquisidor, sentado na capela maior com um altar à sua frente que continha duas cruzes depositadas sobre dois missais, recebeu o juramento de todas as pessoas presentes. Neste momento todos teriam se colocado de joelhos e, então, as autoridades juraram tendo as mãos sobre as cruzes e os missais, enquanto as demais pessoas fitaram estes objetos. Como bem observou Sônia Siqueira “(...) À sua autoridade [de Heitor Furtado de Mendoça] dobravam-se varas, báculos e joelhos.”¹⁸²

Conforme a narrativa de Manoel Francisco, o ritual foi todo realizado seguindo à risca as determinações contidas nos capítulos seis, sete e oito do Regimento da Santa Inquisição.¹⁸³ Todavia, por não termos outra fonte a consultar sobre este acontecimento, ficaremos sem saber ao certo se tudo ocorreu tão perfeitamente como ordenava o regimento ou se o notário incrementou a sua descrição com o intuito de mostrar aos seus superiores a eficiência da comitiva inquisitorial da qual fazia parte.

¹⁸⁰ Os bispados de Cabo Verde, de São Tomé, do Brasil e a administração de São Vicente. Na comissão do notário Manoel Francisco ele escreve também a administração do Rio de Janeiro.

¹⁸¹ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595.** Recife: FUNDARPE, 1984, p. 6-7.

¹⁸² SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial.** São Paulo: Ática, 1978, p. 195.

¹⁸³ Ver: Regimento da Santa Inquisição - 1552. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.** Rio de Janeiro: IHGB, n. 392, 1996, p. 575-576.

Segundo Francisco Bethencourt,¹⁸⁴ tratava-se nestas ocasiões de repetir atos de caráter transcendente, e exhibir, através dos ritos e da etiqueta, a rígida hierarquia e o poder da instituição. Os ritos geralmente faziam referência às Escrituras Sagradas, como era o caso dos autos-de-fé impregnados pela atmosfera de Juízo Final, e dividiam-se em dois grupos: os que estavam voltados para o exterior da instituição inquisitorial¹⁸⁵ e os destinados ao interior.¹⁸⁶

Por outro lado, as etiquetas regulavam as relações de interação entre as pessoas, como, por exemplo, a ordem dos oficiais do Santo Ofício nas missas, sessões colegiais e nas cerimônias públicas, marcando sempre as precedências. Neste contexto, cada pessoa deveria ocupar o seu lugar na hierarquia. Estes ritos e regras de funcionamento criavam uma aura de poder e autoridade que contribuía para garantir o desejado sucesso das ações do tribunal, isto é, a identificação e extirpação de idéias e comportamentos percebidos por este como heresia.

Dos encontros do inquisidor com os homens e as mulheres que foram à sua presença confessar seus supostos deslizes doutrinários e/ou denunciar os alheios resultou um conjunto de relatos que trazem descrições e contextualizações de delitos cometidos em matéria de fé, conforme mencionado anteriormente. Ao confessarem ou denunciarem, estas pessoas tiveram registrado de suas falas aquilo que, ao passar pelos filtros inquisitoriais, foi avaliado como significativo. Ou seja, aquilo que foi considerado pernicioso para a hegemonia e unidade católica nos domínios ultramarinos. Diante desta constatação não devemos considerar o conjunto dos documentos como uma descrição exata da religiosidade colonial, mas como fonte de indícios, de detalhes que, conectados, podem lançar luz sobre as múltiplas maneiras de se vivenciar a religiosidade na colônia portuguesa.¹⁸⁷

Segundo José Antônio Gonsalves de Mello,¹⁸⁸ foram compostos nove livros durante esta visitação. Destes volumes, seis estão depositados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Lisboa, enquanto os demais são tidos por extraviados. São dois livros de denúncias da Bahia¹⁸⁹, um livro de denúncias relativo em parte à Bahia e em parte a

¹⁸⁴ Sobre esta questão ver: BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 11-12, 80-107.

¹⁸⁵ No caso as cerimônias de fundação, de publicação dos editos, de exposição dos condenados e as visitas aos distritos.

¹⁸⁶ Cerimônias de investidura, visitas de inspeção e ritos diários realizados nas capelas.

¹⁸⁷ Este valor do indício, do sintoma, para a pesquisa historiográfica foi destacado por Carlo Ginzburg. Ver: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁸⁸ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Confissões de Pernambuco: 1594-1595.**

Editadas por José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: UFPE, 1970, p. 8-9 (Introdução).

¹⁸⁹ O primeiro livro foi publicado em 1925 sob a direção de Capistrano de Abreu e o segundo está extraviado.

Pernambuco¹⁹⁰, outro de denúncias de Pernambuco, um volume de confissões da Bahia¹⁹¹, um de confissões de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba¹⁹², um livro de confissões, ao que perece, contendo documentos da Bahia e de Pernambuco¹⁹³ e dois volumes de ratificações, um referente à Bahia e Pernambuco¹⁹⁴ e outro relativo a Pernambuco, Itamaracá e Paraíba¹⁹⁵. A presente pesquisa tem por base os documentos relativos às capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba.

Conforme vimos acima, tais depoimentos se dividem em confissões, denúncias e ratificações. No primeiro caso temos a enumeração dos crimes de fé cometidos pelos confitentes.¹⁹⁶ Apesar desta ação se relacionar a um exame individual da consciência, outras pessoas poderiam ser envolvidas nas culpas confessadas visto que os delitos eram apresentados em associação com as circunstâncias em que haviam ocorrido e com as reações das pessoas presentes.

Além de ouvir, perdoar e penalizar confitentes parecia importante para o inquisidor avaliar a aceitação e o alastramento social das opiniões e comportamentos confessados percebidos pela instituição inquisitorial como errôneos. Deste modo, segundo os relatos, as pessoas inquiridas informavam se haviam sido repreendidas por alguém no momento em que falaram ou se comportaram de maneira heterodoxa. Como um dos muitos exemplos de registros neste sentido, temos a confissão do lavrador solteiro Estevão Cordeiro, morador da freguesia de Santo Amaro: após ter dito que “(...) neste mundo me vejam a mim bem viver, que no outro não me hão de ver padecer”¹⁹⁷ ele teria sido imediatamente repreendido por um indivíduo chamado Rui Gomes, que o alertou sobre a discordância por parte da Inquisição de tal assertiva. Em alguns casos, quem confessava afirmava ter se arrependido de seu desvio doutrinário após ser repreendido por alguém, em outros, admitia ter se obstinado em reafirmar o tal erro.

A confissão do pedreiro Baltasar da Fonseca, morador da vila de Olinda, foi emblemática no sentido de mostrar que algumas pessoas poderiam insistir em seus ditos e comportamentos heréticos mesmo diante das reprovações. Durante o Tempo da Graça

¹⁹⁰ A parte referente à Bahia foi publicada junto com o primeiro livro de denúncias em 1925 e a parte relativa a Pernambuco foi editada em 1929 e publicada por Rodolfo Garcia juntamente com o volume relativo a Pernambuco.

¹⁹¹ Publicado em 1923 sob a direção de Capistrano de Abreu.

¹⁹² Editado por José Antônio Gonsalves de Mello em 1970.

¹⁹³ Extraviado.

¹⁹⁴ Extraviado.

¹⁹⁵ Inédito.

¹⁹⁶ Segundo Sônia Siqueira, o vocábulo confissão, traduzido do grego, tem o significado de reconhecimento dos erros. SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 203.

¹⁹⁷ Livro das Confissões, p. 26.

concedido à capitania de Itamaracá, ele confessou ter falado em diversas ocasiões que não acreditava nem adorava Nossa Senhora, os santos e a cruz e que mesmo repreendido pelo padre Simão de Proença e por outras pessoas continuou firme em sua opinião. Segundo escreveu o notário ele “não fazia caso das ditas repreensões, entendendo que ele confessante dizia e fazia o sobredito bem e o entendia melhor que eles.”¹⁹⁸ No testemunho registrado pelo Santo Ofício, a mudança de opinião ocorreu apenas quando Baltasar viu uma pessoa ser penitenciada por postura semelhante:

Perguntado que se ele tem isto no entendimento por certo inda agora e entende que não erra nisto, que donde lhe nasceu logo vir-se ora acusar a esta mesa disto, disse que no cadafalso que se fez em outubro próximo passado em Olinda de Pernambuco ouviu ele publicarem uma sentença de uma penitência do que arrenegara da Cruz e dos santos, e que dali ficou ele logo suspenso, e que por isso se vem ora acusar a esta mesa, e que daqui por diante crerá e terá o que nesta mesa lhe for ensinado e mandado (...).¹⁹⁹

De uma certeza à outra! Baltasar aparentemente cedeu com relação às convicções que tinha, “de vinte anos a esta parte”,²⁰⁰ em favor da “verdade da Santa Madre Igreja”. Mas, o que ele realmente pensava? Será que ele temia por seu espírito ao implorar o perdão da Igreja ou temia pela sua carne, pelos tormentos que seu corpo físico poderia enfrentar em caso de ter descobertos os seus ditos heterodoxos? Ou ambas as coisas? Não podemos responder ao certo esta questão, não aparecem nos documentos quais eram as suas “reais” motivações, apenas o que ele supostamente disse ao inquisidor.

Entretanto, o medo instaurado pela presença do Santo Ofício é algo que deve ser considerado na análise deste tipo de testemunho que exala tensão. A população que recebia uma visita da Inquisição possivelmente temia tanto pela descoberta de delitos doutrinários quanto pela salvação das almas. Se não fosse assim, ela não correria em direção a Heitor Furtado de Mendonça para confessar e denunciar suas supostas falhas:

Uma premissa básica: a consciência de terem incorrido em falta e a necessidade de apagarem-na. Um sentido de praticidade nortearia alguns: a confissão inteira, e sinceramente feita, poderia trazer breve reconciliação e evitar o andamento do processo. Outros apressavam-se a contar as próprias culpas, temerosos das denúncias de testemunhas e cúmplices. Medo dos homens, ou do Santo Ofício.²⁰¹

Ângela Vieira Maia, inspirada pela obra de Jean Delumeau,²⁰² estudou o impacto do medo provocado pela primeira visita do Santo Ofício ao Brasil nas relações entre cristãos

¹⁹⁸ Livro das Confissões, p. 112.

¹⁹⁹ Livro das Confissões, p. 113-114.

²⁰⁰ Livro das Confissões, p. 110.

²⁰¹ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 218.

²⁰² DELUMEAU, Jean. **O Medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

novos e velhos e concluiu por seu caráter desagregador em termos de integração social e das solidariedades. “O medo transforma-se assim numa arma manipulada, direcionada contra grupos que fugindo à ortodoxia, tornam-se um ‘perigo’ à estabilidade do sistema de poder.”²⁰³

As autoridades religiosas e temporais também participavam desta atmosfera de temor. O medo do alastramento da heresia, que tinha implicações espirituais e terrenas, parecia ser o ponto de partida da investigação inquisitorial. Como observou Jean Delumeau,²⁰⁴ na visão hegemônica entre os representantes da Igreja Católica todo sagrado não oficial era percebido como diabólico, conseqüentemente herético, e por isso perigoso para a unidade, e Deus castigava a coletividade pelos pecados individuais.

Neste sentido, uma pessoa com o comportamento de Baltasar da Fonseca poderia ser ameaçadora aos olhos da Igreja Católica não apenas pelo mal que ela teoricamente causava à sua alma ao duvidar das verdades instituídas pela ortodoxia, mas principalmente pela ameaça ao todo social que representava. Segundo Sônia Siqueira²⁰⁵ era neste ponto que se diferenciava o foro sacramental do inquisitorial. Enquanto o primeiro tratava dos pecados, ou seja, das “ofensas feitas a Deus por um indivíduo”, a Inquisição abordava as heresias²⁰⁶ e apostasias,²⁰⁷ preocupando-se, além da salvação individual, com o bem-estar da comunidade. A regra para o sacramento da confissão era o segredo, silêncio que deveria proteger os confitentes, entretanto, este poderia ser rompido em caso de suspeita de heresia. Na passagem do perigo individual para o coletivo, a Inquisição deveria ser acionada pelo confessor.

Percebemos por meio da leitura dos documentos inquisitoriais o quanto os dois tipos de confissões, a sacramental e a judiciária, se complementavam. Muitas vezes, uma levava à outra. De um lado, confitentes eram mandados ao inquisidor para relatar seus delitos por um confessor, de outro, eram enviados por Heitor Furtado de Mendonça para o confessionário do Colégio da Companhia de Jesus ou ao mosteiro dos capuchos. Após contarem novamente os seus pecados ao confessor, deveriam retornar à mesa do Santo Ofício, onde receberiam as demais penitências consideradas essenciais para a saúde da alma.

A confissão sacramental anual tornou-se obrigatória a partir do IV Concílio de Latrão (1215). Trata-se de uma medida inserida no conjunto maior das preocupações da Igreja Católica que, encabeçada à época pelo papa Inocêncio III, atuava de maneira repressora com o intuito de controlar o conjunto do povo denominado cristão e conter o avanço de crenças e

²⁰³ MAIA, Angela Maria Vieira. **À Sombra do Medo – Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitanias do Açúcar**. Rio de Janeiro: OFICINA Cadernos de Poesia, 1995, p. 26.

²⁰⁴ DELUMEAU, Jean. **O Medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. Op. cit., p. 397.

²⁰⁵ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 204.

²⁰⁶ Doutrinas contrárias à “verdade revelada” da Igreja Católica.

²⁰⁷ Ação de renegar a fé.

práticas vistas como heréticas, como as cátaras.²⁰⁸ Neste sentido,²⁰⁹ foram tomadas algumas decisões no supracitado concílio, além da referente à confissão, como a imposição de um vestiário diferenciador para os judeus, a definição das regras de funcionamento da Inquisição e a aprovação da Ordem dos Frades Menores, instituição fundamental no combate às heresias. Paralelamente, nesta oportunidade foi discutida a moralidade dos clérigos, instados a se diferenciarem claramente da sociedade laica.²¹⁰

Deste modo, em vigor anteriormente em algumas dioceses, a confissão sacramental generalizou-se, tornando-se fundamental para a salvação no ideário católico, principalmente no contexto das reformas religiosas do século XVI.

As duas Reformas religiosas do século XVI – a protestante e a romana – procuraram apaziguar uma angústia crescente (que a própria Igreja havia suscitado) quanto à salvação no além. Ao grande temor do inferno, dois remédios concorrentes foram oferecidos. Um foi a justificação pela simples fé: o homem pecador não pode ter méritos por si mesmo, mas já está salvo se crê na palavra de perdão de seu Salvador. Ao que Roma replicou: os méritos contam para a salvação. Mas é verdade que caímos com frequência. Então recorramos aos sacramentos, especialmente à confissão. [...] Uma tal teologia não era nova, evidentemente. Mas foi reafirmada pela Igreja tridentina com uma insistência não igualada até então.²¹¹

A pastoral penitencial católica representava o confessor especialmente como um pai, que deveria ser caridoso e tranquilizador. Simultaneamente ele tinha que exercer o papel de médico, juiz e doutor. Acolher a alma considerada doente por causa do pecado, apontar o caminho para salvação e instruir acerca da doutrina eram as atribuições principais destes “diretores da consciência”.

Além das confissões, temos os relatos das denúncias feitas a Heitor Furtado de Mendoça durante a visitação. Estas poderiam ocorrer durante todo o ano nos lugares onde existiam as sedes do Tribunal do Santo Ofício. Entretanto, era por ocasião das visitas,

²⁰⁸ Do grego *Katharós* que significa puro. Também chamados de albigenses, devido à cidade de Albi no sul da França ter sido considerada um dos focos irradiadores desta seita. Baseavam a sua doutrina em um maniqueísmo absoluto, no qual o bem e o mal estariam em uma luta constante. O corpo e o matrimônio estavam associados ao mal. Clamavam pela castidade absoluta, repeliam a autoridade papal, o culto de imagens e os sacramentos. Protegidos pelos condes de Toulouse, principalmente por Raimundo VI. Ver: LOPEZ, Luiz Roberto. **História da Inquisição**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993. Sobre as crenças e práticas cátaras e a atuação da Igreja Católica na repressão destas, ver: LE ROY LADURIE, Emmanuel. **Montaillou, povoado occitânico, 1294 – 1324**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

²⁰⁹ Do grego *Katharós* que significa puro. Também chamados de albigenses, devido à cidade de Albi no sul da França ter sido considerada um dos focos irradiadores desta seita. Baseavam a sua doutrina em um maniqueísmo absoluto, no qual o bem e o mal estariam em uma luta constante. O corpo e o matrimônio estavam associados ao mal. Clamavam pela castidade absoluta, repeliam a autoridade papal, o culto de imagens e os sacramentos. Protegidos pelos condes de Toulouse, em particular Raimundo VI.

²¹⁰ Sobre esta questão, ver: DUBY, Georges. **O Tempo das Catedrais**. A arte e a sociedade, 980-1420. Lisboa: Editorial Estampa, 1993; LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. V. II. Lisboa: Editorial Estampa, 1995; **Revista História: Questões e Debates**. Curitiba: Editora da UFPR, 2002.

²¹¹ DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o perdão: as dificuldades da conversão nos séculos XIII e XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 36-37.

como esta que ocorreu no Brasil, que elas aumentavam em número, estimuladas pelo Tempo da Graça, no qual os representantes do Santo Ofício eram mais benevolentes. Com a publicação do Monitório e Édito da Fé, todas as pessoas, sem exceção, tiveram a obrigação de confessar os próprios delitos e, além disso, apontar as heresias ou apostasias que viram ser cometidas. Nesta questão não havia diferenciações de sexo, posição social e idade.

Colocando a religião acima de todos os outros valores, a Inquisição instilava fermentos de um igualitarismo que depois, no decorrer dos processos, a lei permitia suprimir ou atenuar. Mas a base niveladora permanecia. Todos eram susceptíveis de serem detidos e chamados à responsabilidade de seus atos e palavras. As acusações desconheciam as barreiras sociais. O pecado igualava os homens, mesmo quando as leis de repressão aceitavam a hierarquização no momento da justiça.²¹²

Assim, encontramos nas denúncias um arrolar de crimes alheios circunstanciados que colocava as pessoas umas contra as outras, independentemente das relações de parentesco e amizade, em favor da integridade da ortodoxia católica e, conseqüentemente do domínio metropolitano. Até mesmo as informações recebidas de terceiros e as simples suspeições deveriam ser apresentadas aos representantes do tribunal.

Como exemplo de supostas atitudes heréticas denunciadas por “ouvir dizer” temos o caso de João Nunes, homem rico e destacado da capitania de Pernambuco que foi repetidamente acusado, entre outras coisas,²¹³ por guardar um crucifixo em lugar impróprio, isto é, perto do local onde ele fazia as suas necessidades fisiológicas. Segundo aparece nos relatos, tal fato tomou vulto ao ter sido observado por um pedreiro que trabalhou em sua casa. De boca em boca, o assunto tornou-se amplamente conhecido.

Na interpretação do historiador Angelo Assis, que estudou o processo de João Nunes, as denúncias contra este influente negociante teriam sido motivadas principalmente pelo desejo de vingança e pela inveja que o seu poder despertava. Neste ponto tocamos em um aspecto que deve ser considerado na análise das delações: estas poderiam refletir ódios, invejas e inimizades e não apenas o zelo religioso.

Buscaram a Mesa [da Inquisição] os que desejavam uma religião verdadeira - de acordo com os preceitos da Inquisição -, mas também aqueles que percebiam nas perseguições do Santo Ofício a chance de se livrarem de desafetos com o respaldo popular e institucional.²¹⁴

Consciente de tais possibilidades, o inquisidor perguntou continuamente a confitentes e denunciantes sobre o “costume”, ou seja, sobre as relações que mantinham com os homens e mulheres presentes em seus depoimentos. Parecia importante saber se estavam fazendo uso do

²¹² SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 257.

²¹³ Inclusive o amancebamento com Francisca Ferreira.

²¹⁴ ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **Um “rabi” escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista – o caso João Nunes**. 1998. 310p. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, [1998], p. 35.

tribunal para além dos motivos espirituais. Heitor Furtado inquiriu ainda sobre o “juízo”, ou seja, sobre as condições psicológicas em que os delitos foram cometidos (raiva, embriaguez, etc.).

Como foi mencionado acima, a denúncia poderia ser realizada também a partir de uma simples suspeição. Quando o alcaide-mor da vila de Igarapu,²¹⁵ Agostinho de Olanda, foi delatar o flamengo André Pedro e o inglês Alberto Carlos por pronunciarem palavras contra o sacramento da confissão ele teria afirmado que “se escandalizou de lhes ouvir as ditas palavras aos sobreditos e os ficou tendo por luteranos.”²¹⁶

Tudo o que fosse denunciado era depois confrontado com o que havia sido confessado ao Santo Ofício. A abertura do processo era deflagrada a partir da existência de uma confissão “mal feita”, isto é, que não deixou o inquisidor satisfeito ou conflitou com alguma denúncia, ou a partir de duas denúncias consideradas graves e dignas de crédito, que eram somadas aos depoimentos de testemunhas convocadas pelo inquisidor. Nos casos de sodomia, apenas uma denúncia era suficiente para a abertura do processo. Assim, iniciava-se a análise dos depoimentos em termos de veracidade.²¹⁷

Em seu estudo acerca das crenças e práticas marranas transmitidas pelas redes de solidariedades que ligavam cristãos novos no mundo ibérico e colonial, Nathan Wachtel²¹⁸ observou que as confissões eram muitas vezes combinadas visando à proteção das parentelas e amizades. Esta possível artificialidade dos testemunhos, que contrariava as expectativas da Inquisição de atingir a verdade dos fatos, pode ter ocorrido também no caso das confissões realizadas no Brasil. Talvez por isso estas sejam mais contidas no que tange a revelação de nomes envolvidos que as denúncias. Segundo Ronaldo Vainfas,²¹⁹ a denúncia era o âmbito privilegiado da “teia da intriga”, na qual as pessoas eram impulsionadas a acusarem-se, em detrimento das solidariedades e vínculos pessoais.

Entretanto, tanto nos casos das confissões quanto no das denúncias eram exigidas as ratificações, isto é, confitentes e denunciadores eram obrigados a voltar à presença do inquisidor após um intervalo de tempo que variava de horas a meses para repetir tudo o que haviam dito anteriormente.²²⁰

²¹⁵ Morador na freguesia de Santo Amaro, onde possuía um engenho.

²¹⁶ Livro das Denúncias, p. 256.

²¹⁷ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 260 e 279.

²¹⁸ WACHTEL, Nathan. **A Fé da Lembrança: labirintos marranos**. Lisboa: Editorial Caminho: 2002, passim.

²¹⁹ VAINFAS, Ronaldo. A teia da intriga: delação e moralidade na sociedade colonial. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

²²⁰ Infelizmente as ratificações relativas a Pernambuco, Itamaracá e Paraíba não foram consultadas nesta pesquisa, visto que, como foi apontado anteriormente, parte delas encontra-se extraviada enquanto o restante, ainda inédito, está no arquivo da Torre do Tombo em Portugal.

Em muitos casos, o critério das ratificações devia ser válido para aferição da veracidade das informações. Muitos concordavam plenamente com as declarações anteriores. Até nos mais insignificantes detalhes coincidiam. Podia ficar, por isso mesmo, a suspeita de cousa muito bem arquitetada. Talvez aí resida a explicação da necessidade da presença de assessores da Mesa para as ratificações serem consideradas válidas. Os Inquisidores repartiam as responsabilidades.²²¹

O número de pessoas processadas pelo Santo Ofício lisboeta no Brasil fora do período das visitas foi reduzido. Os funcionários do tribunal moradores na colônia não tinham autoridade para averiguar culpas de maneira autônoma. Eles eram obrigados a mandar primeiramente as informações que possuíam sobre as idéias e comportamentos de determinada pessoa para o tribunal em Lisboa e esperar uma ordem da referida instituição para que se procedesse à investigação. As distâncias e a falta de autonomia entre os oficiais do santo Ofício poderiam contribuir assim para um combate menos acirrado contra a heterodoxia.

Após serem permitidas e levadas a cabo as investigações na colônia, os resultados deveriam ser mandados para Lisboa, onde, dependendo das qualificações do material emitidas pelos representantes do Tribunal de Fé, era expedida uma ordem de prisão e de envio da pessoa tida por culpada para os cárceres lusitanos. O processo então se desenrolava no Reino. A Inquisição penalizava as heresias e tinha suas determinações complementadas pela justiça civil dado que as pessoas condenadas eram também percebidas como rebeladas com relação ao monarca e às leis do Reino. Se porventura chegasse a Lisboa alguma pessoa presa injustamente, esta seria enviada de volta ao Brasil.²²²

No quinto livro das Ordenações Manuelinas,²²³ no título II, temos que o julgamento do crime de heresia cabia, principalmente, aos juízes eclesiásticos, entretanto, o âmbito da execução das sentenças pertencia aos desembargadores, encarregados de ler os processos e cumprir as punições.

E quando eles [os juízes eclesiásticos] condenarem alguns hereges por suas sentenças, porque a eles não pertence fazer as tais execuções por serem de sangue, devem remeter a nós os condenados com os processos que contra eles forem ordenados, ou as sentenças que contra eles derem, para os nossos desembargadores verem os ditos processos, ou sentenças, aos quais mandamos, que as cumpram, punindo os ditos hereges condenados como por direito devem; e além das penas corporais, que aos culpados no dito malefício forem dadas, sejam seus bens confiscados, para se deles fazer o que nossa mercê for, posto que tenham filhos.²²⁴

²²¹ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 266.

²²² SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. Op. cit., p. 276-278.

²²³ Compilação das leis portuguesas que vigorou de 1521 a 1603, quando passaram a ser observadas as Ordenações Filipinas.

²²⁴ **Ordenações manuelinas**. Disponível em: www.uc.pt/ihti/proj/filipinas/12p427.gif. Acesso em: dezembro de 2006.

Entretanto, é fundamental destacar, segundo escreveu Sônia Siqueira, que a abertura de um processo não podia ser realizada por meio de simples indícios e nem as condenações poderiam ser creditadas a suspeitas. Tudo deveria ser profundamente investigado e os juizes tinham a obrigação de agirem tendo as doutrinas de juristas, teólogos e canonistas reconhecidos como bases para as suas análises. As etapas dos processos variavam de acordo com a gravidade do delito apurado e do grau de colaboração da pessoa investigada observado pelos membros do Tribunal. Apresentaremos abaixo, de maneira sucinta, as etapas do processo descritas pela referida historiadora.²²⁵

Primeiramente eram convocadas as testemunhas citadas nas confissões e denúncias para relatarem o que sabiam sobre os casos averiguados. Qualquer pessoa poderia ser intimada a comparecer à presença dos oficiais do Santo Ofício como testemunha, independente do ofício que possuísse, do sexo, posição social e idade. Nesta ocasião, quem testemunhava não sabia de antemão os motivos que lhe conduziam à mesa inquisitorial. Pelo contrário, a testemunha era perguntada exatamente sobre as supostas causas de sua intimação e acerca de seus conhecimentos a respeito de algum fato que pudesse interessar à Inquisição.

Era esperado que partissem da própria pessoa as informações sobre o caso investigado, desta maneira ela poderia até mesmo acrescentar detalhes que eram ainda desconhecidos pelo Santo Ofício. Caso isto não acontecesse, procurava-se estimular a memória da pessoa inquirida, mencionando lugares, circunstâncias e outras pessoas relacionadas ao acontecimento investigado na ocasião.

Apenas se estes expedientes não funcionassem era falado claramente sobre o caso. Então, a pessoas interrogada eram estimulada a fazer uma “confissão sincera”, isto é, que fosse considerada completa e boa o suficiente para que se perdoasse o fato desta não ter ocorrido antes, por livre e espontânea vontade, dado que tal postura poderia significar conivência com hereges. Considerando ainda que negar informações ao Santo Ofício era motivo para a excomunhão.

Reunidos os testemunhos, os representantes do Santo Ofício faziam a “Qualificação”, ou seja, examinavam cuidadosamente a matéria e afirmavam se de fato tratava-se de um delito. Este, por sua vez, podia configurar-se efetivamente como uma heresia formal ou como uma suspeição. Dependendo da gravidade era decretada a prisão da pessoa acusada e desenvolvido o processo ou esta era detida para a realização de novas inquirições. Em caso de prisão a pessoa acusada era enviada para o Reino o mais rápido possível. Ela era levada sob

²²⁵ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 279-300.

custódia no primeiro navio que partisse para Portugal e chegando lá deveria ser entregue ao Santo Ofício.

Tinham início os interrogatórios compostos por três sessões, ou seja, três ocasiões em que a pessoa incriminada poderia confessar ou negar as acusações de que era vítima: a primeira sessão chamada *De genealogia*, a segunda, a *De genere* e a terceira, denominada *De specie*. Durante o inquérito era elaborada uma espécie de biografia de quem estava sendo processado juntamente com uma pesquisa a respeito do delito investigado.

A confissão completa daquilo que era considerado como heresia pela Inquisição era esperada e estimulada pelos seus representantes desde o início dos trabalhos, caso isto não ocorresse, a pessoa processada recebia um advogado e tinha o direito de apresentar as suas testemunhas de defesa, que deveriam ser aprovadas pelo inquisidor. Em casos considerados graves o réu era torturado. Depois disto era apresentado o “Despacho”, que se tratava da publicação do veredito do Santo Ofício após o exame de todos os elementos reunidos ao longo do processo.

Por fim, deveria ocorrer a revelação da “sentença” que descrevia a postura do réu durante o seu itinerário em poder do Tribunal. Poderia ser diminuto,²²⁶ diminuto revogante,²²⁷ diminuto entregue,²²⁸ contumaz,²²⁹ ficto,²³⁰ convicto,²³¹ falso,²³² revogante²³³ ou relapso.²³⁴ Este documento trazia também o nível da culpa da pessoa processada: ela poderia ser levemente suspeita, veemente suspeita ou veementissimamente suspeita.

A sentença era lida em particular ou publicamente no Auto de Fé. Nela determinava-se, a reconciliação e as obrigações que o réu teria que cumprir como pagamento por seus supostos erros, ou a “entrega ao braço secular”, eufemismo para a condenação à morte. Se a pessoa morresse antes de ter seu processo concluído ela era sentenciada como “defunto no cárcere recebido”, o que significava também a reconciliação.

Segundo Sônia Siqueira, os visitantes somente poderiam despachar nos delitos de bigamia, blasfêmia e culpas menos graves, os acusados de judaísmo e luteranismo deveriam ser remetidos para Lisboa. Heitor Furtado de Mendoça conduziu processos no Brasil e leu as

²²⁶ Confessou de maneira insuficiente.

²²⁷ Confessou e depois negou os seus ditos.

²²⁸ Entregou-se, mas não confessou tudo o que o Santo Ofício esperava.

²²⁹ Que não se apresentou ao tribunal, ou seja, foi ausente. A sentença era executada simbolicamente por meio do uso de uma estátua que recebia o seu nome.

²³⁰ Mostrou um falso arrependimento.

²³¹ Insistiu em seu “erro”.

²³² Quis se reconciliar com a Igreja, mas o Santo Ofício suspeita que tenha sido por medo da morte e não sinceramente.

²³³ Confessou e negou posteriormente.

²³⁴ Foi preso após já ter sido anteriormente reconciliado ou absolvido pelo Santo Ofício.

sentenças resultantes destes tanto em particular, na mesa inquisitorial, como nos autos-de-fé que realizou na Bahia e em Pernambuco. Estes ocorreram na Igreja da Sé na Bahia no dia 26 de Janeiro de 1592, 23 de agosto de 1592, 24 de janeiro de 1593, 15 de agosto de 1593, e na Matriz de Olinda nos dias 9 de outubro de 1594, 10 de setembro de 1595 e 17 de setembro de 1595. As pessoas implicadas em judaísmo e luteranismo foram enviadas juntamente com as “provas” para Portugal.²³⁵

Por meio dos documentos resultantes das confissões e denúncias podemos perceber que estas cerimônias, que revelavam publicamente os implicados nas heresias, cumpriam o propósito de intimidar a população. Existiram pessoas, principalmente confitentes, que procuraram o inquisidor para arrolar seus delitos após assistirem à leitura e aplicação das sentenças realizadas nos autos-de-fé. Talvez movidas pelo medo de serem expostas de maneira humilhante como as outras o foram na referida ocasião, talvez porque ficaram sabendo na cerimônia que algo que fizeram ou observaram alguém fazer era matéria do Santo Ofício.

²³⁵ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 298-299.

3 Sob o Primado da Palavra

3.1 Palavra e domínio metropolitano

Ora, eu vos declaro que os homens darão conta, no dia do juízo, de toda palavra inútil que tiverem pronunciado. Porque, conforme as tuas palavras é que serás declarado justo, e conforme as tuas palavras é que serás condenado (Evangelho segundo Mateus 12:36-37).²³⁶

Podemos perceber através da leitura das confissões e denúncias resultantes da primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil o imenso valor atribuído pela Igreja Católica a tudo o que era falado e discutido pelas pessoas no dia-a-dia. Diante de uma preocupação contínua com o que as “palavras soam”, estas deveriam ser sempre “cristãs e católicas”. Neste sentido, o inquisidor Heitor Furtado de Mendonça aconselhou diligentemente confitentes a não opinarem sobre o que não sabiam e a procurarem uma pessoa “douta” para esclarecer-lhes as dúvidas, ou seja, que fosse habilitada para ensinar corretamente a doutrina católica.

Podemos citar alguns casos ilustrativos neste sentido: no relato da confissão de Briatiz Martins, moradora da vila de Olinda, temos que após ela ter confessado diante de Heitor Furtado de Mendonça as suas afirmativas contrárias à superioridade do estado de religioso, ela “foi admoestada pelo Senhor Visitador, com caridade, que em suas práticas [conversas] seja atendida e não fale o que não entender e que pergunte o que não souber às pessoas douts que a podem ensinar”;²³⁷ em outro caso, segundo escreveu o notário, Jerônima Baracha, moradora de Itamaracá, teria blasfemado “sem atentar o que falava e sem ter na tenção o que as palavras soam”,²³⁸ e também Isabel Fernandes, residente em Itamaracá, foi “repreendida pelo Senhor Visitador e admoestada que não diga mais tais blasfêmias e seja muito temperada em suas falas.”²³⁹

A Igreja Católica estava tão consciente do poder da palavra à época que no Concílio de Trento os seus representantes concederam à atividade da pregação uma função primordial na renovação da instituição. De acordo com Marina Massimi, desde a abertura do Concílio este foi um tema fundamental em questão.

A pregação passa a ser o principal meio de doutrinação do povo para difundir a ortodoxia católica e as verdades fundamentais da fé, inacessíveis de outra forma

²³⁶ **Bíblia Mensagem de Deus**. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 1004.

²³⁷ Livro das Confissões, p. 43.

²³⁸ Livro das Confissões, p. 104.

²³⁹ Livro das Confissões, p. 119.

devido à proibição de acesso às Sagradas Escrituras em línguas vulgares pelos leigos.²⁴⁰

Este Concílio, que durou, com dois intervalos, do ano de 1545 a 1563, se insere nos quadros da Contra-Reforma dirigida pela Igreja Católica em oposição ao protestantismo, sendo esta um dos aspectos da Reforma Católica, movimento mais amplo de renovação da referida instituição.²⁴¹ Convocado pelo papa Paulo III²⁴² nele foram discutidos aspectos doutrinários centrais do catolicismo como a liberdade humana no processo de salvação, ou seja, o valor das obras, os sete sacramentos,²⁴³ os meios tradicionais de devoção (indulgências, peregrinações e reverência às relíquias), o culto aos santos, a realização das missas em latim e a aceitação da Vulgata de Jerônimo como a versão adequada das Escrituras.

Segundo as determinações tridentinas, a eloquência, como instrumento do sagrado, tornou-se uma dignidade do sacerdote. Neste sentido, a oratória despontou como um veículo que poderia exprimir e comunicar a ortodoxia a populações influenciadas pela oralidade, o que impulsionou a valorização do ensino da retórica nos seminários e colégios. Nesta renovação em termos retóricos, a Igreja Católica tomou os Padres da Igreja como modelos: Tertuliano, Cipriano, Orígenes, Jerônimo, dentre outros.

A retórica sagrada divulgou-se pela Europa, de maneira que no período compreendido entre 1500 a 1700, cerca de duzentos livros foram publicados sobre o assunto. Estas obras influenciaram a pregação no Brasil colonial, onde a arte da retórica atuou no sentido de transmitir idéias e práticas com o intuito de produzir nos ouvintes modificações em termos de crenças e hábitos.²⁴⁴ O sermão foi um veículo privilegiado neste movimento de transmissão cultural. Nesta perspectiva religiosa: “A palavra, entendida em suas dimensões doutrinária, persuasiva, evocativa e revelativa, é, portanto, o verdadeiro *pharmakon* em poder do homem, para que aprenda a bem viver e a bem morrer.”²⁴⁵

De acordo Marina Massimi, como as determinações tridentinas deixaram os integrantes das ordens religiosas livres da autoridade dos bispos, o monopólio destas no âmbito da pregação foi fortalecido. Cada congregação fundou seus cursos e desenvolveu

²⁴⁰ MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 79.

²⁴¹ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989, p. XVII.

²⁴² Segundo Eamon Duffy, os luteranos não se fariam presentes nesta reunião ocorrida em Roma e presidida pelo papa. Ver: DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores: História dos Papas**. São Paulo: Cosac e Naify Edições Ltda, 1998, p. 163.

²⁴³ Estes eram: o batismo, a confirmação, a eucaristia, a penitência (confissão), o casamento, as ordens e a extrema-unção.

²⁴⁴ MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. Op. cit., p. 77-84.

²⁴⁵ Ibid., p. 17.

características específicas em termos estilísticos. Como exemplos, temos os franciscanos e os jesuítas.

Os franciscanos, que chegaram ao Brasil no ano de 1585 e se instalaram primeiramente em Olinda, ensinavam lógica, física, metafísica, ética, matemática, teologia e moral em seu seminário e tinham como modelo principal das suas pregações o tratado de Francesco Panigarola, que se baseava nas ordenações resultantes do Concílio de Trento.

Francesco Panigarola foi mestre do noviciado franciscano em Roma e forneceu em sua obra, *Modo Di Comporre Una Predica*, de 1584, uma série de sugestões voltadas para a preparação dos sermões que poderiam ser escritos em variados gêneros, dependendo dos objetivos traçados pelo pregador. De acordo com este autor, na composição da prédica o religioso deveria fazer uma proposição e em seguida argumentar no sentido de sustentá-la, baseando-se em seus conhecimentos adquirido através das leituras. Nesta perspectiva, o sermão dividir-se-ia em um momento dedicado a uma introdução à proposição, e um outro voltado para a argumentação e o convencimento do público. A finalização da pregação dependeria das pretensões do orador com relação a sua platéia, podendo ser concluída, por exemplo, com uma oração ou com uma exortação.²⁴⁶

Segundo Marina Massimi, este modo franciscano de falar às pessoas adequava-se às necessidades da pregação popular, principalmente no meio rural, onde as solenidades uniam a realização do sermão, a administração dos sacramentos e a catequese. Este tipo de pregação, por sua vez, também foi bastante utilizado pelos jesuítas. “Nesse contexto, os métodos da pregação assumiam conotações originais, com predominância do elemento cênico.”²⁴⁷

Os integrantes da Companhia de Jesus, por sua vez, leais à tradição católica e às determinações resultantes do Concílio de Trento, tiveram como base para a realização de suas pregações uma obra voltada para a formação retórica. O *De arte rhetorica libri três* (1560), escrito em Coimbra pelo jesuíta Cipriano Soares, começou a ser usado nos colégios da referida ordem em fins do século XVI e, baseando-se nos ensinamentos de Aristóteles, Cícero e Quintiliano, versava sobre a retórica.

Esta preocupação jesuítica com o domínio da linguagem era importante para os religiosos tanto por permitir um maior conhecimento das Escrituras Sagradas, quanto por capacitar os integrantes da Companhia para o desempenho profissional, que envolvia o duplo uso da palavra: o oral e o escrito, na pregação e na escritura das correspondências epistolares.

²⁴⁶ MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 90-91.

²⁴⁷ Ibid., p. 92.

“Possuir o domínio da linguagem significa possuir um poder efetivo, ainda mais numa sociedade como a da Idade Moderna, rigidamente hierarquizada: assim, o domínio da retórica significava um marco de distinção e prestígio.”²⁴⁸

O uso da palavra estava, assim, profundamente ligado à expansão da fé católica. Charles Boxer²⁴⁹ destacou a utilização da palavra escrita neste processo, visto que muitas obras foram produzidas com a finalidade de serem usadas pela atividade missionária. Catecismos, livros sobre lingüística, e manuais destinados à orientação dos confessores e párocos, por exemplo, foram compostos e divulgados no mundo colonial desde o século XVI. Neste empreendimento, obras contendo os princípios básicos da doutrina católica foram traduzidas para as línguas das populações inseridas no processo de colonização ibérica e gramáticas e dicionários foram produzidos e circularam de maneira impressa ou manuscrita.

De acordo com Eduardo Hoornaert, a catequese na América portuguesa, que se identificou com a doutrinação dos africanos e principalmente das populações nativas,²⁵⁰ fez uso desde o século XVI de catecismos compostos em língua nativa, aperfeiçoados continuamente, ao passo que somente em fins do século XVII foi publicada uma obra voltada para os africanos: a “arte da língua de Angola” (1697), escrita pelo padre Pedro Dias.²⁵¹

Este empenho maior dos missionários no sentido de conhecer as línguas utilizadas pelos ameríndios esteve associado aos significados da catequese católica no que tange a estes dois grupos humanos. O objetivo colonizador era integrá-los ao sistema. Contudo, se para isso os nativos precisavam passar pela catequese, na qual o colonizador reduzia o “outro” a “si mesmo”, conforme escreveu Eduardo Hoornaert,²⁵² as pessoas africanas já chegavam ao Brasil como escravas, ou seja, enquadradas.

Os ameríndios eram teoricamente integrados por meio da redução, isto é, do confinamento em aldeamentos nos quais a doutrinação católica pretendia gerar almas e corpos dóceis. A convivência entre catecúmenos e catequizadores propiciada pelas reduções, produzia nos últimos a necessidade de aprender as línguas nas quais se comunicavam os seus

²⁴⁸ MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 94.

²⁴⁹ BOXER, Charles. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Rio de Janeiro: Edições 70, sem data.

²⁵⁰ Dado que a catequese direcionada aos portugueses dizia respeito apenas às crianças, pois se considerava os adultos como catequizados.

²⁵¹ HOORNAERT, Eduardo. A Evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 119.

²⁵² HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 336.

interlocutores, o que impulsionou a criação de uma “língua geral”, baseada no tupi e aprendida nos colégios dos religiosos.²⁵³

Por outro lado, a catequese das pessoas africanas não foi “especializada”, como no caso dos nativos aldeados, visto que estas deveriam receber os ensinamentos doutrinários no contexto da família patriarcal: “(...) a mensagem cristã emana da casa grande e se dirige à senzala.”²⁵⁴ Entretanto, os jesuítas também se preocuparam inicialmente em conhecer as línguas africanas, afinal, era preciso haver entendimento em termos lingüísticos para que pudessem acontecer o ensino e a aprendizagem da doutrina católica, dos cânticos e das orações. Deste modo, o jesuíta Francisco de Gouveia determinou em 1583 que membros da Companhia de Jesus fossem a Angola para instruírem-se a respeito da língua. Também, na ótica deste religioso, as pessoas vindas da África somente poderiam ser doutrinadas após terem passado algum tempo em terras brasileiras, visto que estas chegavam sem conhecer o idioma português.

Todavia, os esforços no sentido de aprender as línguas das pessoas africanas que chegavam ao Brasil não foram continuados. Estas, conforme foi mencionado acima, já estavam inseridas como escravas no sistema colonial e por isso não se constituíram como prioridade para os missionários. Como estas pessoas não foram alvos de aldeamentos, e foram dispersas pelos engenhos e fazendas, ficou mais difícil receberem um suposto acompanhamento espiritual por parte dos religiosos, obrigados a vencerem grandes distâncias para realizarem a catequese e a administração dos sacramentos. Devido a estes obstáculos, ficou principalmente a cargo dos proprietários dos escravos, o ensino da doutrina que teoricamente concederia aos cativos a salvação eterna.

No entanto, os senhores não se interessaram em proporcionar um verdadeiro conhecimento bíblico à escravaria, baseado no uso das línguas africanas, dado que isto poderia incentivar rebeldias. Neste contexto, estas línguas estrangeiras foram tidas como “subversivas”.

A catequese dos escravos tinha que partir necessariamente do postulado da ignorância religiosa, isto é, da inexistência de uma “palavra africana” válida no Brasil. A primeira coisa que um dominador faz ao conquistar a terra alheia não é tomar a terra, mas sim tomar a palavra. O dominador não pode aceitar a palavra do outro como sendo válida pois esta o convenceria imediatamente da ilegitimidade de sua ação. A não-aprendizagem da língua africana pelos catequistas não é pois

²⁵³ HOORNAERT, Eduardo. A Evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época.** Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 121.

²⁵⁴ HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo.** Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 340.

somente um problema técnico (a dificuldade em aprender uma língua estrangeira), mas é um problema estrutural: a língua estrangeira é conflitual, ela contesta por si a legitimidade do projeto colonial.²⁵⁵

Se esta palavra africana deveria ser silenciada segundo a ótica colonizadora, também o deveria ser qualquer outra que viesse a contestar o poder metropolitano vinculado à autoridade da Igreja Católica. É nesta perspectiva que se insere a constante preocupação do Santo Ofício com as falas consideradas heréticas e com a leitura de livros proibidos, como a bíblia escrita em língua vulgar, conhecida como bíblia em linguagem.

Se foi por meio da palavra, ou seja, da doutrinação que tinha como veículo a oralidade e a escrita, que se pretendeu construir uma ordem e uma unidade em termos religiosos e políticos, o uso percebido como indevido desta poderia causar o inverso: a desordem e a fragmentação, e, pior ainda, a dúvida, tão prejudicial para a afirmação da ortodoxia católica. Deste modo, seja por meio das falas tidas pela Igreja Católica como impróprias, seja através da leitura dos livros vetados, cujas influências foram sempre temidas por Heitor Furtado de Mendonça, lá poderia estar a palavra, soando com todo o seu poder.

A atitude de censurar livros em Portugal foi anterior à instalação do Santo Ofício em 1536. Segundo Silvia Cortez Silva, o primeiro documento encontrado que versava sobre o assunto foi um alvará de 18 de agosto de 1451, expedido pelo rei Afonso V, no qual foi ordenada a queima das obras consideradas heréticas. Em 1521, uma bula de Leão X, papa que excomungou Lutero, alertava ao rei de Portugal D. Manuel I sobre o perigo da difusão dos escritos luteranos em língua espanhola.²⁵⁶ Em outra bula, Leão X agradecia o empenho do monarca no combate às heresias: “(...)sendo as heresias como plantas, que, a não se erradicarem totalmente nascem mais vigorosas, valera a pena não abrandar a habitual diligência na perseguição do monstro até a sua destruição total.”²⁵⁷

A partir de 1534 as obras tiveram que receber uma licença para que fossem impressas. A nomeação do Cardeal Infante D. Henrique para o cargo de Inquisidor geral, possibilitou um aumento no rigor da censura, visto que ele organizou uma comissão que teve como encargo examinar e censurar a totalidade das obras disponíveis nas livrarias lisboetas. Os impressores,

²⁵⁵ HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 338.

²⁵⁶ SILVA, Silvia Cortez. O rol dos livros defesos: a censura a serviço da Igreja e do Estado. In: **Clio Revista de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Pernambuco**. Recife: UFPE, n. 16, 1996, p. 133-141.

²⁵⁷ LEÃO X, Papa. Bula, 1521, ago. 20, agradece a D. Manuel as providências tomadas contra os livros de Lutero. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Bulas, maço 31, n. 219. Cópia fac-similar. Apud SILVA, Silvia Cortez. O rol dos livros defesos: a censura a serviço da Igreja e do Estado. Op.cit., p. 135.

por sua vez, foram proibidos de imprimir livros sem que estes primeiramente fossem vistoriados.

Enfim, em 28 de outubro de 1547, D. Henrique ordenou que fosse publicada uma listagem nomeando os livros proibidos. Foi criado, então, o rol dos livros defesos que, entretanto, teve o seu alcance reduzido por não ter sido impresso. Para que isto ocorresse, foi expedida uma provisão do Cardeal Infante no dia 4 de julho de 1551. Deste modo, elencando estes acontecimentos, Silvia Cortez destacou em sua narrativa o pioneirismo português no âmbito da censura, dado que, quando em 1559 foi publicado o *Index Auctorum Librorum* do papa Paulo IV em Coimbra, Portugal já havia organizado duas listas de livros proibidos. “É o círculo que se fecha cada vez mais à liberdade da palavra.”²⁵⁸

O *Index* publicado por Paulo IV separou os livros defesos em três blocos: autores condenados, autores com alguns títulos proibidos e livros que não traziam o nome do seu autor verdadeiro. Segundo as determinações deste documento, todas as obras publicadas a partir do ano de 1519 que não informassem autoria deveriam ser condenadas, juntamente com uma série de edições da Bíblia. Por sua vez, o índice de livros proibidos resultante do Concílio de Trento, promulgado no ano de 1564,²⁵⁹ tornou-se um imperativo destinado a toda a cristandade, embora tenha sido acatado efetivamente apenas na Península Ibérica, na Itália e na Bélgica.

De acordo com Silvia Cortez, as censuras da Igreja Católica e do Estado português aliaram-se. “Agora três censuras agem sobre livros e autores: o Santo Ofício e o Ordinário, defendendo a Igreja; o Desembargo, o poder civil. Os três poderes agiam independentemente, entretanto com o mesmo objetivo, a defesa da religião e do Estado.”²⁶⁰ Contudo, o parecer final sobre as obras era fornecido pelo Estado, o que apontava para a importância do poder do rei neste âmbito.

Segundo Jean Delumeau,²⁶¹ as perseguições político-religiosas sistemáticas aos “agentes de Satã”²⁶² no Ocidente foram impulsionadas pelo medo obsessivo que as elites religiosas católicas e civis tinham das idéias e práticas que consideravam heréticas. O temor intensificou-se com a Reforma Protestante, chegando ao auge no século XVI e início do

²⁵⁸ SILVA, Silvia Cortez. O rol dos livros defesos: a censura a serviço da Igreja e do Estado. . In: **Clio Revista de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Pernambuco**. Recife: UFPE, n. 16, 1996, p. 136.

²⁵⁹ Sob a autoridade do papa Pio IV.

²⁶⁰ SILVA, Silvia Cortez. O rol dos livros defesos: a censura a serviço da Igreja e do Estado. Op. cit., p. 139.

²⁶¹ DELUMEAU, Jean. **O Medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 393-398.

²⁶² Praticantes da idolatria, do islamismo, do judaísmo, da feitiçaria e do protestantismo, por exemplo.

XVII.²⁶³ Catálogos sobre heresias, como o de Bernard de Luxembourg (1522) que trazia 432 categorias de hereges, e os supracitados índices de livros proibidos apontam este aumento da aversão pela heresia.²⁶⁴ A doutrina se tornou cada vez mais rígida e negou a diversidade em termos litúrgicos.

3.2 Heresia e sociedade

Em fins do século XVI e início do século XVII, a população na colônia portuguesa era constituída por pessoas residentes e estantes. Os moradores dedicavam-se principalmente à produção e ao comércio, enquanto a população estante ocupava-se especialmente das atividades comerciais. Nas capitanias visitadas pela Inquisição, a estrutura sócio-econômica, baseada na escravidão, apresentava-se em linhas gerais da seguinte maneira: no topo da hierarquia estavam os senhores de engenho e de terras e mercadores, em seguida estariam situadas a média e a pequena burguesia, composta, por exemplo, por comerciantes, artesãos, pequenos industriais, indivíduos atuantes no sistema burocrático, rendeiros, trabalhadores assalariados e o clero.²⁶⁵ No nível abaixo destes, situava-se o restante da população e os escravos.²⁶⁶

O conteúdo dos relatos produzidos durante a presença da Inquisição lisboeta nas capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba nos possibilita pensar que, apesar das medidas preventivas que ambicionavam o enquadramento doutrinário destas populações alcançadas pela expansão da fé católica, as questões relativas à religiosidade eram discutidas nestas possessões portuguesas de maneira corriqueira. Pessoas de todos os estratos figuraram de uma forma ou de outra, nos registros inquisitoriais consultados, criticando ou reforçando a ortodoxia católica.

Contrariamente ao que desejava o Santo Ofício, mulheres e homens conversavam no dia-a-dia sobre as suas crenças e práticas religiosas e neste movimento chegavam diversas vezes a ultrapassar os limites impostos oficialmente pelo catolicismo. Em debates muitas vezes acalorados, algumas pessoas discordavam publicamente dos aspectos ortodoxos, enquanto outras repreendiam veemente aquelas colocações e práticas que consideravam

²⁶³ Embora a presente pesquisa se dedique a atuação do Tribunal de Fé católico faz-se necessário destacar, segundo observou Jean Delumeau, que o poder reformado também usou a força e a espada em defesa da doutrina fazendo também inúmeras vítimas.

²⁶⁴ Os manuais de inquisidores aumentam em número do século XIV ao XVI.

²⁶⁵ Os membros do clero poderiam inserir-se também, se fossem senhores de engenho ou de terras, no topo da hierarquia.

²⁶⁶ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 63, 76-82.

abusivas. Nestas ocasiões, as idéias e comportamentos poderiam atuar, então, promovendo o diálogo, que possivelmente, em sentido inverso, influenciaria práticas e opiniões. Assim, a dúvida e o questionamento, tão temidos pela Igreja Católica, se faziam presentes no mundo colonial.

Portanto, era no dia-a-dia, quando as pessoas iam às missas ou se confessavam, mas também, e talvez principalmente, quando participavam das conversas à mesa, nos locais de trabalho, nas casas e alpendres, por exemplo, que eram vividas e definidas as crenças e práticas religiosas, muitas vezes diversas de como as pretendia a Igreja Católica e a Coroa. Neste processo, as escolhas não eram arbitrárias, mas faziam sentido no contexto das experiências cotidianas.

Assim, percebemos através do contato com os referidos relatos que, conforme afirmou Laura de Mello e Souza, a religiosidade popular na colônia portuguesa se dava como “vivência”, ou seja, era simplesmente “vivida” em meio à tensão resultante das tradições múltiplas – africanas, ameríndias, católicas, judaicas e pagãs. “Traços incorporados traziam consigo um mundo pleno de significações: assimilações e seleções não eram arbitrárias (...).”²⁶⁷ Não tratando-se, portanto, de reminiscências ou sobrevivências. “É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo.”²⁶⁸

As concepções religiosas consideradas pela Igreja Católica como heréticas aparentemente circularam nas capitanias visitadas pelo Santo Ofício por meio das redes de sociabilidade, construídas no cotidiano das populações. Estas redes, por sua vez, se formaram em associação com as condições específicas da colonização portuguesa, que demandaram a cooperação entre as pessoas diante dos perigos e ameaças constantes, provenientes de várias frentes, como os nativos, hostis à tomada de suas terras característica da empresa colonial, e as investidas estrangeiras. Além destes momentos nos quais as povoações enfrentavam os perigos específicos, também no dia-a-dia a cooperação e a dependência entre as pessoas eram fundamentais para a sobrevivência da coletividade.

Deste modo, é compreensível que as pessoas convivessem e se considerassem amigas mesmo que discordassem em alguns aspectos doutrinários, conforme foi afirmado em algumas denúncias realizadas durante a visita inquisitorial quinhentista. De maneira geral, deveria haver necessidades mais prementes do que a preocupação com relação às palavras

²⁶⁷ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 98.

²⁶⁸ Ibid., p. 99.

“heréticas” de algumas pessoas ou os comportamentos considerados heterodoxos de outras.

Foi neste âmbito, inclusive, que Angela Vieira Maia situou as relações entre cristãos novos e cristãos velhos, que supostamente conviviam bem na América portuguesa, apesar dos preconceitos. Neste sentido, esta autora escreveu: “*Podemos então admitir que, apesar da existência de um preconceito latente, a convivência pacífica na Colônia foi forçada pela necessidade que teve a função de aproximar os grupos e aliviar os possíveis atritos*”.²⁶⁹

Aliás, outros fatores também colaboraram para a heterodoxia religiosa na colônia portuguesa: a atuação das naus protestantes no litoral brasileiro,²⁷⁰ a mestiçagem, que contribuía para um hibridismo religioso,²⁷¹ a presença de degredados, mandados para o Brasil pela Inquisição e pela Coroa,²⁷² e a chegada, às capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, de pessoas predominantemente originárias das comarcas portuguesas de Entre-Douro-e-Minho, Beira e Algarve, localizadas a grandes distâncias das sedes dos bispados e por isto não alcançadas vigorosamente pelas determinações do Concílio de Trento.²⁷³ Paralelamente, as distâncias, isto é, a dispersão geográfica da população na América portuguesa e o número insuficiente de religiosos responsáveis por atuarem neste vasto território possivelmente influenciaram nas condutas e concepções religiosas, principalmente quando os homens afastavam-se do litoral e se situavam em meios mais isolados, sem assistência sacerdotal.

No Brasil o colono era um pouco missionário e o clero um pouco colono. Misturavam-se os planos espiritual e material na salvaguarda do patrimônio comum: a vida e a terra. Psicologicamente esboçava-se uma nova modalidade de exteriorização do Cristianismo. (...) Fabricava-se uma atmosfera espiritual diferente daquela do Reino. E nela dissolvia-se – porque ainda tênues – miasmas da heresia. De uma heresia vestida de novo.²⁷⁴

Possivelmente preocupado com os excessos que poderiam resultar de vivências religiosas espontâneas e heterodoxas, o Santo Ofício lisboeta apontou em seus monitórios, lidos “em alta voz” durante as cerimônias realizadas na América portuguesa, aquilo que não deveria ser dito e praticado por pessoas católicas e aconselhou o cuidado com as palavras, sejam estas faladas ou escritas. Na ótica da Igreja Católica estas poderiam se constituir tanto como veículos de bênçãos como de maldições. Neste sentido, os relatos inquisitoriais tinham

²⁶⁹ MAIA, Angela Maria Vieira. **À Sombra do Medo – Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitanias do Açúcar**. Rio de Janeiro: OFICINA Cadernos de Poesia, 1995, p. 111.

²⁷⁰ Aspecto que será discutido adiante.

²⁷¹ Sobre esta questão ver: VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

²⁷² Ver: PIERONE, Geraldo. **Vadios e ciganos, heréticos e bruxos: os degredados no Brasil colônia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

²⁷³ SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 64-111.

²⁷⁴ Ibid., p. 111.

início com um ritual que destacava o poder da palavra: era realizado um juramento no qual as pessoas inquiridas prometiam dizer a verdade tendo a mão direita posta sobre os Evangelhos.

3.3 Heresia e memória

A listagem de crimes de fé publicada por ocasião da visitação, que continha as heresias a serem confessadas e denunciadas, foi confrontada com o que vinha sendo, falado escutado e praticado nos recantos das capitânias inspecionadas. Falas e comportamentos receberam, então, significados, frequentemente impostos pela Inquisição. Significados que tinham as suas implicações espirituais e terrenas.

Para serem relatadas, entretanto, as idéias e práticas tidas pelo Santo Ofício como heréticas, tinham que ser lembradas. Era preciso então que todas as pessoas rememorassem os seus passados. Que se esforçassem para lembrar fatos ocorridos há dias, meses, anos e até mesmo décadas atrás, afinal, segundo consta no *Directorium Inquisitorium*²⁷⁵, a heresia não era algo que pudesse ser esquecido.

Está comprovado que a memória guarda sempre inalteradas as lembranças de fatos particularmente marcantes, ou particularmente chocantes. Quem, como os luteranos, tivesse profanado locais sagrados, pregado idéias heréticas, destruído imagens, poderia, se acusado tempos depois, de heresia negativa, afirmar que esqueceu tudo? Respondam, vamos! Seria “processado”. E, eu defenderia a mesma posição em relação a todos que afirmassem que esqueceram fatos menos marcantes, porque a marca que a prática dos hereges deixa na memória nunca se apaga. Daríamos o benefício do esquecimento a quem quisesse se livrar do embaraço, sob pretexto de não mais se lembrar de ter sido circuncidado?²⁷⁶

Mas, na ótica dos autores do *Directorium Inquisitorium*, especialistas no ofício inquisitorial, o que era a heresia? Para eles, tratava-se da eleição de uma doutrina “falsa e perversa” em lugar da verdade. Nesta perspectiva, uma proposição era considerada herética quando se opunha aos artigos de fé, como o dogma da Santíssima Trindade e da Encarnação

²⁷⁵ Manual inquisitorial escrito em 1376 pelo dominicano Nicolau Eymerich nascido no reino de Catalunha e Aragão, e atualizado a pedido da Inquisição romana por outro dominicano, Francisco de La Peña, em 1578. Trata-se de uma obra sobre a fé católica, a heresia e os hereges e o procedimento inquisitorial. Tornou-se um referencial para todos os inquisidores. Este manual, que foi traduzido do latim para o castelhano, orientou a Inquisição portuguesa desde a sua criação, em 1536, até a constituição de seu primeiro regimento, em 1552. Os cinco regimentos do Santo Ofício português que vigoraram durante o período colonial foram publicados, juntamente com um texto introdutório de Sônia Siqueira, na seguinte obra: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: IHGB, n. 392, p. 495-1020, 1996.

²⁷⁶ EYMERICH, Nicolau. **Manual dos Inquisidores**. Comentários de Francisco Peña. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: fundação Universidade de Brasília, 1993, p. 41.

do filho de Deus, às determinações da Igreja, como a condenação da usura, e a tudo o que era afirmado nos livros canônicos, ou seja, na Bíblia, como por exemplo, a criação divina do céu e da terra.²⁷⁷ Portanto, teoricamente, por trás das falas contrárias a qualquer um destes pontos poderia se encontrar um herege em potencial.

E, ciente disto, a inquisição pretendia ser ágil em suas inquirições. Era preciso agir rapidamente, visto que a heresia poderia se espalhar na sociedade como uma doença contagiosa e prejudicar além do indivíduo, a coletividade. O crime da heresia era considerado um delito tão grave, que nenhuma pessoa, independente de quem fosse, estava isenta de ser torturada caso nele fosse implicado. Enfim, as heresias poderiam ser diversas, mas as suas conseqüências eram sempre grandiosas. Neste sentido, o *Directorium Inquisitorum* advertia:

E as conseqüências da heresia? Blasfêmias, sacrilégios, agressões aos próprios fundamentos da Igreja, transgressão das decisões e leis sagradas, injustiças, calúnias e crueldade de que os católicos são vítimas. Por causa da heresia, a verdade católica se enfraquece e se apaga nos corações; os corpos e os bens materiais se acabam, surgem tumultos e insurreições, há perturbação da paz e da ordem pública. De maneira que todo povo, toda nação que deixa eclodir em seu interior a heresia, que a alimenta, que não a elimina logo, corrompe-se, caminha para a subversão, e pode até desaparecer. A História dos antigos prova isso. E o presente também, mostrando-nos o exemplo de prósperas regiões e reinos em franco desenvolvimento, atingidos por grandes calamidades por causa da heresia.²⁷⁸

Deste modo, confitentes e denunciante tiveram que examinar as suas memórias durante a primeira visita ao Brasil em busca daquilo que pudesse interessar aos representantes do Santo Ofício, isto é, de casos de heresia e apostasia. Evidentemente que as memórias narradas poderiam ser fantasiosas e interesseiras, afinal, estas são sempre atualizadas em relação íntima com as demandas do presente. “A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória.”²⁷⁹

De acordo com Michael Pollak, os elementos constitutivos da memória, seja ela individual ou coletiva, são os lugares, as pessoas ou personagens e os acontecimentos. Apesar dos séculos que separam o texto deste autor contemporâneo do momento em que o Santo Ofício apelava às memórias das pessoas com o intuito de extirpar heresias, estes elementos apontados por Michael Pollak foram justamente os dados geralmente arrolados pelos confitentes e denunciante ao comparecerem à presença do inquisidor. Entretanto, se esta

²⁷⁷ EYMERICH, Nicolau. **Manual dos Inquisidores**. Comentários de Francisco Peña. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993, p. 33.

²⁷⁸ EYMERICH, Nicolau. **Manual dos Inquisidores**. Op. cit., p. 32.

²⁷⁹ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 204, 1992.

espécie de roteiro repetido continuamente nos testemunhos foi desenvolvido pelas autoridades inquisitoriais ou seguido espontaneamente pelas pessoas inquiridas, não o sabemos. Abaixo mencionaremos alguns testemunhos no intuito de ilustrar estes itinerários.

Assim, temos, por exemplo, o registro da denúncia realizada pelo escravo nascido na cidade do Porto, Antonio da Conceição, contra Simão Franco, feitor do Engenho da Moribara, localizado na freguesia de São Lourenço.²⁸⁰ Segundo a narrativa, três anos antes da visita, num dia à tarde, quando o denunciante se encontrava na casa das caldeiras do Engenho Moribara onde morava, algo aconteceu que era digno de ser lembrado e contado ao inquisidor.

No referido dia, Antonio da Conceição teria sido levado ao tronco, no qual levou muitas “bofetadas” e ficou até a manhã do outro dia. O motivo do castigo fora o seguinte: estando o denunciante em companhia de seu algoz Simão Franco, do mestre de açúcar João Rodrigues e de Manoel Nunes, chegou o lavrador Simão Fernandes trazendo um recado dos jesuítas, que pretendiam visitar o engenho com o intuito de batizar, casar e confessar a escravaria. Ao aconselhar que Simão Franco “agasalhasse os padres”, ou seja, que os recebesse no engenho, o denunciante ouviu o feitor afirmar que “não queria confissões nem batismos nem casamentos em sua casa.”²⁸¹ Por retrucar que as referidas palavras eram luteranas, o escravo foi, então, duramente penalizado.

Sobre este caso específico citado acima podemos observar que o denunciante acusou o feitor de “luteranismo” por este procurar privar a escravaria da administração dos sacramentos. Este dado é interessante porque a ministração dos sacramentos era um dos pontos nevrálgicos do debate entre católicos e protestantes, visto que estes admitiam apenas o batismo e a eucaristia, enquanto o catolicismo defendia a existência dos sete sacramentos que foram afirmados no Concílio de Trento.

Contudo, no contexto da propaganda da Contra-Reforma, os protestantes deveriam figurar, para o escândalo dos fiéis católicos, como contrários a todos os sacramentos, fato que poderia ter influenciado a fala do escravo proferida contra o feitor. Paralelamente, podemos observar neste episódio a atitude senhorial de colocar obstáculos à catequese e à administração dos sacramentos às pessoas escravas, conforme foi mencionado anteriormente.

Em outro relato inquisitorial,²⁸² o lavrador casado Manoel Soares, natural da cidade de Lamego e morador da freguesia de São Miguel em Ipojuca, procurou Heitor Furtado de

²⁸⁰ Livro das Denúncias, p. 145-146.

²⁸¹ Livro das Denúncias, p. 146.

²⁸² Livro das Denúncias, p. 193-194.

Mendoça para denunciar outro lavrador, Domingos Francisco, que morava na freguesia de Olinda e era casado com Antonia Dias.

Segundo consta no documento, três ou quatro anos antes da visitação, estando Manoel Soares jantando na casa do denunciado em companhia deste, e talvez de Antonia,²⁸³ Domingos Francisco começou a “praticar” sobre as ordens e afirmou que “a ordem dos clérigos e frades era muito boa, e que tão boa como ela era a ordem dos casados que eram bem casados e faziam o que Deus mandava.”²⁸⁴

Ouvindo isto, e ciente de que a ordem dos religiosos deveria ser considerada superior, Manoel Soares contradisse, então, o denunciado e este se calou, sendo o assunto encerrado. Por fim, o denunciante teria declarado ao inquisidor não se lembrar se Domingos Francisco estava “turvado” na referida ocasião - ou seja, bêbado - e que ele era um homem simples, que não sabia ler nem escrever. Ele se disse também “escandalizado” de ouvir as tais palavras. Aliás, o “escândalo” causado nas pessoas que presenciavam as supostas falas “heréticas” foi constantemente registrado nas denúncias.

Nos relatos, as datas referidas, frequentemente imprecisas devido à passagem do tempo, tinham muitas vezes como referenciais dias santos e de missas, enquanto as horas em que supostamente se deram os acontecimentos foram algumas vezes balizadas pelos horários das refeições. Podemos perceber com isso a importância das práticas religiosas no dia-a-dia destas populações alcançadas pela visitação quinhentista e o lugar destas na marcação dos ritmos cotidianos. Por outro lado, podemos perceber que o momento em que as pessoas se reuniam à mesa, durante e após o jantar ou o almoço, era muitas vezes vivenciado em meio às conversas sobre religiosidade.

Uma destas referências aparece no registro da denúncia do lavrador Gaspar Pereira de Crasto, natural do Reino de Galiza e morador da freguesia de Ipojuca, realizada contra Antônio Gonçalves Manaya, morador do Cabo.²⁸⁵ Segundo a narrativa, em uma quinta-feira de endoenças,²⁸⁶ estavam na Fazenda de Miguel Fernandes, à porta da Ermida de Nossa Senhora, Gaspar Pereira, Antônio Gonçalves e outras pessoas que o denunciante não lembrava quem eram, quando o denunciado falou “que por frades e clérigos se havia de

²⁸³ O denunciante não tinha certeza, por não se lembrar bem, se a esposa de Domingos Francisco também estava à mesa.

²⁸⁴ Livro das Denúncias, p. 193.

²⁸⁵ Livro das Denúncias, p. 197-198.

²⁸⁶ “Endoenças: (Corruptela popular de ‘indulgências’). Antigo rito de absolvição dos pecadores públicos no fim da penitência quaresmal que, na Península Ibérica (ritual visigótico-moçárabe), ocorria na Sexta-Feira Santa, e, no resto da Igreja latina, na Quinta-Feira Santa, ainda hoje conhecida popularmente por ‘Quinta-Feira de Endoenças’”. **Enciclopédia Católica Popular**. Disponível em: http://www.agencia.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=226. Acesso em: janeiro de 2007.

perder o mundo”.²⁸⁷ De acordo com o relato, Antônio Gonçalves falara isso devido ao fato dos jesuítas desejarem que libertasse as “peças” trazidas por ele do sertão,²⁸⁸ ou seja, os nativos escravizados.

Aqui vemos evidenciado o conflito entre jesuítas e colonos no que tange ao uso por parte destes da mão-de-obra indígena. Na perspectiva do denunciado, os religiosos colocavam obstáculos às práticas colonizadoras. Entretanto, por outro lado, o “escândalo” causado em Gaspar Pereira pelas palavras proferidas por Antônio Gonçalves serve como indício da autoridade dos representantes da Igreja Católica sobre membros da população, autoridade esta que contribuía para o desenvolvimento do projeto colonizador.

Todavia, somente para dar outro exemplo de desrespeito à autoridade clerical, provocado muitas vezes por comportamentos dos sacerdotes tidos como desonestos por membros da população, citaremos a denúncia realizada pelo marinheiro português, natural de Lisboa, Bastião Dias, contra a mulata, “mulher do mundo pública”, Lianor Fernandes.²⁸⁹

O motivo da delação foi o seguinte, segundo escreveu o notário Manoel Francisco: Bastião Dias presenciara quando passava pela rua em que residia o padre Francisco Teixeira,²⁹⁰ na tarde do dia anterior ao da realização da denúncia, os insultos proferidos contra este pela prostituta Lianor Fernandes. Conforme o testemunho, ela era vizinha do padre e lhe dirigia estes insultos: “bêbado, filho de cornudo e de puta e correndo no agastamento contra o dito padre vigário lhe disse ela mais as palavras seguintes, mais vale confessar-se o homem ou mulher de seus pecados ao fanxono que a vós (...)”.²⁹¹

Depois disso, a prostituta, não satisfeita em ultrajar o padre, teria dito que ia se queixar ao bispo e pedir a expulsão do sacerdote da rua em que moravam. Além de Bastião Dias, estariam presentes na hora do ocorrido o marinheiro Francisco Ferrás e o alfaiate Antônio Fernandes, morador na mesma rua do padre e da “mulher pública”, embora o denunciante não soubesse afirmar se estes também haviam escutado as tais palavras que lhe “pareceram mal”.

Segundo ficou registrado também na denuncia, “fanxono” era o apelido de um negro que andava “nas folias” pela vila e era chamado pelas pessoas de bêbado. Observemos que, comparar o vigário da igreja de uma vila colonial tão importante à época como Olinda a um

²⁸⁷ Livro das Denúncias, p. 198.

²⁸⁸ Lembrando aqui, segundo escreveu Janaina Amado, que à época a palavra “sertão” significava “áreas extensas afastadas do litoral, de natureza ainda indomada, habitada por índios ‘selvagens’ e animais bravios, sobre as quais as autoridades portuguesas, leigas ou religiosas, detinham pouca informação e controle insuficiente”. AMADO, Janaina. Região, Sertão, Nação. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.

²⁸⁹ Livro das Denúncias, p. 354-355.

²⁹⁰ Vigário da Igreja de São Pedro Mártir na vila de Olinda.

²⁹¹ Livro das Denúncias, p. 355.

personagem que aparentemente recebia o desprezo da população significava desconsiderá-lo por completo em termos de autoridade religiosa, ainda mais se a ofensa partia de uma prostituta, que não deveria ser tão estimada socialmente.

As falas dirigidas contra clérigos eram perigosas ao poder metropolitano por questionarem indivíduos que deveriam ser os pilares da fé católica. Entretanto, se de um lado as críticas aos sacerdotes poderiam ser feitas como resultado dos comportamentos destes, julgados por alguém como inadequados para esta categoria de pessoas, de outro, o “escândalo” poderia estar nas próprias palavras destes homens, o que configuraria uma ameaça mais grave ainda. Aparentemente despreparados, os religiosos poderiam ter participação, talvez mesmo sem terem a intenção, no alastrar das idéias consideradas errôneas por meio de suas falas tidas pelos seus próprios parquianos como heréticas. Citaremos rapidamente dois casos ilustrativos.

No dia 8 de fevereiro de 1594, o vigário da Igreja de São Lourenço foi denunciado por Jerônimo Pardo Barros, lavrador, natural de Lisboa e morador freguesia de São Lourenço.²⁹² De acordo com a narrativa inquisitorial, em meio à missa que celebrava no dia de Reis do ano corrente, o vigário teria afirmado que os presentes oferecidos a Jesus pelos Reis do Oriente por ocasião do seu nascimento foram “ouro, como o senhor do mundo, e incenso como a Deus do Céu, e mirra como a homem que era e que havia de ser morto e sepultado, e consumido, e mirrado na sepultura”.²⁹³

Estas palavras “escandalosas”, que negavam exatamente o ponto central da doutrina cristã, isto é, a ressurreição gloriosa do Cristo, “pareceram mal” não só ao denunciante, mas a outras pessoas presentes. Jerônimo Pardo Barros, então, prontamente, escreveu e “tomou em lembrança” o que foi dito pelo padre para denunciá-lo ao Tribunal da Inquisição, “por descargo de sua consciência”. Na denúncia, foi acrescentado ainda que o pároco falava muito “agastado” e se encolerizava facilmente.

O vigário Duarte Pereira, por sua vez, foi denunciado pelo lavrador Paulo Ferreira, natural da cidade do Porto e seu freguês, por ter feito um comentário que desagradara o denunciante. Segundo consta no documento, Paulo Ferreira teria perguntado ao padre sobre o amor que deveria ter por Jesus, e em resposta Duarte Pereira teria afirmado o seguinte: “*Dado caso que a Igreja vá errada, contudo sempre havemos de ter muito amor a Nosso senhor*”.²⁹⁴ Vemos que a atitude do vigário de cogitar a falibilidade da instituição católica, assim, tão

²⁹² Livro das Denúncias, p. 231-232.

²⁹³ Livro das Denúncias, p. 232.

²⁹⁴ Livro das Denúncias, p. 234.

simplesmente, principalmente em tempos de disputas religiosas tão ferrenhas, foi chocante para Paulo Ferreira, a ponto deste ter procurado outros confessores para aconselhar-se sobre o caso e ter terminado denunciando o religioso, que era seu pároco, ao Santo Ofício.

Assim, podemos perceber que em todos estes documentos segue-se um roteiro das lembranças que registram pessoas, lugares e acontecimentos, conforme destacou Michael Pollak no tocante aos elementos constitutivos da memória. Interessante notar também que, no caso das denúncias, os “exames de consciência” estimulados pelo Santo Ofício, que também resultaram em relatos de memória como os expostos acima, produziram narrativas mais completas, nas quais os acontecimentos foram supostamente lembrados e narrados mais detalhadamente. No caso das confissões, algumas vezes os fatos foram contados de maneira mais superficial, sem referir os nomes das pessoas presentes nas ocasiões mencionadas, nem os locais em que ocorreram. Esta atitude de alguns confitentes talvez fosse motivada pelo desejo de não envolver outras pessoas em delitos particulares, ao passo que, no caso das denúncias, a implicação do outro no crime de heresia era o cerne da ação.

3.4 Heresia e identidade

Segundo o registro inquisitorial, muitos confitentes, quando procuraram Heitor Furtado de Mendonça para relatar os crimes de fé que lembravam ter praticado, alegaram que, apesar dos seus deslizes, eram bons cristãos. Isto parece significar que não pretendiam ser, de maneira nenhuma, identificados como hereges. A autoridade inquisitorial, por sua vez, também estimulava as pessoas a se comportarem como bons católicos, que faziam o uso “correto” de suas palavras e de seus corpos.

Este ponto também pode ser relacionado com as considerações de Michael Pollak, acerca das relações entre memória e identidade, sendo esta entendida como “imagem de si, para si e para os outros”,²⁹⁵ que, por sua vez é negociável, mutável e se define em função do contato com os outros em íntima relação com os critérios de aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade. Segundo este autor:

(...) a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente

²⁹⁵ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 204, 1992.

importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.²⁹⁶

Com o intuito de aprofundarmos esta questão utilizaremos como aporte a confissão do mameluco Pedro Bastardo²⁹⁷, morador da capitania de Pernambuco que, segundo o relato inquisitorial, transitou pelos “mundos” dos “cristãos” e dos “gentios”, negociando a sua identidade e atualizando a sua memória. Este caso é ilustrativo, entretanto, em outros testemunhos também é possível perceber esta constante atualização da memória operada diante do inquisidor e o desejo, ao menos segundo o que era declarado, que tinham as pessoas inquiridas de sentirem-se perdoadas, integradas e identificadas à cristandade católica, separada pelas barreiras da ortodoxia do perigoso universo herético.

Segundo Jean Delumeau, a fortaleza constituída pelas definições teológicas e pelas determinações religiosas que aumentaram em número na Idade Moderna protegia um recinto considerado em perigo constante. Dentro dos muros da obediência as pessoas poderiam encontrar a paz e a tranquilidade garantida pela Igreja Católica, salvadora, misericordiosa e piedosa, mas que também considerava perigosas as inovações e diferenças em termos teológicos e morais. Fora das muralhas, todavia, encontrava-se o caos, o mundo dominado por Satã, de trevas e perdição.²⁹⁸

“Já que toda doutrina fora definida e a moral codificada, a verdade e a segurança residiam na dócil aceitação dos ensinamentos proclamados.”²⁹⁹ Assim, encontramos na documentação inquisitorial consultada confitentes e denunciante, como “bons cristãos”, querendo ser percebidos como completamente identificados com o catolicismo, e até mesmo mostrando-se defensores desta “cidade sitiada”, da qual falou Jean Delumeau.

Passemos, então, ao caso exemplar de Pedro Bastardo. De acordo com o relato³⁰⁰ notarial, ele nasceu na capitania de Ilhéus, tinha cerca de 45 anos à época da visitação do Santo Ofício e era filho de um homem branco, o ferreiro Afonso Bastardo, e de uma escrava chamada Breatiz, “negra brasila do gentio deste Brasil”, ambos já falecidos. Era solteiro, lavrador e morador do Cabo de Santo Agostinho onde possuía uma roça.

²⁹⁶ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 204, 1992.

²⁹⁷ Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Recife: FUNDARPE, 1984, Livro das Confissões, p. 28-29.

²⁹⁸ DELUMEAU, Jean. **O Medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 398-404.

²⁹⁹ Ibid., p. 401.

³⁰⁰ Livro das Confissões, p. 28-29.

Segundo consta no documento, o mameluco procurou no dia 7 de fevereiro de 1594 a mesa inquisitorial instalada em Olinda para confessar a experiência que teve durante os sete anos passados no sertão do Raribe em meio aos “gentios”.³⁰¹ Neste período ele teria vivido de acordo com costumes “gentílicos”, tingindo o corpo, tendo muitas mulheres, participando nas guerras entre tribos, e chegando a receber, inclusive, um novo nome, “Aratuam”, que significava Arara. “(...) fazendo no exterior todas as obras que os gentios faziam, dizendo-lhes que também ele era gentio e que já não queria ser cristão, nem se queria tornar para a terra dos cristãos e que queria ficar sendo gentio, ir com eles para todo o sempre.”³⁰²

Também, durante todo este tempo em que esteve no Raribe, ele não seguiu normas católicas: não se confessou, embora tivesse tido oportunidade de fazê-lo visto que confessores da Companhia de Jesus visitaram o lugar onde ele estava, e comeu carne em dias proibidos pela Igreja. Ainda durante esta experiência, Pedro Bastardo participou de cerimônias, bebeu “vinhaças” e usou fumos, mostrando aos índios que acreditava em suas “feitiçarias” e “agouros”, e tinha “a sua gentilidade”.

Entretanto, passados catorze anos desta aventura, temos na documentação a descrição de um Pedro Bastardo arrependido, dizendo diante da autoridade inquisitorial que todas as obras referidas acima foram realizadas exteriormente. Em seu interior ele teria guardado a certeza de ser cristão: “sempre teve firme a fé em Jesus Cristo”. Sua *performance* entre os indígenas era apenas o meio de fazer com que lhe dessem “algumas peças”.

No testemunho temos ainda a informação de que ao ser perguntado por Heitor Furtado de Mendoça sobre qual era a crença ou lei da “gentilidade”, Pedro Bastardo teria respondido que os ditos gentios não tinham ídolos, “nem lei, nem crença, nem fé” e somente acreditavam em seus “feiticeiros”.

Ao final, Pedro foi inquirido acerca de seus companheiros no sertão que participaram juntamente com ele das tais cerimônias. Neste sentido, foram mencionados também mamelucos Pedro Álvares Parambuasa e André Dias. Além destes homens, temos citados no relato outros indivíduos não nomeados e já falecidos, que também teriam sido vistos por Pedro Bastardo nestas práticas indígenas durante os anos em que esteve no Raribe.

Ao longo do registro do relato de Pedro Bastardo, foi construída uma imagem dos ameríndios sob o signo da “gentilidade” que se traduziu como um oposto do catolicismo,

³⁰¹ José Antônio Gonsalves de Mello escreve na Introdução aos documentos resultantes da referida visita inquisitorial que o “sertão do Raribe” ficava no atual território de Sergipe, à margem direita do Rio São Francisco. **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Recife: FUNDARPE, 1984, p. 11 (Introdução).

³⁰² Livro das Confissões, p. 28.

como “outro” absoluto. Uma religiosidade definida como feitiçaria e uma vivência cotidiana mostrada como avessa às normas católicas, marcadamente às disposições resultantes do Concílio de Trento: poligamia, feitiçaria, rejeição da confissão. Possivelmente esta construção foi operada a partir da parceria entre o desejo do mameluco de não mais se identificar com as práticas indígenas e a maneira inquisitorial de perceber a cultura daquelas pessoas que vivenciavam a sua religiosidade de maneira diversa da perspectiva católica.

Carlo Ginzburg destacou esta “intrusão” operada pelos inquisidores em seus relatos e comparou-os a antropólogos, ambos atuantes no registro dos estratos culturais de seus interlocutores. Por outro lado, a tensão resultante da desigualdade de poder existente entre o inquisidor e as pessoas por ele inquiridas possivelmente também exercia influência sobre o teor dos relatos.³⁰³

Cristina Pompa também destacou a existência de filtros culturais por meio dos quais os europeus observaram o “outro” neste momento da colonização e a utilização por parte destes, e também dos pesquisadores(as) que posteriormente passaram a estudar as populações ameríndias, de categorias específicas de análise, exteriores ao universo investigado. Neste sentido, esta autora sugeriu uma postura teórico-metodológica que privilegiasse nas fontes o “encontro”, dinâmica que possibilitaria uma polifonia da narrativa:

Tendo em vista seu contexto de produção, definindo o lugar dos atores sociais, identificando os conflitos e os ajustes dos interesses de indivíduos e grupos, os textos nos dizem algo não sobre uma “originalidade” irremediavelmente perdida e impossível de reconstituir, mas sobre o processo de encontro.³⁰⁴

Assim, pensando o relato da confissão de Pedro Bastardo enquanto um “processo de encontro” e como um documento inserido em contextos múltiplos segundo sugere Jacques Revel,³⁰⁵ podemos perceber que nele se esboçam tanto conflitos quanto negociações. Primeiramente temos a figura do mameluco como aquele indivíduo culturalmente híbrido apontado por Ronaldo Vainfas,³⁰⁶ “meio branco, meio índio”, que segundo as circunstâncias atuou em favor de uma “identidade ameríndia” ou do colonialismo católico. Deste modo, Pedro Bastardo transitou entre dois “mundos” que não eram estanques como se poderia pensar. Viveu momentos como “gentio” e tornou a se identificar como “bom católico”.

³⁰³ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo (org.). **A Micro-História e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 203-214.

³⁰⁴ POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003, p. 28.

³⁰⁵ REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

³⁰⁶ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia da Letras, 1995, p. 145.

Comportamentos como estes evidenciam o quanto estas fronteiras eram fluidas e como as identidades poderiam ser negociadas.

As experiências do mameluco vividas durante os sete anos passados no sertão e narradas diante de Heitor Furtado de Mendonça foram, então, resignificadas diante do conflito simbólico resultante do confronto com o poder inquisitorial. Como exemplo disto, a relação mimética dos autóctones com a natureza foi apontada na confissão de Pedro Bastardo como “mil despropósitos”, dado que não fazia sentido na cultura católica. Entre estes estava a prática de identificar os trovões e tempestades a ordens divinas.

Assim, negociando, ou seja, “arrependendo-se”, Pedro Bastardo pelo menos aparentemente se integrava à ordem dominada pelo catolicismo. Rechaçava a experiência “gentílica” que, segundo a narrativa, não chegou a atingir o “interior” do mameluco e esteve ligada apenas a interesses econômicos. Pedro Bastardo garantia desta maneira, como outras pessoas também o fizeram, o retorno ao espaço murado da cristandade católica, a identificação com uma coletividade específica.

3.5 Contatos com luteranos

E quando o suposto herege conseguia forçar a sua entrada no “espaço vigiado” e colocava em risco através de suas palavras e comportamentos as consciências católicas? Os dez confitentes que procuraram o inquisidor para relatarem as suas experiências enquanto prisioneiros de marinheiros luteranos vivenciaram um contato tão próximo com a heresia, mesmo involuntário, que possivelmente apenas uma confissão considerada completa e sincera poderia deixá-los quites com os inspetores religiosos e ilesos de maiores penalidades.

As investidas inimigas em território brasileiro foram freqüentes conforme mencionamos anteriormente. Por meio do testemunho inquisitorial é possível vislumbrar como poderiam se dar estas ações, tão temidas pela Coroa por implicarem um contato que ameaçava, simultaneamente, as crenças e as riquezas materiais. Nestes casos, as pessoas aparecem, mais uma vez no contexto do relato inquisitorial, querendo se mostrar diante do poder do Santo Ofício como identificadas com o catolicismo, e até mesmo como defensoras deste, e completamente opostas ao que era considerado herético pela Igreja Católica. Durante as suas experiências marítimas elas teriam tentado também, segundo ficou registrado em vários depoimentos, fazer uso da palavra enquanto arma numa batalha que era a um só tempo

espiritual e temporal, travada contra os inimigos do catolicismo, e concomitantemente, do poder metropolitano.

O primeiro a confessar os seus contatos com luteranos foi Miguel Dias de Paz,³⁰⁷ um mercador cristão-novo, nascido na cidade do Porto, que tinha vinte e um anos, era solteiro e estante na vila de Olinda. Segundo consta no documento, no mês de julho de 1593 a caravela vinda da Bahia em que viajava o mercador foi tomada por ingleses luteranos a cem léguas de seu destino, a cidade do Porto. Na ocasião, os ingleses passaram alguns tripulantes, entre os quais Miguel Dias de Paz, para a sua nau capitânia onde permaneceram por 13 ou 14 dias até atingirem a Inglaterra.

Nos dias em que Miguel Dias de Paz e seus companheiros estiveram na nau inimiga, os ingleses realizaram duas cerimônias diárias nas quais faziam as suas orações e salvas luteranas durante um período de meia hora. Nestas ocasiões, “sem cruz nem imagem nem retábulo”,³⁰⁸ os “hereges” cantavam e alguns indivíduos liam livros, enquanto outros os respondiam em língua inglesa.

O confitente teria presenciado apenas duas destas cerimônias durante todo período em que esteve sob poder dos ingleses. Nestas duas situações o culto teria tido início quando ele estava em meio aos luteranos e, por medo que lhes fizessem algum mal se ele se retirasse, ficou sentado e desbarretado junto com eles. Todavia, segundo escreveu o notário, ele não aprovava o tal acontecimento, pelo contrário, “não falava nem dizia nada do que eles diziam” e enquanto a cerimônia transcorria “estava então rezando manso as orações católicas.”³⁰⁹ Em seguida, ele teria passado a evitar estar presente nos momentos dedicados ao culto.

A atitude do confitente de ter se mantido em oração durante os referidos acontecimentos sugere uma crença de que tal comportamento poderia neutralizar, de alguma maneira, os efeitos nocivos das palavras e práticas consideradas heréticas presenciadas por ele. Por outro lado, a narrativa deste comportamento possivelmente procurava demonstrar diante da autoridade inquisitorial que Miguel Dias de Paz era um bom cristão católico, fiel defensor da ortodoxia. Conforme veremos adiante, esta prática, que mais parecia uma batalha espiritual travada através das palavras, foi freqüente entre os homens raptados no mar por ingleses ou franceses.

Perguntado por Heitor Furtado de Mendonça a respeito do comportamento dos seus companheiros nestas ocasiões, Miguel Dias de Paz teria dito que eles presenciaram as

³⁰⁷ Livro das Confissões, p. 51-53.

³⁰⁸ Livro das Confissões, p. 52.

³⁰⁹ Livro das Confissões, p. 52.

cerimônias dos luteranos, “assentados e desbarretados como eles, sem eles os constrangeram nem forçarem a isso”,³¹⁰ contudo, alguns eram assíduos freqüentadores, enquanto outros não presenciaram todas as cerimônias realizadas ao longo dos cerca de 14 dias em que estiveram prisioneiros. Entretanto, todos já se encontravam em Portugal no momento em que era realizada a inspeção do Santo Ofício. De acordo com o confitente, o piloto Cosmo Gonçalves foi tão contínuo em sua presença aos cultos que, apesar de sua repreensão, não deixou de freqüentá-los. Talvez estivesse aqui representado o reverso da moeda, ou seja, a possibilidade de uma atitude de abertura e identificação por parte de um indivíduo supostamente católico com relação a idéias e práticas tidas pela Igreja Católica como heréticas.

Após o relato da confissão de Miguel Dias de Paz temos uma série de documentos que registram as ações de franceses luteranos em sucessivos ataques realizados contra embarcações na costa brasileira. Através da articulação destas narrativas observamos que os estrangeiros seguiram aprisionando e pilhando navios e fazendo reféns na altura das capitanias da Bahia e Pernambuco.

Segundo registrou o notário, cinco navios foram tomados neste movimento pelos referidos franceses, em três casos temos mencionados os dias em que os navios foram capturados: um no dia 11 de junho de 1594, do qual era mestre Antônio Secas, morador de Lisboa, outro no dia 15 de outubro de 1594, que tinha por Mestre o português Baltasar André, morador da cidade do Porto e estante na vila de Olinda à época da visitação, e uma terceira embarcação, tomada no dia 26 de outubro na qual vinha por mestre Manoel Gonçalves. Podemos perceber, por meio desta datação, que os tais estrangeiros passaram meses seguidos atuando no litoral.

Um dos relatos mais significativos resultou da confissão de Domingos Luís Matosinhos.³¹¹ Este marinheiro natural do Bispado do Porto, morador da capitania de Pernambuco e que tinha uma esposa no Reino, esteve presente desde a captura do navio em que vinha como passageiro de Portugal para a Bahia, aos ataques consecutivos conduzidos pelos franceses às demais embarcações referidas nos testemunhos.

De acordo com o relato resultante do seu depoimento, o navio em que ele viajava foi tomado no dia 11 de junho de 1594, sendo Domingos Luís Matosinhos mantido na nau capitânia francesa até o fim do mês de outubro, quando foi deixado em terra na frente da Ilha de Santo Aleixo. Outros quatro tripulantes da embarcação ficaram junto com ele somente durante quatro dias até que foram deixados em terra. Domingos Luís Matosinhos foi mantido

³¹⁰ Livro das Confissões, p. 52.

³¹¹ Livro das Confissões, p. 79-86.

na nau capitânia por mais tempo para auxiliar os estrangeiros na “aguada”, ou seja, no abastecimento de água que estes desejavam realizar no Cabo de Santo Agostinho, situado na capitania de Pernambuco. Segundo a narrativa, durante todo o período em que esteve em poder dos luteranos o marinheiro ajudou-os em muitos serviços realizados na nau.

Assim, ao longo de todos estes meses, o referido português viu serem tomadas, uma a uma, as seguintes embarcações: uma caravela que se dirigia de Porto Seguro a Pernambuco carregada com arroz e farinha e cuja tripulação, que tinha como mestre um homem chamado Prestes, permaneceu em poder dos luteranos por cerca de um mês; uma nau que seguia da Bahia para Angola e teve sua gente rendida por cerca de dez dias;³¹² uma embarcação que se dirigia da Bahia à Viana e tinha por mestre Baltasar André, cuja tripulação ficou cerca de quinze dias em poder dos franceses até ser liberta, juntamente com Domingos Luís Matosinhos; e, por fim, um barco que seguia da capitania de Pernambuco para a Bahia e tinha Manuel Gonçalves como mestre.

Semelhantemente ao que ocorreu no caso dos navios tomados pelos ingleses, os tripulantes dos navios supracitados também presenciaram cerimônias luteranas realizadas “sem cruz, nem retábulo, nem imagem.”³¹³ Nestas ocasiões, em que duas vezes por dia os luteranos cantavam em voz alta lendo livros em francês, também teriam permanecido,³¹⁴ como os homens em poder dos ingleses, sentados e desbarretados, chegando parte deles a rezar por meio de suas próprias Contas e Horas. Este tipo de comportamento respeitoso também se repetiu durante orações realizadas pelos luteranos à hora das refeições.

Segundo Domingos Luís Matosinhos, a reverência ao cerimonial “herético” expressada pelos raptados foi motivada pelas exigências dos franceses que teriam, logo nos primeiros dias, agredido o castelhano Rodrigo de Vargas, também passageiro da nau em que viajava Domingos, por este não desbarretar-se na ora da realização do culto. Segundo consta em sua confissão e nos outros testemunhos, Domingos Luís Matosinhos contou este episódio aos tripulantes das demais embarcações tomadas, com o intuito de alertá-los sobre os perigos de agressão no caso de não se desbarretarem na hora das supracitadas cerimônias.

E fazendo eles uma vez a dita salva, deixou-se o dito contador Rodrigo de Vargas ficar com o chapéu na cabeça e os luteranos lhe lançaram então o chapéu fora da cabeça e lhe deram duas bofetadas, dizendo que eles luteranos quando iam a Portugal ou à Espanha entravam nas igrejas e se desbarretavam e que portanto se desbarretasse ele também nas suas salvas da sua religião deles luteranos.³¹⁵

³¹² Domingos Luís Matosinhos participou, inclusive, como piloto nesta investida dos franceses devido ao fato de conhecer a terra.

³¹³ Livro das Confissões, p. 80.

³¹⁴ Muitas ou algumas vezes.

³¹⁵ Livro das Confissões, p. 80.

Um trecho desta confissão chama-nos a atenção: na nau tomada que se dirigia para Angola vinha um frade castelhano da Ordem de São Domingos que também se desbarretava durante os cultos luteranos. Alvo de zombaria por tirar o capelo, este religioso teria dito ao confessante que os franceses não eram luteranos, mas diziam o credo e falavam em Maria. Diante da existência dos demais relatos denominando os franceses como luteranos, podemos pensar que o frade, mais consciente da ameaça que representava um contato tão próximo com “hereges”, tentava se isentar da culpa de ter permanecido em atitude de reverência em seus cultos.

Domingos Luís Matosinhos, por sua vez, se desculpou com o inquisidor por ter estimulado os outros tripulantes a descobrirem as cabeças durante as cerimônias, alegando ter agido motivado pelo medo de que os tais homens fossem agredidos. Segundo a narrativa, ele nunca teria aprovado ou favorecido o luteranismo, mas, pelo contrário, teria discutido com os luteranos no sentido de evidenciar a superioridade do catolicismo.

(...) no dito tempo que andou com os ditos luteranos debateu e porfiou que melhor era a nossa religião cristã da santa fé católica que a sua seita deles luteranos, e lhes alegava com a história pontifical, e os luteranos diziam que não era verdade o da história pontifical e que São Pedro que não fora Papa, e diziam mais que os Papas não tinham poderes para dispensarem nem fazerem o que fazem, e diziam mais que se não haviam de confessar a confessores e que o sacramento do altar é pão e vinho e que não estava ali a carne e o sangue de Cristo, e que não hão de adorar imagens e a um dos luteranos viu ele confessante dar com uma faca a um Menino Jesus de um retábulo de madeira.³¹⁶

Conforme podemos perceber, as conversas entabuladas entre um católico e seus raptos luteranos, traziam à baila temas fundamentais do debate mais amplo que envolvia estas duas vertentes do cristianismo, que por sua vez também comportavam debates internos. Estas discussões se referiam à autoridade papal, ao sacramento católico da penitência, ao significado da Eucaristia e à adoração das imagens.

Se duvidarmos da existência destes diálogos e pensarmos que foram inventados pelo confitente para situá-lo enquanto defensor da ortodoxia católica, podemos sugerir que as idéias e práticas protestantes não eram tão desconhecidas como pretendia a Igreja católica e assunto apenas de seus dignitários. Neste sentido, Domingos Luís Matosinhos fizera uso de seus conhecimentos sobre as divergências supracitadas entre católicos e protestantes para se livrar dos castigos que poderiam ser impostos pelo inquisidor. Por outro lado, se os referidos debates realmente ocorreram, Felipe II tinha razão em temer os contatos com os estrangeiros. Estas falas percebidas como heréticas poderiam atuar contra o “serviço” de Deus e do rei, no

³¹⁶ Livro das Confissões, p. 85-86.

sentido de trazer dúvidas e, pior ainda, novas certezas, às consciências supostamente católicas.

Além de Domingos Luís Matosinhos, os seguintes indivíduos confessaram seus contatos com os luteranos franceses: João Afonso,³¹⁷ marinheiro português morador do Arcebispado de Braga; Cristóvão Luís,³¹⁸ mercador natural de Lisboa e morador da capitania da Bahia; Baltazar André,³¹⁹ mercador português, morador da cidade do Porto e estante na vila de Olinda à época da visitação; Gomes de Abreu,³²⁰ morador de Lisboa e estante na vila de Olinda; Gaspar de Amorim,³²¹ natural de Vila Nova da Silveira, no Arcebispado de Braga e morador na vila de Olinda; Mateus Ribeiro,³²² marinheiro, natural e morador da vila portuguesa de Esposende e estante na vila de Olinda; João Pires,³²³ grumete, natural e morador da Vila do Conde e Francisco de Oliveira,³²⁴ tesoureiro dos defuntos da Bahia. Todos referiram a realização dos cultos luteranos.

Interessante observar que o inquisidor ordenou em cinco destes casos que os confitentes não saíssem da vila de Olinda ou da capitania de Pernambuco sem licença expedida por ele. Talvez com essa atitude Heitor Furtado de Mendonça pretendesse controlar a divulgação dos referidos acontecimentos. Neste sentido, ele procurou sempre apurar os nomes de todos os homens que presenciaram os tais cultos luteranos.

No relato da confissão de Domingos Luís Matosinhos, consta, conforme transcrevemos acima, que os luteranos visitaram, inclusive, Portugal e Espanha, nações tidas como fortalezas do catolicismo. Por sua vez, na confissão de Gomes de Abreu foi informado que Bartolomeu Banha, um dos seus companheiros no navio que tinha por mestre Manuel Gonçalves, já havia se relacionado anteriormente com luteranos em La Rochelle e por isso conhecia o capitão da embarcação luterana.

Estes episódios mostram que indivíduos imputados como hereges, com suas idéias e comportamentos subversivos, poderiam estar mais próximos do que a Igreja Católica e o poder metropolitano desejavam. Ciente destes perigos, o Santo Ofício, que agia como suporte da autoridade da Coroa, encontrava nas falas de confitentes e denunciante indícios de heresia e de proximidades com hereges, seus livros e suas terras.

³¹⁷ Livro das Confissões, p. 63-67.

³¹⁸ Livro das Confissões, p. 69-71.

³¹⁹ Livro das Confissões, p. 71-73.

³²⁰ Livro das Confissões, p. 73-76.

³²¹ Livro das Confissões, p. 78-79.

³²² Livro das Confissões, p. 86-88.

³²³ Livro das Confissões, p. 88-90.

³²⁴ Indivíduo citado em vários testemunhos e que, segundo observação escrita pelo notário à margem da confissão de João Afonso, confessou-se pelos contatos com luteranos, mas não teve registrada a sua confissão.

Assim, seja nas conversas cotidianas, seja nestes contatos estabelecidos com luteranos no mar, o mais importante aparentemente não era o que contavam os confitentes e denunciante ao Santo Ofício sobre suas idéias e atitudes, mas os significados atribuídos a estas pela Igreja Católica. Parecia fundamental averiguar as falas consideradas heréticas e a prática de leituras proibidas, ou seja, os usos subversivos das palavras, e enquadrá-los enquanto criminosos, para assim evitar que estas se alastrassem e pudessem comprometer o domínio metropolitano, temporal e espiritual. Neste sentido, conforme veremos no próximo capítulo, a Inquisição recolheu confissões e denúncias a respeito das falas associadas ao ideário protestante, identificado como herético, e condenou a leitura das bíblias em linguagem, um uso subversivo da palavra escrita.

4 Vivências Heréticas

4.1 O Santo Ofício e a “heresia” protestante

Em suma, não se pode observar uma onda sem levar em conta os aspectos complexos que concorrem para formá-la e aqueles também complexos a que essa dá ensejo. Tais aspectos variam continuamente, decorrendo daí que cada onda é diferente de outra onda; mas da mesma maneira é verdade que cada onda é igual a outra onda, mesmo quando não imediatamente contígua ou sucessiva; enfim, são formas e seqüências que se repetem, ainda que distribuídas de modo irregular no espaço e no tempo.³²⁵

A reflexão de Italo Calvino sobre a onda marinha poderia ser uma metáfora acerca das heresias que fizeram frente à Igreja Católica ao longo de sua história. Diante de contextos específicos e complexos, estas se manifestaram com características diversas e como releituras ou reafirmações de questionamentos feitos anteriormente à ortodoxia católica. Simultaneamente, as heresias ensejaram diferentes reações, como a Inquisição, Tribunal de Fé católico fundado no início do século XIII que atravessou os séculos adaptando-se segundo condições históricas e interesses de seus representantes.

Tanto as heresias, como o Santo Ofício, foram elementos presentes em muitas sociedades que tiveram a doutrina cristã católica como aspecto fundamental para a construção de uma unidade. De um lado, a existência das vozes e práticas dissonantes em termos de ortodoxia, de outro, a ação do órgão fiscalizador e punitivo, encarregado de manter as determinações da “Santa Madre Igreja” inalteradas e inatacáveis.

E confessando disse que haverá cinco anos, pouco mais ou menos, que algumas não lhe lembra quantas, em diferentes lugares e tempos e perante diferentes pessoas, não lhe lembra quais, disse ele confessante que o estado dos bons casados era melhor que o dos religiosos, a qual proposição herética ele tinha já ouvido dizer não lhe lembra a quem, mas nunca ele entendeu então ser herética, e por isso a dizia, não sabendo ser contra o que tem a santa Madre Igreja, e simplesmente, sem malícia, cuidando que não era contra a nossa santa fé, a disse as vezes que a disse.³²⁶

Confessou mais que de alguns seis anos a esta parte, pouco mais ou menos, ele disse algumas vezes, em algumas partes, perante algumas pessoas, não se lembra quais, que ele duvidava poderem se absolver e salvar as pessoas cristãs, nem irem à glória as almas do purgatório com bulas dos papas, nem com contas bentas que dizem ter indulgências concedidas pelos papas, e que isto mesmo poder assim ser duvidava ele mesmo consigo e ele mesmo per si lhe parecia que as ditas bulas e contas bentas concedidas pelos papas não podiam ter virtude para as almas.³²⁷

³²⁵ CALVINO, Italo. **Palomar**. 1.ed. Tradução Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 8.

³²⁶ Livro das Confissões, p. 31 (Confissão de André Pinto).

³²⁷ Livro das Confissões, p. 24 (Confissão de Simão Pires Tavares).

Aparentemente, Heitor Furtado de Mendoça relacionou falas como as citadas acima à ameaça protestante. Acostumado a reconhecer perigos específicos nas palavras dos homens e das mulheres que lhe procuraram durante a visitação, perguntou-lhes sobre possíveis contatos com luteranos ou com seus escritos. Inquiriu também se tinham andado por “terras de hereges”, recebendo, frequentemente, respostas negativas.

Deduzimos que neste tipo de interlocução, que poderia resultar inclusive em morte na fogueira, as palavras tendiam a ser comedidas. Aproximações com “hereges” e/ou leituras de livros proibidos, se tivessem ocorrido, de preferência não deveriam ser mencionadas. Mas, o que poderiam significar estas falas?

As pesquisas dedicadas ao estudo da atuação do Santo Ofício no Brasil privilegiaram o fenômeno cristão-novo.³²⁸ Inspiradas geralmente pelas justificativas de fundação dos tribunais inquisitoriais ibéricos, que se centraram na perseguição aos cristãos novos que mantinham crenças e práticas judaizantes,³²⁹ estas associaram frequentemente a presença da Inquisição na América portuguesa a um prolongamento desta repressão iniciada há mais de um século. Considerando, todavia, que após a fundação dos Tribunais de Fé ibéricos novos movimentos percebidos como heréticos pela Igreja Católica diversificaram as preocupações desta instituição, as supracitadas idéias e atitudes associadas ao ideário protestante se constituíram também como alvos nas inspeções do tribunal lisboeta realizadas nas capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Tanto que foram confessadas e denunciadas.

Deste modo, abordaremos neste capítulo o registro destes supostos crimes de fé na documentação referente à visitação quinhentista, ou seja, destes usos considerados heréticos das palavras, com o intuito de refletir acerca de seus possíveis significados e implicações, assim como de destacar a existência de vivências religiosas múltiplas na América portuguesa. Estes documentos nos permitem vislumbrar o burburinho das conversas sobre as idéias e práticas religiosas, mencionado no capítulo anterior, o colorido de opiniões e comportamentos religiosos que pode ser confrontado com catolicismo monocromático oficial.

Na solenidade de publicação dos Éditos de Fé e da graça realizada no dia 28 de julho de 1591 na Bahia, local inicial dos trabalhos de Heitor Furtado de Mendoça, foi proferido pelo

³²⁸ Conforme mencionamos na Introdução e no primeiro capítulo desta dissertação. Ver, por exemplo: MELLO, José Antonio Gonsalves de. **Gente da nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco (1542-1654)**. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996; RAMINELLI, Ronald. **Tempos de Visitação**. 1990. 244p. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, [1990]; e MAIA, Angela Maria Vieira. **À Sombra do Medo – Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitanias do Açúcar**. Rio de Janeiro: OFICINA Cadernos de Poesia, 1995.

³²⁹ Ver: BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

reverendo Marçal Beliarte³³⁰ um sermão que teve por tema a passagem evangélica “tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja.”³³¹ O teor desta mensagem deveria atender aos anseios do Santo Ofício no Brasil, visto que, segundo Francisco Bethencourt,³³² os inquisidores escolhiam o pregador local que realizaria o Sermão da Fé e o instruíam precisamente acerca do conteúdo da preleção. Deste modo, ao discursar sobre o referido trecho das Escrituras Sagradas, o reverendo católico enfatizava o propalado “poder das chaves”, aspecto basilar para a Santa Sé e para seus representantes e fonte das mais acirradas disputas com os protestantes.

Este detalhe, “indício” como chamaria Carlo Ginzburg,³³³ sugere os possíveis contextos nos quais estariam inseridas as pessoas que se apresentaram ao inquisidor Heitor Furtado de Mendonça.³³⁴ Estas pessoas vivenciavam um processo colonizador que tinha por base o discurso religioso católico - universalista, doutrinário e guerreiro - e, neste sentido, encontravam-se imersas no clima de disputas doutrinárias que envolvia a Igreja Católica, e concomitantemente, nas disputas políticas travadas pelo poder metropolitano. Tanto que foram alcançadas no ultramar pelo patrulhamento religioso do Santo Ofício.

A ocasião de publicação dos éditos era um momento fundamental na visita da Inquisição. Manoel Francisco, notário da comitiva que veio ao Brasil, registrou o acontecimento destas cerimônias de maneira pormenorizada, dando relevo às demonstrações de poder da instituição a que servia. Segundo as suas descrições, percebemos terem sido estas as ocasiões nas quais foram expostas as regras do jogo: como jogar e quais eram as posições das pessoas envolvidas. As autoridades civis e eclesiásticas, e o restante da população, presenciariam estes rituais, jurando fidelidade ao Santo Ofício e prometendo colaboração no andamento das investigações.³³⁵

Os Éditos de Fé traziam a caracterização dos delitos, na dependência dos jogos de poder. A ordem de apresentação e o nível de descrição mudavam ao longo do tempo e se relacionavam com a hierarquia estabelecida entre os crimes de fé. As idéias e

³³⁰ Provencional da Companhia de Jesus

³³¹ Mateus 16: 18. Segundo ficou registrado pelo notário Manoel Francisco o tema foi “*tu és petrus et super hanc Petran edificabo ecclesiam meam*”. **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92)**. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Liv. Briguiet, 1935, p. 10.

³³² BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 155.

³³³ GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

³³⁴ Expostos no primeiro capítulo desta dissertação.

³³⁵ Conforme vimos anteriormente, no primeiro capítulo desta dissertação.

comportamentos tidos como perigos mais próximos apareciam no topo da lista e mereciam descrições mais amplas.³³⁶

Esta informação é importante, dado que, o tribunal lisboeta, que desenvolveu uma prática diversa dos demais tribunais portugueses por se dedicar desde o século XVI também ao embate contra os luteranos e maometanos,³³⁷ publicou em 1594 em Lisboa um Édito situando em primeiro lugar e de maneira pormenorizada as crenças protestantes.³³⁸ Ou seja, especificamente no período em que uma comitiva do Santo Ofício estava visitando a América portuguesa. A partir deste direcionamento podemos afirmar que esta era uma preocupação importante do Tribunal de Fé lisboeta em sua visita às terras brasileiras. Diante da gravidade desta heresia, o visitador Heitor Furtado de Mendoça não tinha autoridade para despachar processos de sua natureza, assim como ocorria também nos casos de crenças e práticas judaizantes.

Capistrano de Abreu³³⁹ apontou o Monitório de 1536, escrito por Dom Diogo da Silva, como o que foi utilizado no Brasil durante a inspeção inquisitorial de fins do século XVI. Entretanto, como este rol de delitos não inclui alguns crimes de fé confessados e denunciados nesta oportunidade, inclusive uma parcela dos relacionados ao ideário protestante, pode-se considerar que um documento com descrições mais amplas tenha sido apresentado nesta ocasião, talvez juntamente com o referido Monitório. Ou que tenha sido usado um outro Monitório Geral.

A documentação traz repetidamente a informação de que a pessoa inquirida só tomou conhecimento de que as suas assertivas cotidianas sobre a fé eram consideradas erradas pela Igreja Católica ao serem publicados os papéis do Santo Ofício. No relato acerca da confissão de André Pinto, por exemplo, documento parcialmente citado no início deste texto, temos o seguinte: “quando [ele] ouviu publicar o edito da fé e papéis da Santa Inquisição na sua freguesia, soube e entendeu ser a dita proposição errada e herética e conheceu seu engano em que estivera.”³⁴⁰ A “proposição errada e herética” proferida por ele foi, como vimos, a afirmação da inferioridade do estado de religioso, condenada pelo Concílio de Trento.

³³⁶ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 163.

³³⁷ Segundo Bethencourt, em Portugal os judaizantes foram as presas preferenciais da atividade inquisitorial, entretanto, o Tribunal de Lisboa apresentou também a preocupação com relação às idéias e práticas protestantes e maometanas. Ver: BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**, Op. cit., p.406.

³³⁸ Ibid., p. 171.

³³⁹ **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92)**. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Liv. Briguiet, 1935. Prefácio.

³⁴⁰ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Recife: FUNDARPE, 1984. Livro das Confissões, p. 31 – Confissão de André Pinto.

No Monitório produzido por Dom Diogo da Silva era perguntado aos fiéis católicos, sem entrar em detalhes, se estes “viram, ou ouviram, ou sabem algumas pessoas, que aprovaram, ou aprovam, seguiram ou seguem erros luteranos”,³⁴¹ e ainda, afirmada a obrigatoriedade da apresentação ao inquisidor das bíblias em linguagem, ou seja, das bíblias escritas em língua vulgar, para que fossem verificadas as traduções. Neste caso, o termo “luterano”, se referia ao conjunto de crenças e atitudes associadas ao protestantismo.³⁴²

Mais adiante, sem mencionar diretamente o luteranismo, eram condenadas as seguintes “opiniões heréticas”, que eram elementos centrais no debate entre católicos e protestantes: descrença na transubstanciação, na importância dos sacrifícios e missas para as almas e na autoridade do papa e dos prelados no âmbito da absolvição dos pecados confessados.

Ronald Raminelli observou um desencontro entre os crimes de fé relatados nas primeiras visitas do Santo Ofício³⁴³ e o Monitório de 1536, afirmando que o Monitório de 1640, que teve como grande alvo as práticas luteranas, estava mais de acordo com as referidas narrativas.³⁴⁴ Como, segundo Francisco Bethencourt, a descrição dos delitos que interessavam à Inquisição modificava-se através dos tempos, parece significativo que em meados de século XVII o destaque fosse dado às heresias protestantes. Após décadas de embates religiosos e inspeções inquisitoriais, o Santo Ofício atualizava a partir das “experiências de campo”³⁴⁵ a sua lista de culpas.

Se privilegiarmos unicamente o Monitório de 1536 como o ponto de partida para as denúncias e confissões identificaremos como prioritariamente anti-semita esta atuação da Inquisição em território colonial, visto que este documento se dedicou amplamente ao criptojudaísmo, aspecto primordial em 1536, momento de fundação da Inquisição portuguesa. Entretanto, se considerarmos os demais perigos que ameaçavam a Cristandade sob a hegemonia católica situaremos mais amplamente a supracitada documentação inquisitorial, especialmente aquelas idéias e atitudes que se aproximaram do protestantismo.

A Reforma Protestante, entendida como a renovação da Igreja fora de Roma, teve como marco a atuação luterana e como doutrinas principais a justificação operada pela fé, o

³⁴¹ Monitório do Inquisidor Geral. In: **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92)**. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Liv. Briguiet, 1935, p. XXXI.

³⁴² Conforme foi mencionado na Introdução desta dissertação.

³⁴³ Em fins do século XVI (1591-1595) e início do século XVII (1618-1620).

³⁴⁴ RAMINELLI, Ronald. **Tempos de Visitação**. 1990. 244p. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, [1990], p. 31.

³⁴⁵ Sobre as aproximações entre os trabalhos dos inquisidores e dos antropólogos ver: GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo (org.). **A Micro-História e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 203-214.

sacerdócio universal e a infalibilidade das Escrituras, que implicava na idéia do livre exame dos textos sagrados, ou seja, do acesso das pessoas leigas à interpretação bíblica.³⁴⁶ O seu estopim fora as 95 teses luteranas, afixadas às portas de Igreja de Wittenberg, entretanto, segundo Jean Delumeau, tratava-se de um movimento mais amplo, resultante principalmente do rigor da Igreja Católica em termos de teologia. Neste sentido, a tese da justificação pela fé, que impulsionou Lutero contra a venda das indulgências, ilustraria uma oposição dirigida aos abusos doutrinários, e não à imoralidade do clero.

Os “abusos” mencionados na *Confissão de Augsburgo* não eram os desregramentos dos monges, mas sim ‘a comunhão sob uma só espécie, a missa transformada em sacrifício, o celibato eclesiástico, os votos religiosos, os jejuns e as abstinências impostos aos fiéis’ (*Cristiani*) – como se se censurasse o cristianismo não de relaxamento, mas de excessivo rigor.³⁴⁷

Paralelamente, o despreparo dos sacerdotes no que tange ao sacramento da Palavra possivelmente era muito mais grave do que os abusos financeiros dos religiosos, diante da valorização da pregação tanto por parte dos reformadores quanto pelas massas cristãs. O clero católico, entretanto, preocupava-se principalmente com a moral. “A partir do século XVI, os renovadores da Cristandade utilizaram a tática inversa, tipicamente luterana: restabeleceram a teologia, da qual devia emanar a moral”.³⁴⁸

Nos séculos XIV e XV, os leigos transformaram as confrarias em um fenômeno europeu. Nestas associações, eram apagadas as rígidas diferenciações existentes entre os sacerdotes e as pessoas leigas, que dividiam e compartilhavam tarefas. “(...) padres presidiam à vida – e aos banquetes – da pia associação; deixavam assim de ser ‘homens de uma casta à parte’”.³⁴⁹ Simultaneamente, foi contestada, por homens como Wyclif e João Huss, a superioridade dos clérigos no contexto da Igreja, de maneira que os reformadores do século XVI situam-se como herdeiros de uma crescente desvalorização da hierarquia eclesiástica que tornou possível a ascensão da figura do leigo cristão.

Ele [Lutero] e os outros reformadores protestantes reuniram num corpo único de doutrina os elementos esparsos de uma teologia favorável aos leigos. Fizeram do pastor, pelo menos em direito, um delegado dos fiéis e autorizaram-no a casar, confiscaram todos os bens da Igreja, reduziram o número de sacramentos e diminuíram a importância dos que deixaram ficar, concederam aos leigos a comunhão sob as duas espécies, permitiram a todos o acesso à Escritura, baniram dos ofícios divinos o latim, ininteligível pela massa.³⁵⁰

³⁴⁶ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989, p. 59.

³⁴⁷ DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. V. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983, p. 135.

³⁴⁸ DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. Op. cit., p. 138.

³⁴⁹ Ibid., p. 138.

³⁵⁰ Ibid., p. 140.

De acordo com Jean Delumeau, esta tendência de desprendimento laico com relação à hierarquia eclesiástica em tempos de Reforma da Igreja esteve também associada ao lugar de destaque alcançado pelas autoridades seculares no âmbito religioso ao longo dos séculos XIV e XV. Antes mesmo da concordata de 1516, que concedeu ao rei francês o direito de nomear as pessoas encarregadas para os maiores benefícios, o Conselho do monarca já atuava na esfera religiosa, desmembrando benefícios, arbitrando eleições e tornando públicas as decisões resultantes dos concílios. Na Inglaterra, por sua vez, anteriormente ao cisma do século XVI, o rei resolvia as nomeações e era o intermediário entre a Igreja inglesa e Roma. Com a Reforma Protestante, encontraremos a afirmação destas tendências. A instituição do Padroado Régio, que concedeu a Portugal e Espanha o domínio religioso no contexto das missões segue nesta direção.

Por outro lado, faz-se necessário destacar a presença do individualismo religioso a partir do século XIV, estimulado por um sentimento de culpabilidade resultante da percepção da divindade enquanto um juiz severo. Isto significou a presença de uma atitude religiosa menos litúrgica e mais personalizada que chegou a questionar a importância da liturgia e da hierarquia católicas.³⁵¹ Postura esta que favorecia o laicato no âmbito da religiosidade.

O contato pessoal com as Escrituras Sagradas, defendido por reformadores e humanistas e obras como a “Imitação de Cristo”, creditada a Tomás de Kempis, inspiradas pela *Devotio Moderna*, que colocara a figura do Cristo no centro da devoção pessoal e significara uma espécie de meditação dirigida, tornaram-se fundamentais neste processo. Nesta perspectiva, o Deus cristão se aproximava cada vez mais dos fiéis e os conclamava a uma relação de maior intimidade, que colocava em segundo plano a atuação de intermediários:

Feliz a alma que ouve em si a voz do Senhor e recebe de seus lábios palavras de consolação! Benditos os ouvidos que percebem o sopro do divino sussurro e nenhuma atenção prestam às sugestões do mundo! Bem-aventurados, sim, os ouvidos que não atendem às vozes que atroam lá fora, mas que é a Verdade que os ensina lá dentro! Bem-aventurados os olhos que estão fechados para as coisas exteriores e abertos para as interiores! Bem-aventurados os que penetram as coisas interiores e se empenham, com exercícios contínuos de piedade, em compreender, cada vez melhor, os segredos celestiais! Felizes os que com gosto se entregam a Deus e se desembaraçam de todos os impedimentos do mundo. Considera tudo isto, ó minha alma, e fecha as portas dos sentidos, para que possas ouvir o que em ti falar o Senhor teu Deus.³⁵²

As opiniões e os comportamentos associados ao ideário protestante foram formalmente condenados no Concílio de Trento. Toda uma gama de crenças relativas à

³⁵¹ DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. V. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983, p. 140-147.

³⁵² KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 64.

autonomia dos fiéis com relação à liturgia católica e à hierarquia foi debatida e rechaçada nesta reunião convocada pelo papa Paulo III. Nesta ocasião, a Santa Sé procurou empreender uma reforma da prática eclesiástica e da doutrina.

Conforme mencionamos anteriormente, a documentação inquisitorial abordada nesta pesquisa contém o registro de várias das proposições que foram consideradas heréticas pela Igreja Católica. As mais recorrentes afirmativas neste sentido se referem à polêmica dos estados, ou seja, foram os questionamentos que negaram a superioridade do estado de religioso em face do estado de casado. Ao todo foram quinze confissões sobre esta questão, de um total de sessenta e duas, e doze denúncias,³⁵³ em um conjunto de duzentos e oitenta e três testemunhos.

4.2 A querela dos estados

As conversas sobre os estados de casado e de religioso pareciam corriqueiras. E, como em outras questões relativas à fé, havia quem se posicionasse contra e quem se colocasse a favor daquela que seria a posição oficial da Igreja Católica a este respeito. Entretanto, nesta polêmica, como também em outras, foi comum confitentes afirmarem desconhecer o que a referida instituição defendia, enquanto denunciante se mostraram muito bem informados em termos doutrinários católicos ao repreenderem e denunciarem tais delitos de fé.

Um caso interessante neste sentido encontra-se no relato da denúncia realizada por Fabião Lopes, morador da freguesia de Santo Amaro em Pernambuco. Segundo a narrativa, ele acusou Manoel da Costa Malheiros, senhor de seu engenho, Pero Lopes, morador do Cabo, e Francisco Mendes, mercador estante na vila de Camasari, de terem defendido, “em grande porfia com grandes gritos e brados”,³⁵⁴ que o estado de casado era superior ao de religioso por haver sido criado primeiramente por Deus. À época da visitação do Santo Ofício tinha decorrido três ou quatro anos deste acontecido, mas mesmo assim Fabião Lopes lembrou os fatos detalhadamente para contar ao inquisidor: Na ocasião Manoel Garro, também morador do Cabo, os “repreendia com grande fúria e agastamento que não dissessem tal heresia e contudo os ditos três repetiam a dita opinião e a ratificaram muitas vezes”, então

³⁵³ Nestas doze denúncias foram delatadas nove pessoas.

³⁵⁴ Livro das Denúncias, p. 177.

ele, o denunciante, ajudou-o a contradizê-los e afirmou que o estado de religioso era o melhor “e que assim era de fé”.

Segundo consta no texto inquisitorial, Manoel Garro e Fabião Lopes aparentemente agiram em vão: os três homens ficaram “em seu dito herético, sem se desdizerem nem emendarem”,³⁵⁵ apesar de suas reprimendas. Com a chegada do frei Bernardo da Ordem do Carmo ao lugar onde eles estavam, Manoel teria perguntado ao religioso sobre a tal proposição e este respondeu que se tratava de heresia. Após relatar este episódio a Heitor Furtado de Mendonça, o denunciante, disse que ele e Manoel Garro “se escandalizaram muito de os ouvir sustentar tal heresia.”³⁵⁶ Assim, anos antes da chegada do visitador, os dois colonos supostamente se comportaram como fiéis católicos, guardiões da ortodoxia.

Após o relato de Fabião Lopes, Manoel Garro foi chamado à presença do inquisidor para confirmar os fatos. Este, por sua vez, inicialmente não soube por que motivo havia sido convocado à mesa inquisitorial, mas, depois das sugestões acerca do caso feitas por Heitor Furtado de Mendonça, afirmou ter presenciado a uma “grande grita e porfia”³⁵⁷ sobre a questão dos estados há pouco mais de três anos. Nesta oportunidade, ele teria repreendido as pessoas que sustentavam que o estado de casado era superior ao de religioso. Entretanto, não lembrava e nem confirmava ao certo os nomes envolvidos. Ele contou ainda ter visto em Lisboa pessoas penitenciadas em Lisboa por tal posicionamento. Ao final do seu testemunho, o visitador o encarregou de fazer “diligência com a sua memória e consciência”³⁵⁸ e retornar à mesa inquisitorial caso se lembrasse de algo ainda não mencionado.

Bastião Pires de Abrigueira, residente na freguesia de Santo Amaro, em Pernambuco, foi outro denunciado por opinar em favor do estado dos casados. Três indivíduos o acusaram. Domingos Madeira, religioso morador da Igreja da Várzea, Domingos de Sequeira, residente em Santo Amaro, e Antonio de Andrade Caminha, também morador da freguesia de Santo Amaro, contaram que na ocasião o repreenderam e lhe disseram que aquela opinião era matéria para o Santo Ofício. Prontamente, ele teria se mostrado arrependido, falara simplesmente “porque seis ou sete anos que estivera casado lhe fizera Deus com sua mulher muitas mercês e que depois de enviuvar sempre tivera trabalhos.”³⁵⁹

Domingos Madeira, o cura que admoestou Bastião Pires de Abrigueira, se recusou a confessá-lo pelas referidas palavras e o mandou à mesa inquisitorial. Ao presenciar o ato de

³⁵⁵ Livro das Denúncias, p. 177.

³⁵⁶ Livro das Denúncias, p. 178.

³⁵⁷ Livro das Denúncias, p. 269.

³⁵⁸ Livro das Denúncias, p. 271.

³⁵⁹ Livro das Denúncias, p. 347.

fé, Bastião viu pessoas serem penitenciadas pelo mesmo motivo pelo qual ele fora recriminado e procurou um padre do Colégio de Jesus que, então, ouviu a sua confissão e o absolveu, sob a condição de que ele fosse também ao inquisidor contar seu delito.

Este viúvo, saudoso de seu casamento, apresentou-se ao inquisidor no dia 8 de novembro de 1594, já findo o Tempo da Graça, com o intuito de confessar o seu dito. Contou que chegou à referida proposição a partir de um comentário que ouviu do religioso João Gonçalves a respeito de outro clérigo que cruzou com ambos numa rua em Portugal. Segundo João Gonçalves, o tal religioso era “desonesto” com mulheres e por isso seria melhor que tivesse casado. Diante desta afirmativa, e da boa experiência que teve no casamento, Bastião chegara à supracitada opinião.³⁶⁰

Nas confissões, talvez pelo fato do inquisidor ter estado frente à frente com a pessoa que cometeu o delito de fé, foi perguntado continuamente aos “casadouros” pelos contatos com luteranos, seus escritos e territórios. Segundo observou Ronaldo Vainfas, a Inquisição tinha uma percepção específica a respeito da tal opinião: “(...) era uma proposição herética, contida em livros de hereges, cabendo descobrir os que assim pensassem, mesmo se fossem homens simples que nunca liam Erasmo, elogiavam seu próprio casamento ou apenas reclamavam de padres.”³⁶¹

As justificativas para tais proposições variavam um pouco, mas a mesma idéia repetia-se: a superioridade do estado de religioso, ou seja, de “continente”, não fazia sentido para algumas pessoas. Em certos casos, era admitida até uma igualdade entre os “estados”, mas a inferioridade do matrimônio era injustificada. A existência desregrada de alguns religiosos, a boa vida dentro do casamento e o fato deste ter sido criado por Deus, enquanto os demais estados foram criados pelos “santos e santas”, foram alguns elementos explicativos para tais crenças. Neste sentido, a confissão de Manoel Pinto traz uma idéia interessante: “a ordem que mais agradava a Deus era a dos casados, porque dessa procediam todas as outras ordens.”³⁶²

Na maioria dos casos, ficou registrado que os confitentes chegaram a tais conclusões a partir de reflexões próprias. Por outro lado, em alguns relatos foram apontadas origens externas para tais idéias. Briatiz Martins, por exemplo, teria ouvido tal proposição de sua mestra, “que a ensinava coser e lavrar”,³⁶³ em Mérida, no Reino de Castela, de onde ela era natural. Na confissão de Boaventura Dias, morador de Itamaracá, temos que este ouviu de

³⁶⁰ Livro das Confissões, p. 57.

³⁶¹ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 205.

³⁶² Livro das Confissões, p. 146.

³⁶³ Livro das Confissões, p. 43.

alguém na escola, quando era “moço”,³⁶⁴ “que o estado do bom casado era como o do religioso”,³⁶⁵ e que desde então teve isto como verdadeiro. Como vemos, as respostas contidas nos documentos sobre as origens das opiniões tidas pela Igreja católica como heréticas foram evasivas e não implicaram verdadeiramente outras pessoas. Os contatos com luteranos, por outro lado, nunca foram confirmados nestes casos pelos confitentes.

Conforme observou Maria Beatriz Nizza, diante das prementes necessidades de se conquistar e colonizar tão vasto território, dificilmente teriam ganhado espaço no Brasil as teses católicas que apontavam para a superioridade do estado celibatário com relação ao estado de casado. Nas suas palavras, a política portuguesa teria sido, desde o início, a seguinte: “(...) incentivar o aumento da população e, portanto, a de enfraquecer todos os fatores que pudessem contribuir para a diminuição dos casamentos, por exemplo, o celibato religioso.”³⁶⁶

Os impedimentos da Coroa lusa com relação à fundação de conventos destinados às mulheres na América portuguesa ilustram bem esta situação.³⁶⁷ Os recolhimentos femininos, entretanto, foram mais bem aceitos por oferecerem vantagens ao Estado português, se comparados aos claustros. Segundo Suely Almeida, ao educarem as mulheres para o casamento, enquanto leigas, estas instituições estavam em conformidade com o desejo metropolitano de povoar as colônias, ao mesmo tempo em que não dependiam do dinheiro público.

(...) Os recolhimentos eram sustentados por doações particulares e pelos dotes pagos pelos pais das educandas ou por qualquer homem que desejasse recolher uma mulher sobre a qual tivesse poder. Uma outra vantagem era a de não alimentar uma população de mulheres enclausuradas em conventos ou mosteiros, que não povoariam as praças americanas, nem ser uma casa onerosa economicamente aos cofres da coroa. Já os conventos eram casas voltadas para um objetivo espiritual de dedicação integral a Deus, em orações e meditações constantes, negando à coroa a possibilidade de promover o povoamento, além do que, como eram essas instituições sustentadas pelos cofres imperiais, se tornaram desinteressantes.³⁶⁸

As afirmações sobre a igualdade entre os estados de casado e de religioso ou que apontaram para superioridade do matrimônio, somadas às outras assertivas que expressam uma visão particular a respeito da castidade, compõem um quadro revelador da ação em

³⁶⁴ Segundo a sua confissão ele tinha trinta e oito anos no momento da visitação.

³⁶⁵ Livro das Confissões, p. 105.

³⁶⁶ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de Casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1984, p. 23.

³⁶⁷ Sobre esta questão ver: ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: mulheres da Colônia: Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

³⁶⁸ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no império português**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005, p. 133.

alguns recantos da América portuguesa do ideal de “recusa do prazer”,³⁶⁹ com suas implicações no âmbito da sexualidade, característico do catolicismo e difundido em terras brasileiras. Estas falas sugerem a existência de opiniões dissonantes, que não foram silenciadas pelas concepções católicas propagadas, e apontam uma valorização do ato sexual.

A visão da sexualidade enquanto algo negativo, propalada de maneira geral pelo catolicismo, foi fruto de uma elaboração plurissecular. Os escritos atribuídos ao apóstolo Paulo de Tarso, que colocaram o celibato acima do casamento, as associações entre pureza espiritual e castidade, difundidas pelos Pais da Igreja, e a valorização escolástica do casamento enquanto meio de procriação e de evitar a fornicção, somados a heranças pré-cristãs que viram o estado de abstinência sexual como superior,³⁷⁰ contribuíram para a configuração de um pessimismo sexual no âmbito clerical católico que se alastrou para além dos desertos orientais, onde viveram os primeiros eremitas cristãos, e dos claustros monásticos, chegando ao meio secular: sacerdotal e leigo. O celibato surgiu, então, como um elemento diferenciador e hierárquico entre leigos e religiosos.

A determinação tridentina da superioridade do estado de religioso se revelou como ápice desta desvalorização da atividade sexual, elemento fundamental na manutenção da autoridade e supremacia clerical católica, principalmente em um contexto de reformas e disputas religiosas. Segundo as resoluções finais do Concílio de Trento foi apresentada a seguinte assertiva: “Se alguém disser que o estado conjugal deve ser preferido à virgindade ou ao celibato e que não é melhor, nem tem mais valor permanecer na virgindade e no celibato do que unir-se em matrimônio – seja anátema”.³⁷¹

³⁶⁹ Esta “recusa do prazer” significa uma postura de constante renúncia presente na tradição católica que se realizou principalmente no campo de sexualidade a partir da visão do ato sexual enquanto algo pecaminoso e impuro. Esta concepção foi difundida no seio do cristianismo pela Igreja Católica que procurou propagar uma nova ética sexual. Como frutos desta visão negativa da sexualidade temos, por exemplo, a extensão do celibato monacal ao clero secular, uma “diabolização” do gênero feminino, e uma postura de constante vigilância e normatização da sexualidade dos leigos pelos integrantes do clero. Sobre este assunto ver: ARIÉS, Philippe e BÉGIN, André (orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. Contribuição para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987; BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade: o homem a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990; LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. In: DUBY, Georges (Org.) **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Porto Alegre: L & PM, 1992; PAGELS, Elaine. **Adão, Eva e a Serpente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992; PILOSU, Mario. **A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995; RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996; SALISBURY, Joyce. **Pais da Igreja, Virgens Independentes**. Brasília: Scritta, 1995.

³⁷⁰ Influências estoicas, gnósticas e essênias, por exemplo.

³⁷¹ **A Fé Católica. Documentos do magistério de Igreja**: das origens aos nossos dias. Organização, Introdução e Notas de S.I. Justo Collantes. Tradução cotejada com os originais em latim e grego, e atualização com novos documentos de Paulo Rodrigues. Goiás: Diocese de Anápolis; Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, 2003, p. 1138-1139.

A supracitada afirmação constava entre os doze cânones tridentinos referentes ao matrimônio. Nestes, a Igreja Católica afirmava, principalmente, a sacramentalidade do casamento, a indissolubilidade da união conjugal e a proibição da poligamia, além da asseveração da primazia do estado casto. Do Concílio de Trento resultou ainda o Decreto *Tamatsi*, que visou normatizar as núpcias, instituindo a obrigação da presença de um pároco ou de seu representante, na cerimônia matrimonial, assim como de duas ou três testemunhas.³⁷²

Segundo Justo Collantes, a sacramentalidade do matrimônio permitia que a Igreja Católica mantivesse jurisdição neste âmbito, enquanto os protestantes pretendiam que apenas o Estado tivesse autoridade sobre as causas matrimoniais.³⁷³ Deste modo, em Portugal, tanto a legislação civil quanto a eclesiástica se ocupavam do casamento.³⁷⁴

As assertivas “casadouras” se aproximaram, por exemplo, das concepções do reformador Martinho Lutero, que considerou o casamento como um direito conferido por Deus aos seres humanos³⁷⁵ e a imposição do celibato aos sacerdotes uma “tirania diabólica”,³⁷⁶ dado que esta obrigação contrariava, a seu ver, as próprias Escrituras Sagradas, precisamente um trecho de uma das cartas atribuídas ao apóstolo Paulo de Tarso e destinada ao seu colaborador, Timóteo.³⁷⁷ Inclusive, na perspectiva de Lutero, a prática do celibato pelos membros do clero católico poderia ser motivada pela cobiça, posto que a vida sacerdotal podia constituir-se como um meio de “garantir o sustento material sem trabalho e esforço”.³⁷⁸

Para este reformador, a decisão sobre casar-se deveria ficar a cargo de cada pessoa e não ser regida por uma regra do pontífice, que não possuía autoridade para isto. Neste sentido, as leis papais foram consideradas “tirânicas, arbitrárias e perversas” e vistas como

³⁷² **A Fé Católica. Documentos do magistério de Igreja:** das origens aos nossos dias. Organização, Introdução e Notas de S.I. Justo Collantes. Tradução cotejada com os originais em latim e grego, e atualização com novos documentos de Paulo Rodrigues. Goiás: Diocese de Anápolis; Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, 2003, p. 1136-1139; 1142.

³⁷³ Ibid., p. 1130 e 1134.

³⁷⁴ Sobre esta questão ver: ALMEIDA, Angela Mendes de. **O gosto do pecado:** casamento, sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

³⁷⁵ LUTERO, Martinho. Modo de Confessar-se. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma: escritos de 1520.** 2.ed. V. 2. Comissão Interluterana de São Leopoldo. São Leopoldo: Editora Sinodal; porto Alegre: Concórdia Editora, 2000, p. 64.

³⁷⁶ LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão. In: LUTERO, Martinho. Op. cit., p. 313.

³⁷⁷ “O Espírito diz claramente que nos últimos tempos alguns desprezarão a fé, acreditando em espíritos sedutores e em ensinamentos diabólicos, que serão enganados por pessoas falsas que queimaram suas consciências como com ferro em brasa. Essas pessoas impedem o casamento e proíbem os alimentos que Deus criou”. **Bíblia Mensagem de Deus.** São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 1240-1241.

³⁷⁸ LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão. In: LUTERO, Martinho. Op. cit., p. 312.

desnecessárias para a salvação das pessoas católicas. “Nunca saiu, nem jamais sairá algo de bom do papado e de suas leis”.³⁷⁹

Segundo Lutero, o matrimônio não deveria ser considerado como um sacramento, visto que não era possível encontrar nas Escrituras Sagradas embasamento teórico para tal determinação da Igreja Católica. Para ele, o casamento era simplesmente uma figura de Cristo e da Igreja e não conferia a graça divina, o que deveria ocorrer para que fosse percebido como um sacramento.³⁸⁰ Por outro lado, opondo-se a concepção católica, Lutero considerou as pessoas casadas capazes de servirem a Deus.³⁸¹

Segundo Pierre Chaunu,³⁸² na ótica de Lutero “os padres seculares devem casar-se se não puderem suportar, inseridos no mundo, um voto de castidade que não é de instituição divina, que os oprime e desespera pelo pecado que dá ocasião”. Contrariando-se deste modo uma elaboração católica plurissecular que opôs pureza ritual e atividade sexual. Neste contexto, a dimensão da superioridade da condição casta sob o casamento, encontra-se sob novas roupagens na medida em que ela se tornou um dos objetos da dissensão maior da Reforma.

Considerando que, segundo Ronaldo Vainfas,³⁸³ na concepção católica o estado de religioso era o primeiro, o de casado era o segundo e o dos leigos celibatários o terceiro, podemos pensar que a castidade era o comportamento superior apenas se estivesse associada ao serviço religioso. Ou seja, ela conferia poder, mas somente se colocada sob o pleno controle da instituição católica e como meio de afirmação da sua autoridade e hegemonia principalmente diante do avanço das igrejas protestantes, que liberaram os sacerdotes de tal obrigação ascética, imposta não sem conflitos ao clero secular.

Neste sentido, torna-se interessante expor ainda os conteúdos de alguns relatos de supostas culpas que afrontam a ortodoxia católica justamente por mostrarem a simpatia de alguns homens pela prática da fornicção. Através de opiniões que atualmente podemos

³⁷⁹ LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma - Escritos de 1520**. Vol. II. 2.ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 2000, p. 314.

³⁸⁰ LUTERO, Martinho. Do Cativo Babilônico da Igreja. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma - Escritos de 1520**. Op. cit., p. 400-403.

³⁸¹ LUTERO, Martinho. Porque os livros do Papa e de seus Discípulos Foram Queimados pelo Doutor Martinho Lutero. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma - Escritos de 1520**. Op. cit., p. 470.

³⁸² CHAUNU, Pierre. **O Tempo das Reformas (1250-1550): história religiosa e sistemas de civilização**. V. II. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 147.

³⁸³ Em nota explicativa inserida em **Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa** / organização Ronaldo Vainfas. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

considerar engraçadas eram questionadas publicamente as considerações católicas acerca da prática sexual e da superioridade do estado casto.

Estes ataques à ortodoxia aparecem em falas como a do denunciante Martim Moreira³⁸⁴ que, de acordo com o relato inquisitorial, atribuiu a Manoel Gonçalves³⁸⁵ a seguinte frase: “quem neste mundo não fornicava, que no outro mundo o fornicavam”.³⁸⁶ Imaginemos, nesta ótica, os clérigos, celibatários, seriam os mais fornicados no “outro mundo”.

Em outro documento Manoel Gonçalo foi denunciado novamente devido a opinião semelhante. Segundo consta no relato, após Manoel ter sido admoestado por Bento Álvares³⁸⁷ e por Martim Moreira por “andar com as negras”, ele teria lhes respondido o seguinte “que o deixassem fornicar qua bem nesta vida por que na outra vida bem fornicado havia de ser, dizendo isto pelas palavras desonestas, que aqui se não nomeiam, por honestidade”³⁸⁸.

Percebemos que as palavras atribuídas a Manoel Gonçalo chegaram a escandalizar até mesmo o notário, que por pudor não escreveu exatamente o que este teria dito ao denunciante. Apesar de Martim Moreira ter sido citado neste caso, não podemos afirmar que se tratou da mesma ocasião denunciada duas vezes, visto que Martim não mencionou a presença de Bento no caso que relatou, afirmando apenas, segundo escreveu o notário, que ele também havia lhe contado que já ouvira Manoel Gonçalo dizer as referidas palavras.

Em outro relato, Pero Gonçalves³⁸⁹ foi delatado por José Luis³⁹⁰ por ter declarado que “nunca ninguém foi ao inferno por amor de mulheres”.³⁹¹ De acordo com a narrativa, o denunciante contou que na ocasião estava presente também José Antonio. Este, ao ser chamado para confirmar o ocorrido, teria afirmado que ouviu de Pero Gonçalves o seguinte: “fornicar, fornicar, que farte que del Rei é a terra que nunca ninguém foi ao inferno por fornicar, as quais palavras lhe ouviu uma só vez, e em lugar da palavra fornicar, que aqui se escreveu, disse a palavra português que isso significa, desonesta que por honestidade não se escreveu”³⁹² Novamente, por motivo de “honestidade”, o notário não reproduziu as supostas palavras do denunciado.

³⁸⁴ Estante na vila de Olinda.

³⁸⁵ Morador da Várzea do Capibaribe, em Pernambuco.

³⁸⁶ Livro das Denúncias, p. 39.

³⁸⁷ Estante na freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Várzea, em Pernambuco.

³⁸⁸ Livro das Denúncias, p. 95.

³⁸⁹ Morador da freguesia da Várzea.

³⁹⁰ Morador da freguesia da Várzea.

³⁹¹ Livro das Denúncias, p. 343.

³⁹² Livro das Denúncias, p. 436.

Bastião Pereira³⁹³ foi denunciado por Antonio Osoreo Pereira³⁹⁴ e por Antonio Pereira Trancoso³⁹⁵ também por palavras contrárias à castidade.³⁹⁶ Segundo o registro destas denúncias, durante uma conversa entre eles foi comentado o comportamento de uma mulher que na ausência do seu marido tinha relações sexuais com outros homens e diante disto Bastião afirmara: “deixem-na que faz muito bem que se se qua não fartar não irá bem ao Paraíso”³⁹⁷. Segundo esta concepção, as relações extra-conjugais da mulher eram vistas como algo positivo. Sobre Bastião Pereira, os denunciante teriam dito ainda que era “afeiçoado ao pecado da carne”³⁹⁸ e “inconsiderado algumas vezes no seu modo de falar e que se gaba de frascario e sensual”.³⁹⁹

Ronaldo Vainfas qualificou esta discussão em torno do teor pecaminoso da fornicação como expressão de uma “moralidade masculina, branca e ibérica”.⁴⁰⁰ No que tange ao fato da fornicação com mulheres solteiras não ser considerada pecado por uma parcela dos homens, este autor afirmou que os indivíduos simplesmente repetiam os juízos emitidos pelas autoridades eclesiásticas e civis sobre a prostituição. Dado que, a mulher solteira era percebida como livre, desprotegida em termos familiares e aberta às relações sexuais e amorosas.

Um documento se destaca ainda pelo seu teor jocoso e pelas reflexões que podemos fazer a partir dele. Trata-se do registro da denúncia de Luis Gomes⁴⁰¹ contra Antonio Gonçalves⁴⁰². Segundo a narrativa, num dia em que o denunciante estava indo para a missa na companhia de Antonio, este lhe perguntou quais eram as “maiores alimárias do mundo”, respondendo em seguida que eram “o clérigo e o asno e a cabra, o clérigo porque deixa as coisas boas e toma as más, e o asno porque deixa o capim e come o cardo, e a cabra porque deixa a terra e sobe a penha.”⁴⁰³

Segundo escreveu o notário, pareceu a Luis Gomes que Antonio falara tal coisa devido à atitude dos frades capuchos de repreendê-lo por viver amancebado. Assim, de um lado os

³⁹³ Estante em Olinda.

³⁹⁴ Estante em Pernambuco.

³⁹⁵ Residente em Olinda.

³⁹⁶ Livro das Denúncias, p. 420-422.

³⁹⁷ Livro das Denúncias, p. 420-421.

³⁹⁸ Livro das Denúncias, p. 421.

³⁹⁹ Livro das Denúncias, p. 422.

⁴⁰⁰ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 63.

⁴⁰¹ Morador de Una, freguesia de São Miguel.

⁴⁰² Morador do Cabo de Santo Agostinho.

⁴⁰³ Livro das Denúncias, p. 264.

frades criticavam o amancebamento de Antonio, de outro, este os ridicularizava por deixarem as “coisas boas” da vida, entre estas, possivelmente estava a relação com as mulheres.

Retornando à querela dos estados, podemos observar ainda um fato significativo: apenas duas mulheres, uma confitente e uma denunciada, foram implicadas nos “delitos” respeitantes aos “estados”. A única mulher que confessou culpa neste sentido foi a castelhana Briatiz Martins, já citada anteriormente. De acordo com o registro inquisitorial, a confitente, em uma conversa em seu quintal com outras pessoas, dissera o seguinte:

(...) que o estado do casado era matrimônio que Deus fizera e ordenara e que os outros estados e ordens que havia no mundo que eram feitos e ordenados por santos e santas, e que os frades e freiras não levavam nem faziam a vantagem aos casados e casadas que viam bem como Deus mandava.⁴⁰⁴

Após relatar este ocorrido, o notário Manoel Francisco escreveu ainda que o inquisidor perguntou a ela se alguma pessoa que estava presente na referida ocasião havia lhe repreendido ou “lhe foi à mão”,⁴⁰⁵ ao que ela teria respondido negativamente. Neste ponto é interessante observar que o inquisidor apenas perguntou aos confitentes homens que questionaram a superioridade do estado de religioso se alguém os havia repreendido, não inquirindo se alguma pessoa “lhes foi à mão”, o que deveria ser um sinal mais grave de desaprovação.

No registro da denúncia feita por Ignacio do Rego Cogominho⁴⁰⁶ contra Ignez de Brito,⁴⁰⁷ temos a informação que após ela ter dito ao frei Joam de Xeixas⁴⁰⁸ que a ordem dela (a dos casados) era melhor que a dele (a dos religiosos), ambos, o denunciante e o padre, “lhe foram à mão”⁴⁰⁹. Segundo a narrativa, ela falara, “galanteando, e rindo”, e, ao ser repreendida da tal maneira, “se calou e não procedeu mais na prática”⁴¹⁰, isto é, se retirou da conversa.

Como demonstrou Uta Ranke-Heinemann,⁴¹¹ as mulheres tiveram sua imagem depreciada diante da construção plurissecular católica acerca da sexualidade, sendo continuamente associadas ao pecado e à impureza e destinadas teoricamente a encontrar no ato sexual estritamente a ocasião para a procriação e não um lugar para o prazer.

⁴⁰⁴ Livro das Confissões, p. 43.

⁴⁰⁵ Em nota inserida nas Confissões da Bahia, Ronaldo Vainfas acrescenta que a expressão “lhe foi à mão” significa brigar com a referida pessoa. (**Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa** / organização Ronaldo Vainfas. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 176).

⁴⁰⁶ Morador na freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Várzea do Capibaribe.

⁴⁰⁷ Morador na freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Várzea do Capibaribe.

⁴⁰⁸ Frade de Nossa Senhora do Carmo.

⁴⁰⁹ Livro das Denúncias, p. 52.

⁴¹⁰ Ibid., p. 52.

⁴¹¹ RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.

Considerando esta situação de repressão, falar publicamente sobre a primazia do estado de casado, ou seja, sobre a superioridade da atividade sexual em face da abstinência, deveria ser uma atitude bastante ousada para as mulheres na época. Talvez por isso poucas se colocassem publicamente e na presença de homens em favor de tal idéia.

Tanto as leis do Estado, quanto as da Igreja, juntamente com a vigilância masculina, atuaram na colônia em favor da repressão da sexualidade feminina. Segundo Emanuel Araújo o exercício da sexualidade das mulheres era especialmente temido: “(...) ao rebentar as amarras, ameaçava o equilíbrio doméstico, a segurança do grupo social e a própria ordem das instituições civis e eclesiásticas.”⁴¹² A repressão fundamentava-se na noção de superioridade masculina e no direito dos homens de exercerem a autoridade, daí o exigido respeito ao pai e, posteriormente, ao marido. Para as mulheres, eram teoricamente destinados os papéis de mãe, irmã, filha e religiosa, mas nunca o lugar de amante.

Entretanto, é importante observar que estas normas misóginas destinavam-se às mulheres brancas. As condições exploratórias da colonização diferenciaram as mulheres em categorias – brancas, negras, livres, escravas, etc. – que correspondiam a papéis femininos e expectativas sociais diferenciadas.⁴¹³ As índias, negras e mulatas, por sua vez, foram muitas vezes vistas como mulheres públicas ou solteiras, o que significava que eram mulheres sem proteção masculina, e por isso passíveis de praticarem relações sexuais descompromissadas em termos matrimoniais.⁴¹⁴

O casamento era, teoricamente, o local onde os desejos femininos deveriam continuar sendo domados, visto que os excessos e erotismos no leito conjugal eram condenados pela Igreja Católica, que procurava dissociar a atividade sexual do prazer, principalmente feminino. Às mulheres foi estabelecido pela tradição católica desde o período escolástico o “privilégio feminino”, isto é, o direito de simplesmente insinuar o desejo sexual diante do marido, encarregado de inferir a partir dos sinais as intenções da esposa. O homem, diferentemente, em seu “governo” do leito conjugal, poderia explicitar as suas vontades.⁴¹⁵

A paixão, ligada à desordem e ao perigo, não deveria estar presente no casamento por ser este o lugar da ordem e da “aplicação”. “O bom amor era recompensado com a paz divina;

⁴¹² ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In Mary Del Priore (org.) **História das Mulheres no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 1997, p. 45-46.

⁴¹³ Sobre esta questão ver: ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, p. 54.

⁴¹⁴ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 72-73.

⁴¹⁵ Ibid., p 124.

a paixão, com a morte.”⁴¹⁶ Deste modo, o amor conjugal não podia comportar afetos excessivos, mas ser o oposto do “amor ilícito, lascivo e profano.”⁴¹⁷ Os defensores do casamento católico, que percebiam a paixão como algo negativo ao seguirem a moral escolástica, se opuseram aos protestantes, principalmente aos puritanos, que viam o amor, associado à concórdia e à sensualidade, como algo fundamental para o sucesso da união conjugal.⁴¹⁸

Nesta perspectiva católica forjou-se o modelo da “santa-mãe” que, recolhida ao lar, de onde não deveria sair sem a permissão masculina, teria os deveres de cuidar da casa e dos filhos, educando-os “cristãmente”.

Objeto de Consumo quando utilizado para a procriação, o corpo feminino era também objeto de consumpção, porque afastado de mínimos prazeres. O desejo sexual erigia-se como um apanágio exclusivo dos homens, atributo, aliás, confirmado pelo grande número de emissores de um discurso sobre o corpo da mulher, não havendo lugar para falas femininas sobre a sua própria sexualidade.⁴¹⁹

Entretanto, tratava-se de um modelo ideal construído para o feminino que provavelmente não conseguiu evitar os desvios. As mulheres tinham a possibilidade de não se submeterem às normas misóginas que lhes eram impostas, reagindo e transgredindo. As falas de Briatiz Martins e Ignez de Brito ilustram este fato.

4.3 O “poder das chaves”

Outras falas também foram significativas por referirem usos das palavras considerados pela Igreja Católica como subversivos por aproximarem confitentes e denunciados do ideário protestante: leitura da bíblia em linguagem, afirmações de descrédito com relação aos santos católicos, à confissão, às bulas e indulgências papais e ao Purgatório, aspectos centrais da ortodoxia, que simbolizavam a autoridade da Igreja Católica no âmbito da salvação.

⁴¹⁶ DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1995, p. 128.

⁴¹⁷ Ibid., p. 129.

⁴¹⁸ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 123.

⁴¹⁹ DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1995, p. 137.

Com a bula *Unigenitus Dei* (1343), do papa Clemente VI, a Igreja Católica apresentou pela primeira vez a doutrina referente às indulgências. Segundo este documento pontifício, a obra de Jesus Cristo na cruz teria sido meritória ao ponto de constituir um tesouro espiritual infinito. Enriquecido ainda pelos méritos de Maria e dos santos, este tesouro poderia ser distribuído entre os fiéis católicos através do uso das chaves celestiais teoricamente concedidas por Jesus a Pedro e aos seus sucessores, ou seja, aos papas. Estes indivíduos estariam capacitados para fazer uso dos depósitos sagrados e declarar a remissão das penas temporais devidas aos pecados pessoais. Com a bula *Inter cunctas* (1418), Martinho V reafirmou este poder papal de conceder as indulgências, também destinadas às pessoas que visitassem os lugares sagrados e auxiliassem os peregrinos.⁴²⁰

A utilidade das indulgências para o povo cristão foi confirmada no Concílio de Trento. Entretanto, os representantes do catolicismo reunidos neste encontro aconselharam prudência em seus usos, para que a disciplina da Igreja não viesse a ser prejudicada por excessos, como os que foram o estopim do cisma protestante. Deste modo, foi decretado o seguinte:

Deseja, porém, este concílio que, ao serem concedidas estas indulgências, use-se de moderação (...), para se evitar que, pela excessiva facilidade, seja enfraquecida a disciplina da Igreja. Desejando, pois, que sejam expurgados e corrigidos os abusos introduzidos, que deram ocasião aos hereges de ultrajar o nome das indulgências, determina, de modo geral, que, pelo presente decreto, seja absolutamente abolida toda espécie de comércio indigno para consegui-las (...).⁴²¹

As 95 teses luteranas de 1517 haviam sido dirigidas contra as indulgências, embora nesta ocasião Lutero ainda não tivesse condenado completamente a concessão destas, mas principalmente aquilo que ele considerava abusivo, isto é, que o perdão dos pecados fosse concedido às pessoas sem que estas estivessem realmente contritas e arrependidas dos seus delitos espirituais⁴²². Entretanto, em 1520 ele já havia mudado de opinião e passara a considerar as indulgências como “imposturas”. “As indulgências são maldades dos adutores romanos”, dizia ele em um de seus mais importantes tratados intitulado “Do Cativo Babilônico da Igreja”.⁴²³

⁴²⁰ **A Fé Católica. Documentos do magistério de Igreja:** das origens aos nossos dias. Organização, Introdução e Notas de S.I. Justo Collantes. Tradução cotejada com os originais em latim e grego, e atualização com novos documentos de Paulo Rodrigues. Goiás: Diocese de Anápolis; Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, 2003, p. 1191-1193.

⁴²¹ Ibid., p. 1197.

⁴²² LUTERO, Martinho. Debate para o esclarecimento do valor das indulgências. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas. Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519.** V. I. 2. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora; Canoas: Ulbra, 2004, 22-29.

⁴²³ LUTERO, Martinho. Do Cativo Babilônico da Igreja. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas. O Programa da Reforma - Escritos de 1520.** Vol. II. 2.ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 2000, p. 344.

Ainda em suas teses, Lutero igualou os bispos e os curas ao papa em termos de autoridade na concessão do perdão aos fiéis e garantiu que, mesmo sem carta de indulgência, a pessoa cristã verdadeiramente arrependida obtinha a remissão da culpa e da pena devidas ao pecado. Ele considerou tão escandalosa a venda de indulgências por ocasião da construção da Basílica de São Pedro que afirmou:

80. Essa licenciosa pregação das indulgências faz com que não seja fácil, nem para homens doutos, defender a dignidade do papa contra calúnias ou perguntas, sem dúvida argutas, dos leigos.

81. Por exemplo: por que o papa não evacua o purgatório por causa do santíssimo amor e da extrema necessidade das almas – o que seria a mais justa de todas as causas –, se redime um número infinito de almas por causa do funestíssimo dinheiro para a construção da basílica – que é uma causa tão insignificante.⁴²⁴

Lutero ainda considerou vã a certeza das pessoas de conseguirem a salvação por meio das indulgências e colocou os Evangelhos como o verdadeiro tesouro da Igreja. Na tese 67, ele escreveu: “Os tesouros das indulgências, por sua vez, são as redes com que se pesca a riqueza dos homens.”⁴²⁵ Em outros momentos ele reforçou este aspecto financeiro da concessão do perdão papal, dizendo, por exemplo, que o dinheiro destinava-se ao “saco sem fundo” do papado e que as indulgências eram vendidas pelo “esfoladouro” papal de Roma.⁴²⁶

Idéias semelhantes a estas foram expostas pelos colonos na América portuguesa. Segundo registrou o notário Manoel Francisco, o meirinho Brás Fernandes⁴²⁷ admitiu, ainda no período da graça, que via as bulas católicas como meios utilizados pelos papas para coletar dinheiro. A partir desta concepção, ele tinha o costume de chamar as sentenças e mandados da justiça que lhe davam para executar de bulas e quando lhe diziam para fazer uma diligência, perguntava se esta traria “salmo”, ou seja, maneira como ele denominava dinheiro.⁴²⁸

A partir destas brincadeiras, que Brás Fernandes dizia fazer “por modo de graça”⁴²⁹, podemos pensar que ele não acreditava no valor espiritual das indulgências. Entretanto, ele confessou que não era sua intenção descrer das bulas, mas que as aprovava e as considerava verdadeiras. Diante do inquisidor, identificando-se como “bom cristão”, ele relatou que utilizava as bulas que vinham à sua terra e estava “assentado” em todas as confrarias de Igaraçu.

⁴²⁴ LUTERO, Martinho. Debate para o esclarecimento do valor das indulgências. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas. Os Primórdios: escritos de 1517 a 1519**. 2.ed. v. 1. Op. cit., p. 28.

⁴²⁵ Ibid., p. 27.

⁴²⁶ LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma: escritos de 1520**. 2.ed. V. 2. Op. cit., p. 293; 320.

⁴²⁷ Morador de Igaraçu, em Pernambuco.

⁴²⁸ Livro das Confissões, p. 33-35.

⁴²⁹ Livro das Confissões, p. 34.

E perguntado se entendia ele que as indulgências concedidas nas bulas não são verdadeiras nem aproveitam, respondeu que nunca tal entendeu nem essa foi sua intenção, mas antes ele aprova e tem por bom e verdadeiro tudo o conteúdo nas bulas dos Papas por eles concedido, e sempre assim o teve e aprovou porque ele é bom cristão.⁴³⁰

Além de figurar no registro inquisitorial como confitente, Brás Fernandes foi também denunciado devido às suas proposições acerca das bulas. Do testemunho dado por Braz Corrêa contra ele temos que numa ocasião em que estavam presentes Estevão Ribeiro,⁴³¹ João da Guarda,⁴³² Braz Corrêa e Brás Fernandes,⁴³³ este, ao ouvir a leitura realizada por João da Guarda das indulgências contidas em uma bula concedida pelo papa a uma confraria de Nossa Senhora, teria afirmado o seguinte “aquelas graças daquela bula, o Sumo Pontífice as não podia dar e que a bula não tinha aquelas graças que nela se continham e que não se passava aquelas bulas senão para enganar os homens e ajuntar dinheiro.”⁴³⁴ De acordo com o relato, após estas palavras ele foi repreendido por todos, e, mesmo reconhecendo que “falara mal”, não chegou a se desdizer, “mostrando-se muito frio como quem lhe pesava pouco do que dissera.”⁴³⁵ Na denúncia de Braz Corrêa encontramos ainda a acusação de que Brás Fernandes chamava de bulas todos os papéis que recebia para realizar as diligências, fato este confessado pelo denunciado juntamente com o restante do foi referido pelo denunciante.

Brás Fernandes foi denunciado ainda por João da Guarda que contou o mesmo episódio referido acima.⁴³⁶ Segundo a narrativa resultante da sua denúncia, ao ouvi-lo ler uma bula, Brás falou que “não podia haver graças tão largas e que era impossível aquilo e que os papas não passavam aquelas bulas senão para adquirir dinheiro”,⁴³⁷ o que provocou a repreensão do denunciante.

Outro indivíduo enredado à Inquisição por falar mal das bulas foi Luis Mendes.⁴³⁸ Segundo o registro do testemunho de Antonio Fernandes,⁴³⁹ durante uma conversa acerca das bulas da Cruzada mandadas à freguesia de São Miguel, o denunciado falara que estas vinham “senão a levar dinheiro.”⁴⁴⁰ Após repreendê-lo por tais palavras, o denunciante teria falado que “o que o Padre Santo concedia nas bulas, era concedido diante de Deus”,⁴⁴¹ fazendo,

⁴³⁰ Livro das Confissões, p. 34.

⁴³¹ Morador de Igarauçu.

⁴³² Morador de Raribe, termo da vila de Igarauçu.

⁴³³ Ambos moradores de Igarauçu.

⁴³⁴ Livro das Denúncias, p. 171.

⁴³⁵ Livro das Denúncias, p. 171-172.

⁴³⁶ Livro das Denúncias, p. 214-215.

⁴³⁷ Livro das Denúncias, p. 215.

⁴³⁸ Trabalhava no trapiche de Bastião Coelho em Ipojuca, freguesia de São Miguel em Pernambuco.

⁴³⁹ Aprende o ofício de oleiro em Ipojuca.

⁴⁴⁰ Livro das Denúncias, p. 426.

⁴⁴¹ Livro das Denúncias, p. 426.

então, eco à determinação católica que dava ao papa o glorioso “poder das chaves”. Pero João,⁴⁴² outro participante da referida conversa, também denunciou Luis Mendes por falar contra as bulas.⁴⁴³

No final da obra “O Nascimento do Purgatório”, Jacques Le Goff, após discorrer sobre a formação plurissecular do sistema do além cristão, faz a seguinte pergunta ao leitor: “O Purgatório não teria sido o preço pago pela Igreja para conservar a arma absoluta, a condenação eterna?”⁴⁴⁴ Esta parece uma excelente sugestão, posto que o Purgatório se inscreve como elo de uma cadeia que mantém sob o controle da Igreja Católica a salvação dos fiéis, em íntima relação com as indulgências, descritas anteriormente.

Este lugar, negado pelos protestantes, para o qual as pessoas teoricamente são mandadas por Deus após a morte com a finalidade de serem provadas e purificadas em virtude dos pecados cometidos durante suas vidas, foi constituído como um local intermediário. Encontrando-se, simultaneamente, entre o momento da morte do indivíduo e o do Juízo Final e entre o Paraíso e o Inferno. Neste local os mortos teoricamente receberiam os sufrágios dos vivos, e assim conseguiram alívio em seus sofrimentos, infringidos, principalmente, pelo fogo purificador, segundo a crença da cristandade ocidental.

Os religiosos atuantes no Concílio de Trento reafirmaram esta concepção católica da existência do Purgatório, entretanto não chegaram a estabelecer os dogmas referentes à localização deste espaço, muito menos definiram quais as penalidades sofridas pelas pessoas neste lugar devido ao receio dos padres de que estas definições gerassem superstições.

Contudo, reflexões a respeito deste terceiro lugar aparecem na documentação consultada. O morador da Paraíba, Domingos Ferreira,⁴⁴⁵ que procurou a mesa inquisitorial confessou-se por seus ditos no tempo da graça. Afirmou não acreditar que as pessoas cristãs que morriam após confessarem seus pecados e comungarem poderiam ir para o Purgatório. Segundo a narrativa do Santo Ofício, após expor esta opinião em uma conversa, ele teria sido repreendido por Pero Correia⁴⁴⁶ que lhe falou sobre a possibilidade dele ser mandado ao “cadafalso” por tais palavras. A partir do que este lhe dissera, Domingos ficara “pungido da consciência”⁴⁴⁷, procurando, então, os padres frei Damião e frei Antônio que lhe convenceram do seu erro e lhe mandaram à mesa da Inquisição. Diante do inquisidor, ele pediu perdão e disse ser capaz de morrer pela verdade do catolicismo.

⁴⁴² Também trabalhador do trapiche de Bastião Coelho.

⁴⁴³ Livro das Denúncias, p. 427.

⁴⁴⁴ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 428.

⁴⁴⁵ Livro das Confissões, p. 140.

⁴⁴⁶ Morador de Olinda e na ocasião estante na Paraíba.

⁴⁴⁷ Livro das Confissões, p. 140.

Esta idéia de salvação garantida, sem escalas, negada pela Igreja Católica, e afirmada pelos reformadores defensores da justificação pela fé, apareceu também no texto da confissão de Diogo Carneiro.⁴⁴⁸ Este, após ter admitido a crença em uma igualdade dos estados de casado e de religioso, disse que quem era batizado “não podia ir a ruim lugar nem perder-se”,⁴⁴⁹ assertiva apontada no Concílio de Trento como errônea e digna de excomunhão, posto que, nos cânones 7 e 8 sobre o batismo produzidos nesta ocasião foi destacada a importância da realização das boas obras pelos cristãos batizados.

Outro indivíduo, chamado Antonio Vilhete,⁴⁵⁰ foi denunciado por expor suas crenças particulares sobre o Purgatório, segundo as três denúncias de que foi vítima. O primeiro a lhe acusar foi Salvador Jorge, o segundo foi Manoel Pinto e o terceiro, Pero Luis.⁴⁵¹ Estes três homens tiveram o mesmo episódio referido em suas denúncias: estavam conversando sobre o Purgatório, quando Antonio Vilhete lhes falou que este lugar era “por aí”, “onde Deus queria.”⁴⁵²

Aparentemente Antonio Vilhete não dizia nada que fosse contrário à ortodoxia católica, dado que, conforme foi mencionado anteriormente, nem mesmo os representantes da Igreja sabiam a localização deste espaço destinado à purgação dos pecados. Entretanto, na ocasião Manuel Pinto lhe avisara que esta proposição era caso para o Santo Ofício.⁴⁵³ Possivelmente, o fato de Antonio Vilhete ser flamengo despertara desconfiança de seus companheiros. Por outro lado, segundo Laura de Mello e Souza⁴⁵⁴, que viu este indivíduo como um provável calvinista, esta fala fazia eco à concepção corrente de que “a colônia era um Purgatório”.

Outros pontos discutidos e reafirmados nas reuniões tridentinas em virtude das críticas protestantes foram o culto e a invocação dos santos, a veneração e a honra das relíquias e o uso das imagens. Apesar de considerar a memória dos santos, Lutero havia criticado a canonização vista como mais um meio utilizado pela Igreja Católica para ganhar dinheiro. Sobre esta questão, ele afirmara: “Pois é óbvio que através da canonização dos santos não se buscam a honra de Deus nem a melhoria dos cristãos, mas apenas dinheiro e fama.”⁴⁵⁵ Em

⁴⁴⁸ Morador em Olinda.

⁴⁴⁹ Livro das Confissões, p. 90.

⁴⁵⁰ Caixeiro de Fernão Soares que tinha uma fazenda na freguesia de Santo Amaro.

⁴⁵¹ Todos moradores da fazenda de Fernão Soares na freguesia de Santo Amaro.

⁴⁵² Livro das Denúncias, p. 233.

⁴⁵³ Livro das Denúncias, p. 167.

⁴⁵⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 126-127.

⁴⁵⁵ LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma: escritos de 1520**. 2.ed. v.2. Op. cit., p. 320.

outro documento, a confissão protestante de Augsburgo redigida em 1530 por Felipe Melanchthon professor da Universidade de Wittenberg e colaborador de Lutero, Jesus Cristo foi apontado como o único mediador, propiciador, sumo sacerdote e intercessor entre Deus e a humanidade, em detrimento da invocação dos santos.⁴⁵⁶

Neste sentido, podemos lembrar o relato da confissão de Baltasar da Fonseca⁴⁵⁷ citado anteriormente por não acreditar e não adorar Nossa Senhora e nem os santos. Tão firme nesta opinião, chegara mesmo a querer apostar com o vigário Simão de Proença duas galinhas:

(...) logo o dito vigário o repreendeu, dizendo-lhe que aquilo era heresia, e contudo, ele confessante, confiado que dizia bem, apostava com ele duas galinhas que fizesse logo um auto daquilo com as testemunhas presentes para Diogo Couto, o ouvidor da vara, determinar o caso, que se ele falava mal desenganar-se-ia determinado o caso, e se também não falava mal naquilo saberiam que dizia ele bem, e o dito vigário não quis fazer⁴⁵⁸.

Baltasar da Fonseca foi denunciado devido às referidas idéias por Vasco Rodrigues Bacelar, Diogo Carneiro e Thomé de Gouvêa.⁴⁵⁹ Vemos que algumas das várias pessoas que, segundo ele mesmo, ouviram-no expor a tal proposição foram prontamente denunciá-lo, entretanto, o clérigo Simão Proença, citado por ele, teria jurado diante do inquisidor não se lembrar destes fatos.

A partir do documento resultante da denúncia de Vasco Rodrigues contra Baltasar da Fonseca podemos percebê-lo realmente como uma pessoa ousada e segura de suas opiniões. De acordo com o relato, Vasco Rodrigues ouvira quando o padre Simão de Proença, durante uma discussão, ameaçou acusar Baltasar da Fonseca diante da Inquisição, caso tivesse oportunidade, visto que ele “se metia em coisas que não entendia.”⁴⁶⁰ Ao seguir caminho em companhia de Baltasar da Fonseca, Vasco teria então ouvido dele as razões para a “porfia” com o padre: “indo ambos sós lhe disse o dito pedreiro rindo-se e sem nenhum agastamento as palavras seguintes, o Padre cuida agora que tudo sabe, digo que nem na virgem Nossa Senhora nem na Cruz creio.”⁴⁶¹ O denunciante contou, então, ter achado más as referidas palavras e acrescentou ainda que Baltasar da Fonseca era “falador e se preza de gracioso.”⁴⁶²

Este episódio também ficou registrado na confissão de Diogo Carneiro, que ouviu a discussão entre o padre e Baltasar da Fonseca e referiu as palavras deste contra a crença na

⁴⁵⁶ **Confissão de Augsburgo.** Disponível em:

<http://www.mluther.org.br/Luteranismo/Confissao%20de%20Augsburgo.htm>. Acesso em: agosto de 2006.

⁴⁵⁷ Livro das Confissões, p. 110-114.

⁴⁵⁸ Livro das Confissões, p. 113.

⁴⁵⁹ Todos três moradores de Itamaracá.

⁴⁶⁰ Livro das Denúncias, p. 366.

⁴⁶¹ Livro das Denúncias, p. 366.

⁴⁶² Livro das Denúncias, p. 366.

cruz e nos santos. Entretanto, talvez querendo amenizar a culpa do denunciado, Diogo dissera entender que Baltazar da Fonseca não falara com má intenção.⁴⁶³

Baltazar da Fonseca foi acusado ainda por Thomé de Gouveia por palavras semelhantes.⁴⁶⁴ Na denúncia encontramos mais uma vez Baltazar da Fonseca conversando com as pessoas na rua e afirmando não acreditar nos santos, na cruz nem em Nossa Senhora. Diante destas palavras, o denunciante ficara escandalizado e “agastado” a ponto de virar as costas e sair da presença de Baltazar da Fonseca sem lhe dizer nada. Perguntado, então, sobre o “costume”, Thomé respondeu que tinha “inimizades e diferenças” com o denunciado e que não falava com ele.

Em meio à documentação temos um interessante relato acerca da crença nas imagens. Na denúncia de Domingas Fernandes⁴⁶⁵ contra Antonio Álvares⁴⁶⁶ encontramos a acusação de que o referido denunciado dissera, “pela língua do gentio desta terra” que as imagens que se encontravam no altar não eram Deus e que este estava no céu.⁴⁶⁷ Esta fala contrariava um dos decretos tridentinos, que ordenava a conservação das imagens nos altares das igrejas e exigia que a estas fossem tributadas honra.⁴⁶⁸ Em outro testemunho, Manoel Álvares⁴⁶⁹ acusou o mameluco Manoel de Oliveira⁴⁷⁰ pelo fato deste não acreditar que São Francisco estivesse no Paraíso. Segundo a denúncia, Manoel Álvares lhe contradisse e afirmou que “eram todos obrigados a crer estarem no paraíso os santos que a Igreja tem canonizado.”⁴⁷¹

Outro indivíduo repetidamente denunciado por pronunciamentos considerados heréticos foi o mercador inglês Alberto Carlos. Seis homens, entre estes um clérigo, se dirigiram ao inquisidor para contar-lhe os ditos do estrangeiro. Ele mesmo, entretanto, não foi contado entre os confitentes. A primeira denúncia sobre as opiniões supostamente propaladas por Alberto Carlos foi feita por André Caldeira. Segundo o relato, em uma ocasião se encontravam reunidos, Manoel Vaz Guantes, João da Rocha, Diogo da Costa, Alberto Carlos e o denunciante, todos moradores da freguesia de Santo Amaro, em Pernambuco. Então, em meio a uma conversa sobre os santos e os milagres realizados por estes durante suas vidas, o

⁴⁶³ Livro das Denúncias, p. 368.

⁴⁶⁴ Livro das Denúncias, p. 370.

⁴⁶⁵ Moradora do termo de Igarapu.

⁴⁶⁶ Morador de Olinda.

⁴⁶⁷ Livro das Confissões, p. 367.

⁴⁶⁸ **A Fé Católica. Documentos do magistério de Igreja:** das origens aos nossos dias. Organização, Introdução e Notas de S.I. Justo Collantes. Tradução cotejada com os originais em latim e grego, e atualização com novos documentos de Paulo Rodrigues. Goiás: Diocese de Anápolis; Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, 2003, p. 701-702.

⁴⁶⁹ Morador de Olinda.

⁴⁷⁰ Morador de Olinda.

⁴⁷¹ Livro das Denúncias, p. 74.

referido estrangeiro falara que “não havia santos que em vida fizessem milagres, e que somente os Apóstolos de Cristo [fizeram] milagres em vida.”⁴⁷²

Devido a estas palavras, Alberto Carlos teria sido repreendido por Manoel Vaz Guantes, que lhe disse que “muitos santos que não eram os apóstolos fizeram também muitos milagres sendo vivos e em vida, e que por tais os tinha canonizados a Igreja.”⁴⁷³ Entretanto, como Alberto Carlos “sustentara” o seu dito, João da Rocha, “agastado”, disse para ele calar-se. Então, Manoel Vaz disse que o estrangeiro falava tais coisas “mal faladas” porque era da Inglaterra, onde existiam luteranos. Diante disto, Alberto Carlos respondera: “lá em Inglaterra também somos muito bons cristãos.”⁴⁷⁴ Ao que Manoel contrapôs: “não eram bons cristãos em Inglaterra pois não obedeciam ao papa, nem tinham missa, nem faziam outras coisas que fazem os bons cristãos.” Alberto Carlos, então, replicou: “posto caso que lá não obedecessem ao papa nem tivessem missa também lá se lhes liam os Evangelhos, eram bons cristãos.”⁴⁷⁵

A partir destas informações, o inquisidor perguntou a André Caldeira se o inglês tinha dito especificamente que em sua terra existiam luteranos desobedientes ao papa e também bons cristãos católicos, isto é, quis saber se o denunciado disse que os bons cristãos dos quais falava eram católicos. O denunciante respondeu não lembrar se Alberto Carlos fizera esta diferenciação entre luteranos e católicos e, ao ser perguntado se ele encontrava-se com “alguma perturbação” afirmou: “ele bebeu muito vinho à mesa contudo lhe parece que não estava bêbado e que estava em seu siso, e que já outro dia o viu beber muito vinho e não se turvou nem se embebedou.”⁴⁷⁶

Bastião Pires da Abrigueira, mencionado anteriormente por falar a favor do estado de casado em detrimento do estado de religioso, também procurou a mesa inquisitorial para acusar Alberto Carlos.⁴⁷⁷ Em uma longa denúncia, o notário registrou um interessante acontecimento envolvendo o denunciado, além da proposição de Alberto Carlos já referida por André Caldeira de que só existiam doze santos, ou seja, os doze apóstolos.

Há seis anos Bastião Pires embarcara em Viena em uma nau de Francisco da Rocha⁴⁷⁸ vinda da Inglaterra na qual estavam também ingleses e outros estrangeiros, entre os quais Alberto Carlos. Chegados à Ilha da Palma, o vigário da cidade de Laguna prendera em nome da Inquisição o capitão da nau, Francisco da Rocha, e todos os estrangeiros, tomando os

⁴⁷² Livro das Denúncias, p. 206.

⁴⁷³ Livro das Denúncias, p. 206-207.

⁴⁷⁴ Livro das Denúncias, p. 207.

⁴⁷⁵ Livro das Denúncias, p. 207.

⁴⁷⁶ Livro das Denúncias, p. 207-208.

⁴⁷⁷ Livro das Denúncias, p. 223-226.

⁴⁷⁸ Morador de Viena. Tinha um engenho na freguesia de Santo Amaro.

instrumentos e a fazenda da embarcação. Em seguida, o capitão ficara encarregado de levar à Inquisição da Gram Canária dois dos ingleses. Cumprida esta exigência inquisitorial, ele ficou ainda responsável por buscar outros dois ingleses, Alberto Carlos e mestre Gonejro, que ficaram na Ilha da Palma e retornar à Gram Canária para entregá-los à Inquisição. Entretanto, o capitão Francisco da Rocha não obedeceu estas determinações do Santo Ofício, levando-os para a Angola, onde morreu Gonejro, e depois para Pernambuco, local onde ainda encontrava-se Alberto Carlos. Neste caso, falavam de um fugitivo do Santo Ofício.

Este dado foi relatado também pelo próprio sobrinho de Francisco da Rocha.⁴⁷⁹ Convocado para apresentar-se a Heitor Furtado de Mendoça devido à supracitada ocorrência, André Paris,⁴⁸⁰ confirmou os acontecimentos e acrescentou que o seu tio lhe disse que não cumpriu o mandato da Inquisição por ter avistado navios inimigos próximo à Gram Canária. O relato do seu testemunho traz ainda a informação de que além de Alberto Carlos havia outros estrangeiros a serem entregues às autoridades inquisitoriais, a saber, Ricardo Esteves que já fugira para a Inglaterra, o francês Nicolas, falecido, e outros não nomeados, também já mortos. Entretanto, as causas para tal perseguição dos estrangeiros não foi revelada.

Na denúncia de Bastião Pires encontra-se citado ainda o nome do mameluco Manoel Lopes⁴⁸¹ que também teria ouvido Alberto Carlos falar contra os santos. Ao ser Inquirido por Heitor Furtado de Mendoça sobre esta questão, o mameluco afirmara ter ouvido de alguém que o inglês dissera existirem só os doze apóstolos no Paraíso, fato este que, então, ele contou a muitas pessoas, espalhando os tais rumores heréticos.

A terceira denúncia contra Alberto Carlos teria sido feita por Manoel Vaz Guantes. Ao que parece trata-se da mesma ocasião referida por André Caldeira. Estavam reunidos Alberto Carlos, João da Rocha Paris, Diogo da Costa Calheiros e André Caldeira quando o denunciante falou que o arcebispo de Braga, frei Bartolomeu dos Mártires, era tido por santo e que realizou um milagre quando ainda era vivo.

Diante destas palavras, o inglês teria dito o seguinte “não podia ser homem vivo fazer milagres e que somente os doze apóstolos sendo vivos fizeram no mundo milagres e que outro nenhum santo em vida sendo vivo fizera milagres por que eram homens como nós.”⁴⁸² Depois disto repete-se, então, neste documento, uma repreensão feita por Manoel Vaz Guantes já referida anteriormente quando descrevemos a denúncia de André Caldeira. Ficou registrado também nesta denúncia que, segundo Alberto, “não se podiam chamar santos os homens

⁴⁷⁹ Livro das Denúncias, p. 457-458.

⁴⁸⁰ Morador da Praia.

⁴⁸¹ Morador de Santo Amaro.

⁴⁸² Livro das Denúncias, p. 230.

enquanto eram vivos porque eram homens como nós, e antes de sua morte poderiam perder a santidade e deixar de ser santos.”⁴⁸³ Temos ainda neste relato a informação de que nesta oportunidade o denunciado estava “algum tanto quente de vinho” e que “todos se escandalizaram de ouvir o dito inglês.”⁴⁸⁴

João da Rocha Paris,⁴⁸⁵ citado nas três denúncias referentes a Alberto Carlos, foi chamado pelo visitador para falar sobre o ocorrido e, segundo o relato resultante do seu testemunho, repetira tudo o que os outros haviam falado, acrescentando ainda que o estrangeiro muitas vezes havia lhe dito que na Inglaterra só se tem por santos os doze apóstolos.⁴⁸⁶ Ele confirmou ainda o compromisso firmado entre o seu tio, Francisco da Rocha Paris, e a Inquisição da Gram Canária no tocante à entrega dos ingleses, não cumprido devido a uma mudança de rota motivada por um ladrão. Afirmou também não saber por que motivos a Inquisição “entendeu com o dito seu tio e ingleses.”⁴⁸⁷

O registro da denúncia feita pelo padre Manoel Corrêa⁴⁸⁸ contra Alberto Carlos destaca-se por tratar-se de um clérigo, talvez mais consciente que os demais denunciantes dos perigos das opiniões heterodoxas. Segundo o relato, em uma conversa que envolvia o padre Gaspar Freire, João da Rocha Paris, Manoel Dias, Manoel Lopes, Diogo da Costa Calheiros, Bernardo Vaz, Manoel Fernandes e Alberto Carlos, veio-se a falar acerca dos erros dos “hereges ingleses”.

Então, Alberto Carlos, dirigindo-se ao padre expôs algumas idéias contrárias à ortodoxia católica de maneira que, segundo o religioso, “podia convencer a qualquer pessoa que não fosse douta.”⁴⁸⁹ Manoel Corrêa não lembrava bem sobre o que ele falara, mas lhe parecia que uma das proposições se relacionava com a confissão: “(...) referindo que os ingleses diziam que se haviam de confessar a Deus, que ao homem.”⁴⁹⁰

Segundo a denúncia, o inglês dizia não aprovar as concepções que apresentava aos ouvintes, entretanto, “o modo e o gesto” como ele as expunha deixaram o clérigo desconfiado, parecendo-lhe que ele consentia nelas. Finalmente, Manoel Corrêa, “escrupuloso”, lhe perguntou se ele dizia aquelas coisas de si mesmo ou a respeito dos ingleses, ao que ele respondeu que fazia referência aos ingleses. Esta resposta, entretanto, não eliminou as suspeitas do padre.

⁴⁸³ Livro das Denúncias, p. 231.

⁴⁸⁴ Livro das Denúncias, p. 230.

⁴⁸⁵ Morador da freguesia de Santo Amaro.

⁴⁸⁶ Livro das Denúncias, p. 274-278.

⁴⁸⁷ Livro das Denúncias, p. 278.

⁴⁸⁸ Morador da freguesia de Santo Amaro.

⁴⁸⁹ Livro das Denúncias, p. 338.

⁴⁹⁰ Livro das Denúncias, p. 338.

Para completar o rol dos acusadores de Alberto Carlos temos ainda Agostinho de Olanda.⁴⁹¹ Se verdadeira, a sua denúncia vem de encontro às dúvidas do padre Manoel Corrêa. Segundo disse Agostinho ao inquisidor, o inglês lhe contara que na sua terra as pessoas se confessavam diretamente a Deus e não aos sacerdotes. Diante desta opinião, o denunciante considerou-o luterano. Segundo o testemunho:

Alberto Carlos lhe disse que na sua terra era uso e costume que se não confessavam a confessores mas que se punham ao pé de um altar e ali se confessavam a Deus somente, e que então vinha o sacerdote a dar lhes a comunhão que era uma fatia de pão e um púcaro de água que ali comiam e bebiam que este era lá o seu sacramento.⁴⁹²

A denúncia do padre Manoel Corrêa apontou ainda a existência de uma bíblia em linguagem na casa do florentino Felipe Cavalcanti.⁴⁹³ Neste caso, o padre não vira pessoalmente o que relatava, mas apenas contava ao inquisidor o que soubera a partir de outras pessoas.

O clérigo de missa Amaro Gonçalves,⁴⁹⁴ por sua vez, tinha visto ele mesmo a tal bíblia em linguagem na casa de Felipe Cavalcante há cerca de quinze anos. Segundo a narrativa da sua denúncia, em um dia em que esteve na casa do florentino ele encontrou em uma arca um “livro grande de letra grande de impressão”,⁴⁹⁵ e, perguntando ao cunhado de Felipe, Gonçalo Mendes, sobre o quê tratava a tal obra soube que era uma bíblia em linguagem, pertencente a Felipe Cavalcante. Gonçalo Mendes lhe dissera então, “que desse ao diabo o livro, e quem o tinha em casa.”⁴⁹⁶ O padre abriu o livro e confirmou tratar-se mesmo de uma bíblia em linguagem.

Na referida ocasião o florentino não se encontrava em casa,⁴⁹⁷ entretanto, depois o clérigo Amaro Gonçalves lhe mandou queimar a bíblia proibida, o que provavelmente ele não fez, visto que tanto o cunhado dele como outras pessoas lhe disseram que Felipe “tinha e lia a dita bíblia em linguagem e a não queria tirar de si.”⁴⁹⁸ Segundo o padre, ele era “dos principais da terra”, tendo sido, inclusive, capitão da Capitania de Itamaracá, talvez por isso não tenha obedecido às ordens do religioso, continuando a fazer tranquilamente as suas leituras proibidas.

Esta não foi a única bíblia em linguagem apontada na documentação. Bento Álvares, aquele mesmo que denunciara Manoel Gonçalves por falar a favor da fornicção, acusara

⁴⁹¹ Morador da freguesia de Santo Amaro.

⁴⁹² Livro das Denúncias, p. 255.

⁴⁹³ Livro das Denúncias, p. 338.

⁴⁹⁴ Morador da freguesia de Nossa Senhora da Várzea.

⁴⁹⁵ Livro das Denúncias, p. 23.

⁴⁹⁶ Livro das Denúncias, p. 24.

⁴⁹⁷ No seu engenho de Araribe, no termo de Itamaracá.

⁴⁹⁸ Livro das Denúncias, p. 24.

ainda Jorge Diaz de Paz de ter um livro em língua espanhola que era, aparentemente, uma bíblia em linguagem. No relato, temos:

Denunciou mais que vindo do Reino vinha na mesma nau também Jorge Diaz de Paz cristão novo morador na Paraíba o qual trazia e lia um livro grande em linguagem espanhol e uma vez ele denunciante o abriu e deu logo na história de Tobias e o dito Jorge Diaz lho tomou depressa dizendo lhe que o não podia ler e dizendo ele que tinha licença da Santa Inquisição para o ler.⁴⁹⁹

Por sua vez, na denúncia de Fernão Rodrigues da Paz⁵⁰⁰ lemos que há dezessete anos, quando ele estava na cidade do Rio de Janeiro, o cristão novo Francisco Lopes mostrou-lhe uma bíblia em latim e lhe pediu que lesse uma passagem do Antigo Testamento. Após este ocorrido, Francisco contou-lhe já ter lido a bíblia em linguagem. O interessante é que, embora proibidas, estas edições impressas da bíblia circulavam, possibilitando diferentes interpretações acerca de suas passagens. Segundo as disposições do Concílio de Trento isto era proibido dado que a verdade das Escrituras deveria ser estritamente ditada pelos representantes da Igreja Católica.

No relato da denúncia de Agostinho de Olanda, mencionado acima, aparece também uma acusação contra o flamengo André Pedro, tido por ele como luterano. Este foi denunciado por ter falado contra a confissão católica, defendendo que em sua terra as pessoas se confessavam a Deus e não a confessores que, por sua vez, descobriam “os pecados que lhe confessam”.⁵⁰¹ Diante de tais palavras, Agostinho o repreendera e lhe dissera que o sobredito era heresia. Esta negação da importância da presença do pároco no momento da confissão sacramental, tornada obrigatória desde o IV Concílio de Latrão (1215), tocava em aspectos primordiais da Reforma Protestante: a intermediação clerical entre Deus e a humanidade percebida como desnecessária e o sacerdócio universal, ambos interligados.

Sobre o “costume”, Agostinho contou que devia uma quantia em dinheiro a André. Seria esta uma oportunidade para se livrar de um credor? O flamengo foi também denunciado no mesmo dia pela esposa de Agostinho.⁵⁰² Neste testemunho encontramos atribuídas a ele as mesmas palavras contra a confissão apontadas anteriormente. Contudo, na denúncia de Maria de Paiva temos ainda a informação de que a proposição de André Pedro sobre a confissão foi motivada por uma conversa acerca de religiosos que viviam amancebados e “mal”.

Paralelamente, nos relatos das confissões dos marinheiros feitos prisioneiro por piratas luteranos discutidos no capítulo anterior, temos explícita uma oportunidade de contato entre

⁴⁹⁹ Livro das Denúncias, p. 95.

⁵⁰⁰ Morador de Itamaracá.

⁵⁰¹ Livro das Denúncias, p. 255.

⁵⁰² Livro das Denúncias, p. 253.

católicos e protestantes, ocasião esta que poderia resultar em nocivas influências para o poderio metropolitano. Os dez homens do mar que procuraram o inquisidor Heitor Furtado de Mendoça para se confessar e pedir perdão contaram que presenciaram, desbarretados, as cerimônias diárias dos “hereges”.

Assim, não foi à toa que Heitor Furtado de Mendoça perguntou aos seus interlocutores sobre seus contatos com “luteranos” ou que o reverendo Marçal Beliarte pregou sobre a autoridade apostólica do papa. Estas preocupações específicas evidenciavam o temor do Santo Ofício diante de possíveis ressonâncias no Novo Mundo dos embates travados entre católicos e protestantes inicialmente na Europa, e de suas supostas implicações.

Além de serem consideradas perigosas para a Igreja Católica por ameaçarem a sua supremacia e autoridade no campo da fé, estas falas registradas pela Inquisição poderiam ainda ser consideradas funestas a um domínio metropolitano ibérico que necessitava da fidelidade espiritual dos seus colonos e dos estrangeiros estantes em seus territórios. Considerando que a religião católica e a hierarquia clerical eram suportes na transmissão do poder colonizador, vemos imbricados e em risco nestas falas os interesses da Coroa e da Igreja Católica no Novo Mundo.

Paralelamente, os questionamentos encontrados no registro inquisitorial parecem indicar ainda que, independente de existir ou não uma presença de verdadeiros luteranos nas capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba em fins do século XVI, o desejo de igualdade entre leigos(as) e sacerdotes, ou mesmo de ascensão laica no âmbito da religiosidade, esteve presente na América portuguesa, sendo este um sentimento que se aproximava da teologia dos reformadores protestantes.

A instituição do Padroado possivelmente contribuiu para estas posturas laicas mais emancipadas da tutela eclesiástica. De acordo com Riolando Azzi,⁵⁰³ a autonomia frente ao papado característica da Igreja Católica no Brasil colonial, e a submissão desta com relação à Coroa, permitiu uma situação bastante diferenciada se considerarmos as igrejas da Europa. Nestas os clérigos tiveram a sua posição privilegiada com o Concílio de Trento, enquanto o laicato deveria ocupar um lugar de maior passividade.

⁵⁰³ AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In HOORNAERT, Eduardo (Coord). **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 171.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

(...) por que o que entra pela boca não é pecado, o que sai pela boca é o pecado.⁵⁰⁴

A afirmação acima, creditada pelo meirinho da vila de Olinda Martim Moreira, ao lavrador castelhano Cristóvão Queixada, morador de Paratibe,⁵⁰⁵ foi praticamente uma citação literal da passagem evangélica em que Jesus teria considerado lícito aos seus discípulos comerem sem lavarem as mãos, em detrimento das leis defendidas pelos escribas e fariseus.⁵⁰⁶ Segundo a narrativa bíblica as palavras de Jesus nesta ocasião teriam sido as seguintes: “Não é o que entra pela boca que torna o homem impuro; mas, pelo contrário, aquilo que sai da sua boca.”⁵⁰⁷

Segundo a narrativa inquisitorial, Cristóvão Queixada falara tais palavras após ter sido repreendido em sua casa pelo denunciante por haver ingerido carne em uma sexta-feira, algo que supostamente era proibido pela Igreja Católica. Por isso, o denunciante considerou que a assertiva era “coisa contra a nossa santa fé” e acrescentou que “segundo o modo fácil com que o dito castelhano disse as ditas palavras lhe pareceu ter ele já de costume dizê-las.”⁵⁰⁸

O fato é que um indivíduo foi denunciado porque suas palavras, teoricamente condizentes com as Sagradas Escrituras, contestavam as determinações da Igreja Católica. Interessante perceber, neste caso, dois aspectos: o esperado desconhecimento dos conteúdos da Bíblia por parte do denunciante, visto que o livre acesso a estes era proibido, e o suposto conhecimento deste trecho pelo denunciado, indício de que o acesso às Escrituras Sagradas não era tão restrito assim como desejavam os dignitários do catolicismo.

Mesmo que as pessoas expusessem determinadas idéias sem terem consciência de que pertenciam ao conjunto bíblico, estas poderiam ser usadas livremente, e conforme vimos, o foram, partindo de uma interpretação pessoal. Isto era justamente o que a Igreja Católica temia e proibia: questionamentos dirigidos às suas determinações embasadas pelo acesso às Escrituras Sagradas. Afinal, não fora genericamente este tipo de atitude que deflagrara a Reforma Protestante?

E, um detalhe deste caso merece ainda ser destacado: o registro da denúncia não informa se o inquisidor ensinou a Martim Moreira qual era possivelmente a origem da fala

⁵⁰⁴ Livro das Denúncias, p. 261.

⁵⁰⁵ Livro das Confissões, p. 260-261.

⁵⁰⁶ Esta narrativa se encontra no capítulo 15 do Evangelho segundo Mateus e no capítulo 7 do Evangelho segundo Marcos.

⁵⁰⁷ **Bíblia Mensagem de Deus**. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 1008.

⁵⁰⁸ Livro das Confissões, p. 261.

que ele considerou contrária à fé católica. Como o notário era responsável por escrever tudo o que era falado durante a inquirição, isto não deve ter ocorrido, senão certamente seria mencionado. Atitude paradoxal, afinal, não era o papel dos religiosos doutos ensinarem aos “ignorantes”, segundo as próprias determinações católicas? E, considerando todo o preparo teológico e jurídico exigido para o cargo de visitador, Heitor Furtado de Mendoça não o ensinou possivelmente por opção, dado que era no mínimo um absurdo que não conhecesse ao menos as narrativas evangélicas.

Um caso como este, e conforme muitos outros citados ao longo desta dissertação, servem como indícios de que as vivências religiosas coloniais poderiam se dar de maneiras bastante heterodoxas. No dia-a-dia, nas conversas que aconteciam, por exemplo, à frente das casas, das igrejas após as missas, e nos locais de trabalho, surgiam e se difundiam por meio das redes de sociabilidade crenças e comportamentos contestatórios, denominados pela Igreja Católica como heréticos. Nestas ocasiões, os próprios debates que, de acordo com a documentação consultada opunham as pessoas apontadas como heréticas e as supostas defensoras do catolicismo, eram uma oportunidade para que estas, e as demais pessoas presentes, repensassem as suas idéias e condutas no âmbito da fé.

Deste modo, com uma parcela de padres despreparados, como os mencionados nos documentos inquisitoriais, e uma imensidão territorial na qual era fundamental difundir e impor o catolicismo, a Igreja Católica enfrentava por toda parte inconformismos e questionamentos. Lembremos o caso, por exemplo, de Baltazar da Fonseca, indivíduo ousado, que discutia até com padre e falava a quem estivesse presente, em variados locais, que não acreditava, nem adorava os santos do catolicismo e Nossa Senhora. Possivelmente, muitas outras pessoas tornaram públicas também as suas opiniões, visto que os registros inquisitoriais constituem-se apenas como fragmentos da ampla e complexa vivência religiosa do passado. As vilas e localidades coloniais deveriam abrigar uma variedade de pensamentos, mais provável que a unidade de consciências pretendida pela Igreja Católica e pelo poder metropolitano.

A doutrinação - elemento fundamental no processo conquistador e colonizador - teve na palavra um veículo de transmissão de valores culturais. Estes, teoricamente, deveriam provocar mudanças no âmbito dos comportamentos e das crenças em favor de uma unidade religiosa católica, que, por sua vez, se configurou de maneira artificial e ilusória.

Imbuída de um ideário salvacionista, a Igreja Católica oferecia por meio dos sermões proferidos por seus servidores a vida eterna aos súditos obedientes, não questionando, de maneira geral, as estruturas que possibilitavam estas interações entre as populações que

habitavam o Novo Mundo e os colonizadores oriundos do Velho Mundo. Neste sentido, a escravidão era percebida como um dos elementos do sistema, e até mesmo como um meio supostamente eficaz de conduzir pessoas consideradas pagãs das profundezas do Inferno ao Céu, passando efetivamente, e em vida, pelo Purgatório que deveria ser o trabalho escravo.

Neste empreendimento, somente deveriam ser ouvidas as vozes identificadas com o projeto colonial. A palavra não poderia ser concedida ao “outro”. Afinal, este não deveria transformar-se no “mesmo”? Tratava-se, sobretudo, de um monólogo e não de um diálogo. Entretanto, percebemos com a leitura do registro inquisitorial que estas eram simplesmente as pretensões metropolitanas, pois as vivências eram muito mais complexas e indômitas. Nestas, as pessoas faziam seus usos particulares das palavras, emitiam suas opiniões, possivelmente liam e interpretavam livros proibidos, e assim atuavam de maneira oposta ao projeto colonizador, desordenavam, desagregavam e invertiam a ordem das coisas. Assim, aos ouvidos metropolitanos, suas palavras soavam como indícios de heresia e, neste sentido, diante da aliança estabelecida entre a Coroa e a Igreja católica, de rebeldia.

No conjunto documental analisado, referente à condenação de opiniões e comportamentos que poderiam estar associados ao protestantismo, estas relações mencionadas acima podem ser visualizadas. Os usos das palavras como questionadores da autoridade papal e clerical, dos sacramentos católicos, das indulgências, do culto aos santos, da veneração de imagens e da existência do Purgatório católico foram identificados como subversivos principalmente por suas supostas implicações políticas e econômicas. Estas, inclusive, foram declaradas pelo próprio monarca Filipe II.

No Alvará de 9 de fevereiro de 1591,⁵⁰⁹ Filipe II salientou os danos causados aos seus serviços e aos de Deus pela presença de estrangeiros em suas possessões no ultramar. Segundo o rei, em um momento em que a Igreja católica se encontrava perseguida pelas heresias, principalmente o protestantismo, era de suma importância evitar comunicações de pessoas estrangeiras com a “nova Cristandade”, dado que isto se constituía como um risco para a “conservação da pureza da fé”. A atuação estrangeira foi, então, identificada como duplamente perigosa por simbolizar ameaças espirituais, econômicas e políticas.

Neste sentido, as falas associadas ao protestantismo e a livre leitura das Escrituras Sagradas foram julgadas pela Igreja Católica como heréticas, ou seja, percebidas como escolhas perversas realizadas pelas pessoas, em detrimento daquilo que era considerado

⁵⁰⁹ Conforme discutido no primeiro capítulo desta dissertação. **Alvará de 9 de fevereiro de 1591 proibindo o comércio com estrangeiros.** Publicado na coletânea intitulada “*Documentos para a História do Açúcar*”, volume I, Legislação (1534-1596). Rio de Janeiro: Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, p. 379-383.

verdadeiro pela ortodoxia católica. Provavelmente, a investigação acerca desta categoria de supostos hereges foi um dos motivos que atraiu a presença inquisitorial ao Brasil. Por sua vez, as heresias protestantes, que de acordo com Filipe II haviam sido “semeadas pela maior parte da Cristandade”,⁵¹⁰ foram percebidas pela Coroa como indícios de ameaças políticas e econômicas.

A partir da leitura das narrativas construídas pelo Santo Ofício nas confissões e denúncias, pode-se considerar como válidas estas conjecturas da Igreja Católica e da Coroa sobre falas e comportamentos abordados nesta pesquisa. Afinal, alguns estrangeiros, originários de territórios protestantes, como Inglaterra e Países Baixos, foram delatados por defenderem publicamente elementos doutrinários pertencentes ao ideário protestante. Na denúncia conduzida pelo padre Manoel Corrêa⁵¹¹ contra o inglês Alberto Carlos, por exemplo, descrita no terceiro capítulo desta dissertação, temos que este estrangeiro falara contra a confissão católica de maneira tão persuasiva que seria capaz de convencer qualquer pessoa “não instruída”, ou seja, não conhecedora da doutrina católica. Deste modo, mesmo que não fosse o caso da presença de protestantes em solo colonial, estes documentos demonstram que ressonâncias do debate entre protestantes e católicos chegavam ao ultramar.

Por outro lado, os episódios das investidas de embarcações tripuladas por luteranos ingleses e franceses contra navios que atuavam com autorização portuguesa no litoral brasileiro, confirmam a proximidade da heresia e os seus perigos. Nestas ocasiões, além de roubados, os tripulantes raptados presenciaram repetidamente cerimônias e orações luteranas, e talvez até se sentiram atraídos por estas, conforme denunciou Miguel Dias de Paz a respeito do piloto Cosmo Gonçalves, que teria freqüentado continuamente os cultos luteranos.

Contudo, é possível considerarmos que estes usos condenados da palavra, compreendidos como heréticos e ameaçadores pela Igreja Católica e pela Coroa, podem ser alvos ainda de múltiplas interpretações. Neste sentido, sugerimos que sejam também percebidos enquanto reflexos das próprias relações estabelecidas entre o Trono e o Altar na América portuguesa.

Em função do Padroado, a situação da Igreja Católica no ultramar ibérico ficou subordinada aos interesses de Estado. Nestes domínios, o poder laico da Coroa se sobrepôs ao

⁵¹⁰ **Alvará de 9 de fevereiro de 1591 proibindo o comércio com estrangeiros.** Publicado na coletânea intitulada “Documentos para a História do Açúcar”, volume I, Legislação (1534-1596). Rio de Janeiro: Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, p. 379-383.

⁵¹¹ Livro das Denúncias, p. 338.

poder sagrado da Santa Sé. Estas condições não favoreceram, segundo Riolando Azzi,⁵¹² uma implantação dominante do clericalismo, um dos aspectos principais do “espírito tridentino”, que significava a valorização da instituição clerical enquanto fundamento da Igreja. Esta concepção, que apontava para a preeminência do sacerdócio em relação à sociedade laica, era contrária à postura presente nas igrejas protestantes, que consideravam fundamental a participação do laicato no corpo eclesial.

Esta configuração particular em terras brasílicas possivelmente favoreceu as condutas registradas na documentação inquisitorial e abordadas nesta pesquisa, tidas como contestatórias pela Igreja Católica. Idéias e comportamentos que questionaram a autoridade papal e clerical, que rejeitaram as mediações sacerdotais no âmbito da religiosidade e desvalorizaram o celibato religioso, por exemplo, aparentemente servem como indícios da ausência de um sentimento de inferioridade entre, pelo menos, parte das pessoas leigas com relação ao corpo clerical.

Pelo contrário, homens e mulheres chegaram a se considerar mesmo superiores aos clérigos, como, por exemplo, podemos vislumbrar na confissão de Manoel Pinto,⁵¹³ abordada no terceiro capítulo desta dissertação, que considerou a ordem dos casados como a que mais “agradava a Deus” e da qual eram originárias todas as outras ordens. Em outro caso ilustrativo, o leigo Felipe Cavalcante, “dos principais da terra”, continuou fazendo suas leituras proibidas em uma bíblia de linguagem, mesmo depois de ser repreendido por isso pelo clérigo Amaro Gonçalves.⁵¹⁴

Este tipo de comportamento, contrário aos ditames da Igreja Católica, que procurou garantir, principalmente com a Reforma Gregoriana,⁵¹⁵ uma nítida diferenciação entre leigos e clérigos, que implicava na superioridade destes, se aproximou, por outro lado, das posturas protestantes que buscaram assegurar aos leigos as benesses da vida espiritual, sem que esta tivesse que ser tutelada por uma casta de sacerdotes diferenciada rigorosamente do restante da população, principalmente pelo celibato.

⁵¹² AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (coord). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo.** Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 155-156.

⁵¹³ Livro das Confissões, p. 146.

⁵¹⁴ Livro das Denúncias, p. 23-24.

⁵¹⁵ Movimento de reforma religiosa católica que se estendeu aproximadamente da segunda metade do século XI ao início do século XIII e que procurou, principalmente, libertar a Igreja da tutela dos leigos, promover uma mudança dos costumes clericais e livrar a instituição eclesiástica de “vícios” como a venda de cargos religiosos (simonia) e o concubinato dos padres (nicolaísmo). O esforço no sentido de estender o celibato monacal aos clérigos seculares foi um aspecto fundamental desta reforma.

Idéias protestantes como o sacerdócio universal, que significava o acesso sem intermediação à divindade e às Escrituras Sagradas, e a justificação pela fé, que implicava a idéia de salvação independente das obras religiosas, foram extremamente favoráveis aos leigos. Talvez devido a estas aproximações significativas, Heitor Furtado de Mendonça tenha visto como luteranas algumas pessoas que simplesmente desejavam ascender, enquanto leigas, no âmbito da religiosidade. E estas atitudes aparentemente rebeldes poderiam ter sido engendradas pelas próprias condições coloniais, como o caso das falas que valorizaram o estado de casado em detrimento do estado de religioso.

REFERÊNCIAS

FONTES IMPRESSAS

ANCHIETA, José de. **Cartas: correspondência ativa e passiva. Obras Completas.** V. 6. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos da Grandeza do Brasil.** Organização e introdução de José Antônio Gonsalves de Mello; prefácio de Leonardo Dantas Silva. 3.ed. integral segundo apógrafo de Leiden. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997.

CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gente do Brasil.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

EYMERICH, Nicolau. **Manual dos Inquisidores.** Comentários de Francisco Peña. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: fundação Universidade de Brasília, 1993.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. **Tratado da terra do Brasil; História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil.** Edição conjunta. Recife: FUNDAJ/ Editora Massangana, 1995.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo.** São Paulo: Martin Claret, 2003.

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

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas. Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519.** V. I. 2. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora; Canoas: Ulbra, 2004.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma - Escritos de 1520.** Vol. II. 2.ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 2000.

MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá razão do Estado do Brasil – 1612.** Edição crítica com introdução e notas de Helio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627.** Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: USP, 1982.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Recife: FJN, Ed. Massangana, 2000.

A Fé Católica. Documentos do magistério de Igreja: das origens aos nossos dias. Organização, Introdução e Notas de S.I. Justo Collantes. Tradução cotejada com os originais em latim e grego, e atualização com novos documentos de Paulo Rodrigues. Goiás: Diocese de Anápolis; Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, 2003.

Bíblia Mensagem de Deus. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa. VAINFAS, Ronaldo (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Documentos para a História do Açúcar. V. I. Legislação (1534-1596). Rio de Janeiro: Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954.

Monitório do inquisidor Geral. In: **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92).** Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Liv. Briguiet, 1935.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Recife: FUNDARPE, 1984.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias da Bahia - 1591-1592. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1925

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92). Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Liv. Briguiet, 1935.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Confissões da Bahia - 1591-1592. Rio de Janeiro, F. Briguiet, 1935.

Regimento da Santa Inquisição - 1552. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.** Rio de Janeiro, 1996.

LIVROS, DISSERTAÇÕES E TESES

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: mulheres da Colônia: Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

ALMEIDA, Angela Mendes de. **O gosto do pecado: casamento, sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no império português**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005.

AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995.

ANDRADE, Manuel Correia de. **Pernambuco Imortal**. Suplemento do Jornal do Commercio publicado em parceria com o governo de Estado de Pernambuco. V. 1, 1995.

_____. **Formação Territorial e econômica do Brasil**. Recife: FJN, Editora Massangana, 2003.

ARAÚJO, Emanuel. **A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia**. In: Mary Del Priore (org.) **História das Mulheres no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 1997.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **Um “rabi” escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista – o caso João Nunes**. 1998. 310p. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, [1998].

AZZI, Riolando. **História dos Religiosos no Brasil**. In: Azzi, Riolando (Org.). **A vida religiosa no Brasil**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

_____. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. As Ordens Religiosas na Sociedade Colonial. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001.

BELLINI, Ligia. **A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BICALHO, Maria Fernanda, FRAGOSO, João, GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Rio de Janeiro: Edições 70, sem data.

CALVINO, Italo. **Palomar**. 1.ed. Tradução Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARVALHO, Marcus. Capitania de Pernambuco. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994.

CASTORIADIS, Cornelius. O imaginário: a criação no domínio social-histórico. In: **As Encruzilhadas do Labirinto**. V II. Rio de Janeiro: paz e terra, 1987.

CHAUNU, Pierre. **O Tempo das Reformas (1250-1550): história religiosa e sistemas de civilização**. V. II. Lisboa: Edições 70, 1993.

COSTA, Leticia D. S. da. **“Como os anjos no céu”: a castidade como projeto social**. Recife, 2004. 62p. Monografia (Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de História da UFPE) Recife: UFPE [1998].

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1995.

DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. V. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

_____. **Nascimento e afirmação da Reforma.** São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

_____. **O Medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUBY, Georges. **O Tempo das Catedrais.** A arte e a sociedade, 980-1420. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores: História dos Papas.** São Paulo: Cosac e Naify Edições Ltda, 1998.

GARCÍA-SAÚCO, Juan Antonio Sánchez. Quando a Espanha governou Portugal e Brasil. **Revista Nossa História.** Rio de Janeiro, Ano 4, n. 38, p. 46-50, 2006.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes.** O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia da Letras, 1987.

_____. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo (Org.). **A Micro-História e outros ensaios.** Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Relações de força: história, retórica, prova.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIOSEFFI, Maria Cristina; NEVES, Luiz Felipe Baeta das. A Igreja no Brasil Colonial: a Companhia de Jesus. In PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil.** Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001.

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

HERMANN, Jacqueline. **O Brasil Espanhol**. Revista Nossa História. Rio de Janeiro, Ano 4, n. 38, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.) **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo I, A Época Colonial. V. I. Do Descobrimento à Expansão Territorial. São Paulo – Rio de Janeiro: DIFEL: 1976.

HOORNAERT, Eduardo. A Evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: _____. (Coord). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (coord). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

KNAUSS, Paulo. **O Rio de Janeiro da Pacificação**: franceses e portugueses na disputa colonial. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1991.

_____. A França Antártica, a França Equinocial e os Corsários franceses do século XVIII. In PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional** – Guia das fontes sobre o Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001.

LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. In: DUBY, Georges (Org.) **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Porto Alegre: L & PM, 1992.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. 2.ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Vol. II. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. **Montaillou, povoado occitânico, 1294 – 1324**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LEVI, Giovanni. Sobre a Micro-História. In: BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

LOPEZ, Luiz Roberto. **História da Inquisição**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993.

MAIA, Angela Maria Vieira. **À Sombra do Medo – Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitanias do Açúcar**. Rio de Janeiro: OFICINA Cadernos de Poesia, 1995.

MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. Os Livros das Saídas das Urcas do Porto do Recife, 1595-1605. In: **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**. V. LVIII. Recife, 1993.

_____. **Gente da nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco (1542-1654)**. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.

NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994.

_____. Clero Regular. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994.

_____. Clero Secular. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994.

PIERONE, Geraldo. **Vadios e ciganos, heréticos e bruxos: os degredados no Brasil colônia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de Casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1984.

_____. (Coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

OLIVEIRA, Elza Regis de. Capitania da Paraíba. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (coord.) **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. In Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003.

RAMINELLI, Ronald. **Tempos de Visitação**. 1990. 244p. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, [1990].

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

SANTOS, João Marcos Leitão. Protestantismo e missão indígena no Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.

SCOTT, Joan. **Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica**. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. 3ª ed. Recife: S.O.S Corpo, 1996.

SCHARTZ, B. Stuart. O Brasil Colonial 1580-1750: As Grandes Lavouras e as Periferias. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**. América Latina Colonial V. II. São Paulo: Edusp, 1999.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SILVA, Silvia Cortez. O rol dos livros defesos: a censura a serviço da Igreja e do Estado. In: Clio **Revista de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Pernambuco**. Recife: UFPE, n. 16, 1996.

SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. (Org.). **História da Vida Privada no Brasil** (Coleção dirigida por Fernando Novaes). V. I. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

STELLA, Roseli Santaella. Brasil e Espanha: do Tratado de Tordesilhas ao Governo dos Felipes, Rumo às Novas Fronteiras Sul-Americanas. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. (Org.). **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

_____. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. A Inquisição e o Cristão-Novo no Brasil Colonial. In: PEREIRA, Paulo Roberto (Org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional – Guia das fontes sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Nova Fronteira, 2001.

WACHTEL, Nathan. **A Fé da Lembrança: labirintos marranos**. Lisboa: Editorial Caminho: 2002.

WEHLING, Arno. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

ZEA, Leopoldo. **Filosofia de la historia americana**. México: Fondo de Cultura, 1978.

ACESSO EM MEIO ELETRÔNICO

Enciclopédia Católica Popular. Disponível em:

http://www.agencia.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=226. Acesso em: janeiro de 2007.

Ordenações Manuelinas. Disponível em: www.uc.pt/ihti/proj/filipinas/12p427.gif. Acesso em: dezembro de 2006.

Confissão de Augsburgo. Disponível em:

<http://www.mluther.org.br/Luteranismo/Confissao%20de%20Augsburgo.htm>. Acesso em: agosto de 2006.